

جورج لوكاش

# تخطيط العقل

الجزء الثاني :

شوبنهاور . كيركغارد . نيتشه



تجپیم اعمیل



جُورج لوکاکش

تخطيط العسل

۲ : شوبنهاور ، کیرکفارد ، نینش

ترجمة الياس مرقص

دار الحقيقة

للطباعة والنشر في بيروت

حقوق الطبع محفوظة  
لـ (دار الحقيقة - بيروت)

## الفصل الثاني

تأسيس اللاعقلانية بين نهريين ( ١٧٨٩ — ١٨٤٨ )

### IV

## شوبنهاور

الدرب الذي يقود من شيلنغ الى شوبنهاور يبدو رجوما الى الوراء . وهو كذلك بالتأكيد من وجهة نظر الترتيب الزمني المحض . فالؤلف الرئيسي لشوبنهاور ، **العالم بوصفه ارادة وبوصفه تمثيلا** ، وتاريخه ١٨١٨ ، صدر قبل فلسفة شيلنغ الاخيرة بكثير . تاريخيا مع ذلك تمثل فلسفة شوبنهاور في مجموعها درجة تطور للاعقلانية اكثر تقدما من فلسفة شيلنغ . المرض التالي يسمى الى تسويق هذا التاكيد .

لماذا تمثل فلسفة شوبنهاور في تاريخ الاعقلانية مرحلة اكثر تقدما من مرحلة شيلنغ ؟ بكلمة ، لاننا نرى يظهر عند شوبنهاور ، لأول مرة ، ليس فقط في المانيا بل في الفكر الدولي ، نوع الاعقلانية البرجوازي الخاص . لقد استطعنا ان نتبين عند شيلنغ طائفة من الموضوعات التي مارست تأليرا عميقا على اشكال الاعقلانية

التالية . بيد أن منظومته ، مأخوذة في جملتها ، لم تفعل فعلا مباشرا مقررًا على تشكل لامعقلانية الطور الامبريالي . نفوذ فلسفته الاخيرة ينحدر بعد ١٨٤٨ . فقط ادوارد فون هارتمان ومدرسته يواصلان ، مع تعديلها بعمق ، الحركة البادئة مع شيلنغ . حين ، في الطور الامبريالي ، ستعرف الفلسفة الكلاسيكية الالمانية «ميلادا جديدا» رجعيا ، سيغلب نفوذ هيغل مؤؤل على الموضة الالعقلانية نفوذ شيلنغ . وشيلنغ الشاب لن يخدم عندئذ الا كوسيلة تستعمل لتقريب هيغل من الرومانطيقية . وحين في الطور ما - قبل - الفاشستي والفاشستي ستحتل الرومانطيقية الرجعية المرتبة الاولى بين اجداد الفلاسفة الرسميين ، سيكون مكان شيلنغ ثانويا تماما بالمقارنة مع مكان غورس Goerres او آدام مولسر Ad. Mueller (١) .

الامر غير ذلك تماما بالنسبة لنفوذ شوبنهاور . طالما كانت وظيفة الفلسفة الرجعية الالمانية أن تبرر . تحت اشكال شتى ، حركة اعادة ، ظل شوبنهاور معزولا وبلا صدى . ولكن حين خلقت هزيمة ثورة ١٨٤٨ في المانيا على الصعيد الايدوبواجي كما على الصعيد السياسي موقفا جديدا بالتمام ، صار في الحال سهرا للدرجة انه حل محل فويرباخ في دور فيلسوف البرجوازية الاول . ان بطور ريشارد فاغنر قبل وبعد ٤٨ يوضح هذه الواقعة تماما .

لقد انشا انجلز في كثير من كتاباته لوحة تحول المانيا بعد فشل ثورة ١٨٤٨ . انه يكتب : «المونارشية» التي كانت تتفكك ببطء منذ سنة ١٨٤٠ . كان لها كشرط اساسي لوجودها الصراع بين الارستقراطية والبرجوازية . الصراع الذي كانت فيه الملكية تبقي التوازن . اعتبارا من اللحظة التي لم تعد فيها القضية هي حماية الارستقراطية ضد ضغط البرجوازية بل اصبحت هي حماية جميع الطبقات المالكة ضد ضغط الطبقة العاملة ، كان على المونارشية المطلقة القديمة ان تمضي بالكامل الى شكل - الدولة المنضج خصيصا لهذا الغرض : المونارشية البونابارية . لقد حلت في مكان آخر هذا الانتقال لبروسيا الى البونابارية . . . ما لم يكن من واجبي أن ابرزه هناك ، ولكنه جوهري هنا ، هو ان هذا الانتقال كان اكبر خطوة الى الامام خطتها بروسيا منذ ١٨٤٨ ، نظرا لمبلغ اخرها عن ركب التطور الحديث حتى ذلك الحين . كانت لا تزال دولة نصف - اقطاعية بينما البونابارية هي على اي حال شكل - دولة حديث يفترض حذف الاقطاعية . على بروسيا اذا ان تحزم امرها وان تنتهي من بقاياها الاقطاعية العديدة . ان تضحي بملاكيتها النبلاء من حيث هم طبقة . بطبيعة الحال ، يتحقق الامر في الاشكال الاكثر اعتدالا وعلى اللحن المعروف : «في العجلة الندامة وفي الثاني السلامة» . الشيء باق . فقط - يترجمونه من اللسان الاقطاعي الى اللسان البرجوازي . . . هكذا اراد قدر

---

١ - هذا يشير داخل هامش عد بوملير ، مثلا في مدخله الى كتاب باخوفن . اسطورة الشرق والغرب ، مونيخ ، ص ١٧١ وبسدها .



بروسيا العجيب ان تنجز حوالي نهاية هذا القرن ، تحت شكل البونابارية اللطيف ، ثورتها البرجوازية التي كانت بدأها في ١٨٠٨ - ١٨١٣ وواصلتها قليلا فسي ١٨٤٨ . . . . حذف الاقطاعية ، اذا اردنا ان نحرر الوجه الايجابي في هذه السرورة ، معناه اقامة النظام البرجوازي . مع سر سقوط الامتيازات الارستقراطية ، يصير التشريع برجوازيا . وهنا نجد انفسنا في صميم علاقات البرجوازية الالمانية مع الحكومة . لقد رأينا ان الحكومة اوقعت على ادخال هذه الاصلاحات البطيئة والتافهة . ولكنها قدمت للبرجوازية كلا من هذه التنازلات الصغيرة بوصفه قسحجية لصالح البرجوازيين ، بوصفه تنازلا انتزع بعناء كبير من التاج الملكي ، تنازلا لقاءه يجب على البرجوازيين بدورهم ان يمنحوا شيئا - ما للحكومة . . . البرجوازية تشتري اعتاقها الاجتماعي التدريجي لقاء تظل مباشر عن كل سلطة تكون خاصة بها . بطبيعة الحال ، ان الباعث الرئيسي الذي يجعل مثل هذا الاتفاق مقبولا للبرجوازية هو الخوف ، لا من الحكومة بل من البروليتاريا» (٢) .

ان ما يحدد انجلز طابعه هنا ليس هو فقط تبرجز المانيا بعد ٤٨ بل هو ايضا السمات النوعية الخاصة بهذه الظاهرة : واقع ان البرجوازية الالمانية تتخلى عن استخدام تطور الرأسمالية والواقع المتزايد الهيمنة الذي يأخذه الانتاج الرأسمالي في المانيا من اجل الاستيلاء على السلطة السياسية . الانتاج الرأسمالي واشكال الحياة البرجوازية تشيّد هكذا في بلد لا يفنا يحكمه آل هوهنزولرن وصقور الريف (النبلاء - ملاكو الارض) البروسيون : تلك هي زبدة التحويل التالي لهزيمة الثورة الديمقراطية . هذا هو الدرب الذي سلكته ليس فقط البرجوازية بل ايضا ، هذا بعض الاستثناءات المتناقصة العدد على الدوام ، الانتلجننتسيا البرجوازية : اذا ليس مدهشا ان كانت العواقب الايديولوجية لهذا التحويل بالغة العمق .

سبق وكان لي (في مكان آخر) فرصة وسم تحويل اتجاهات الادب الالمانى (٣) . من وجهة النظر الفلسفية هذا معناه ان فلسفة شوبنهاور باتت تأخذ المكان الاول في الفكر البرجوازي ، وبخاصة في فكر ما يدعى النخبة . وهي اولية لن يقطع بها الا على يد مبتدلي المادية السابقة ، امثال بوشنر و مولشوت ، من جهة ، وفي وقت لاحق ، بقدر ما على يد النيو-كنطيين . ان التيارات الفلسفية التي كانت

٢ - انجلز : «حرب الفلاحين» في الثورة الديمقراطية البرجوازية في المانيا ، باريس ، المنشورات الاجتماعية ١٩٥١ ، ص ١٩ - ٢١ . النص الذي يرجع انجلز اليه موجود في مؤلفه ، عن مسألة السكن ، برلين ، ١٩٤٨ ، ص ٤٥ . الاسس الاجتماعية لتأثير شوبنهاور وآما بشكل جيد فرانتس مرنغ . انظر اعماله الكاملة ، برلين ، ١٩٢٩ ، ج ٦ ، ص ١٦٢ وبعدها .

٣ - انظر جورج لوكاش : خطوط من اجل تاريخ الادب الالمانى الجديد ، طبع اولياو - فريلاخ ،

برلين ، ١٩٥٣ .

قد هيمنت على سنوات ما قبل ١٨٤٨ ، الهيغلية ، وفلسفة فويرباخ ، وبالنسبة  
لليمين فلسفة شيلنغ ، تسقط آنذاك أكثر فاكثر في النسيان .  
يبد أن صعود شوبنهاور يكتب أكثر فاكثر اتساعا دوليا . هذا أيضا له  
اسبابه ، المؤسسة في التطور الاجتماعي . وان كانت شروط تطور الامم الاوروبية  
الكبرى مختلفة اذا ما قورنت بشروط تطور المانيا ، الا انه كان لها معها في تلك  
الحقبة ملامح مشتركة لا يمكن اهمالها . ليس بلا اسباب وصف انجلز بالونابارتية  
هذه المرحلة من تاريخ بروسيا : ان حالة البرجوازية الفرنسية والمثقفين  
البرجوازيين بعد ايام حزيران ١٨٤٨ ، واستسلامهم امام نابوليون الثالث ، يخلقان  
وضعية يتوافق عدد من ملامحها ، اذا عدلنا ما يجب تعديله ، مع ملامح الوضعية  
الالمانية . (بالتأكيد ، ان استسلام المثقفين الفرنسيين امام نابوليون الثالث لا يمكن  
ان يقارن تماما بخضوع اقربائهم الالمان غير الشروط الال هوهنتوارن . وقد كان  
لمعارضة اولئك ، على الاقل لمعارضتهم الايديولوجية ، ممثلون من حجم آخر تماما) .  
تأسيس الوحدة القومية الايطالية ، الذي حصل ايضا «من فوق» ، ولو فسي  
شروط مختلفة ، والاشكال التي اتخذها تبرز المونارشية النمسية - المجرية .  
بل وبعض ملامح الحقبة الفيكترورية في انكلترا حيث تظهر آثار هزيمة الشارترية .  
هذا كله يبين ان تاريخ المانيا بعد ٤٨ ، مع الملامح القومية الخاصة التي يتسلها .  
ليس مع ذلك سوى الشكل الاقصى او الاخير لتطور اصاب المجتمع البرجوازي في  
جميع دول اوروبا . انجلز ، محللا الموقف الذي اخذته البرجوازية في مسألة  
السلطة الدولية حين كانت تحت تهديد البروليتاريا . قد لفت الانتباه الى هذه  
السمات المشتركة (٤) .

هنا يظهر الاساس الاجتماعي للنفوذ الدولي لفلسفة شوبنهاور . اي الاساس  
الاجتماعي للاعقلانية تقدم قاعدتها اشكال الحياة الاجتماعية التي تعيشها  
البرجوازية . الفلسفة الالمانية كان لها الدور الاول في هذه الازمة الدولية الكبرى  
الثانية للمجتمع البرجوازي ، تماما كما كان لها الدور الاول في الازمة الكبرى  
الاولى ، ابان الثورة الفرنسية وفي السنوات التي تلت . ولكن ثمة هذه المرة فرق  
هائل . ففي زمن الازمة الاولى كان ما اتت به الفلسفة الالمانية ، وبشكل رئيسي  
فلسفة هيغل ، هو صياغة العضلات الجدلية الفنية بمنظورات تقدمية . اجل  
في الوقت نفسه ظهر ، مع شيلنغ وبادر والرومانطيقية ، المقابل للاعقلاني لهذه  
الديماغات . ويمكن القول انه اعتبارا من تلك اللحظة كانت الفلسفة الالمانية تسفل  
الادرار الاولى ايضا في الفكر الرجمي ، اذ هي التي تعرف او نحدد الموضوعات  
الاساسية لما سوف يكون الاعقلانية ، في حين ان معظم ايدولوجيي الثورة -  
المضادة الفرنسيين او الانكليز ، امثال برك Burke و بوبالد و دوميستر .  
كانوا يعبرون عن افكارهم «الشرعية» والرجعية وهم يستخدمون في الجوهر -

مقولات فلسفية قديمة . (يوجد بالطبع هناك أيضا أسلاف للاعقلانية ، في فرنسا مين دو بران ، وفي انكلترا كولريدج ، مثلا) . ولكن لئن أصابت فلسفة ذلك الزمن الألمانية نفوذا دوليا ، فهذا في النهاية باتجاهاتها التقدمية وبنظريتها الجدلية للتطور . وذلك لدرجة كان معها يوسع كوفييه أن يلوم خصومه أنصار مذهب التطور على كونهم يريدون أن يدخلوا في العلم الاتجاهات «الصوفية» لفلسفة - الطبيعة الألمانية ...

الازمة الثانية ، ازمة سنوات ٤٨ ، كانت ذات طابع مختلف جوهريا . لا ريب أن ذلك العصر يرى بزوغ أعلى ذروة في الفكر الألماني ، المادية الجدلية والتاريخية لماركس وانجلز . ولكن تفادّر بحكم ذلك أرض الفكر البرجوازي ؛ وحقة هذا الفكر البرجوازي التقدمية ، الحقبة التي فيها حلّت معضلات المادية الميكانيكية والجدل المثالي ، تجد نفسها مطوية بشكل نهائي . أما نضال الفلسفة البرجوازية ضد هؤلاء الفلاسفة الذين قرعوا أجراس مصرها ، محاولاتها كي تخلق ، انطلاقا من قواعد وجودها الجديدة وفي حالة ايدولوجية مجعدة ، نماذج من الاعقلانية أكثر رجعية أيضا ، فهذا ملك عصر لاحق . أجل ، أن فلسفة شيلنغ الأخيرة ، وأكثر أيضا ، كما سنرى ، فلسفة كيركفارد ، هما على ارتباط وثيق بانحلال الهيغلية . إلا أن النفوذ الدولي للفيلسوف الدانماركي سيحصل في الحقبة الامبريالية . فلسفته تمثل ، شأنها شأن فلسفة شوبنهاور أو فلسفة نيتشه ، نوعا من شكل مستبق لنوازع انحطاطية لن تتفتح إلا فيما بعد . ومن المهم أن نلاحظ من الآن أنه مع نيتشه فقط سيبدأ القتال الحقيقي الدفاعي للاعقلانية البرجوازية ضد الأفكار الاشتراكية .

شوبنهاور ألف أعماله الكبيرة في عصر صعود الفلسفة الهيغلية وحكمها بلا منازع . في تاريخ الاعقلانية أنه يلعب دور استباقي ، إذ أن عمله يجلّي نوازع هي، من جراء حالة تاريخية واجتماعية تكلمنا عنها لتوتا ، لن تصبح مهيمنة إلا بعد هزيمة ثورة ٤٨ . مع شوبنهاور تبدأ إذا الفلسفة الألمانية تلعب الدور الوخيم الذي سيكون دورها : تصير الملهمة الايدولوجية للرجعية الأشد تأكيدا .

بطبيعة الحال ، لئن استطاعت أن تلعب مثل هذا الدور الاستباقي ، فلأنها كانت بجودة لا جدال فيها . لا شك على الإطلاق أن شوبنهاور وكيركفارد ونيتشه كانوا يملكون مواهب فلسفية كبيرة ، مثلا قدرة تجريد عالية ، وليست فقط قدرة تجريد شكلي : حسا كان يتيح لهم أن يفهموا ظاهرات الحياة ، أن يربطوا بواسطة الفكر الحياة المحسنة مباشرة والتجريد . وقد استطاعوا أيضا أن يدركوا الأهمية الفلسفية لبعض الظاهرات التي لم تكن موجودة في زمنهم إلا في شكل خط صغير أو بداية اتجاه ولم تكن إلا بعد ذلك بكثير الأعراض العامة لحقبة . ولكن صحيح أيضا - وهذا يميز شوبنهاور وكيركفارد ونيتشه عن الفلاسفة الكبار الحقيقيين - أن تيار الحياة الكبير الذي أسلموا له فكرهم والذي رسموا سلفا خطوط قوته ما هو إلا صعود الرجعية البرجوازية . أحسّوه يحيء ويكبر ، حزروا بلداء مدهش

ماذا ستكون خصائصه ، واظهروا هنا ضربا من رؤية «عرّاف» فلسفية ، من قدرة نبوية في التجريد .

إذا كنا قد عيّنا شوبنهاور بوصفه أول لاعقلاني جوهره برجوازي محض ؛ فبوسعنا أيضا ان نبين في وجوده الاجتماعي قسّمات شخصيته التي توافق هذه الوظيفة . حياته جرت بشكل مغاير تماما لحياه سابقيه ومعاصريه في المانيا . كان ، بعكس الفلاسفة الآخرين ، المتحدرين من البرجوازية - الصغيرة ، بل ، - مع فيخته ، من نصف - بروليتاريا ، كان برجوازيا كبيرا . لذا لم يترتب عليه ان يعرف المحن القاسية المفروضة على أبناء البرجوازية الصغيرة الالمانية الراغبين في التعلم ؛ في حين ان هؤلاء كانوا معلّمين - مهذّبين في بيوت الاعيان ، كان هو يمضي قسما كبيرا من شبابه في الترحال عبر اوروبا . بعد فترة قصيرة قضاه في مؤسسة تجارية ، عاش حياة هادئة ، حياة صاحب دخل ثابت من ملك . ووظائفه الجامعية في برلين لم تكن هي نفسها اكثر من عابرة .

انه اذا في المانيا اول ممثل حقيقي لنوع الكتاب اصحاب الاملاك والايادات . وهو النوع الذي كان ، في الادب البرجوازي للبلدان الرأسمالية المتقدمة . قد احرز مكانه منذ امد طويل . (من المفيد ان نسجل ان كيركفارد ونيثشه قد تمتعا هما ايضا الى حد لا بأس به باستقلال مشابه) . كان هذا التحرز من هموم الوجود المادي يجعل شوبنهاور مستقلا عن الجامعات وغيرها من الادارات (التي كانت لا تزال تعيّن في نصف - اقطاعية) وبالتالي عن التيارات الايديولوجية التي كانت تديمها . وهكذا كان ممكنا له ان يتبنى على جميع المسائل . وبدون ان يكلفه ذلك شيئا ، موقفا شخصيا اصيلا . بهذا صار مثالا لـ «الثائرين» المقبلين الذين كانت البرجوازية الثقافية الالمانية تنتهجهم بعد قليل . ولقد قال عن نفسه نيثشه : «تعليمه متجاوز . ولكن طريقة حياته ليست كذلك . انظروا : لم يكن تابعا لاحد» . استقلال ، بالتأكيد ، ووهم انموذجي لبرجوازي صاحب ايراد . شوبنهاور - الذي كانت تربيته برجوازية والذي كان رجلا عمليا . أدرك جيدا ان وجوده الروحي يتوقف على ابقاء وانماء ريعه . . . لذا فقد خاض طوال حياته نضالا عنيدا ونبيها جدا ضد عائلته ومدبري ثروته . هذه الملامح «العملية» في طبعه وطريقة حياته تقرّب به بقدر ما من بعض كبار مفكري القرن ١٨ ، مثل فولتير ، الذي يجب ان نقف عنده لحظة . فولتير ايضا ناضل على الدوام كي يؤمن لنفسه استقلالا تاما وكى لا يخضع احسنين للفكر ارسقراطيين ، كما كانت القاعددة في عصره . ولكنه لم يناضل فقط كي يكون حرا في ان يفكر . بل ناضل كي يلقي في كل مجادلات رمنه الكبرى نقل سلطته الروحية التي كان يضعها في معارضة النظام المطلق الاقطاعي (في قضية كالاس مثلا) . لا شيء من هذا القبيل عند

---

[✶ باجر بروساتي فرنسي الهم رورا بأنه قتل ابنه لئنه من ترك البروتستانتية . فاعدم في سنة ١٧٦٢ . ثم ود اعتباره . . . نصه كبيرة في تاريخ فرنسا . على قضية شخص فرد من «أقلية» (١) صفية جدا ، كافحت الامة الفرنسية ، كافحت وانقسمت (وهذا افضل ايضا) . وشهدت . قضية كالاس معروضة في الكتب المدرسية الفرنسية] .

شوبنهاور ، الذي ظل على الدوام في منأى عن الحياة العامة . استقلاله كان فقط استقلال رجل فرد «أصيل» وحشي الانانية . ولئن كان يسحب من الحياة العامة ، فلكي يفك ببساطة أي نوع من رابطة قد تربطه او من التزام قد يلزمه . بين رغبته في الاستقلال ورغبة فولتير ليس من شبه الا شكلي . وشوبنهاور ابعد ايضا بكثير عن ديدرو او عن ليستغ اللذين كان عليهما ان يناضلا بلا هوادة ضد القوى الرجعية في زمنهما كي يظلا مستقلين وحرين في خدمة قضية التقدم الاجتماعي .

كان ينبغي التكم عن هذه الجوانب في سيرة حياة شوبنهاور . لان هذه الجوانب تقودنا راسا الى ما فيه من طابع برجوازي نوعي خاص . شوبنهاور قال بوضوح بالغ ماذا يعني بالاستقلال : «صباح كل يوم ، أشكر الله على كوني ليس عليّ أن أبالي بمصائر الامبراطورية - المقدسة» . وها هو يسخر من تأليه الدولة الذي اخترعه هيفل ، حيث يرى علامات اسوأ تسطح ، التسطح الذي يخلط ويوحد الرجل والموظف : «بالنسبة له (هيفل) ، البروقراطي والانسان شيء واحد . لقد احتفل بتأليه التفاهة البرجوازية» (٥) .

بدهي ان سخریات شوبنهاور تصيب بعض وجوه الضعف في فلسفة هيفل السياسية وفي إثيقاه . اذ صمم هيفل نموذج مجتمع مدني مثاليا وتقديما ، فقد اعتقد ان عليه ان يجسده في الواقع الالماني البائس لزمته . وبنية منظومته ذاتها كانت تحمله على تكيف هذا التجسيد مع تفاهات وتماسات المجتمع البروسي آنذاك تكييفا واسعا ، ومن المؤكد ان طريقته في معاملة المواطن والمستخدم ليست خالية من تلك الروح الصغيرة التي لاحظ انجلز ان اعظم الالمان انفسهم ، امثال غوته وهيفل ، لم يستطيعوا يوما ان يتخلصوا منها .

بهذا القدر يصيب النقد الذي يمارسه شوبنهاور . ولكن ما أمر هذا الاستقلال الشهير الذي بفضل يزعّم هو ، شوبنهاور ، الافلات من الروح الصغيرة ؟ لنلاحظ مروراً ان الشاهد من هاوست ل غوته ، الشاهد الذي يدخله شوبنهاور في بيان ايمانه السياسي ، يقدره غوته نفسه بوصفه شعار البرجوازيين الأكثر تسطحاً وتفاهة . وأكثر أهمية الملاحظة الآتية : في حياة شوبنهاور ، الابتعاد المترفع الذي يظهره ازاء كل الشؤون العامة لا يصلح الا بالنسبة للحقبة «الطبيعية - السوية» ، بتعبير آخر الحقبة التي فيها يؤمّن جهاز الدولة الحامشي والقاسر بلا عناء ولا مشكل الدفاع عن الثروات والريعات والارادات . ولكن توجد ايضا حقبة . مثلا حقبة ١٨٤٨ التي عرفها شوبنهاور - فيها حماية الثروات موضوعة في السؤال ، او ، كما كانت الحال في المانيا ، تبدو كذلك : في لحظات كهذه ، شوبنهاور يضع

٥ - شوبنهاور ، الأعمال الكاملة ، طبع رينكلام ، لايبتيغ ، ٤ ، ١٧٣ .

[★ philistinisme] .

هذا لهذا «الاستقلال» الرفيع ونرى فيلسوفنا يسارع ويقدم لضابط بروسي منظار - المسرح الذي سيساعده على الرمي بشكل افضل على الشعب الثائر ... لا شك ان ذكرى هذا الخوف الكبير هي ما دفعه الى ان يعين كوريت عام لـ «السندوق المنشأ في برلين لتقديم العون للجنود البروسيين القتلى او الجرحى ابان معارك ١٨٤٨ و ١٨٤٩ ، حيث اعادوا النظام والقانون في المانيا بعد الثورات والاضطرابات ، ويستطيع ان يستفيد من هذا المال ايضا اصحاب حق الجنود القتلى في هذه المعارك» (٦) . . . . . توماس مان ، الذي كان منذ شبابه معجبا كبيرا بشوبنهاور ، يقول عن الشاعر الذي اوردناه انفا : «هذه تفاهة حققة وحماقة ، لا نفهم جيدا كيف امكن ان تكون شععار مكافح من مكافحي الروح بحجم شوبنهاور» (٧) .

توماس مان مخطيء . هذا السلوك ، الذي يتظاهر عند شوبنهاور بشكل فظ مضحك ، هو في جوهره الاجتماعي السلوك النموذجي للمثقف البرجوازي ، وسيكون كذلك ، هذا ما يمكن قوله ، اكثر فاكثر . مع سير نمو الرأسمالية . بعدد ريشار فاغتر ، وقد تأثرت ايديولوجيته تأثرا قويا بشوبنهاور ، يحدد توماس مان طابع هذا السلوك بأنه سلوك «التمل الداخلي في ظلال السلطة» (٨) . هذه المرة يحدد بشكل صحيح طابع الشكل الجديد المنحط للفردية البرجوازية المعارض للفردية الاقتصادية والسياسية والثقافية للحقبة الصاعدة ، الحقبة التي خلالها كان المجتمع البرجوازي ، بحكم بنيته ذاتها ، يسهل مولد فلسفة للفصل الشخصي . وهذه الفلسفة كانت بدورها تخدم الاهداف الاجتماعية التي كانت تلاحقها البرجوازية . من ماكيافل و رابليه الى هيفل و«مكر العقل» ، مروراً بنظريات سميت وريكاردو الاقتصادية ، نعتبر منظومات الفكر البرجوازية ، في اشكال محددة تاريخيا ، عن فردية من هذا النوع . شوبنهاور اول من عنده ينتفخ الفرد ويصير غاية في ذاتها : العمل منفصل عن كل قاعدة اجتماعية ، مندار فقط نحو الداخل ، حيث تزرع وترعى بوصفها قيما مطلقة بعدها وعدتها خصوصيات ومسوخ - ارادات . يقينا ، كما كان بوسعنا ان نرى بشكل بارز حاد عند شوبنهاور ، هذا الاستقلال ليس موجودا الا في مخيلة البرجوازي الفردي المنحط . ان فردية كهذه زاعمة الاستقلال ومنفوخة فصائرة غاية في ذاتها ، لا تستطيع ان تغير شيئا في اية علاقة اجتماعية ، وبالاحرى ان تلغيها ، وحين تسوء الامور ، كما حصل في ٤٨ لشوبنهاور ، فان هذا الانعزال الرائع للشخص الخاص ينكشف عن كونه ليس سوى لون مشدد للانانية الرأسمالية العادية الطبيعية . ان ايا كان من الرأسماليين ، ايا كان من اصحاب الریوع ، كان ليعمل

٦ - شوبنهاور ، الأعمال ، ٦ ، ٢١٣ .

٧ - توماس مان : نبل الروح ، ستوكهولم ، ١٩٤٥ ، ص ٣٧٩ .

٨ - المرجع الانف ، ص ٢٦٣ .

كما حمل شوبنهاور ، ولكنه ما كان ليعتقد أن من واجبه أن يضيف فوق هذا الدفاع الطبيعي تماما عن رأسماله بناء فلسفيا ناعما ومنعما .

قطعا هذا ليس معناه أن مثل هذا البناء يجب أن يعتبر لاماليا ، حتى من وجهة النظر الاجتماعية . بالعكس ، كلما اشتدت نوازع البرجوازية الانحطاطية ، كلما تخلت البرجوازية عن النضال ضد بقايا الاقطاعية وتحالفت مع القسوى الرجعية ، كان الفلاسفة من موديل شوبنهاور أكثر اهمية بالنسبة لثقافة حقبة الانحطاط البرجوازي ، حتى وخصوصا إذا لم يعد للبرجوازية شيء مشترك مع مذاهب فلاسفتها سوى نمط الوجود الذي تكلمنا عنه : في هذه اللحظة ، يميل المثقفون البرجوازيون ، في الحدود المرسومة لايديولوجيتهم من قبل أسس حياتهم ، الى اتخاذ موقف تقدي جدا ضد نظام الاشياء الوجود . فالاتجاهات الانحطاطية لها كعاقبة حتمية أن زبن البرجوازية ، بل وكثيرا من أفراد الطبقة البرجوازية ، يبدوون يجدون انفسهم مزعزين في ايمانهم بتانة النظام الاجتماعي . عندئذ للفلسفة والادب رسالة طبقية هي حجب شروخ البناء ومد جسور ايديولوجية فوق الهوى الفاغرة افواها . هذه هي الرسالة التي يؤديها كتاب ما دعاه ماركس ابولوجيتيقا الرأسمالية [الدفاع عنها ، تبريرها ، تمجيدها ...] (٩) . هذه الاتجاهات ، بوجه الاجمال ، هيمنت على ألمانيا بعد هزيمة ثورة ٤٨ . ولكن اصلها ومنشأها أبعد من ذلك . طابعها الاساسي يتعبّر في محاولتها أن تصفي من عالمها الذهني تناقضات النظام الرأسمالي المتزايدة الجلاء يوما بعد يوم ، بزعمها البرهنة على أن كل ما هو فيه متناقض أو سيء أو قبيح ليس سوى محض ظاهر ، ليس سوى خلل سطحي وعابر وقابل للشفاء . أن أصالة شوبنهاور هي أنه ، في زمن لم يكن فيه هذا الشكل المادي من الابولوجيتيقا قد انبسط تماما ولم يكن بوسعه إذا أن يهيم على الفكر البرجوازي ، اخترع سلفا هذا الشكل الأكثر تأخرا بكثير والاعلى بكثير في ابولوجيتيقا الرأسمالية الذي يدعى ابولوجيتيقا غير المباشرة .

كيف تلخص في صيغة هذا الدفاع غير المباشر ؟ بينما الدفاع المباشر يسمى الى خلط وبلبله تناقضات المنظومة الرأسمالية ، الى دحضها بسفسطات ، الى حجبها وطمسها ، فإن الدفاع غير المباشر ، متخذا هذه التناقضات كنقطة انطلاق ، يقبل وجودها بوصفه وجود وقائع لا يرقى اليها الشك ، ولكن مع سهره على اعطائها تأويلا رغم كل شيء ملائما لإبقاء الرأسمالية عينها . بينما الدفاع المباشر يجهد لتقديم الرأسمالية بوصفها افضل نظام ممكن للاشياء ، بوصفها القيمة التي بلغت مرة وإلى الأبد البشرية السائرة ، أن الدفاع غير المباشر يشدد على الجوانب السيئة في الرأسمالية وعلى فظائعها ، التي يجعلها مميزات لا

الرأسمالية بل كل حياة بشرية : مميزات الوجود من حيث هو الوجود . ينجم عن ذلك أن كفاحا بقاد ضد هذه الاحوال انما هو محكوم سلفا بالفشل . بل هو حماقة . اذ انه يقود الانسان الى ان يحذف بنفسه فوأم وطبيعة كينونته .

ها نحن وصلنا الى المركز الفلسفي في منطومه شوبنهاور . وهو مذهب التشاؤم . لهذا التشاؤم شوبنهاور مدين بكونه صار مباترة الفيلسوف المفرز في النصف الثاني من القرن ١٩ . وهذا التشاؤم هو الذي يؤسس نمسودج الابولوجيتيكا الجديد . بالحقيقة . انه يؤسسه وحسب . سوف نرى . خصوصا في حديثنا عن نيتشه ، ان الشكل الشوبنهاوري للدفاع غير المباشر لا يمثل سوى بداية هذا النوع الفلسفي . فالعواقب العملية لفلسفة شوبنهاور التي توصلي بالبقاء على جانب كل محاولة تغيير للمجتمع . لم تكن تستجيب لحاجات البرجوازية الا في الطور ماقبل الامبريالي ، اي في زمن كان فيه هذا الاستنكاف السياسي . تحت علامة النهوض الاقتصادي العام . يتفق مع حالة صراعات الطبقات ويخدم الطبقة المالكة . في الطور الامبريالي هذا الاتجاه لا يخفي تماما . مع ذلك تنال الرجعية الفلسفية مهمة اجتماعية اخرى ، هي تعبئة الطاقات لمساندة الامبريالية مساندة فاعلة نشيطة . من وجهة النظر هذه ، نيتشه يتخطى شوبنهاور . اذ انه المدافع غير المباشر عن حالة للرأسمالية اكثر تطورا . ولكنه يظل فيما يخص الطريقة تلميذه ومتابعه .

اذا التشاؤم هو اولا التبرير الفلسفي الذي يعطى عن عبث كل عمل سياسي . انه ، في هذه المرحلة ، الوظيفة الاجتماعية للدفاع غير المباشر . كي يسوق الى هذه النتيجة ، على هذا الدفاع بادىء بدء ان يبين فلسفيا ان المجتمع والتاريخ بلا قيمة . اذا كانت الطبيعة في تطور وكان هذا التطور يبلغ الذروة في الانسان وفي الحضارة ، اي في المجتمع ، ينتج عن ذلك حتما ان كل فعل ، حتى الفعل الفردي بشكل خالص واخلص ، في الحياة الشخصية الاكثر خلاصا ، له حتما بعض رابط مع هذا التطور النوع الانساني . حتى اذا شوه هذا الارتباط من قبل المثالية ، حتى اذا حُصر في فاعلية محض ايدولوجية (الفكر ، الفن) . يبقى الفعل العاقل مرتبطا بالمجتمع والتاريخية ارتباطا لا يدوب ويبقى له بعض صلة بالتقدم (ايا كان تصور المرء عنه) . يمكن ان نشاهد هذا النوع من الصلة مثلا في استيعيقا شيلر وسوف نرى ان الفهم التي يعزوها شوبنهاور للاستيعيقا والفلسفة هي بالضبط عكس قيم شيلر و فروته .

اذا كان المطلوب تخفيض ونزع قيمة العمل ، يجب اختراع تصور للمال فيه التاريخية والتقدم ليسا سوى ظواهر واوهام ، يجب اختراع منظومة تجمصل المجتمع ظاهرة سطحية من شأنها ان تعكر رؤية الجواهر وأن تجعل معرفتها عسيرة . تجعل المجتمع ظاهرا (بمعنى وهم وليس فقط بمعنى ظاهرة) . فقط اذا كانت اللاعقلانية الجديدة قادرة على اكمال وإتمام هذا التحطيم استطاع تشاؤمها ان يبلغ الفعالية والجدوى وأن يؤدي في خدمة البرجوازية الوظيفة التسيي ادتها فعليا فلسفة شوبنهاور في النصف الثاني من القرن التاسع عشر .



هذا لا يستنفد كل وظيفة التشاؤم الشوبنهاوري . بالحقيقة ، التفاضل والتشاؤم ينتميان الى اكثر المفاهيم غموضا في القاموس الفلسفي التقليدي ، ولا يمكن تحليلهما عيانيا بدون كشف العلاقات الطبقة التي هي بمثابة خلفية لهما والتي انطلاقا منها ينال هذا التطور المعطى او ذلك التأييد او الرفض (ان يكون تطور كهذا، كما عند شوبنهاور ملبسا لباس صوفية كوسمية ، امر بغير اهمية) . اذا كان المرء لا يلزم مفاهيم عيانية ، عندئذ «هو متفائل» معناها ببساطة انه يرى الحياة باللون الوردي ، و«هو متشائم» معناها كشف جوانب الواقع المظلمة كشفا لا تحفظ فيه : وهذا تعريف كثيرا ما وجدناه منذ شوبنهاور عند المؤرخين البرجوازيين . هكذا شارل جيد ، المؤرخ الفرنسي للمذاهب الاقتصادية ، يدمج متشائما الاقتصادي الكلاسيكي ريكاردو ، لمجرد ان هذا الاخير يحلل بلا حكم مسبق الوجوه السلبية في الرأسمالية ، علما بان المنظور العام لريكاردو ليس فيه اثر من تشاؤم . كذلك شوبنهاور يرى في فولتير حليفا لمجرد انه سخر بوحشية من نظرية لايبنتس السعيدة عن افضل عالم ممكن ، علما بان فولتير في فكرته عن تطور المجتمع الانساني كان أي شيء سوى متشائم .

من البدهي أن تشاؤم شوبنهاور يمثل الانعكاس الايديولوجي لحقبة الاعادة . كانت الثورة الفرنسية ، والحقبة النابوليونية ، وحروب التحرير ، قد انقضت ، وكان العالم بأسره في انقلاب دائم طيلة عقود من السنين ... واذا ، في نهاية الحساب - على الاقل ، للنظرة الاولى - اذا بكل شيء يعود ويدخل في النظام القديم . بعد كما قبل تلك الاحداث الكبرى ، تبقى البرجوازية الالمانية نفس الطبقة العاجزة . من لم تسعفه فرصة ان يكتسب ، خارج ذل وتفاهة هذه الحياة ، فكرة اوسع عن تطور البشرية ، كان يأتي سريعا الى التفكير بان كل الجهود الرامية الى التأثير على التاريخ هي بلا جدوى . لاسيما حين يتبنى في هذه المسألة وجهة نظر الفرد البرجوازي الذي يتسائل قبل كل شيء : ما هذا سيفر في حياتي الشخصية ؟ بينما في زمن الثورة الفرنسية ، اذ كانوا يرون الاشياء على النطاق الدولي ، كانت لديهم منظورات تقود ابعده بكثير من التعاسة الالمانية ، بات اليوم عبث جميع المحاولات المبدولة لتغيير مجرى تاريخ البشر ، بات يظهر بوصفه سمة تسم المصير المشترك للجميع . في حين ان هرذر و فورستر ، هلدلين و هيفل ، مع وجهة نظرهم الدولية ، كانوا يكتشفون خطا موجهها للحكم على المانيا (وبالاحتمال لادانتها ولكن مع فتح منظورات لها) ، فان الاقوى الكوسموبوليتسي لشوبنهاور لم يعد سوى التعاسة الالمانية المطبقة ، بسبيل التعميم الفلسفي ، على العالم برمته : مقدوفة ومنقولة وموضوعة في النظام الكوسمي تصير شطرا لا يجتزا أساسيا من تشاؤمه . (ليس تعدينا مبالغا لشوبنهاور ان نرى فيه ، بمكس اممية الكلاسيك الالمان التقدمية ، سلفا للكوسموبوليتية المنحطة) .

الشرط الآخر الذي لا يجتزا في تشاؤمه ، الذي بينا سابقا جليوه الطبقة كما تظهر في حياته ، هو انانيته ، انانية فردوي برجوازي . من البدهي والمعروف

لدى الجميع انه لا يمكن ان توجد ايدولوجيا برجوازية لا تلعب فيها هذه الانانية دورا هاما . مع ذلك ، طالما كافحت البرجوازية بوصفها طبقة ثورية ضد الاقطاعية والمونارشية المطلقة ، ام نضالها هذه الانانية الا بعلاقة وبقوة (ولو إشكالية) مع الاهداف التقدمية التي كانت تسعى اليها هذه الطبقة من اجل تجديد للمجتمع . الايدولوجيون البرجوازيون يجدون انفسهم موضوعين امام المشكلة التالية : كيف لهذه الانانية التي يعتبرونها صفة ملازمة للطبيعة البشرية (فالطابع التاريخي والانتقالي للمجتمع البرجوازي ما كان يمكن ان يظهر لهم) ان توفق مع معطيات الحياة الاجتماعية عينها وتقدم المجتمع بأسره لا ليس هنا موضوعنا ان نحصى ، ولو باقتضاب ، التصورات البرجوازية المختلفة التي يذهب من نقد مانهفيلل الساخر الى «مكر العقل» حسب هيغل ، مروراً ببناءوية الاقتصاد والإيثيقا [الأخلاق] حسب سميت ، و«الانانية العاقلة» لفلاسفة القرن ١٨ المستعبرين ، و«الاجتماعية اللااجتماعية» حسب كنط . يكفي هنا ان نسجل هذه الرابطة العامة . بالتأكيد عرفت انكلترا بعد «الثورة المجيدة» لعام ١٦٨٨ نوعاً من انعطاف .

فمنظرو ذلك الزمن حاولوا انضاج اخلاق للبرجوازية الطافرة . دفاع عن النظام الاجتماعي الجديد مكرس لتعديم أشكال الحياة البرجوازية بوصفها نابتة مستفردة ازليا . بما ان القضية ، نظرا لطابع هذه «الثورة المجيدة» . كانت هي تسوية مع بقايا الاقطاعية فقد ظهر تخفيف او تلطيف للاندفاع الثوري ، والتهدد الاجتماعي القديم فقد من حدته . بغد ما كفوا عن التمسيد على الطابع الاجتماعي لتفعل العمل وتوجهوا نحو دفاع عن الرضى الذاتي وعن الفردية اللذين اعتبرا فسيلة الانسان البرجوازي الاساسية .

ليس مدهشاً ان يكون شوبنهاور قد تعلق بقدر ما بهذا التقليد . فانه لامر ملحوظ تماماً . من وجهة نظر تاريخ الفلسفة (وهذا يبين جيداً الطابع محسوس البرجوازي لفكره) . ان شوبنهاور ، بعكس رومانطيقيني حقبة الاعادة ، بنماتف بوجه عام مع فلسفة الانوار . في الظاهر هذا الموقف خط مواز لخط الكلاسيكية الالمانية الذي يظهر عند غوته وهيغل مواصلة اتجاهات عصر الانوار وإنماءها الجدلي . ولكن ليس هذا سوى ظاهر . بالفعل ان شوبنهاور لا يسعى الى انهاء اتجاهات العقلانية التي تدفع الى التقدم ، انه بمفردات اخرى لم يفكر يوما بان يستأنف في الشروط الجديدة لحقبة ما بعد الثورة النضال من اجل تصفية بقايا الاقطاعية . بالعكس لقد بحث في فلسفة الانوار عما يسند هذه النظرية المتطرفة والجدرية ، نظرية الانعزال الفردي للانسان البرجوازي . اذا كان في الظاهر يتفق مع بعض اتجاهات فلسفة الانوار ، اذا كان يحدث له ان يدافع ضد الرومانطيقيين عن بعض مفكري القرن الثامن عشر ، فليس هذا بالحقيقة سموى حُرَف وإفساد لاتجاهات التنوير في الاتجاه الرجعي ، حتى حين تكون هسي اتجاهات القرن ١٨ الانكليزي التي تحدثنا عنها قبل قليل . سوف نجد نفس التشويه عند نيتشه الذي ليس تعاطفه مع الاخلاقيين الفرنسيين مثل لاروشفوكو

او حتى مع فولتير ، ليس بالحقيقة سوى تزوير ، في شكل رجعي اكثر انضاجا ، للاتجاهات الحقيقية لهؤلاء الفلاسفة المستنيرين .

حقا ، وهذا يبين طابع الدفاع غير المباشر الذي هو طابع الفكر الشوبنهاوري ، ان فيلسوفنا يشجب الانانية البرجوازية العادية بوصفها عارية عن القيمة الاخلاقية الايجابية ، ولكن بالتاكيد ليس بوصفها عارية عن الطابع الاجتماعي الايجابي : بحيث انه لا مجال للتفكير بتغييرها باسم اخلاق ذات عارضا او اصابات اجتماعية . عند شوبنهاور ، الانانية البرجوازية الاكثر شيوعا ترفع الى مرتبة كيفر كوسمي لا يتبدل ، ملازم للطبيعة البشرية بل لكل تظاهر من تظاهرات الحياة . من نظريته للمعرفة وتصوره للعالم - وسنفحص في مكان لاحق مبادئهما الاساسية - يستنتج شوبنهاور الضرورة الكوسمية لانانية وحشية رأسمالية الطراز : «ينجم عن ذلك ان كل واحد يريد ان يشد كل شيء نحوه ، أن يملك كل شيء ، او على الاقل ان يقود كل شيء وان يبيد ما يعارضه . الى هذا يضاف : عند الكائنات الواعية ، الفرد حامل الذات العارفة ، وهذه بدورها حاملة العالم اجمع ، بحيث ان كل الطبيعة الخارجية ، بما فيها الافراد الآخرون ، لا توجد الا في تمثيله ، اي انه لا يأخذ وعيها الا بوصفها تمثيلا ، اذا بصورة موسطة وكاشكال وجود تابعة له . بما ان العالم يختفي مع هذا الوعي الذي يأخذه عنه ، فان «كائن» و«غير كائن» يتخذان نفس المعنى ويصيران غير قابلين للتمييز . . . ان الطبيعة ، التي هي في كل مكان وزمان حقيقية صادقة ، تعطي من البداية وبصورة مستقلة عن كل تفكير هذه المعرفة البسيطة والمباشرة . التعيينان الاثنان الضروريان للذات تكلمنا منهما يجعلان ان الفرد ، الذي ليس سوى ذرة من غبار في امتداد الكون بغير حدود ، يجعل نفسه مركز هذا الكون ، وأنه لا يعتبر الا وجوده الخاص ورفاهه اللذين هو بطبيعة الحال مستعد للتضحية لهما بكل الباقي ، مستعد لابادة العالم كي ينقل اناءه ، كي يمد ولو قليلا جدا حياة هذا الذي ليس سوى قطرة ماء في بحر محيط . هذا الاستعداد يعرف بالانانية التي هي عين جوهر كل الكائنات الطبيعية» (١٠) . في الظاهر فقط ترتقي اخلاق شوبنهاور فوق هذه الانانية وتنفيها . ولكن لئن كانت تتحول من الانانية البرجوازية العادية ، المنفوخة والبالغة ابعاد الكون ، فانها لا تفعل ذلك الا في حدود الفرد ، الممزول ، بالفكر ، عن كل مجتمع ، بحيث انها تؤدي بالحقيقة الى استفحال هذه العزلة . من المتعة الاستيطيقية الى زهد القديس ، ان الانتصار المزعوم الذي يحزره شوبنهاور على الانانية يدفع دوما في اتجاساه عزلة للفرد متزايدة العمق ، عزلة تعتبر الموقف - المثال الوحيد اخلاقيا - اجل ، هذه الانانية «الرفيعة» توضع بقوة في معارضة نسختها العادية ، تصور بوصفها موقف من ينصرف عن المظاهر المفرورة ، عن «حجاب مايا» (اي الحياة الاجتماعية) ،

حيث الانانية العادية تبقى غارقة . تصير رحمة لكل المخلوقات ، لان الفردنة لم تعد سوى ظاهر ، وراءه تختفي الوحدة العميقة لكل ما هو موجود .

هذا التعارض الذي تصوره شوبنهاور بين هذين النموذجين من الانانية هو احدي التنعيمات الاكثر نجاحا في دفاعه غير المباشر . فهو اولا بأول يضيف على هذا السلوك «السامي» الهيبة التي تتمتع بها ارسقراطية الرجال البصريين ازاء الجمهور الاعمى ، جمهور العوام أسرى الظواهر . فضلا من ذلك ، هذه الانانية المرفوعة فوق المستوى العادي تجد نفسها ، بحكم طابعها «الرفيع» ذاته وبحكم عموميتها الكوسمية - الصوفية ، غير ملزمة بشيء . فهي بالفعل تخفض قيمة جميع الواجبات الاجتماعية ، التي تحيل محلها حركات غامضة من النفس ، اندفاعات من العاطفية ، تستطيع ، عند الاقتضاء ، ان ترتضي اكبر الجرائم الاجتماعية . في فيلم ثوري شهير ، تشاباييف <sup>١</sup> ، ان الجنرال المناهض للثورة البالغ القسوة والوحشية الذي يربي كنارا يشعر ازاءه ، كتمليد حق لشوبنهاور ، بنوع من صلة قرابة كوسمية ، يعزف في ساعات فراغه سوناتات من بيتوفن ، بحيث انه يلبي كل واجبات الاخلاق «الرفيعة» حسب شوبنهاور ، الذي كان له هو نفسه هذا النوع من المواقف .

بالتأكيد يعلم الفيلسوف ان يحاط سلفا ضد كل اللومات التي يمكن ان توجه له من هذا الجانب . اذ على نقطة على الاقل تبين قادرا على تجديد الاخلاق بشكل حديث جدا : حين يشرح ان المنظومة الاخلاقية التي شيدها هو نفسه على قاعدة فلسفته لا تلزمه شخصا : «ذلك اشتراط غريب يوضع لمفكر الاخلاق ان نطلب منه ان يوصي فقط بالفضائل التي يملكها شخصا» (١ ، ٤٩٢) . بهذه الوسيلة المواربة كان مثقفو برجوازية الانحطاط يؤمنون لانفسهم افضل راحة اخلاقية وروحية في الوجود ، اذ كان يتصرفهم هنا منظومة اخلاقية تحررهم من كل فرض اجتماعي وترفعهم في دائرة سامية تحلق بعيدا فوق العمى الشعبسي بدون ان تشتت ، لحظة واحدة ، بالجمية ، على الذين يعتقدونها ان يتبعوا مبادئها حين يصير ذلك صعبا عليهم او نقط مزعجا لهم . . . شوبنهاور ، منسجما جدا مع نفسه على هذه النقطة ، نظم حياته الخاصة مع الحرص على هذه الراحة والرفاهة . . .

هكذا خلق سابقة ستخدم طويلا كموديل في الاخلاق البرجوازية للطور الامبريالي . ان ما لم يكن بعد عند شوبنهاور سوى خطوة اولى ، اخلاق ثنائية ، اذا لا تلزم بشيء ، سييسط ويطور على يد خلفائه ، بخاصة على يد نيتشه . إيقامهم ستكون تحرير كل ميول الانسان الشريرة ، المناهضة للمجتمع وللانسان ، واعطاءها كفالة اخلاقهم ، وتقديمها بوصفها ملازمة ان لم يكن للواجب فعلى الاقل

---

[١] فيلم سوفياتي كلاسيكي من تشاباييف احد قادة الانتصار الحمر في الحرب الاهلية] .

لـ «مصر» «ال» انسان ، اي البرجوازي وبالاخص المثقف البرجوازي في الحقبة  
الاسبريالية .

نرى هنا بوضوح في ماذا يتفق شوبنهاور مع الفلاسفة الالاقلايين لحقبة  
الاعادة وفي ماذا يفترق عنهم . هؤلاء وأولئك يريدون قيادة اتباعهم الى الالاقالية  
الاجتماعية . ولكن هؤلاء يبرزون «التطور العضوي» للمجتمع كي يقدموا النظام  
الاجتماعي الاستبدادي والاقطاعي بوصفه النظام الوحيد الشرعي والمراد من الله ،  
بحيث يظهر كل تغيير ثوري بوصفه غير عضوي و«مصنوعا» ، ومصيره اللعنة . اما  
شوبنهاور فيعتبر مجتمع وتاريخ البشر عاريين عن المعنى ليس اكثر ، وفكرة اخذ  
سهم في الحياة الاجتماعية ، وخصوصا فكرة ارادة تغييرها ، علامة عدم فهم ،  
علامة جهل لجوهر العالم ، لدرجة ان فيها شيئا اجراميا . انه يدافع اذا عس  
نظام الاشياء الموجود بنفس القوة التي كانت بها الالاقلاية الاقطاعية او نصف -  
الاقطاعية تدافع عن الاعادة ، ولكن مستخدما طريقة معارضة بشكل مطلق ، هي  
طريقة الابلوجيتيقا غير المباشرة . ايدولوجيو الاعادة دافعوا عن النظام الاجتماعي  
الطلي والاقطاعي لزمهم ، فلسفة شوبنهاور تشكل الدفاع الايدولوجي عس  
اي نظام اجتماعي موجود كان شريطة ان يكون قادرا على حماية الملكية الخاصة  
البرجوازية بشكل فعال .

ان الطابع البرجوازي لشوبنهاور يظهر اذا بالضبط في واقع لامبالاته بالطبيعة  
الخاصة لنظام سياسي ما ، شريطة ان يحمي الملكية الخاصة حماية كافية . في  
تعليقاته على مؤلفه الرئيسي ، *Parerga et Paralipomena* ، يعبر شوبنهاور  
عن هذه الفكرة بشكل اوضح مما في اي مكان آخر : «في كل مكان وزمان وجد  
رجال مستأوون من الحكومات والقوانين والمؤسسات ، ولكن بوجه عام كان ذلك  
فقط لانهم كانوا يعززون اليهن مسؤولية يؤس هو بالحقيقة لا ينفصل عن الوجود  
الانساني ، اذ هو ، اذا استخدمنا لغة اسطورية ، اللعنة التي اصاب آدم والتي  
نقلها هذا الاخير الى ذريته . بيد ان هذه الاوهام الخادعة لم تنشر قط بهبهذه  
الكمية من الوقاحات والاكاذيب كما هي تنشر من قبل ديماغوجي زمننا . فهم  
اعداء للمسيحية : تفاؤلهم يقدم العالم كانه غاية في ذاتها ، كانه في نظامه الطبيعي  
منحكم جيذا جدا وصالح جدا لان يكون اطارا لحياة سعيدة . بالمقابل ، الشرور  
الصارخة والهائلة التي تصتري عالمنا يضمنونها على ظهر الحكومات : فلو قامت  
الحكومات بواجبها لنزلت السماء على الارض ، لاستطاع كل البشر كما يحلو لهم  
وبغير عناء ان يأكلوا ويشربوا حتى اللاعطش وان ينجبوا ويفطسوا بقدر مسا  
يشاوون . اذ هذا قوام ما يسمونه «غاية في ذاتها» او ايضا هدف «تقدم للبشرية

غير محدود» الذي لا يملئون من التنبؤ به بجمل مطبوعة» (١١) .

النص الآنف يبين بوضوح بالسفح ما قوام معنى تشاؤم شوبنهاور ووظيفته الاجتماعية ، ولماذا شوبنهاور فسى مؤلفه الكبير ، يستنكر التفاؤل ويدمغه بأنه غياب الروادع الذهنية والخلقية . الى هذا يضيف : «مهما يكن من أمر ، ليس بوسعي الا ان اقول ان التفاؤل حين لا يكون مجرد غياب تفكير عند رجال ليس في رؤوسهم سوى كلمات ، ما هو الا طريقة تفكير حمقاء وفوق ذلك حقا شائنة ، سخرية مريرة من الشرور غير المسماة التي تثقل كاهل البشرية» (١٢) .

العلاقة المتوافقة والمتنافرة بأن التي أقامت الضرورات الطبعية بين شوبنهاور و لاعقلانيي الاعادة تظهر بوضوح بالغ في موقف الفريقين امام المسألة الدينية . سبق أن فحصنا هذه المعضلة في حديثنا عن شيلنج . رأينا ان النضال الرئيسي في الفلسفة لم يجر في ألمانيا بين الالحاد المادي والدين ، بل كانت الاتجاهات - الغامضة جدا ومسوخ-الارادية - الساعية الى اخراج العناصر الدينية من الكون الفلسفي ، كانت قد تبلورت حول معضلة الحلولية . هذه ، من جهة ، بحكم قاعدتها المثالية لم تستطع قط ان تتحرر حقا من الذهنية الدينية ، ومن جهة اخرى كان ميلها الى تفسير العالم بداته قد أيقظ كما رأينا مقاومة الرجعية الفلسفية التي لم تكف عن قذفها بتهمة الالحاد . فقط حين تفككت البهيفية رأينا فويرباخ يظهر مع نقد الحلولية من اليسار ويقوم بتحليل نقدي للموقف أسير الإلهورية والدين ، موقف فلاسفة ألمانيا الكلاسيكيين امام المادية الملحدة .

شوبنهاور بيئ جيدا الانسجام وال نصف - اجراء اللذين يمثلهما كل نوع من حلول : «الحلولية أضع مقابلها فقط ما يلي : انها لا تعني شيئا . تسمية العالم الله هذا ليس تفسيرا له ، بل هو فقط ادخال في اللغة مرادفا نافلا لكلمة «عالم» . ان نقول : العالم هو الله ، او ان نقول : العالم هو العالم ، هذا مآله واحد» . ولكنه يرى أيضا الوجه الآخر ، اي العلاقة الموجودة بين الحلولية ودين إلهوي . بهذا المعنى يتابع : «بالفعل ، فقط اذا كنا نفترض في الانطلاق وجود الله ، واذا كنا نقبل حضوره ، نستطيع ان نصل ، في نهاية الحساب ، الى مماثلته مع العالم ، وهذا مآله التخلص منه مع وضع الاشكال المناسبة» .

في الظاهر شوبنهاور يلتقي هنا بالنقد الذي قام به فويرباخ لسبينوزا ولل فلسفة الكلاسيكية الألمانية . بالظاهر فقط ، اذ عند هؤلاء وخصوصا عند سبينوزا ، لم تكن الحلولية في اساسها شيئا آخر سوى «شكل للالحاد مذهب» . شوبنهاور من جهته يعلن مذهب الالحاد ، ولكنه إلحاد يتخذ عنده نبرة مفردة :

---

١١ - شوبنهاور : الأعمال ، ٥ ، ٢٦٦ . انظر ايضا المقطع عن «عمال المصانع المفسدين» ومن

الهيفيليين الشبان ، ٢ ، ٥٤٤ وبعبدا .

١٢ - المرجع نفسه ، ١ ، ٤٢٢ .

لم يعد الامر ، كما كان عند كبار مادي القرنين ١٧ و ١٨ ، تدمير الدين والتدين ، او فقط نصف - ارادة تدمير كما عند الحوليين المثاليين التقدميين . بل بالعكس تماما ، على الحولية ان تقدم بدلا - ادنى للدين ، عليها ان تعطي دينا جديدا - ملحا - لجميع الذين ، اثر تطور المجتمع وبسبب تقدمات العلوم الطبيعية ، فقدوا ايمانهم الديني .

بالتالي ، فان الحاد شوبنهاور ليس فقط بلا اية علاقة مع المادية ، بل هو يقود بالعكس الى محاربتها بشكل اقوى واحداً - الى تحويل الاتجاهات الواليدة الى انلايين عن الالحاد المادي من اجل توجيهها نحو دينية بغير اِله ، نحو الحاد دَين . هنا يفصح شوبنهاور عن نفسه كما يلي : «هؤلاء السادة هل يعلمون جيدا في اي زمن نحن ؟ زمن بشر به الانبياء يبدأ : الكنيسة تهتز ، تترنج لدرجة يمكن معها ان نتساءل ما اذا كانت ستجد ثانية مركز ثقلها ، لان الايمان قد اختفى . . . . ان عدد الذين جعلتهم درجة ما من التعليم غير قابلين للايمان يتنامى بنسب مقلقة . نرى تنتشر في كل مكان العقلانية الاكثر تسطحا التي تبسط كل يوم على نحو متزايد الاتساع وجهها ، وجه كلب حراسة ضخم الرأس ناتئ الفكين . انها تستعد براحة وهدوء لتقيس بمقياسها ، مقياس خياط ، اسرار المسيحية العميقة التي تأملتھا وناقشتها قرون بالكامل ، وهي فوق ذلك تقدّر انها بذلك انما تدلّ على ذكاء عال . انها تهاجم قبل كل شيء العقيدة المركزية في المسيحية ، مذهب الخطيئة الاصلية الذي صار في رأس هؤلاء العقلانيين الازور مضحكة : يقدّرون بمثابة واقع جلي بديهي وحقيقة أكيدة لا يطالها شك ان وجود كل واحد قد بدأ مع ولادته ، بحيث لا يمكن بأي شكل ان يكون قد جاء الى العالم حاملا وزر خطيئة . يا لها من فكرة ذكية ! وكما حين يذهب الإفكار والاهمال بعيدا تبدأ الذئاب تظهر نفسها في القرية ، كذلك المادية المتربصة دوما ترفع رأسها وتتقدم ترافقها الحيوانية (التي يدعوها بعض الناس انسانوية) ، بنفس الخطوة وبدأ في يد» (١٣) . ما ينبغي ملاحظته هنا هو من جهة ، سلبا ، ان شوبنهاور يعتبر حقيقة واقعة أزمة التدين ، ولكنه يوجه هجمات سجالة حصرا ضد ما يدعوه «التسطح العقلائي» وضد المادية . ومن جهة اخرى ، ايجابا ، يأخذ موقفا هنا ، كما في مقاطع اخرى عديدة حاسمة من فلسفته ، لصالح معتقد الخطيئة الاصلية المسيحي . فهو اذاً منسجم جدا مع نفسه حين يشدد مرارا على الطابع الجديد والبالغ الراهنية لالحداد الدين . اليكم كيف يحدد طابع حقبة ما قبل-كنط : «حتى كنط ، وجد خيار اثنيني حقيقي بين مادية وإلهوية ، اي بين فكرة صدفة عمياء وتصور بموجبه يكون العالم قد خلق من قبل ذكاء منظّم يلاحق هدفا ويفعل حسب أفكار . لم يكن هناك حد ثالث . كان يزعم عن ذلك ان الالحاد والمادية شيء واحد !» . التفسير الذي أدسه كنط بعرفه شوبنهاور كما يلي : «قضيته

الفارقة - الشاطرة ، خياره الثاني : مادية او الحاد ، صالح فقط اذا افترضنا ان العالم الموجود هو عالم الاشياء في ذاتها ، اي انه ليس ثمة نظام آخر للاشياء غير النظام الحسي التجريبي ... . اذا ، اعتبارا من اللحظة التي فيها ادخل كمنظومة تميزه الشهير بين ظاهرة وشيء - في - ذاته ورفع بذلك عن الإلهوية كل اساس ، كان في الوقت نفسه بفتح الطريق لتفسيرات عن الوجود ذات طبيعة مختلفة تماما واعمق بكثير» (١٤) . هكذا يكون كمنظومة قد اتاح الافلات من الخيار الثاني وشق الطريق لإلحاد شوبنهاور الديني ، الذي هو موجه بالتمام ضد المادية والذي ، مع تغييره أسس الاخلاق المسيحية ، يفرض منها على نطاق واسع .

من الان نستطيع ان نرى هنا ما هي الوظيفة الجوهرية لإلحاد شوبنهاور الديني : تقديم بديل عن الدين أرخص الى الدين لم يعد بوسعهم الايمان بالاديان العقيدية . يقدم لهم تصورا عن العالم يتفق من جهة مع متطلباتهم العلمية ويلبي من جهة اخرى حاجاتهم «المتافيزيكية» ، ما دام يحسب بشكل واسع جدا حساب تعلقهم العاطفي بأحكام مسبقة دينية او نصفدينية . في حين ان حلولية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، رغم بليلتها المثالية ، تقود بالواقع ، بموجب نظريتها في المحاشية immanence وبموجب فكرة التطور ، الى تخلص عن التصور الديني للعالم ، فان فلسفة شوبنهاور التي هي تؤمن وتجاهر بالإلحاد تعني في الواقع رجوعا الى دين لا يلزم بشيء . لهذا السبب شوبنهاور يرجع طوعا وبسرور الى البوذية والى طابعها الملحد (١٥) . لهذا السبب يستطيع ان يقول ، بصدد الخطيئة الاصلية ، المسألة الجوهرية بالنسبة للاثيقا التي يستمددها من «الإلحاد» : «لئن كان تعبيرني جديدا فالاساس او الجوهر ليس كذلك ما دام يتفق تماما مع العقيدة المسيحية» (١٦) . لهذا السبب انه يفضح هيفل بوصفه «في الجوهر مسيحيا سيئا» (١٧) ، الخ ... مرة اخرى ، التطور اللاحق والانحطاطي للفكر لن يكون له الا ان ييسر وينمي الموديل الذي خلقه شوبنهاور : هذا الإلحاد الديني الذي سيأخذ عند قسم كبير من الانتلجنسيا البرجوازية خلافة الدين ، الذي صار فكريا مستحيل الاعتناق امام هذه الاوساط .

بطبيعة الحال ، ان شوبنهاور ، على هذه النقطة كما على سواها ، لم يفعل اكثر من فتح الطريق : آخرون سيذهبون الى ابعد . واقع ان فكره مشتق من

١٤ - شوبنهاور ، الأعمال ، ١ ، ٦٥٠ .

١٥ - المرجع نفسه ، ٣ ، ١٤٣ . مرنغ اذا على خطأ في اعتباره شوبنهاور واحدا من

المفكرين - الاحرار Libre - penseur [اي طراز ريبيني ومادي وإلهوي القرنين ١٨ و ١٧ الذين

تأنحوا الكنيسة واللاهوت والتعصب والدين ...]

١٦ - المرجع نفسه ، ٣ ، ٥٢٢ .

١٧ - المرجع نفسه ، ٢ ، ٥٢١ .



الشروط الاجتماعية لمهد الاعادة استتبع أن الحاده - شأنه شأن دين ذلك الزمن - يكتفي بالدعوة للانفعالية الاجتماعية ، لرفض كل عمل اجتماعي . أما خلفاؤه ، بشكل خاص نيتشه ومن بعده الفاشستيون ، فسيتهمون ، انطلاقا من هذه النقطة ، الى إثيقا تتضمن الدعم النشيط والمناضل للرجعية الامبريالية ، كما ، بالموازاة مرة أخرى ، الكنائس ستغير موقفها في الحروب العالمية الامبريالية وفي الحروب الاهلية . (اقسام الطبقات ونفروعاتها المعقدة في المجتمع الراسمالي، التغيرات المفاجئة الحاصلة في صراعات - طبقات الحقبة الامبريالية ، تستتبع بالضرورة ان الاتحاد الديني لهذه الحقبة ، التي لا يرجع دوما بشكل مباشر الى شوبنهاور ، يقدم أيضا الوانا تجردية - هدوئية *quiétistes* ، هكذا مثلا وجودية هايدغر) .

التوازي الضيق الموجود بين الوظيفة الاجتماعية للاتحاد الشوبنهاوري والرجعية السياسية والاديان الوضعية الممثلة بكنائسها يجد تعبيره الاوضح في حوار شوبنهاور عن الدين . هذه المحاوراة تفتح على نقد لادع دور الاديان التاريخي ، وبشكل خاص لعدم تسامح ، لتعصب المنظومات التوحيدية . ولكن هذه الاعتبارات تنتهي على الشكل التالي :

«**فيلاليتس** : اجل ، المسألة تنطرح على نحو آخر اذا اعتبرنا فائدة الاديان بوصفها سندا للتاج : فعلا بقدر ما السلطة هي من الله فالعرش والمذبح على قرابة حميمة . لذا فان اميرا عاقلا يحب عرشه وعائلته سيعطي دوما شعبه مثال التدئين الحق - وهو عدا ذلك تدين يوصي به ماكيافل الامراء بقوة ، في الفصل ١٨ من كتابه . يمكن من جهة أخرى أن نضيف أن أديان الوحي هي الى الفلسفة بالضبط كما ملوك الحق الالهي هم الى السيادة الشعبية . إذن فالخسدان الاولان في هذه الموازاة يجب أن يظلا على تحالفهما الطبيعي .

**ديموفيليس** : هذا نحن لا أريد سماعه ! فكر بالآخرى انك بحديث كهذا انما تحمل ماء لطاحون الجمهور قراطية ~~و~~ والفوضى ، اللتين هما الاعداء الالاء لكل نظام قانوني ، لكل حضارة ولكل انسانوية .

**فيلاليتس** : انت محق . ثم تكن سوى سفسطات ... اني اسحبها» (١٨) . هذا ما يعرف بشكل لا بأس به ملامح الوظيفة الاجتماعية التي أدتها فلسفة شوبنهاور . هذه الوظيفة حددت أيضا طبيعة معضلاته الفلسفية . معنى طريقته ومنظومته لا يظهر حقا الا اذا اعتبرنا طبيعة هدفه الاجتماعية الحقيقية . فهذا الهدف وحده يفسر الموقف الذي اتخذته شوبنهاور ازاء تاريخ الفلسفة الكلاسيكية

[\* *ochlocratie* ، حكم الجهور ، الرعاع ...]

١٨ - شوبنهاور ، الاعمال ، ٥ ، ٣٧٦ .

الامانية ، موقعه فيها : وحده يتيح تمييز وتحديد الإحداثيات الفلسفية للاعقلانية التي كان مؤسسها .

ذلك واقع معروف جيدا ان كنت ، في جميع المسائل الحاسمة في الفلسفة ، تبني موقفا متغيرا وملتبسا . ولقد حدد لينين بوضوح لا نظير له موقع كنت الماخوذ بين المادية والمثالية : « ان الطابع الجوهرى لفلسفة كنت هو انها توفق المادية والمثالية ، تنشئ تسوية بين هذه وتلك ، تنسق في منظومة واحدة تيارين مغتربين ومتعارضين في الفلسفة . اذ يقبل ان شيئا - في - ذاته ، خارجنا ، يوافق او يوازي تمثيلاتنا ، يتكلم كنت ماديا . اذ يعلن هذا الشيء - في - ذاته غير قابل للتصور ، متعاليا ، واقعا في الـ ما وراء ، يتكلم كنت مثاليا . معترف في التجربة ، في الاحساسات ، بالمصدر الوحيد لمعارفنا ، كنت يوجه فلسفته نحو الاحساسوية ، وبالاحاساسوية ، في بعض الشروط ، نحو المادية . معترفا بقبولية المكان ، الزمان ، السببية ، الخ . . . ، كنت يوجه فلسفته نحو المثالية » (١٩) . من وجهة النظر هذه ، وهي حاسمة ، الفلسفة الكلاسيكية الالمانية برمتها تمثل تراجعا بالنسبة الى كنت . فورا كان فيخته « يظهر » ، كما يقول لينين ، فلسفة كنت ، طاردا منها كل محاولات - الارادات المادية وجاعلا اياها مثالية محض ذاتية . بالضبط في هذا الخط تقع نظرية - معرفة شوبنهاور . هو ايضا ، كما سنرى الان ، يقطع مع اللانسجامات الكنتية عائدا الى مثالية بركلي الذاتية المنسجمة .

وضع كنت وضع متردد ، وضع انتقال ، ليس فقط في هذه المسألة الفاصلة تماما بالنسبة للفلسفة ، بل ايضا في مسألة الجدل . التناقضات التي ظهرت في الفكر الميكانيكي والميتافيزي في نهاية القرن ١٨ (عند ديدرو ، روسو ، هردر ، وآخرين) ، تبلغ عند كنت ذروتها . كان دائما يميل الى استخدام التناقض كنقطة انطلاق وكاماس لمنطقه ولنظريته في المعرفة ، ولكنه لم يذهب في اي مكان الى نهاية هذه الفكرة ، لم يستخلص قط عواقبها بصورة منهجية نسقية . بالفعل ، كل هذه المسودات او البدايات لا تنتهي في آخر الحساب الا الى اعادة الفكر الميتافيزي ، الى اللادرية الفلسفية . مع ذلك فقد كان بوسعنا ان نرى بصدد شباب شينغ كم اثرت هذه المحاولات المجهضة على تطور وانسباط الجدل في المانيا .

وضع شوبنهاور ازاء المادية نعره من قبل . يبقى لنا ان نرى كيف سعى شوبنهاور الى « تحرير » الكنتية من انصاف - اراداتها المادية ليعود الى ملاقاته نظرية - معرفة بركلي ، الامر الذي كان يؤول ليس فقط الى تاسيس مثالية ذاتية منسجمة بل ايضا الى اقتلاع من الفلسفة الكنتية كل العناصر الجدلية التي

كانت فيها بنية ابدال هذه العناصر الجدلية بـ لاعقلانية ترتكز على الحدس ، اي بصوفية لاعقلانية . بالتالي لئن كان اتجاها شوبنهاور و فيخته يغطي احدهما الآخر تماما في المسألة الحاسمة في نظرية المعرفة ، في الخيار بين المثالية والمادية ، فانهما يتعارضان ايضا تماما في مسألة الجدل . ان التصور الفيختي لعلاقتة ذاتية ومثالية بين الانا والانا يمثل ، على هذا الصعيد ، محاولة لانضاج الاتجاهات الجدلية الحاضرة عند كنط انضاجا اكثر انسجاما . لهذا السبب يحتل فيخته كل هذا المكان في موالد الجدل الموضوعي والمثالي لشيلنغ الشاب . ولهذا السبب ايضا يرفض شوبنهاور بشراسة ان يأخذ ويستأنف الانجاهات الجدلية الموجودة لدى كل الفلاسفة الكلاسيكيين الالمان علما بان منظومته فيها أكثر من نقطة مشتركة مع الاتجاهات اللاعقلانية الحية دوما لدى شيلنغ ، الذي عنه ، في هذا المجال ، اسنعار شوبنهاور الشيء الكثير دون ان يعترف بذلك ابدا .

في نقده الفلسفة الكنطية ، شوبنهاور يذهب راسا الى المشكلة التي هي ، بالنسبة للمثالية الذاتية ، جوهرية . اليكم ما يأخذه اولا على كنط : «لبيان ان وجود الظاهرات نسبي فقط ، انه لم يستند الى حقيقة ، مع انها بسيطة وجلية ، ألا وهي انه ليس ثمة موضوع بلا ذات ، الحقيقة التي كانت لتتيح له ان يبين من البداية ان الموضوع بما انه ليس موجودا الا بعلاقته او نسبته الى الذات فهو تابع تماما لها ، محددا من قبلها ، ليس سوى محض ظاهرة بلا اي وجود في ذاتها وبلا اي شيء مطلق» . نفس الفكرة نجددها ، في شكل لعله أوضح ايضا ، في عمله الاول : **حول الجدل الرباعي لمبدأ العلة الكافية** ، حيث يعبر عنها بالشكل الآتي : «حين تكون الذات معطاة يكون الموضوع معطى مباشرة ايضا ، والا كانت الكلمة بلا معنى . كذلك حين يكون الموضوع معطى تكون الذات معطاة ايضا ، بحيث ان «هو ذات» تعني او ترجع الى «له موضوع» و«هو موضوع» معناها او مالها «هو معروف من الذات» . بنفس الكيفية اذا افترضنا موضوعا معينًا بكيفية ما أيًا كانت ، فان الذات توضح مباشرة ك **عارضة بنفس الكيفية** . في هذا القدر ، واحد اذا ان نقول : الموضوعات لها هذا التعمين او ذاك المختص او الخاص بها ، او ان نقول : الذات تعرف على هذا النحو او ذاك . كذلك واحد ان نقول : الموضوعات يجب ان تصنف في هذا الصنف او ذاك ، او ان نقول : الذات تملك هذه القدرة او تلك - المختلفة - على المعرفة» (٢٠) .

من وجهة النظر هذه يصعد اذا بعزم الى بركلي ، آخذا يدافع عنه ضد كنط : «بركلي» الذي لم يعترف كنط بمآثرته على نحو كاف ، كان قد جعل هذه القضية الهامة اساس فلسفته ، مكتسبا بذلك مجدا خالدا ، وان لم يعلم هو نفسه ان يستخلص من ذلك النتائج المناسبة ، - لدرجة انه ظل غير مفهوم من

البعض ومنكراً من البعض الآخر» (٢١) . شوبنهاور منساق هكذا الى اعتبار الطبعة الثانية لـ **نقد العقل المعض** تزييفاً لاتجاهات الكنتية الحقيقية وهو ، في تأويله ، يبقى على الدوام مع الطبعة الاولى . هذا التعارض الذي يقيمه شوبنهاور بين الطبعة الاولى والطبعة الثانية لعمل كنت الاكبر لعب دوراً هاماً في دراسة النصوص الكنتية (٢٢) . ما يهمنا ليس المسألة الفيلولوجية (اللغوية - الادبية) والتاريخية بل المعضلة الفلسفية . لقد رأينا اية فكرة كانت فكرة شوبنهاور عن العلاقة كنت - بركلي . والحال ، كنسب يكتب في مقدمة الطبعة الثانية لـ **نقد العقل الخالص** ، انه اضاف الى عمله «دخلاً للمثالية» (إذا موجهها ضد بركلي) ، وهو يعطي عن ذلك ، التعليل الآتي : «مهما استطاعت المثالية ان تبدو غير مؤذية بالنسبة الى هدف الميتافيزيقا الجوهري (وفي الواقع ليست كذلك) ، يبقى انها فضيحة للفلسفة وللعقل الانساني العادي ان لا يكون بوسعنا ان نؤيد الا على سبيل **الاعتقاد** وجود الاشياء الخارجية (مع اننا منه نستمد كل مادة معارفنا ، حتى بالنسبة لحسنا الحميم) ، وانه لئن طاب لاحدهم ان يضعه في شك لا يكون لدينا دليل كاف نعارضه به» (٢٣) .

إذا ، ما يعتبره شوبنهاور العمل الفلسفي الكبير وغير المنجز لكنت ، كنت ، هو ، يعتبره فضيحة للفلسفة .

ان مجرد كونه بكل هذا التصميم اعاد الفلاسفة على طريق مثالية بركلي الذاتية كاف ليؤمن لشوبنهاور موقعا هاماً بين اسلاف الفلسفة البرجوازية الرجعية . بالفعل ان استئناف نظرية - معرفة بركلي ، الذي مارسه في وقت لاحق مآخ و آفشاربوس ، تحت شكل اجل محجوب ولكنه في الجوهر بنفس الكمالي ، يمثل متابعة عمل بداه شوبنهاور . في النقد الذي أجراه لمآخ ، بين ليتين هذه القرابة: «ها نحن ليس فقط فوق المادية بل ايضا فوق مثالية هيغل «عادي ايا كان» ، الامر الذي لا يمنعنا من ان نكون في تفانج مع المثالية طعم شوبنهاور!» (٢٤) . ولكن شوبنهاور يذهب أبعد من خلفائه وذلك في وجهتين . من جهة ، انه يتبنى بلا تحفظات ذاتوية بركلي الوحدانية ومثاليته . ليس بعد مثلهم في سمي الى تنكير مثاليته ، في بحث عن «طريق ثالث» بين المثالية والمادية او عن «تجاوز» لتناقضهما . من جهة اخرى ، انه لا يكتفي بلأدوية بسيطة ، كما سيفعل مآخ

٢١ - المرجع نفسه ، ١ ، ٥٥٥ .

٢٢ - ينبغي الإشارة الى ان هذا التأويل للطبعة الثانية لـ **نقد العقل الخالص** قد اثار حتى على ماركسي مثل ميريخ . من تحليل شوبنهاور خلص ، خطأ ، الى ان اتجاهات كنت المثالية بالمعنى الحقيقي الخاص تظهر في الطبعة الثانية (انظر ٢ ، ٢٢٢) . ان معضلة فلسفة كنت ، مع انها وضحت من قبل لينين ، تجد نفسها اذا بمعنا ميريخ ، موضوعة من جديد رأساً على عقب .

٢٣ - كنت ، **نقد العقل المعض** ، ترجمة Barni ، ص ٢٢ - ٢٣ .

٢٤ - لينين ، **المادية والتأجيرية النقدية** ، ص ١٧١ .

و آفيناريوس ، بل ينمي ويطور الصوفية واللاعقلانية الحويتين - بوعي او بدونه - في كل مثالية منسجمة ويدفعهما الى نتيجهما الاخيرة . بعمله هذا يقترب من بركلي اكثر مما يقترب من خلفائه . ولكن مع هذا الفرق - الهام تاريخيا - وهو ان مثاليته الداتية لا تنتهي الى الدين المسيحي كمثالية بركلي ، بل ، كما رأينا ، الى إلحاد دين .

بغية اعطاء هذا الاخير قاعدة فنوزيولوجية ، لا ينفي شوبنهاور نفيا مطلقا وجود الاشياء في ذاتها ، يكتفي بأن يعطي عنها تاويلا لاعقلانيا وصوفيا ، مماثلا الشيء بداته مع الارادة ، ارادة ممجدة مسخرة بفضل الصوفية ، ومصوغة . يكتب : «ان ظاهرة ما لهي تمثيل ولا شيء سواه : كل تمثيل ، من اية طبيعة كان ، كل موضوع هو ظاهرة . وحدها الارادة هي شيء في ذاته . وبوصفها كذلك ليس لها شأن مع التمثيل ، انها عنه مختلفة تماما . انها مصدر كل ما هو تمثيل ، موضوع ، ظاهرة ، ظاهر ، انها منبع كل موضوعية . انها في اعماق اعماق كل شيء . في قلب الفرد كما في قلب الكل . فهي تتجلى في قوى الطبيعة العمياء ، وهي حاضرة ايضا في عمل الانسان المفكر ، فالفرق الكبير الوجود بين هداين الميدانين من الاشياء ليس سوى فرق في الدرجة لا يمس جوهرها» (٢٥) .

نشاهد اذا عند شوبنهاور ، كما سبق أن رأيناها عند شيلينسغ ، نمطين متعارضين تماما في تناول الواقع ، احدهما غير - جوهرى ، وهو الذي يتوجه الى الواقع المعطى فعليا كموضوع ، والاخر جوهرى او حق ، وهو نمط اللاعقلانية الصوفية . ولكن بينما شيلنغ الشاب ، كما رأينا ، لا يستمد من هذه الثنائية سوى رفض معرفة الواقع المفهومية (الخطابية - المحاكمة) ويسمى مع حدسه الذهني الى القبض ، وان في شكل غامض وصوفي ، على جوهر هذا الواقع في شخص القوى التطورية التي تحركه وتصنع مبداء ، شوبنهاور ، هو ، من البداية ، يلقي الشبهة على كل معرفة علمية ويفتح الهوة التي تفصل معرفة العالم الظاهري عن معرفة الشيء في ذاته فتحا أعماق بكثير مما فعل شيلنغ في يوم من الايام ، حتى في فلسفته الاخيرة ، حين وضع الفلسفة الايجابية في معارضة الفلسفة السلبية . اذ نحن هنا امام نوعين من الواقع مختلفين او بالاصح امام الفرق بين واقع ولا واقع - الذي يوافق الفرق بين نمطي المعرفة .

هذا مرده في شطر منه الى الفرق بين نظريتهما في المعرفة . شيلنغ مثالي موضوعي ، شوبنهاور مثالي ذاتي . ينجم عن ذلك بالنسبة للاول ، ان موضوعية الواقع ، وان كانت مشوّهة كاريكاتوريا اكثر فاكثر بالصوفية واللاعقلانية ، تبقى رغم كل شيء . بشكل خاص ، ان تصويره الاول عن تماثل - هوية الذات والموضوع ان هو الا يعبر ، في شكل صوفي عن الشعور الغامض بأن الانسان ، الوعي

الإنساني ، هو نتاج تطور الطبيعة ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى بأنه لبلوغ هذه الهوية الواحدة في الحدس الذهني يجب أن ترتفع هذه السيرة الطبيعية الموضوعية حتى وعي الذات . عند شوبنهاور الارتباط بين الذات والموضوع متصور من الوهلة الأولى في حدود مغايرة تماما . سبق أن ذكرنا شواهد من شوبنهاور بهذا الشأن : انماياته تنزع الى تبين انه لا يوجد موضوع بلا ذات وأن ما ندعوه الواقع (الكون الظاهري) مماثل لتمثيلاتنا . فهو اذا ينتمي تماما الى صيغة بركلي : *Esse est percipi* . «هو ما هو مدرك» .

ينجم عن ذلك انه بالنسبة لشوبنهاور ، كما فيما بعد بالنسبة لماخ و آفيناريوس و بوانكاريه وآخرين ، لا يمكن أن يكون للعالم الخارجي موضوعية حقيقية ، مستقلة عن الوعي الفردي ، ولا يمكن أن يكون للمعرفة الا معنى عملي . مندرج فسي «الصراع من أجل الحياة» ، من أجل دوام الفرد والنوع . وهو الموقف الذي سيكون موقف الماخية . يقول شوبنهاور : «كل معرفة ، اكانت عقلية او حدسية ، هي اذا مشتقة من الإرادة ، هي ملك جوهر درجات موضوعها *objectivation* العليا ، هي محض *mikhanī* (باليونانية) آلة ، وسيلة لحفظ الفرد والنوع : تماما كأي عضو من الجسد . بما انها بالاصل في خدمة الإرادة من أجل تحقيق اهدافها ، تبقى المعرفة دوما تقريبا خاضعة لها : هكذا الامر عند جميع الحيوانات وتقريبا عند جميع البشر» (٢٦) .

هذا الموقف الفئزويولوجي يسمح لشوبنهاور بأن يؤكد ان نمط معرفة الظاهرات الذي عرفه لويه لا يتركنا بأي شكل حول الطبيعة الصميمة لهذه الظاهرات . يقسم شوبنهاور معرفة العالم الخارجي الى مورفولوجيا [دراسة الاشكال] و إتيولوجيا [دراسة الاسباب] . عن الأولى يقول : «تجعلنا نشاهد أشكالا لا حصر لها ، متنوعة نوعا لا حد له ، ومع ذلك مرتبطة بمظهر قرابة جلي . هذه بالنسبة لنا تمثيلات سببى في غير متناولنا بهذا الطريق و : اذا اقتصرنا على هذا النمط

[\*] *perceptu* ما هو مدرك حسي . - وحسب بركلي وخطاه ، ما ادركه ليس شيئا مستغلا عن ادراكي . ما اراه هو رؤيتي . والماديون اما يقومون بغفوة غير مبررة ، ميتة . بركلي حول منطق التجربة في اتجاه المثالية الذاتية مباضره . يدبرو المادي وبركلي المثالي اللاتسي كلاهما يتسلسل الى لوك ، على حد قول لينين .

المادية الجدلية تأخذ (لماذا التجريبي المادي) مصدر المعرفة الحواس «مرسومة الأشياء» وتأخذ الموقف التجريبي ك لحظة دائمة في كل معرفة . ولكن الجدول (هيفل ، ماركس - انجلز - لينين) ليس فقط - طريقة - معارضا لايثافيزية ، بل هو ايضا وبالاساس معارضا للتجربة ، التجربة . المادية البنيانية اذ تنطلق من البداء التجريبي فلنكي تصل منه في الحال الى المادية ، الى الموضوعية والموضوع : واضحة في الحال عقول المادة : ثنائية المادة والفكر ، وعاملة بالقولان والمفاهيم على طول التاريخ - بشكل واع . - م.أ.

٢٦ - شوبنهاور ، الأعمال ، ١ ، ٢١٤ .

من المعرفة ، ستظل في أعيننا هيروغليفات مستحيلة الفك» . أما الثانية فهي «تعلمنا انه بموجب مبدأ السببية فان هذه الحالة المعطاة من المادة تثير ظهور تلك الحالة الاخرى . واذا قالت هذا تفكر انها فسرت الامر وادت وظيفتها» . ولكن ذلك كله لا يجعلنا نتقدم على طريق معرفة الواقع الموضوعي . شوبنهاور يلخص على النحو التالي نظريته في المعرفة : «عن الجوهر الصممي لظاهرة أنة كانت لا ننال من المعرفة اي توضيح . هذا الجوهر يعتمد - يسمى قوة من قوى الطبيعة ، لا يطاله ميدان التعليل الإتيولوجي الذي يسمى قانونا من قوانين الطبيعة السوداء الحتمية لهذه او تلك من تظاهرات هذه القوة ، كلما اجتمعت شروط معطاة - ومعروفة . قانون الطبيعة هذا وشروط ظهور الظاهرة ، الشروط المعينة فسي الزمان والمكان ، هي كل ما تعلمه المعرفة وستعلمه في يوم من الايام . القوة بميئها التي تتظاهر هنا ، الكينونة الصميمة للظواهر التي يصف القانون عودتها، تظلان سرا خفيا . فهما عنصر غريب ومجهول ، في التظاهرات الاكثر بساطة والاكثر تعقيدا على حد سواء . . . . . ينجم عن ذلك أن اكمل تفسير إتيولوجي للطبيعة بأسرها لن يكون ابدا شيئا آخر سوى تعداد لقوى غير قابلة لتعليل وكاتالوجا للقواعد التي بموجبها يشاهد تعاقب تظاهرها في الزمان وفي المكان . ولكن صميم كيان القوى نفسها لا بد باق دوما بلا تعليل ، لان قانون نمط المعرفة هذا يفس التعليل ، بل هو البقاء على وصف التظاهرات ونظام تعاقبها» (٢٩) .

هنا يظهر ، في الوقت نفسه مع الطابع البرجوازي المحض لنظرية - المعرفة الشوبنهاورية ، واقع أنها تسبق بقوة على تطور الفلسفة اللاحقة . لأن كان شوبنهاور يلجأ بمثل هذه الطوعية لفلسفة القرن ١٨ الانكليز أمثال بركلي وهيوم ، فلأن فلسفتهم كانت تنزع الى تلبية الحاجات الایدولوجية لبرجوازية كانت قد أحرزت السيادة على اقتصاد بلدها بتسوية مع طبقة الملاكين العقاريين ، مع انتصورات الدينية للقوى الحاكمة القديمة . وكانت بالتالي تسعى الى بناء نظرية للمعرفة لا تزجج أو تعمق تطور علوم الطبيعة ، لأن هذه العلوم لا غنى عنها لنمو الانتاج الرأسمالي (بينما التصورات الدينية للفلسفات الاقطاعية او نصف - الاقطاعية غالبا ما كانت تزجج أو تعرقل تقدم العلم) ، ولكن من جهة أخرى نظرية للمعرفة يجب ان ترفض كل العواقب الفلسفية لتطور علوم الطبيعة ، لأن هذه العواقب من شأنها ان تهدد التسوية التي كانت هذه البرجوازية ، المائلة فسي معظمها الى المحافظة ، قد عقدتها مع القوى الحاكمة في «النظام القديم» . أن الطابع محض البرجوازي لموقف كهذا يظهر في واقع أن الحجة الجوهرية التي ترفع للأفلات من النتائج الفلسفية التي تحدثنا عنها لتونا هي ، من جديد ، حجة غير مباشرة . ترفض هذه النتائج لأنها تناقض العقيدة المسيحية (كما كانت

ترفضها الفلسفة الاقطاعية او نصف - الاقطاعية) ، بل بسبب غياب «الصفة العلمية» منها ، بتعبير آخر لانها تتخطى وتخالف الحدود التي لا يمكن عبورها والتي تحددها لتناول العالم الظاهراتي نظرية المعرفة . الصفة النبوية ، «عبقريّة» شوبنهاور ، تكمن في كونه استطاع ان يتعرف ، في المانيا مطلع القرن ١٩ التي ما زالت متاخرة ، على هذا الاتجاه لتطور البرجوازية . بينما كانت البرجوازية الالمانية في زمنه ، ولها بنية اخرى ، ما تزال عاجزة سياسيا ، حزر بالضبط واستطاع ان يدفع الى درجة عالية من التعميم الاتجاهات التي كانت بعد فشل ثورة ٤٨ ستهيمن على أوروبا .

معرفة العالم الظاهراتي هذه التي ، كما راينا ، لا يمكن ان يكون لها ، حسب شوبنهاور ، سوى معنى عملي وبرغماتي ، يضع الان في معارضتها تناول او ادراك جوهر الاشياء - في - ذاتها ، اي الارادة . هنا يظهر بوضوح تام طابع فلسفته الصوفي واللاعقلاني . أصلا بصدد نمط معرفة العالم الظاهراتي يشدد شوبنهاور على أهمية دور الحدس . حدس شيلنغ الذهني الذي نعلم عنه انه كان مخصصا حصرا لمعرفة الاشياء - في - ذاتها ، بتضاد مع معرفة الظاهرات ، يجعله شوبنهاور مبدا عاما لكل معرفة . «ينجم عن ذلك ان الحدس التجريبي (الامبريقي) الذي نستخدمه في الحياة اليومية هو حدس ذهني ، وله يعود هذا المحمول الذي الصقه مერთجو الفلسفة الالمانية بالحدس المزعوم لعوالم خيالية فيها المطلق العزيز على قلوبهم يواصل تطورات» (٢٠) .

بطبيعة الحال ، ان مبدا الحدس اللاعقلاني هذا ينطبق بالاحرى على معرفة التي - في - ذاته الذي هو الارادة . ان ادراك هذه الارادة ، فيما يخص كسل انسان كفرد ، يحصل بشكل محض حدسي ، محض مباشر ، بوصفه «ادراك هذا الشيء الذي يعرفه كل واحد معرفة مباشرة ، والذي تعينه كلمة ارادة» (٢١) . كي لا ينجم عن ذلك وحدانية مطلقة ، نفي لواقعية البشر الآخرين والعالم الخارجي عموما ، على شوبنهاور ان يلجأ الى حجة سفسطائية والى اماليب مشابهات مأخوذة عن فلسفة شيلنغ التي يكافحها مع ذلك بعزم بالغ . بقسول شوبنهاور : نعتكم عن وجود البشر الآخرين بالمشابهة مع جسدنا الخاص وهكذا نميز عندهم التمثيل الذي هو ظاهرة والارادة التي هي شيء في ذاته . مستخدما الطريقة عينها ، يوسع بالمشابهة الارادة ويشملها مجموع الكون الظاهراتي بوصفها الكينونة - في - ذاتها التي عليها يرتكز بكامله .

بلعب طريقته التشابهية ، يستطيع شوبنهاور ان يوسع الارادة الانسانية الى الكون بكامله : «الا انه ينبغي ان نلاحظ هنا اننا فقط نستخدم denomination a potiori «نسبة بالزيادة» بفضلها ينال مفهوم الارادة اتساعا اكبر مما كان

٢٠ - شوبنهاور ، الاعمال ، ٣ ، ٩٧ .

٢١ - شوبنهاور ، الاعمال ، ١٠ ، ١٦٤ .



له حتى الان . التعرف على العين في ظاهرات مختلفة وعلى الغير في ظاهرات مماثلة ، ذلك هو ، كما لاحظ أفلاطون مرارا ، الشرط الاول للفلسفة . والحال ، الى هنا لم يكونوا قد تعرفوا على التماثل الجوهرى لكل قوة عاملة في الطبيعة مع الارادة ، وبالتالي لم يكونوا قد راوا ان ظاهرات مختلفة ، كانت تعتبر من اجناس مختلفة ، ليست في الواقع الا ألوانا مختلفة داخل نوع واحد بعينه . ولذا لم يكن لديهم أية كلمة لتسمية مفهوم النوع المعنى . انا اذا أسمي هذا النوع حسب اللون الاكثر استحقاتا للاعتبار الذي نستطيع ان نأخذ عنه معرفة مباشرة والذي يسمح لنا بالتقدم حتى المعرفة الوسطة لكل الالوان الاخرى . هذه الطريقة التشابعية تعمل بداهة بشكل حدسي وعلى قاعدة علم مباشر : «هذه الكلمة «الارادة» التي عليها ، وكأنها كلمة سحرية ، ان تفتح لنا صميم قلب كل شيء وكل الطبيعة ليست كمية مجهولة ولا شيئا ما وصلنا اليه بمحاكمات . بالعكس انها واقع نعرفه معرفة مباشرة ونعرفه لدرجة اننا نعلم ونفهم ما هي الارادة بشكل افضل بكثير مما نعلم ونفهم أي شيء آخر . - الى هنا مفهوم الارادة كان مضئنا في مفهوم القوة . انا أعكس الحدين وأريد ان تعتبر جميع القوى الحاضرة في الطبيعة ارادة» (٢٢) . هكذا شوبنهاور يحول اثروبولوجيا [إنسانولوجيا] الطبيعة كافة ، باستخدامه مشابهة عادية بسيطة شادتها ارادته السيدة أسطورة وأعلنتها حقيقة .

ليس بوسعنا ولا في نيتنا ان نحلل هنا في كل تفاصيلها المنظومة الفلسفية التي يبسطها شوبنهاور على هذه القاعدة . سنكتفي بذكر بعض النقاط الفاصلة التي فيها يجري التعبير عما هو جديد في اللاعقلانية الشوبنهاورية وكان بالنسبة لفلسفة القرن ١٩ ذا عواقب عظيمة المدى . العودة الى بركلي تسوق شوبنهاور بشكل لا مفر منه الى التفكير بأن المكان والزمان والسببية هي اشكال محض ذاتية للعالم الظاهري وبانها لا يمكن بأية درجة ان تطبق على الاشياء في ذاتها ، اي ، حسب شوبنهاور ، على الارادة . ان تردد كمنط كان قوامه في انه كان يسمى هو ايضا الى اقامة قطيعة واضحة جدا ، ولكن ، اذ يواصل سير تحليلاته العيانية ، كان منساقا على الدوام الى الخروج من الغلّ الذي كانت تمثله بالنسبة له هذه الشائوية الميتافيزية . محاولات كمنط هذه ، الخجولة والممتبسة بوجه عام ، للارتقاء الى تصور جذلي للكائن والظاهر (واقع موضوعي ، شيء في ذاته) ، شوبنهاور صفها جلدريا واستخدم الشائوية الكنطية ، المطورة بانسجام اكبر بكثير فسي وجهتها الميتافيزيقية وخصوصا المناهضة للجدلية ، كي «يحول لاعقلانيا» بشكل مطلق عالم الاشياء في ذاتها .

لناخذ كمثال وجهها هاما في فلسفة الطبيعة . «ان القوة بوصفها كذلك

- يقول شوبنهاور - تقع خارج تسلسل الأسباب والنتائج ، لان هذا الاخير يفترض وجود الزمن ، اذ لا معنى له الا نسبة اليه . والحال ان القوة ، هي ، تقع خارج الزمان . كل تغير خاص له دوما كسبب تغير آخر خاص مثله تماما ، ولكن ليس القوة التي هذا الاخير تظاهرها . اذ ان ما يعطي السبب كلفا تظاهر ، ففعالته ، هو قوة من قوى الطبيعة هي ، بوصفها كذلك ، غير ناتجة عن شيء (أي هي تقع خارج التسلسل السببي ، و ، بوجه اعم ، خارج الميدان الذي ينطبق فيه مبدأ السببية) . المعرفة الفلسفية التي نأخذها عنها هي معرفة موضوعية الارادة ، موضوعية في - ذات الطبيعة بأسرها ، المباشرة» (٢٢) .

الطبيعة برمتها تصير بهذه الوسيلة سرا ، علما بان كل التحولات الخاصة التي نلاحظ فيها والتي هي ضرورية جدا لممارسة الراسمالية يمكن ان تمسك بموجب مبدأ السببية وأن تستخدم من قبل الانتاج . فلسفيا ، كل شيء غير قابيل للتفسير ، لاعقلاني : «لا نستطيع ان نعال واقع سقوط جسم من الاعلى السى الاسفل اكثر مما نستطيع ان نعال واقع تحرك حيوان» (٢٤) . دافعا هذه الفكرة حتى عواقيها الاخيرة ، يصل شوبنهاور الى نتائج قريبة تماما من الصوفية الرجعية لفلاسفة الطبيعة في الطور الامبريالي ، يدلهم على الطريقة التي سيتبعونها . لنذكر في هذا الصدد بالانماءات التعينية او التحتمية عند سبينوزا الذي يلاحظ ان حصاة مقدوفة في الهواء ، لو كانت ذات وعي ، لتصورت انها تطير حسب ارادتها . تلك صورة اخاذة عن ما هو وهم الارادة الحرة . نجد مثيلاتها، كما رأينا ، عند بيل Bayle وعند لايبنتس . شوبنهاور يرجع ، هو ايضا ، الى صورة سبينوزا ، ولكنه يقلب تماما دلالتها الفلسفية حيث يردف قائلا : «الحصاة تكون على حق . القوة التي قذفها هي بالنسبة لها ما الباعث بالنسبة اى . وما عندها يظهر ثقالة ووطانة ودواما في الوضع الذي وضعت فيه هو ، في جوهره ، بالضبط ما أتعرف عليه عندي بوصفه ارادة وما ، لو كانت معطاة المعرفة، كانت ستتعرف عليه هي ايضا بوصفه ارادة» (٢٥) . بالطبع ، ما كان شوبنهاور يستطيع ان يعلم ما يعلمه اليوم فيزيائيو الذرة البرجوازيون . ولكنه لو كان لفكر بالتاكيد ان حركات الالكترونات ذات الطبيعة اللاسببية يجب ان تعزى الى «ارادة حرة» للجزيئات . هذه الطريقة في التعايل كانت ستثير حماسه على الاقل .

نرى تنبسط بشكل اوضح ايضا عواقب هذه القطيعة اللاعقلانية والميتافيزية بين ظاهرة وكائن ، حين نتناول الكون الانساني . بما ان الارادة حسب شوبنهاور تقع خارج المكان والزمان والسببية ، بما ان مبدأ التفرد لم يعد ، من جراء هذا،

٢٢ - شوبنهاور ، ١ ، ١٨٨ .

٢٤ - شوبنهاور ، ١ ، ١٨١ .

٢٥ - شوبنهاور ، ١ ، ١٨٢ .

صالحا ، ينجم عن ذلك أن كل ارادة هي مماثلة في الهوية للارادة في ذاتها . بالنسبة للانسان وأخلاقه ، هذا ليس بلا عاقبة : «وحدھا الظاهرات الداخلية ، بقدر ما هي تخص الارادة وحدها هي الشيء في ذاته . في كل ميكروكوسم الماكروكوسم بأسره محوي والثاني لا يحوي شيئا أكثر مما يحوي الاول . التعدد multiplicité ظاهرة ، والحوادث الخارجية لا تمثل سوى هيئات - تشكيلات للعالم الظاهراتي ، فهي إذا لا تملك بصورة مباشرة واقعية ولا دلالة ، ولا تنالهما الا وساطيا بالعلاقة التي تزاولها مع ارادة الافراد» (٢٦) .

هذا معناه أولا بأول أن المهم في عمل او فعل هو حصرا ما هو ذو طبيعة داخلية . والحال ، هذا سبق أن قاله «الامر القاطع» لكنط ، ولكن مع هذا الفرق الهام وهو أن كنط سمي على الدوام الى اعطاء أخلاقه ، أخلاق النية ، محتوي اجتماعيا ، وأنه للتوصل الى ذلك لم يخش أن يلجأ أحيانا الى سفسطات ولا أن يتخلى ، بدون أن يمي أنه يتخلى ، عن نقطة انطلاق طريقته الخاصة . عند شوبنهاور ، القضية بالعكس هي الداخلية في الحالة الخالصة ، هي التخفيض الفلسفي والأخلاقي لكل عمل أيا كان شكله ، لكل فعل عياني . ولكن ثمة أكثر : الشاهد المتقول يضع أيضا هوية الكوسموس الكبير والكوسموس الصغير أي تماثل جوهر العالم والجوانية الفردية الخالصة . بالتأكيد ، أن الدرب الذي يقود الى هذا هو الزهد الذي يحول الانسان عن أهوال الوجود ويحملة على معرفة التماثل الداخلي لكل الكائنات معرفة أفضل ، وبالتالي على قهر الانانية السوقية . تلك مسائل يتحدث عنها شوبنهاور حديثا طويلا ، فنيا بصور أخاذة وفي أحيان كثيرة ذكيا وخفيف الروح . ولكن يجب ألا ننسى أنه ، بعكس كنط مرة أخرى بل وبالعكس جميع أخلاقيي الماضي الحقيقيين ، يعتبر أن أخلاقه الخاصة ذاتها لا تلزم الفيلسوف الذي يصممها ويصوغها . فلم إذا تلزم القارئ البسيط او من يعلن اعتناقه إياها ؟ بالتالي لا ينتج عن هذه الإثيقا «الرفيعة» سوى إمكان نفخ الفرد حتى أبعاد قوة كوسمية ، والرضى الفلسفي عن إمكان النظر من علم الى كسل الفاعليات الاجتماعية .

هذا الوجه من وجوه الفلسفة الشوبنهاورية يظهر أيضا بقوة أكبر في القسم الأشهر من منظومته ، وهو استيطيقاه . هنا كذلك ، المؤرخون البرجوازيون يخلطون ويضيئون الدروب حين يجعلون استيطيقا شوبنهاور مواصلة الكلاسيكية الألمانية . فالعكس هو الصحيح . أن استيطيقا غوته وشيلر ، استيطيقا شيلنغ في شبابه وهيفل في سن نضجه ، كانت تعتبر الفن والمعرفة شكلين هاميين ومتناسقين مترابطين لتناول وإدراك العالم . غوته يقول : «الجمال تظاهر لقوانين

الطبيعة العامة التي ، بدونه ، كانت تكون مخفية عنا الى الابد» (٢٧) . فسي الظاهر ، استيعابا شوبنهاور ، مع الرابطة التي تقيمها بين المثل الافلاطونية وتامل الجميل ، مع تصورها عن الموسيقى بوصفها «انعكاس الارادة عينها» (٢٨) ، تبدو قريبة جدا من افكار غوته اننا لا ننسى ان المعرفة والفن ، بالنسبة للكلاسيك الالمان ، ينطبقان على نفس الواقع وأنهما يبحثان عن حلول ، أجل مختلفة ولكن ملتقية في المال ، لجدل واحد للظاهرة والكائن ، بينما الفن عند شوبنهاور معرف على وجه التحديد بأنه «طريقة اعتبار الاشياء بصورة مستقلة عن مبدأ السببية» (٢٩) . هكذا فبالنسبة لشوبنهاور المعرفة والتأمل الفني هما بعكس ما يفكره الكلاسيك الالمان على طريقي نقض .

يوجد بين الفريقين نفس التعارض ، وايضا نفس القرابة الوهمية ، فيما يتصل بطرق تصور العلاقة بين عالم الفن والممارسة . من الناقل ان نبين انه ، في الاستيعاب الكلاسيكي ، من «تجرد» كنط الى «التربية الجمالية» عند شيلر ، يتظاهر نزوع قوي الى عزل الفن ، الى الهرب امام الواقع والنشاط الاجتماعيين . ولكن هذا ليس موجودا الا في حالة نزوع او اتجاه . حتى تربية شيلر الجمالية لم تصم في الاصل الا بوصفها مرحلة ممهدة ، مرحلة تربوية للبشرية تهيئها للفعل الاجتماعي . فقط عند شوبنهاور ، وقبله عند الرومانطيين الرجعيين ، هذا الهروب صار العضلة المركزية في الاستيعاب . على هذه النقطة ايضا ، شوبنهاور هو احد كبار اسلاف الانحطاط الاوروبي كما ظهر فيما بعد . بالفعل هذا الهروب الكامل امام العمل الاجتماعي يؤدي بالضرورة الى تشوه للانسان ، الذي يحوله هذا السلوك محض الاستيعابي الى حالة كاريكاتور . بينما المثل الاعلى الاستيعابي عند الكلاسيكيين الالمان كان لا يزال هو الانسان الطبيعي السوي ، شوبنهاور يضع بالبداء انه توجد علاقة جوهرية وثيقة بين الباثولوجيا والعبقرية الفنية . العبقري ، الذي كان عند كنط «المحبوب من الطبيعة» (٤٠) ، يفدو في نظر شوبنهاور «قولا بالزيادة» (٤١) .

ذلك تسبق بالغ الصواب والدقة على ما ستصيره اللاعقلانية الرجعية فسي نهاية الطور البرجوازي . الا ان هذا الاستباق يتخذ نسبا غولية اذا ما فحصنا باقتضاب موقف شوبنهاور ، «الملحد» ، امام العضلات التي ضمت وابتدلت منذ حينه ،

٢٧ - غوته ، الحكم ثرا ، الباب الثاني .

٢٨ - شوبنهاور ، الأعمال ، ١ ، ٢٤٠ .

٢٩ - شوبنهاور ، ١ ، ٢٥٢ .

[٤] علم الامراض ، الحالات غير السوية .

٤٠ - كنط ، نقد الحكم ، الفقرة ٤١ .

٤١ - شوبنهاور ، الأعمال ، ٢ ، ٤٤٣ وكذلك ١ ، ٢٥٨ .

في عصر الانحطاط البرجوازي ، تحت جميع انواع الاشكال : «سيكولوجيا الأعماق» ، «علوم» الخفايا والخبايا **هيد** ، الخ . . . . . توماس مان محق في تبيانه العلاقة الموجودة بين شوبنهاور وفرويد (٤٢) . ولكن ، أهم من ذلك ان نحلل موقف شوبنهاور امام كل ما يتصل بعلم «الرثاية» او التبصير ، بالايمان بالاشباح وما يتصل به . من هذه المسائل التي كانت قد شغلت كثيرا الرومانطيق الرحيمين ، قام بدراسة شخصية ومفصلة . ان تسهب هنا حول هذا الموضوع . ولكن يجب ان نلاحظ ان نظرية - المعرفة الذاتية والمثالية لشوبنهاور التي تقود ، كما رأينا ، الى الريبيبة المعقدة فيما يتصل بالقيمة الفلسفية للنتائج التي احرزتها العلوم الطبيعية ، تقدم بالمقابل اساسا فلسفيا لاي وسواس في الميدان الذي يشغلنا الان . هكذا يقول شوبنهاور بصدد الرثاية : «بالاقل انها تكف عن كونها غير قابلة مطلقا لان تفهم اذا اعتبرنا ، وهذا ما قلته مرارا ، ان العالم الموضوعي ان هو الا ظاهرة دماغية : فبالفعل ، فقط ترتيب العالم حسب قوانين يحكمها المكان والزمان والسببية (باعتبارها اخراجات فاحت من المنع) هو ما يجد نفسه ، الى حد ما ، مستبعدا على يد رثاية المرويصين» (٤٣) . بعد مراجعة مقتضبة لنظريته عن ذاتية الزمان ، يواصل شوبنهاور : «اذا ، اذا لم يكن الزمان تعيينا لذات كينونة الاشياء ، ينجم انه بالنسبة لهذه الكينونة ليس موجودا بعد ولا قبل ، وبالتالي فان حادثا من الحوادث يمكن ان يعرف قبل حصوله بقدر ما يمكن ان يعرف بعد حصوله . ان معرفة المستقبل ، سواء بالحلم ، او بالروبيصة ، او بالرؤية - المزدوجة ، او بأي شكل آخر ايضا ، تبين ببساطة ان الذات وجدت وسيلسة تحرير المعرفة من الشروط التي يفرضها عليها الزمان» . هذا يعني ان بوسعنا ان نعتبر ممكنا «تأثيرا حقيقيا من الاموات على عالم الأحياء» وان كان حصوله نادرا (٤٤) . هذا الاتجاه المزدوج ، مع ، من جهة ، اللاأدرية (وينوب عنها احيانا شكل من

---

[**هيد** occultisme «العلوم» الخفية . ميدان واسع ومتنوع جدا . في كتاب مارسيل بول Boll ، «العلوم الخفية امام العلم : هديانات اعداد ورياضيات ، هديانات للكية (تجيم الخ) ، فيزيائية كيميائية (خيمياء ، الخ ، الخ) ، بيولوجية (علم الشافين ، تجيم طبي ، الخ) ، سيكولوجية (رجم الرائن او البصيرين ، تجاوب الارواح ، الخ) . . . . . انجلز خصص مقالا لتحضير الارواح «الحديثة» الذي بدا وانتشر في زمنه . هذا الميدان واسع في زمننا . برغسون في الطاقة الروحية على هذا الخط ، وكذلك أليكسي كاريل في الإنسان ذلك المجهول الذي نشر اخيرا (١١) بالعربية .]

٤٢ - توماس مان ، نيل الروح ، ص ٣٩٤ . حسب توماس مان ، الخط الداهي من شوبنهاور الى فرويد يمر بنيتشه .

٤٣ - شوبنهاور ، الاعمال ، ٤ ، ٢٩٩ .

٤٤ - شوبنهاور ، ٤ ، ٣٤٨ .

التجريبية مبتذل يتراجع امام أي تعميم) التي لا تمنح ثقة او حظوة لأي قانون من قوانين الطبيعة التي أقامها العلم ، مع ، من جهة أخرى ، هذا التصديق الاعمى فليهما يخص «الظواهر الخفية» ، هوذا ما لن ينتشر على نطاق واسع الا مع ايدولوجيات النصف الثاني من القرن التاسع عشر . حوالي ١٨٨٠ ، كان انجلز يقوم بنقد اتجاهات من هذا النوع كان يكتشفها عند علماء الطبيعة الانجليز وكان يحدد طابعها كما يلي : «نرى يظهر هنا بجلاء ما هو الطريق الأكثر أمانا من علم الطبيعة الى الصوفية . ليس هو زخم فلسفة الطبيعة النظري الغزير ، بسـل التجريبية الأكثر تسطحا ، المزدرية لكل نظرية ، الحـسـدرة من كل فكر» (٤٥) لما كان شوبنهاور ، في عمله على انزال العقل من عرشه ، يذهب أبعد بكثير من التجريبيين الانكليز ، يمكن القول من وجهة النظر هذه ان ذريته المباشرة لم تظهر الا في الطور الامبريالي . الاتجاه المزدوج الذي وجدناه في نظريته عن المعرفة يعود الى الظهور بوضوح عند رجل مثل زيمـل Simmel . وفيما بعد يلعب دورا هاما ، من وجهة نظر الطريقة ، في بسـط وتطوير الاساطير التي قادت الى نظرية الفاشست العرقية .

هكذا يزرع شوبنهاور عند المثقفين البرجوازيين جنون العظمة ويشدده أكثر حين يسترجع ويطور أرستقراطية نظرية المعرفة لـشيلنغ . هو أيضا يفكر ان المعرفة المحاكية والمفهومية المسطحة هي «في متناول كل كائن ، بمجرد ان يكون صاحب ذرة من عقل» . الامر غير ذلك بالنسبة لإدراك العالم كما هو حقا وكما يتموضع في الفن . فهذا الإدراك لا يبلغه «الا العبقري» ، أو أيضا رجل يضاعف ، غالبا بفضل أعمال العبقري ، قدرته العادية على المعرفة ، اضعافا ، فيضع نفسه في حالة استعار قريبة من العبقرية» . روائع الفن ، التي فيها تظهر هذه الكينونة — في — ذاتها ، مصنوعة بشكل «يبقى معه بالنسبة للغالبية البليدة من البشرية ، تبقى بالضرورة والى الأبد كتباً لا تقرأ . لن تكون يوما في متناولها ، وعنها ستبقى هذه الغالبية مفصولة بهوة فائقة ، كما سيبقى الشعب على الدوام غريبا عن تعامل الامراء» (٤٦) .

بيننا باقتضاب كيف كانت عودة الى وحدانية بركلي ، من اجل الخروج من ترددات كـنـط ، قد ساقـت شوبنهاور الى بسـط لاعقلانية منسجمة . يبقى علينا ان نبين ، على بعض العضلات الفلسفية الحاسمة ، كيف ان هذه اللاعقلانية ترتبط بتطور الجدل ، باعتبارها رد فعل ضده ، وأيضا كيف ان فلسفة شوبنهاور ، معتبرة من وجهة النظر هذه ، هي مشبعة ملأى بكفاح بالغ الوعي ضد الجدل ،

٤٥ — انجلز ، جدل الطبيعة ، باريس ١٩٥٢ ، ص ٦٥ . [مقاله : «علماء الطبيعة في عالم الارواح» ] .

٤٦ — شوبنهاور ، الامـال ، ١ ، ٢١١ .

اذ انها عازمة على ابدال سير تقدم المعرفة الجدلية بالاعقلانية من طبيعة صوفية .  
يمكن ان نقرأ في أي تاريخ للفلسفة ان شوبنهاور كان خصما شرسا وواعيا  
لفيخته وشيلنغ وخصوصا هيغل . ومع ذلك لم يحلل قط عيانيا ان صح القول  
التعارض النظري البالغ الوضوح الذي يفصل بالواقع الجماعتين ، والذي هو  
معارضة الفكر الجدلي للفكر الميتافيزي . والحال ، ان هذا الوجه بالضبط هو  
الذي له اهمية كبيرة بالنسبة لتطور الاعقلانية . ليس فقط لان كل مرحلة هامة  
في الاعقلانية كانت ، كما سبق ان راينا مرارا ، نتيجة بلوغ الجدل مرحلة اكثر  
تقدما في تطوره ، بل ايضا ، وهذا يظهر عند شوبنهاور على نحو واضح بشكل  
خاص ، لان الاعقلانية ، ايا كان الشكل الذي تتخذه ، تحتاج كتكملة منطقية  
وغنوزيولوجية ، كي تعطي اساسا لفكرها الميتافيزي ، الى الاستنجاد بشكلانية  
منطقية .

بدون ان تكون الى هنا قد رجعنا تصريحنا الى معضلات الجدل ، فقد انسقنا  
بالضرورة والإلزام الى ملاسة بعض هذه المعضلات . هكذا مثلا اضطررنا الى ذكر  
علاقات الظاهر والكائن ، علاقات الداخلية والخارجية ، علاقات النظرية والممارسة .  
كل من يلقي نظرة ، ولو سريعة ، على تطور الجدل من كتط الى هيغل ، يلاحظ  
مباشرة تضادا ملفتا للانتباه . في حين ان هيغل ، ملاحقا نسبته للظواهر  
والكائن الجدلية ، يجد الحل الصحيح لمشكلة الشيء - في - ذاته ، يقيم ان  
معرفة الموضوع هي معرفة كيفاته أي صفاته ، ويواصل تحويل الاشياء في ذاتها  
الى اشياء لنا تحويلا منسجما ، بفضل حركة جدلية لا نهاية لها ولا تكف عن  
الاقتراب من الموضوعات ، فاننا لا نجد عند شوبنهاور أي نوع من وساطة بين  
الظاهر والكائن ، بين الظاهرة والشيء : يظان عالمين متميزين جذريا . بينما  
عند هيغل ، الداخلية والخارجية تتحول احدهما في الاخرى بلا كلل ، فانهما عند  
شوبنهاور منفصلتان بهوة ميتافيزية . (سوف نرى بالتفصيل أي معنى مناهض  
للجدلية والاعقلانية ستتخذ هذه المسألة عند كيركفارد) . بينما عند هيغل ، ان  
النظرية والممارسة ، بقدر ما هذا ممكن في فلسفة مثالية ، ممثلتان على علاقة  
جدلية هي علاقة فعل متبادل وثيق جدا ، - تحت عنوان او لواء او لافتة بحيث  
ان المعضلات النظرية التي تضعها مقولات كمقولات التيلولوجيا معطلة انطلاقا من  
الشغل الانساني ، من استخدام أداة (٤٨) - ، فعند شوبنهاور ان النظرية

[\* relativisation تحويل الى نسبي] .

٤٨ - انظر بهذا الصدد اطروحات ماركس عن فويرباخ (في دراسات فلسفية ، باريس ١٩٥١ ،  
ص ٦١ - ٦٤ ، وانظر ايضا كتابات لينين الفلسفية الصادرة بعد وفاته ، وبخاصة الفقرة ١٣ ،  
١٣٣ . في مؤلفي من هيغل الشباب ، خصصت فصلا لهذه المسألة ، ص ٣١ ، ويدها . [بالعربية  
صدرت اطروحات ماركس عن فويرباخ في طبعات عديدة - دمشق ، موسكو ، بيروت .  
وسدوت دفاتي لينين الفلسفية عن دار الحقيقة ، بيروت] .

والممارسة تنتصبان احدهما ضد الاخرى كمالين متعادين ، لدرجة ان النظرية اذا ما عقدت علاقة ما آتة كانت مع الممارسة فانها ستفقد كرامتها وتظهر بذلك دونيتها وعجزها الجوهرى عن بلوغ الجوهر . فالنظرية الحققة ، الفلسفة الحققة ، لا يمكن ان تكون سوى تأمل محض ، معزول بصرامة ودقة عن كل نشاط عملي .

التضاد يظهر اوضح ايضا ، اذا كان الامر ممكنا ، حين ننظر الى مقولة السببية . سبق ان تناولنا هذه المسألة بخصوص الوجدانية الشوبنهاوريسية ونسبتها الى بركلي ، وأبرزنا ، بمناسبة مقارنتنا مع كنت ، الى اي درجة ذاتويته هي قصوى . من الهام ، بالنسبة لمن يحفظ في رؤيته تطور الالعقلانية اللاحق ، الالتحاح على هذا الوجه من وجوه المسألة . اذ ان شوبنهاور ، حين يشدد بقوة على ان السببية هي ، الى جانب المكان والزمان ، المقولة الوحيدة التي يمكن ان تنطبق على الكون الظاهراتي ، يبدو في تناقض مع الاتجاهات التي ستظهر خلال الطور الامبريالي ، سواء كانت هي نفي السببية على يد ماخ وآفيناريوس ، او نسبنتها وإضعافها عند المفكرين الاحداث مثل جورج زيمل ، او ايضا ابدالها بحساب الاحتمالات عند فلاسفة الطبيعة المعاصرين ، وبخاصة عند ممثلي المثالية الفيزيائية . والحال ، بالواقع ، نحن هنا امام خط تطور واحد وحيد : تدمير الموضوعية والقيمة الموضوعية للقوانين التي تحكم العالم الخارجي الموجود بصورة مستقلة عن وعيه من قبلنا . عند كل هؤلاء المفكرين نشاهد جهدا لارجاع تسلسلات العالم الخارجي الى الذات وحرمانها هكذا من اي طابع موضوعي .

من وجهة النظر هذه ، من المؤكد ، كما رأينا ، ان شوبنهاور هو سلف هام الادارية و لعقلانية الطور الامبريالي ، اللتين شق لهما الطريق . وهذا بشكل خاص بفضل تصوره للسببية : فالاحتمية الجبرية والميكانيكية والميتافيزية التي فيها يحبس العالم الظاهراتي لا تخدم بالواقع الا كدفة قفز الى لاتعيين لاعقلاني بشكل مطلق ، الى نفي مطلق لكل موضوعية وكل قانون في ميدان الاشياء في ذاتها . ليس صدفة بل نتيجة لازمة عن تصور السببية الشوبنهاوري ، ان من بين الفلاسفة السابقين النادرين الذين كان يكن لهم احترايا حقيقينا مالبرانش Malebranche الذي هو مؤسس المناسباتية occasionalisme .

من وجهة نظر البسط الجدلي او الميتافيزي للمنطق في بداية القرن ١٩ ، ترتدي علاقة شوبنهاور بكنت في مسألة السببية اهمية استثنائية . نعلم ان كنت اقام فهرسا للمقولات ، فيه ليست السببية ، وان كانت تلعب دورا مقررًا في الانماءات المينية التي تلي ، سوى احدى المقولات الاثنتي عشرة التي فيها تندرج العلاقات بين الموضوعات . جدول المقولات هذا نقده جميع الجدليين خلفاء كنت ، الذين لاموه بشكل خاص على كونه اكتفى بأخذها ، كما وجدها وفي نفس التسلسل ، من المنطق الصوري ، وبدون ان يحاول فقط استنتاجها بكيفية صارمة دقيقة . هكذا هيفل ، في تاريخه للفلسفة ، يقوم بمدح ما يدعوه «غريرة كنت العميقة للمفاهيم» ، لان هذا الاخير يسعى الى ان يقيم في ترتيبهن حركة ثلاثية



(واضع أو موجب ، ناف أو سالب ، تركيب) . ولكنه بالمقابل يلوم كنت على كونه لم «يستنتج» هذه المقولات ، على كونه فقط استعارهن من الممارسة ، «كما كن» قد انضجن في المنطق» (اي المنطق الصوري - ج. لوكاش) (٤٩) . إذا ان مدح ولوم هيفل يتوجهان على حد سواء الى التقدم من المنطق الصوري نحو المنطق الجدلي ، الامر الذي يظهر كنت بوصفه سلفا ممهدا ، ما زال مبلبا ومترددا ، للطريقة الجدلية .

شوبنهاور ، هو ايضا ، ينقد الاستنتاج الكنتي للمقولات ، ولكن في اتجاه معارض تماما . مآل نقده هو اباداة بداية الجدل التي نجدها عند كنت اباداة كاملة . في حين ان «الاستيعابا المتعالية» لكنت تبدو له فتحا جبارا ، فتح مفهومة الزمان والمكان الذاتية تماما ، فانه يعتبر ان «التحليل المتعالي» ، اي استنتاج المقولات ، هو «تماما مشوش» . غامض ، غير واضح ، متردد وعائم مذبذب . حسب شوبنهاور ، كنت يقتصر هنا على تأكيد «ان الامور هكذا ويجب ان تكون هكذا» . شوبنهاور يستنتج : «ينبغي ان نلاحظ فضلا عن ذلك ان كنت ، حين يبحث عن مثال للتدليل على ما يقدم ، يلجأ دوما تقريبا الى مقولة السببية ، التي تثبت أطروحته بلا تلو ، الامر الذي ليس فيه ما يدهش اذ ان مبدأ السببية يمثل الشكل الواقعي الوحيد للفهم وأن المقولات الاخرى ما هي الا احدى عشرة نافذة كاذبة» (٥٠) . ويضيف ، بصدد العقدة السببية ، وهذا ينبع من الفكرة السابقة ، انها «وظيفة الفهم الفعلية الوحيدة» (٥١) . شوبنهاور يدفع هذه الهيمنة الحصرية لمبدأ السببية بعيدا للدرجة يمتنع معها بشكل قاطع عن توسيعه الى ما وراء التسلسل الميكانيكي للاسباب والآثار على خط واحد . هكذا مثلا يؤكد «ان مفهوم الفعل المتبادل هو بحقيقة الكلام فارغ من المعنى» (٥٢) . يقول ايضا ان «الآثر لا يمكن ابدا ان يكون سبب سببه ، بحيث ان عين مفهوم الفعل المتبادل ، اذا اخذناه بالمعنى الحصري الدقيق ، امر لا يمكن قبوله» (٥٣) .

من المفيد جدا ان نقارن هذا النفي للفعل المتبادل بإنماءات هيفل الذي ، اذ يبين بالتفصيل وازع الافعال المتبادلة الموضوعي والفعلية الفاعل ، يبرز من جهة اخرى انها لا تمثل سوى شكل ادنى نسبيا في الترابط الجدلي الكوني لجميع الموضوعات ، بحيث يجب على المنطق الجدلي ان لا يكتفي بدراسة هذا الشكل الاول وحده . «الفعل المتبادل - يقول هيفل - يمثل بالتأكيد الحقيقة المباشرة للعلاقة من سبب الى نتيجة . انه يقع ان امكن القول على عتبة المفهوم ، ولكن لا يجب

٤٩ - هيفل ، الاعمال ، ١٥ ، ٥٦٧ .

٥٠ - شوبنهاور ، الاعمال ، ١ ، ٥٦٩ .

٥١ - شوبنهاور ، ١ ، ٥٧١ .

٥٢ - شوبنهاور ، ٣ ، ٥٥ .

٥٣ - شوبنهاور ، ٣ ، ١٧٠ .

لذلك الاكتفاء بتطبيق هذه العلاقة الوحيدة ، فالقضية هي المعرفة المفهومية .  
بالفعل اذا اقتصرنا على فحص محتوى معطى فقط تحت علاقة الفعل المتبادل ،  
حبسنا انفسنا في موقف غير - مفهومي على الاطلاق » (٥٤) . بما اننا لا نسمى هنا  
الا الى تحرير التعارض الموجود بين المنطق الجدلي والمنطق الميتافيزي - اللاعقلاني ،  
فنحن لا نستطيع بحث التفاصيل البالغة الفائدة في هذه المجموعة من المضلات .  
ستكتفي بذكر بعض ملاحظات لينين على الجدل والسببية عند هيجل وسنلاحظ ان  
ما يقوله لينين عن السببية عند الكنطيين - الجدد ينطبق بكامله على شوبنهاور .  
يقول لينين : « حين نقرأ هيجل عن السببية ، يبدو للوهلة الاولى من الغريب انه  
نسبيا توقف قليلا جدا عند هذا الموضوع العزيز جدا على الكنطيين . لماذا ؟ لان  
السببية ، بالنسبة له ، ليست سوى احد تعيينات الترابط الكلي - الكوني الذي  
قبض عليه بشكل اعمق واكثر كلية بكثير ، مشددا دوما ومن البداية ، في كل  
عرضه ، على هذا الترابط ، على الانتقالات المتبادلة ، الخ ... . ليكون مفيدا جدا  
ان نقارن « آلام ولادة » النيو-تجريبية (او « مثالية فيزيائية ») مع حلول هيجل ، او  
بالاصح مع طريقته الجدلية » (٥٥) .

ثمة تضاد يمثل هذه الحدة على مسألة المكان والزمان . هنا شوبنهاور يلاقي  
كنط بشكل اوسع مما في مسألة مقولات الفهم . اذ على هذه النقطة كنط اقل  
جدلية بكثير ، على الاقل في ميوله ، منه على النقطة السابقة . ليس فقط  
يعتبر ، تماما كشوبنهاور ، أن المكان والزمان هما الشرطان العامان القبليان لكل  
موضوعية ، اي ميدان يجب على التفكير الفلسفي ان يدركهما بصورة مستقلة عن  
كل موضوعية وبصورة سابقة لها ، بل هو يشدد ايضا على استقلالهما المطلق  
احدهما عن الآخر . شوبنهاور يضاعف اكثر هذه الثنائية الميتافيزية ، ثنائوية  
المكان والزمان : « نرى اذا ان شكلي التمثيلات التجريبية الاثنين ، وان كان لهما  
كصفة مشتركة ، كما هو معلوم ، قابليتهما للقسمة وللتوسيع الى ما لانهاية ، الا  
انهما مختلفان اساسا بكونهما جوهريا لاجدهما بلا اية دلالة للآخر . هكذا  
فالتواجد بلا معنى لمقولة الزمان والتعاقب بلا معنى في المكان » (٥٦) . اذا كان  
المكان والزمان ، في المعرفة الفكرية العملية ، يظهران متّحدين ، فان مبدأ هذا  
الاتحاد يجب البحث عنه ، حسب شوبنهاور ، في الفهم حصرا ، اي عند الذات .  
سابقا كان هيجل مند شبابه قد وقف ضد الثنائوية الكنطية في مسألة المكان  
والزمان ، لاسيما في منطق بيثا ، مؤلف ١٨٠١ - ١٨٠٢ . ما يلفت النظر بشكل

٥٤ - هيجل ، الموسوعة ، الفقرة ١٥٦ هـ تدليل . الأعمال ، ٦ ، ٣٠٨ .

٥٥ - لينين ، الدفاتر الفلسفية ، ١٠٠ ، باريس ١٩٥٥ ، ص ١٣٤ . [بالعربية : لينين ،

دفاتر عن الجدل ، دار الحقيقة] .

٥٦ - شوبنهاور ، ٣ ، ٤٢ .

خاص في هذا المؤلف هو ان هيغل يعالج فيه المكان والزمان لا في القسم المتصل بنظرية المعرفة بل في القسم الذي يخص فلسفة الطبيعة ، وبشكل أدق فسي الفصل عن مفهوم الحركة : بل هو لا يتناول القضية بوصفها مسألة خاصة بل في العلاقة مع معضلة الإثير ether . هذه الطريقة تبين اذا ان المكان والزمان يظهران من جهة بوصفهما عاملين اثنين في وحدة طبيعية عيانية ، ومن جهة اخرى ، على سبيل عاقبة جدلية بديهية ، بوصفهما عاملين اثنين قادرين على التحول المتبادل : «ما يبقى ببساطة مماثلا لذاته ، اي المكان ، معتبرا على نحو مستقل ، هو عامل . ولكن ، معتبرا بوصفه يتوقعن ، بوصفه هو ما هو في ذاته ، هو ضد نفسه ، هو الزمان . والعكس بالعكس ، اللانهاية التي هي عامل الزمان ، اذا كان هذا الاخير يتوقعن او كان موجودا بوصفه عاملا ، اي متجاوزا ما هو ، هي ضدها الخاص ، اي المكان ...» (٥٧) .

فيما بعد اعطى هيغل عن هذه المسألة تاويلات متباينة متباعدة ، ولكن المبادئ الجدلية بقيت هي نفسها . هكذا ، في الموسوعة ، يعالج المكان والزمان لا فسي الفصل عن المنطق بل في فلسفة الطبيعة ، هذه المرة في المدخل الى الميكانيك . رغم كونه لا يستطيع ، لانه مثالي ، اكتشاف الجدل الحقيقي للزمان والمكان (فهذا يحتاج الى نظرية جدلية عن انعكاس الواقع الموضوعي) ، يؤيد هيغل كامر تلقائي بديهي ترابط وتواصل المكان والزمان اللذين لا ينقطع احدهما عن التحول الى الآخر . ليس بوسعنا ان نمطي هنا تحليلا كاملا لانماءاته ، وعلينا ان نكتفي ببعض الامثلة المميزة لطريقته . فهو يقول مثلا : «حقيقة المكان هي الزمان ، بهذا يصير المكان زمانا : لا نمضي ذاتيا الى الزمان ، المكان نفسه هو الذي يجري هذا الانتقال . في التمثيل ، عندنا المكان والزمان بعيدا احدهما عن الآخر ، عندنا المكان وثم ايضا الزمان . هذه الـ ايضا هي ما تكافحه الفلسفة» (٥٨) . في عيني الجدلي الذي هو هيغل ، ان ثناءوية الزمان والمكان الكنتية (التي اخذها شوبنهاور ، الذي لم يقرأ هيغل ابدا) تمثل ايقافا في مستوى التمثيل ، قبل بلوغ وجهة النظر الفلسفية . لذا يشدد هيغل بلا هوادة على ان مفهومي الزمان والمكان لا ينفصلان عن الحركات الموضوعية لعالم الازدواج . الزمان والمكان ليسا ابدا بالنسبة له حاويين فارغين وببساطة ذاتويين ، يخدمان كإطار للموضوعية والحركة . هما بالعكس عاملان في عالم الحركات الموضوعية ، في الجدل الموضوعي ، في الواقع . هكذا يقول هيغل عن الزمان : «ليس هي الزمان تولد وتموت كل الاشياء ، بل الزمان نفسه هو هذه الصيرورة ، هذه الولادات والميتات» (٥٩) .

٥٧ - هيغل ، منطق ، لايبنتس ١٩٢٣ ، ص ٢٠٢ .

٥٨ - هيغل ، الموسوعة ، الفقرة ٢٥٧ ، تدويل . انظر الأعمال ، ١٢ ، الجزء الاول ، ص ٥٣ .

٥٩ - المرجع السابق ، فقرة ٢٥٨ ، ص ٥٤ .

هذه المسائل التي تبدو كأنها تنتسب الى نظرية المعرفة الاكثر تجريدا لها في الواقع اهمية اساسية ، اذ ان فلسفة ما انما تتوقف في شطر كبير على التصور الذي نجده فيها عن المكان والزمان . مثلا ، التمييز الميتافيزي الحضري الذي يقيمه شوبنهاور بين المكان والزمان والذي ليس عنده بعد سوى مراصفة ميكانيكية سوف يقدم الشرط الغنوزيولوجي الاولي لمعارضة المكان والزمان كما تبسطها فلسفة العصر الامبريالي اللاعقلانية ، فلسفة الـ برغسون ، شبنغلر ، كلاغس ، هايدغر ، وآخرين . هنا ايضا شوبنهاور يظهر بوصفه بشكل اساسي مدشن تطور اللاعقلانية اللاحق . ولكن هنا ايضا ليس الا سلفا . فيما بعد سيتجاوزون افقه ، وسيجيئون من ذلك الى المعارضة البالغة التمييز والدلالة بين المكان الذي سيدعونه ميكانيكيا ، قدريا ، «ميتا» ، عقليا ، وموضوعيا ، والزمان الذي هو حي ، لاعقلي ، وحقا ذاتي .

لئن تجاوز خلفاء شوبنهاور افقه الفكري ، فهذا مرده الى اسباب اجتماعية وتاريخية . ان صراعات الطور الامبريالي الطبقيّة الاشد قسوة هي التي اجبرت الفكر الرجعي البرجوازي على اللجوء الى مثل هذا التصور للزمان ، لان هذا التصور يخدم كقاعدة فلسفية لتاريخ زائف خالق اساطير ، يجب ان يوضع في معارضة تقدم المادية التاريخية الظاهر . عشية الطور الامبريالي ، نيتشه هو ايضا من وجهة النظر هذه صورة انتقالية ، رغم كونه معاصر صراعات طبقية اشد بكثير: اسطوره تمثل منذ ذلك الحين تاريخا - زائفا ، شبه - تاريخ ، ولكن ما زال خاليا من نظرية اصيلة للزمان ، في الاتجاه الذي تحدثنا عنه لتونا ، في حين ان الاسطورة الشوبنهاورية كانت لا تزال نфия جذريا لكل تاريخية .

ان تحليل ما سبق يجب ان نبحت عنه في الصراعات الطبقيّة للعصر الذي عاش فيه شوبنهاور وفي التعارضات الايديولوجية التي تولدت منها . سبق ان قلنا ، بصدد مسائل اخرى ، ان الجبهة الايديولوجية في زمن شوبنهاور كانت تقع بين حزب التاريخية وحزب شبه - التاريخية ، بين من جهة دفاع (في منظور تقدمي برجوازي) تاريخي عن التقدم على قاعدة تجارب الثورة الفرنسية ، ومن جهة اخرى المذهب الشرعوي ونصف - الاقطاعي القائل بالتطور «العضوي» ، المذهب الذي كان بالحقيقة ينشر ، تحت قناع تاريخية مزعومة ، ارادة العودة الى نظام ما قبل الثورة ، المذهب الذي كان اذا يمثل الدفاع الايديولوجي عن الردة الشرعية والاقطاعية . شوبنهاور يخرج ، في الظاهر ، من هذا الخيار الثنائي ويزعم اللجوء الى حد ثالث : يرفض كل تاريخية ، مؤكدا انها بلا علاقة ، ايا كان الشكل الذي تتخذه هذه التاريخية ، مع جوهر الواقع . ولكن سبق ان رأينا ان وجهة النظر هذه ليست معارضة لفلسفة الرومانطيقين الرجعيين الا بشكل محاججتها وفي بعض المسائل العينية المحددة جيدا . بالحقيقة ، شوبنهاور هو ايضا خصم ضار لكل شكل من اشكال التقدم الاجتماعي ، ولكن بما انه لم يكن يشعر لنفسه بصلة حميمة مع المونارشية المطلقة او مع النبلاء الذين كانوا

بساندونها ، فقد كان امرا لا فرق فيه بتاتا ان يعلم تحت أي نظام سيميش ، شريطة ان يكون النظام «قويا» وان يدافع بشكل مجدي عن الملكية البرجوازية ضد الجماهير المستغلة . (وهذا كان سببا اضافيا للشعبية الكبيرة التي عرفها أثناء الحقبة البونابارية) .

نقط بعد ان موقعنا على هذا النحو فلسفة شوبنهاور نستطيع ان نرى المعنى الواقعي لمعضلة المقولات كما وضعناها . ان الفلسفة الكلاسيكية الالمانية تسسم انعطافا في تاريخ الفكر الانساني . واحد الاسباب ، وليس اقل الاسباب ، ان المثالية الموضوعية ، خصوصا مثالية هيغل ، جعلت اخيرا الجدل ، بعد بضعة محاولات عظيمة خلال القرنين ١٧ و ١٨ ، الطريقة التاريخية التي تسمح بمعرفة الطبيعة والتاريخ . (مع بقائها بالطبع في تخوم المثالية الفلسفية التي كسان الجدليون البرجوازيون عاجزين عن عبورها) . التصور الذاتي للمكان والزمان والسببية ، وقصر حقل انطباقهن على العالم الظاهري ، وهيمنة السببية كمقولة العلاقات الموجودة بين الموضوعات هيمنة حصرية طاردة ، وفصل ميتافيزي صادم للمكان والزمان : هذا كله كان عليه قبل أي شيء ان يخدم في اسناد نفي كسل تاريخية للطبيعة وللكون الانساني نفيًا جذريا .

شوبنهاور رسم عن الكون لوحة فيها لا الكوسموس الظاهري ولا عالم الاشياء في ذاتها يعرفان التغير ، التطور ، التاريخ . الاول قوامه تحول لا ينقطع ، سلسلة ظاهرية من ولادات وميتات وهمية ، هي فضلا عن ذلك خاضعة لضرورة قدرية . ولكن هذا التعاقب من ولادات وميتات هو جوهريا سكوني ، انه منظار سحري Kaléidoscope فيه التراكيب المتغيرة من عناصر تبقى هي هي على الدوام ، تنتج ، في بصر مشاهد قريب جدا وغير معدّ او غير مطلع على سرها ، وهم فقير دائم . ولكن من كانت من نصيبه بصرية الفيلسوف يستطيع ان يكشف ، مخفيا وراء البرقع الملون لظواهر السطح التي تتعاقب بغير كلل ، عالما بلا مكان ولا زمان ولا سببية ، وبالنسبة له ، من الحماقة الحديث ، مجرد الحديث ، عن تاريخ ، عن تطور ، وخصوصا عن تقدم . شوبنهاور يقول من هذا المعدّ المطلع : «هو لن يصدق ، كما يصدق الناس الطيبون ، ان الزمان ينتج أي شيء جديد وهم ، ولا انه يساعد على اعطاء الوجود لاي شيء واقعي» (١٠) .

الحقد الذي يكرسه شوبنهاور لهيغل له هنا جذور موضوعية . كان حول فلسفة كنط الى مناهضة للتاريخية جدلية ولكنه ، وهو على قيد الحياة ، استطاع ان يرى ان تاريخية هيغل الجدلية ، الحازمة هي ايضا بقدر عدائته للتاريخ ، تغلب منظومته . لذا قالبا ما عبر عن

---

[١] منظار مؤلف من اسطوانة عاتمة داخلها مرايا وقطع زجاج ملونة ، المرايا تعطي عنها صورة متناظرة يمكن تحويلها الى ما لانهاية بتحريك الجهاز] .

مذهبه في صيغ سجالية وملامات مريرة ضد هيفل : «بصد الاتجاه المنتشر في كل مكان ، لاسيما على يد فلسفة هيفل الزائفة ، الهدامة والمبلدة ، التي تعتبر تاريخ العالم كلا منظما حسب مخطط : في اساس هذا الامر توجد واقعية مسطحة وفظة تعتبر **الظواهر هي الكائن في ذاته** وتتصور انها هي ما بهم ، هي ، اشكالها ، سيروراتها ...» (١١) .

ينجم عن ذلك بالضرورة ان شوبنهاور ينفي وجود كل تطور في الطبيعة : بعكس غوته ، وسمة شوبنهاور انه على توافق افكاره في جميع النقاط ، انه في العلوم الطبيعية معجب بـ لينه Linné و كوفيه Cuvier وهو يجهل المحاولات المبذولة من قبل معاصريه الكبار بنية اكتشاف آثار تطور تاريخي في الطبيعة . أجل ، ان التدرجات الموجودة في الطبيعة ، مثلا بين الكائنات المنظمة المتعضية والكائنات غير المنظمة غير المتعضية ، او بين مختلف الانواع ، لم تكن غالبية عنه ، ولكنه كان يرى فيها أشكالا أزلية من تموضع الارادة : «هذه الدرجات في موضوعة الارادة ليست شيئا آخر سوى مثل افلاطون» (١٢) . هذه الموديلات الازلية لكل التظاهرات الظاهرية الفردية تظهر له بوصفها «ثابتة» ، بلا تغير ، خارج الضرورة ، مشاركة في الوجود من الازل» . هنا ايضا يظهر بوضوح كم هي جوفاء وكافرة بالواقع تصورات التاريخ البرجوازية التي تريد ان تجعل من شوبنهاور مواصلا للتقاليد الغوتية في كل ما هو هام (في ميدان فلسفة الطبيعة) ، مثلا في معارضة غوته لميكانيوية لينه و كوفيه المناهضة للتاريخ ، لم يكن شوبنهاور متابعه بل كان خصمه .

عند شوبنهاور اذا ، التاريخ غير موجود . «فنحن نفكر انه وقوف على طرفي نقيض مع معرفة فلسفية للعالم ان يتخيل احد ان جوهر هذا العالم يمكن تصويره على نحو تاريخي ، ايا كان اللباس التنكري الذي يُستخدم لتقنيع هذه الفكرة . وينبغي ان نسمي تاريخيا كل تصور لكيونة العالم في ذاتها يدخل ، ولو بشكل صغير جدا ، شكلا من **الضرورة** ايا كان ، للماضي او للمستقبل ، اهمية تمنح للبعد والقبل اية كانت ... . جميع الفلسفات التي من هذا النوع ، مهما كانت نابغة حسب زعمها ، تعتبر ، وكان كمنظ لم يوجد في يوم من الايام ، ان **الزمان** هو تعيين للشيء في ذاته ، وتبقى ، في الحاصل ، عند الامر الذي كان كمنظ يدعو الظواهر بمعارضة الشيء في ذاته . ذلك مصير كل معرفة مؤسسة على مبدأ العلة الكافية لا تسمح ابدا ببلوغ صميم كينونة الاشياء . ولكنها ، اذ تلاحق تسلسلات من الظواهر لا حد لها ، تتحرك بغير هدف ولا تستطيع ان تعرف

٦١ - شوبنهاور ، ٢ ، ٥١٩ .

٦٢ - شوبنهاور ، ١ ، ١٨٦ .

نهاية ...» (١٦) . ان التاريخ ، على حد قول شوبنهاور ، لا يمكن مبدئيا ان يكون موضوعا لعلم science ، لانه «كاذب ، ليس فقط في تظاهراته بل ايضا في جوهره» (١٦) . لهذا السبب لا يوجد في التاريخ ، بالنسبة لشوبنهاور ، اي فرق بين ما هو مهم وما هو بلا اهمية ، بين ما هو عظيم وما هو طفيف . ليس ثمة حقيقي سوى الفرد ، والجنس البشري تجريد فارغ .

يبقى اذا الفرد وحده ، منعزلا في عالم لا معنى له ، نتاجا حتميا لمبدأ التفرد (مكان + زمان + سببية) . أجل هذا الفرد ، بموجب مبدأ الهوية بين الميكروكوسم والماكروكوسم في عالم الاشياء في ذاتها ، المبدأ الذي اشرنا اليه ، مماثل لجوهر العالم . ولكن هذا الجوهر الذي يقع في ما وراء حقل عمل المكان والزمان والسببية هو ، منطقيا ، العدم . مؤلف شوبنهاور الكبير ينتهي اذا بشكل طبيعي تماما على هذه الكلمات : «نحن لا نتردد عن الاعتراف بأنه ما ان تحذف الارادة تماما حتى لا يبقى بالنسبة للذين ما زالوا مملوئين بهذه الارادة ، بحقيقة القول ، شيء . وبالمقابل ، في أعين أولئك الذين عندهم تحولت الارادة ونفت نفسها بنفسها ، هذا العالم الواقعي جدا الذي نعيش فيه ، مع كل شموسه وكل مجراته ، ليس هو ايضا شيئا» (١٥) .

والآن اذ نستطيع ان نلقي نظرة اجمالية على المعضلات الاساسية في فلسفة شوبنهاور فان سؤالا يفرض علينا من جديد : أي دور اجتماعي يقع على عاتقها ؟ او ايضا ، وهذا معناه النظر الى المعضلة عينها تحت وجه آخر : علام يركز النفوذ الكبير والمديد الذي مارسه ؟ التساؤل وحده لا يؤول جوابا كافيا ، بل وينبغي البحث عن تفسير أكثر عيانية من الذي اشرنا اليه حتى الان . ان فلسفة شوبنهاور ترفض الحياة تحت جميع أشكالها وتعارضها كمنظور فلسفي بالعدم . ولكن أمن الممكن ان تعاش حياة متصورة هكذا ؟ (سلاحظ ، مرورا ، ان شوبنهاور ، امينا للمسيحية على هذه النقطة كما على نقطة الخطيئة الاصلية ، ينبذ الانتحار رافضا ان يرى فيه حلا لحماقة الوجود) . اذا اعتبرنا فلسفة شوبنهاور في اجمالها ، وجبت الاجابة بأن الحياة التي يقترحها يمكن ان تعاش . بالفعل ، حماقتها تعني ببساطة ان الفرد يجد نفسه محررا من كل فرض اجتماعي ، من كل مسؤولية فيما يتصل بتقديم البشرية اللاحق ، اذ هو بالنسبة لشوبنهاور غير موجود . منظور العدم ، تساؤل الافاق المقدمة للانسان ، ان يحولا ، اذا ما بقي المرء مع إيقاع شوبنهاور كما عرضناها ، بين الفرد وبين ان يزاول ، دون ان يمتريه ازعاج مهما كان طفيفا ، حياة تأملية لطيفة وفاتنة . بالعكس . هوة العدم ، الخلفية المظلمة التي تؤلفها حماقة الوجود ، ستعطيان حياة التبع هذه سحرا اللع .

٦٢ - شوبنهاور ، ١ ٥ ٢٥٧ وبعدها .

٦٤ - شوبنهاور ، ٢ ٥٢١ .

٦٥ - شوبنهاور ، ١ ٥٢٧ .

فضلا عن ذلك ، ان ارسطراطية فلسفة شوبنهاور المؤكدة ستتيح لاتباعها ان يشعروا انفسهم (اي ان يتخيلوا انهم) يخلقون بعيدا فوق جمهور بائس ومحدود لدرجة يعتقد معها ان من واجبه ايضا الكفاح والعداب لتحسين شروط المجتمع . ان منظومة شوبنهاور ، ذات الهندسة الحذقة المرفهة والاشكال العامة الواضحة ، تشبه بشكل كاف فندقا مزودا بكل وسائل الراحة والرفاه الحديثة ولكنه معلق على ضفاف الهوة ، العدم ، العبث . ان مشهد الهوة اليومي ، مجتمعا مع جودة المطبخ والتسلية الفنية ، ليس من شأنه الا ان يرفع ويعزز المتعة التي يجدها النزلاء في هذا الرفاه المرفف ...

هكذا فقد أدت اللاعقلانية الشوبنهاورية وظيفتها : الحيلولة بين بعض اصناف المثقفين الساخطين على النظام الموجود ، اي على النظام الاجتماعي الذي يعيشون فيه ، وبين تحويلهم هذا السخط ، ميانيا ، ضد المنظومة السائدة ، اي ضد المنظومة الرأسمالية . لقد اصابت هدفها الجوهرى (وليس ذا شأن كبير ان نعلم ما اذا كان شوبنهاور وعى ذلك) الذي هو تقديم دفاع غير مباشر عن النظام الاجتماعي الرأسمالي .



## كيركفارد

ان فلسفة كيركفارد ، مثلها مثل فلسفة شوبنهاور و نيتشه ، كان عليها ان تنتظر طويلا قبل ان تنال نفوذا دوليا . في عصر الامبريالية فقط - وبشكل اصح بين الحربين العالميتين الاولى والثانية - ستعرف الرواج . اجل ، كيركفارد لم يبق في وطنه ، زمن نشاطه الادبي ، شخصا مجهولا كما كان شوبنهاور في المانيا ما قبل ١٨٤٨ . اعماله الكبيرة الاولى - الوحيدة التي لها على الصعيد الفلسفي اهمية حاسمة - ، الاعمال المدعوة بأعمال الاسم المستعار ، قد احدثت على الفور بعض الضجة ، والموقف الذي اتخذه فيما بعد علنا ضد الكنيسة البروتستانتية الرسمية ما كان يمكن الا ان يحدث بعض الاثارة . ثم ، في الحقب التالية ، كان تأثيره حاسما احيانا على الحياة الفكرية السكندنافية . اريد كشاهد على ذلك ليس فقط القصيد الدرامي لـ ايسن Ibsen ، برانند Brand ، بل ايضا آثارا عديدة يمكن ان نلاحظها في الادب السكندنافي اللاحق (مثلا في روايسة بونتوبيدان Pontoppidan : "أرض الميعاد") . على الرغم من ذلك ، ومع ان ترجمات مؤلفاته وبضع محاولات عنه في البلدان الاخرى كانت قد صدرت قبل ذلك بكثير، فقط بين الحربين العالميتين ، عشية استيلاء هتلر على السلطة ، احرز كيركفارد موقعا مهيمنًا على الصعيد الفكري ، حيث اثر بشكل حاسم على الفلسفة الرجعية الاوروبية (والامريكية) . هذا الموقع ، ما زال يحتله اليوم .

كيركفارد يمثل اذا استباقا لتطور الافكار اللاحق - اذا اخذنا الامور بكيفية عمومية ، يظهر لنا هذا الاستباق خاليا من الالغاز مثله مثل الذي يحققه شوبنهاور

و نيتشه . بيد انه لكي نعرف بوضوح ودقة قواعده العينية ، يجب ان نملك معرفة عن علاقات الطبقات والصراعات الطبقة في الدانمارك في الربع الثاني من القرن التاسع عشر ، اكثر حميمية بكثير مما يملك مؤلف هذا الكتاب . لذا فهو يفضل ان يترك الآخرين امر هذه التحليلات العينية على ان يجازف ، نظرا لافتقاره الى معلومات كافية ، ويشوه اضاءتها بتعميمات متسرعة . وهكذا فهو يرى نفسه مرغما من البداية على ان لا يعالج كيركفارد الا بوصفه صورة تلعب دورها في اطار تطور الفلسفة الاوروبية ، بدون ان يتطرق الى مسألة القواعد الاجتماعية العينية التي عليها يركز استباقه لتيارات لاعقلانية ورجعية جاءت بعده بكثير ، وهي القواعد العينية التي يجب البحث عنها في شروط المجتمع الدانماركسي لذلك العصر .

ان عرضنا مع ذلك لن يخلو من كل رجوع الى تطور الدانمارك الفكري . لقد بين جورج براندس Brandes بالصغائر والدقائق كم كان عميقا فعل الفلسفة والادب الالمانيين في الدانمارك في النصف الاول من القرن التاسع عشر (١) . هذا يصلح بالنسبة لكيركفارد نفسه : النضال الفلسفي الذي يقوم به موجّه جوهريا ضد هيغل ، الذي كان يمثل آنذاك في الدانمارك ايضا الاتجاه الفلسفي المسيطر ، وكذلك ضد غوته (انه نفس القتال) الذي ينال منه مؤاخدة لا تفتّر . ان فكره من جهة اخرى لا يخلو من نقاط تماس متينة مع الرومانطيقية الالمانية ، مسع شلايرماخر و بادير . يقوم خصيصا برحلة برلين لسماع دروس شيلينغ المعجوز ، وعلى الرغم من الخيبة العميقة التي شعر بها بعد مضي حماس البداية العنيف ، فانه يتأثر تأثرا قويا بفلسفة المعلم الاخيرة وبالكيفية التي بها يقوم هذا الاخير بنقد هيغل . يدرس بعناية ايضا الهيفليين الشبان اليساريين ، وخصوصا فويرباخ : ترندلنبورغ يمارس ، كما سنرى لتونا ، تأثرا حاسما على محتاجيته ضد هيغل . ثم بعد انضاجه وجهة نظره الخاصة ، يقرأ شوبنهاور ، وهو يكن له احتراما كبيرا ، الخ ، الخ .

ان فلسفة كيركفارد ، رغم كل ملامح القراءة التي لها مع فلسفة شوبنهاور والتي سنسجلها فيما بعد ، تتميز عن هذه الاخيرة ، من وجهة الكلام التاريخية، بكونها وثيقة الارتباط بضرورة انحلال الهيفلية . في حقبة الاعادة ، كان بوسع شوبنهاور ان يسمح لنفسه بالقول ان الجدل الهيفلسي هو محض لامعنى ، وبمعارضته بكنط «مطهر» في اتجاه بروكلي ، بمثالية ذاتية ذات طابع ميتافيزيقي . ومناهض للجدل مناهضة سافرة . ولكن في عهد اكبر ازمة للمثالية الجدلية ، حين كان سيولد اعلى شكل للجدل ، الشكل الذي كان له ان يتغلب تماما على

١ - انظر بشكل خاص محاولة براندس : *غوته والدانمارك* ، طبع منشور اولد فركه ، فرانكفورت ١٨٥٤ .

جميع حدوده المثالية : جدل ماركس وانجلز المادي ، كان على كيركفارد بالضرورة ، كي يستطيع محاربة هيغل باسم اللاعقلانية ، باسم لاعقلانية جديدة واكثر انضاجا ، ان يلبس هذه الاخيرة رداء جدل مزعوم اعلى ، هو الجدل المسمى «كيفيا» او «نوعيا» . سوف نرى ان هذه محاولة - كلاسيكية في كل تاريخ اللاعقلانية - لقلب معضلة العصر الاساسية (المعضلة التي سيسمح حلها بالذهاب الى امام) راسا على عقب ، ومنع الجدل من اي تقدم لاحق ، وسوقه على سبل لا مخرج لها ، وذلك مع تقديم هذه الصياغة الكاريكاتورية للمسألة ، بفضل حيل الاسطورة والصوفية ، كأنها الجواب على المعضلة الواقعية المطروحة . كيركفارد ، الدهن الناقد والمرهف والشريف ذاتيا ، يبدو في بعض الاحيان يحزر شيئا من طابع هذه العملية . يكتب في ١٨٣٦ في يومياته الشخصية : «الميتولوجي [الاسطوري] قضية افتراضية وضعت في صيغة التقرير» (٢) . بيد ان كتابة التاريخ البرجوازية عاجزة عن تعريف مكان كيركفارد في هذا التطور ، وذلك للأسباب ذاتها التي تجعل انها لا تستطيع ولا تريد ان تفهم معنى المادية الجدلية الحقيقي . ولذا فهي عاجزة عن فهم كل سرورة انحلال الهيغلية في الإربعينات (٣) .

ان اهمية هيغل في تاريخ الجدل قائمة جوهريا في كونه استطاع ان يحول ويقلص الى مفهومين تعيينات وارتباطات الواقع الجدلية الرئيسية . في المقطع نفسه الذي فيه يعرف ماركس طريقته الجدلية الخاصة بأنها «الضد الدقيق» لطريقة هيغل ، يشير معا الى عظمة وحدود الجدل الهيغلي : «مع ان هيغل يشوه الجدل بالصوفية ، فانه هو اول من وصف القوانين العامة لحركته بملء الوعي وبكل الاتساع المطلوب . عنده الجدل يمشي على رأسه . ينبغي ان نعيده على قدميه اذا ما اردنا ان نكتشف تحت القشرة الصوفية النواة العقلية» (٤) . هذا

٢ - مذكور من قبل جان وال : فواصات كيركفاردية ، باريس ١٩٣٨ ، ص ٦٢٣ .

٣ - لوفيث Loewith ، الذي اجتم جدليا بالهيغلية اليسارية وايضا بماركس - متلافيا على هذه النقطة بالاكل الخطيئة الاعتيادية لمؤرخي الفلسفة البرجوازيين الذين يتجاهلون ماركس ، علنا او في الخفاء - ، لا يدرك شيئا من اهمية المعضلة المركزية : معضلة التوجه الجديد الذي اصطنعه المادية في اتجاه واقع موضوعي ، مستقل عن وعينا ، وفي اتجاه جدله الموضوعي . ولهذا السبب فهو يجري ضربا من تسوية او مساواة مذهب على مستوى واحد الواقع الموضوعي وواقعا زائفا ينتسب الى اللاعقلانية والميتولوجيا ، كيركفارد وفويرباخ وماركس بل وحتى روجه Ruge : لا يرى عند كل منهم سوى «هجنة ضد النظام القائم» الخ ... بذلك يصل الى تشويش وخلط كاملين لكل المعضلات الحاسمة في الفلسفة ، وهو امر بالحقيقة لا يمكن ان يكون مفاجأة من جانب رجل يريد بلورة او ابراز خط تطور يقود من هيغل الى نيتشه . انظر كاول لوفيث : من هيغل الى نيتشه ، زوريخ - نيويورك ، ١٩٤١ ، ص ٢٠١ ، ٢١٧ ، الخ ...

٤ - ماركس ، واس ١٩٥٠ ، ج ١ ، ص ٢٩ .

التقرير يضيء بنفس الضربة النفوذ الكبير لجدل هيغل . ان طريقته ، وهي ثمرة الازمة الكبرى التي ، في منمطف القرنين ١٨ و ١٩ ، تؤثر المجتمع وعلوم الطبيعة، تصير اداة جوهرية في الاعداد الايدولوجي للثورة الديمقراطية ، بالدرجة الاولى في المانيا . بالمقابل ، ان الافكار التي ينتهي اليها والتي يبسطها في منظومة تتضمن الاعتراف بالدولة البروسية لعصر الاعداء وتمارس بالتالي نفوذًا محافظا بل حتى رجعيًا . ان وحدة هذين الميلين المتخالفين المتباعدين اللاعضوية ما كان يمكن ان تظهر مستقرة الا طالما بقيت تناقضات الطبقات في المانيا في الحالة الجينية او على الاقل الكامنة . مع ثورة تموز [ ١٨٣٠ في باريس ] يبدأ بالضرورة تفكك الهيغلية، تظاهر التناقضات بين المنظومة والطريقة ، ثم تحول الطريقة نفسها . هذا الصراع ينتهي الى حفر الحفرة بشكل متعاضم بين المسكرات والاحزاب في ميدان الفلسفة . ماركس يعرف هذه الحالة على النحو الآتي : «في هيئته العقلية ، الجدل فضيحة وفضاعة للطبقات الحاكمة وايدولوجيها المذهبيين ، لانه فسي التصور الوضعي الايجابي للاشياء الموجودة يضمن بنفس الضربة فهم نفيها المحتوم وتدميرها الضروري ، لانه ، اذ يدرك الحركة عينها التي ليس كل شكل مصنوع او جاهز سوى تشكيل عابر منها ، فهو لا ينحني امام شيء ، لا ينخدع بهيبة شيء ، لانه جوهريا نقدي ولوري» (٥) .

يقينا ليس صدفة ان احدى المسائل الرئيسية التي يجري حولها القتال في عصر حل الهيغلية هي على وجه التحديد مسألة العلاقات بين الجدل والواقع . ان تصويف الجدل الحق من قبل هيغل ناجم بالدرجة الاولى عن مثاليته الموضوعية ، عن نظريته في هوية - تماثل الذات والموضوع . طالما لم تكن التناقضات قد انفجرت بعد في الحياة وبالتالي في الفلسفة ، كان ممكنا بقاء الألتباس المصطنع المتباس واقع موضوعي وضع كمستقل عن الوعي الفردي ولكنه مع ذلك واقع روح ذي طابع كلي - كوني (الروح الكلي ، الله) . بالمقابل ، ان تفاقم التناقضات الاجتماعية ارغم الفلسفة على الانحياز بحزم: كان ينبغي ان يعرف بوضوح تام ما كان يعنيه كل فيلسوف بـ «الواقع» .

الجدل هل هو الشكل الموضوعي لحركة الواقع نفسه ؟ اذا نعم ، كيف يتصرف الوعي ازاءه ؟ نعرف جواب الجدل المادي عن هذا السؤال الاخير : الجدل الذاتي في المعرفة الانسانية هو على وجه التحديد انعكاس الجدل الموضوعي ، جدل الواقع ، وبحكم بنية الواقع الموضوعي ، هذا الانعكاس يحصل حسب سيرورة هي ايضا جدلية - لا ميكانيكية كما كانت تفكر المادية القديمة . ذلك هو الجواب الواضح ، غير المتبس ، العلمي ، عن السؤال الاساسي .

ما هو بالمقابل موقف الفلاسفة البرجوازيين امام هذه المسألة ؟ ان موقعهم

الطبعي يضعهم في استحالة المتابعة حتى الجدل المادي ، حتى نظرية الانعكاس المادية . حين اذا تجد نفسها محمولة الى مكان الصدارة معضلات موضوعية المقولات الجدلية واسلوب معرفتنا عنها ، يستطيعون - في افضل الحالات - ان ينقدوا وان يفتتوا تركيب هيفل الباطل ، ولكنهم بعد ذلك مرغمون إما على رفض الجدل رفضا يكاد يكون كاملا (فويرباخ) واما على تحويله الى جدل ذاتي محض (برونو باور) . في كل الادب الفني لذلك العصر ، لن نختار سوى مثال واحد : نقد هيفل على يد آدولف ترندلنبورغ ، ليس فقط لان هذا النقد هو الذي يبين باكبر وضوح - نسبي - كيف تنطرح هنا المعضلة المركزية ، بسبل ايضا لان ترندلنبورغ قد مارس على كيركفارد تأثيرا قويا يعترف به هذا الاخير (٦) .

ان نقد ترندلنبورغ يضع في الانطلاق مسألة هامة ومبررة تماما : المنطق الهيفلي يرتكز ، طبقا للمذهب هوية الذات والموضوع ، على مبدأ الحركة الذاتية للمقولات المنطقية . اذا اولنا ذلك - مع الجدل المادي - بوصفه انعكاس حركة الواقع الموضوعي في شكل مجرد ولكن مطابق ، وجدت «الحركة الذاتية» نفسها معادة على قدميها . أما اذا بادرنا الى فحص هذه المعضلة من وجهة نظر مثالية ، فثمة سؤال يطرح نفسه - سؤال نحن مبرءون تماما في طرحه ازاء هيفل : بأي حق يدخل في المنطق الحركة كمبدأ اساسي ؟ ترندلنبورغ يطعن في هذا الحق . يفحص منطق هيفل ، بادئا بـ «المضي» الاساسي الاول الذي يصفه ، المضي من الكينونة واللاكينونة الى الصيرورة ، كي يخلص من ذلك الى ان هذا الجدل الذي كان يعطي نفسه بوصفه نتيجة استنتاج منطقي هو بالواقع «مصادرة وضعت بدون اي تفسير من قبل هذا الجدل نفسه الذي كان يدعي الاستثناء عن اي مصادرة» . يبسط تفكيره كما يلي : «الكينونة الخالصة ، المساوية لنفسها ، هي سكون . والعدم - المساوي لنفسه - هو ايضا سكون . كيف من وحدة هذين التمثيلين الساكنين يمكن ان تخرج الصيرورة المتحركة ؟ ما من مكان في المقدمات توجد فيه، صورة مسبقة ، الحركة التي بدونها ليست الصيرورة سوى الكينونة ... . بانتمالي اذا كان الفكر يستطيع ان يخرج من هذه الوحدة شيئا آخر ، فلا شك انه يضيف هذا الشيء الآخر ، يدخل الحركة خلسة كي يجرّ الكينونة واللاكينونة في تيار الصيرورة . والا فمن الكينونة واللاكينونة - هذين المفهومين الساكنين - لا يمكن ابدا ان يخرج الحدس ، المتحرك بطبيعته ، الحي دوما ، حدس الصيرورة . الكينونة واللاكينونة لا يستطيعان مطلقا ان يصبرا **الصيرورة**، اذا لم يسبقهما تمثيل للصيرورة . من الكينونة المحضة - وهي تجريد ، لا جدال في ذلك - ومن العدم - وهو ايضا تجريد ، لا جدال في ذلك - ، لا يمكن فجأة ان تولد الصيرورة ، هذا

٦ - انظر بهذا الصدد ، كيركفارد : **الإعمال الكاملة** ، بينا ، ١٩١٠ وبمدها ، المجلد ٦ ص ١٩٤

وبمدها . انظر ايضا هولدينغ : **كيركفارد فيلسوفها** ، شونفارت ، ١٩١٢ ، ص ٦٢ ، الخ ...

الحدس العياني ، سيد الحياة والموت» (٧) . بعد ذلك يلاحظ ان هيجل «لا يقوم بدراسة الحركة الا في فلسفة الطبيعة» .

المؤلف يطرق هكذا بكثير من الوضوح المعضلة الفئزولوجية الحاسمة التي تضعها المنظومة الهيجلية . ويكشف بوضوح الضعف الرئيسي الناتج عن المثالية . ولكن ترندلنبورغ لن يصل ابدا الى ما بعد هذا النقد - المبرر تماما فسي حد ذاته - الذي يكرره ويلونه الى ما لا نهاية . اجل انه يتخذ مرجعا الحركة الموجودة في الواقع الموضوعي . ولكنه اذ بتصور هو ايضا هذا الواقع حسب نمط مثالي فهو لا يستطيع ان يكتشف في حركة الطبيعة والمجتمع الواقعية الموديل الموضوعي للحركة الموجودة في مقولات المنطق : التي هي نتيجة انعكاس الحركة الاولى في الوعي ثم تعميمها على الصعيد المنطقي .

ترندلنبورغ يستطيع هكذا تسجيل الضعف الرئيسي - المرتبط بالمثالية - في الجدل الهيجلي . ولكنه غير قادر على تصحيح هذا الضعف انطلاقا من وجهة نظره : فقط الماركسية التي تعيد الجدل على قدميه بعملية تنتسب الى نظرية المعرفة ولكنها تصيب طريقة ونظرية العلوم ، فقط فلسفة ترى فعليا في مقولات الواقع الموضوعي العيانية هذه الموديلات التي ليست مقولات المنطق سوى انعكاسها المجرد ، تعطيان حلا لصعوبات كانت بالنسبة لهيجل صعوبات لا تقهر .

انجلز ، في التقرير الذي انشاه عن نقد الاقتصاد السياسي لماركس ، يضع مسألة معرفة ما اذا كانت الطريقة الجيدة لمعالجة المعضلات التي واجهها ماركس هي الطريقة التاريخية او الطريقة المنطقية . مع ماركس ، يحسم لصالح الطريقة المنطقية ، التي يعرفها بمساعدة اعتبارات تلقي ضوءا كبيرا على المشكلات التي نعني بها : «الاسلوب المنطقي كان وحده الصحيح . ولكن هذا الاسلوب ليس بالواقع سوى الاسلوب التاريخي . مجردا فقط من الشكل التاريخي ومن المصادفات المكررة . ان تتابع الافكار يجب ان يبدأ من حيث التاريخ المعني يبدأ ، وان بسطه التالي لن يكون سوى انعكاس السير التاريخي تحت شكل مجرد ونظريا منسجم ، انعكاس صريح ، ولكن صحيح حسب قوانين يقدمها سير التاريخ الفعلي نفسه ، بواقع ان كل لحظة يمكن ان تلاحظ عند نقطة انبساط نضجها المائي في طهرها الكلاسيكي» (٨) .

لا يوجد اذا سوى وسيلة واحدة للتغلب على نقاط الضعف في منطق هيجل : هي القبض بوسائل العلم على الحركة الواقعية التي ليست الحركة في المنطق سوى انعكاسها . فنحن محقون تماما في لومنا هيجل على كونه صوّف الحركة فسي

٧ - ١. ترندلنبورغ : تحقيقات منطقية ، الطبعة الثانية ، لايبزيغ ، ١٨٦٢ ، المجلد ١

ص ٢٨ وبعدها .

٨ - ماركس - انجلز : دراسات فلسفية ، باريس ١٩٥١ ، م.١ ، ص ٨٥ .

المنطق . ولكن هذا النقد لن يسمح بالتقدم حقا في ما بعد المرحلة الهيفلية الا اذا اعدنا العلاقة الحقيقية بين الشيء المعكوس والانعكاس . وهذا مستحيل على ارض المثالية . ترندلنبورغ وآخرون يتوصلون الى كشف هذا الضعف او ذاك - المرتبط بالمثالية - في الجدل الهيفلي ، احيانا بكثير من الدقة والارهاف ، و احيانا كثيرة ايضا بركاكة وذبذبة (٩) . ولكن نقطة وصول تقدمهم لا يمكن ان تكون سوى التبذ الخالص البسيط للجدل ، او بناء جدل - زائف على قاعدة ذاتوية . ان اهمية كيركفارد في تاريخ اللاعقلانية تأتي من كونه بسط هذا الاتجاه الثاني حتى نتائجه الاخيرة ، وبسطه تماما وجيدا بحيث لم يبق ، في عصر تجديده في طور الامبريالية ، سوى اشياء قليلة يضيفونها الى انماءاته . ان تصفيته لحساباته مع الجدل الهيفلي ، تصفيته للجدل ، هما بالواقع جدريان بقدر جدريتهما عند شوبنهاور ، مع هذا الفرق وهو ان هذا الاخير يدين كل الجدل بوصفه «خدما للسندج» في حين ان كيركفارد يظهر نفسه بمظهر معارضة بجدل آخر يقدم نفسه بوصفه جدلا اعلى : جدل يزعم انه «كيفي» وقد صغيت منه التعميمات الاساسية التي تعرف الطريقة الجدلية .

جدل «كيفي» : هذا يعني في المقام الاول رفض المضي من الكم الى کیف بل كيركفارد لا يعتبر من الضروري ان يبسط عن هذه النقطة مجادلة تفصيلية . يكتفي بالإشارة ، في ملاحظة ساخرة ، الى حماقة هذه النظرية الهيفلية : «لذا لذلك باطل خرافي أن يعتقد المرء ، في المنطق ، ان من التراكم التدريجي لتعيينات كمية يمكن ان يولد كيف جديد . وكذب غير مقبول الموقف الذي ، بدون ان يخفي طبعاً ان الامور لا تجري تماما هكذا ، يطمس مع ذلك نتائج هذه الحقيقة بالنسبة لكل المحاينة المنطقية ، مع تضمينها في الحركة المنطقية نفسها كما يفعل هيفل . ان کیف الجديد يظهر بنفس طابع الجدة المطلقة ، نفس القفزة ، نفس الفجائية ، التي يظهر بها السر» (١٠) .

هذه النظرات لا تلمع لمعانا خاصا بثروة محتواها . فهي محض اعلانية ولا تبرهن شيئا . ولكنها لذلك اكثر دلالة على موقف كيركفارد تجاه مشكلات الجدل . جوهرها انه يكتفي بأخذ نقد ترندلنبورغ ، الذي كان يعتبر ان خطيئة هيفل هي

---

٩ - ترندلنبورغ يذكر مثلا حكم شاليبوس Chalybaeus الذي يصف «المضيات» (الانتقالات) الجدلية عند هيفل بأنها «يوميات مزمنة مفصلة في المنظومة» المرجع المذكور ، ١٢ ص ١٦ ، ملاحظة . انجلز يصف هذا النوع من النقد بأنه «محض صياني» . يلاحظ ان «المضيات من مقولة او من تناقض الى التالية او التالي هي دوما تقريبا صافية» ، ولكنه يضيف : «التعليق المسترسل على هذا الامر هو اضافة للوقت» . رسالة انجلز الى ك. شميدت بتاريخ (١١-١٨٩١) ، ملوكس - انجلز : رسائل مختارة ، برلين ١٩٥٢ ، ص ٥٢٥ .

١٠ - كيركفارد : الأعمال ، مرجع المذكور ، ٥٢ ، ص ٢٤ .

تونه عاج هذه المسألة في المنطق . وبشكل أخص كمعضلة للحركة . وفي ملاحظة مرفقة بهذا النقد . يريد كيركفارد أن يوضح تاريخ المشكلة . فيبدل جهده (في هذا المقطع كما أيضا في بضعة مقاطع أخرى) كي يقدم . كما عدا ذلك فمسل ترندلنبورغ قبله . جدل الاغريق العقوي بوصفه الموديل الحقيقي الوحيد للجدل - والصالح أيضا في الحاضر - . أي كي يلغي تاريخيا كل التقدم الذي حققه الجدل في اللفظة الكلاسيكية الألمانية . وبخاصة في هيغل . يذكر بميل شيلنغ إلى تحليل الفروق بعلاقات كمية ويعلم في النتيجة بصدد هيغل : «مصيبة هيغل أنه بالضبط يريد أن يقيم الكيف الجديد دون أن يريد حقا ، ما دام يريد القيام بذلك في المنطق . والمنطق بمجرد قبول تدخل الكيف يجب أن يأخذ على الفور وعيا آخر عن نفسه ودوره» (١١) .

كيركفارد لا يقول بشكل واضح - ما من نص يتيح تأسيس ذلك بشكل يفيني - ما إذا كان ذات يوم قد لاحظ حقا أن المبدأ الذي يكافحه هكذا (مبدأ الانتقال الضروري منطقيا من الكم إلى الكيف) هو مبدأ عميق الاصاله ، يحمل الجدل إلى مستوى أعلى بكثير من المستوى الذي كان قد بلغه في العصر القديم ، وأنه فضلا عن ذلك يؤلف على وجه التحديد الاداة الفكرية - المنهجية على امتداد سير تفكيراته عن الثورة الفرنسية - التي بمساعدتها حاول هيغل أن يفهم الثورة لحظة ضرورية في التاريخ . ليس صدفة فكرة المضي هذه من الكم إلى الكيف ظهرت عند هيغل منذ حقبة في مدينة برن ، تحديدا بالارتباط مع هذه المشاغل : «أن الثورات الكبرى التي تلفت الانظار لا بد أن تسبقها دوما ثورة صامتة . سرية ، حاصلة داخل روح العصر ، وليس متاحا لكل واحد أن يكشفها ... . أن جهلهم هذه الثورات المحققة في عالم الأذهان يجعل أنهم فيما بعد يدهشون للنتيجة» (١٢) . هذا الرابط بين معضلة العلاقات كم - كيف والتناول المفهومي للثورة سيواصل تظاها في تطور هيغل اللاحق وسينال في كتابه المنطق صياغته العامة : القفزة باعتبارها عاملا ضروريا في التحول ، في الولادة والتلاشي في الطبيعة وفسي التاريخ .

مع تمرقنا بشكل أوسع على عالم كيركفارد الذهني . سنرى أن المشكلة التي تضعها هذه اللحظة الجوهرية من التطور هي له كما لهيغل مشكلة مركزية فسي فلسفته ، وأنه بدل من العناية في رفضها بقدر ما بدل هيغل في اقامتها . وسنرى أيضا أن النضال ضد الثورة هو في مركز مشاغله الايديولوجية مثلما عند هيغل الحرص على استنتاج الحاضر انطلاقا منها . الشاهد الذي يقلناه من

١١ - عن معضلة التحددات الكمية عند شيلنغ وهيغل انظر كتابي : هيغل الشاب ، زوريخ - فيينا ، ١٩٤٨ ، ص ٥٥٢ وبعدها .

١٢ - هيغل ، كتابات يهودية لاهوتية . طبع هـ . نوهل ، توبنجن ، ١٩٠٧ ، ص ٢٢٠ .



كيركفارد لا يبين إلا العواقب الأخيرة لهذا الموقف لا اتساعه أو مداه . المهم  
لكيركفارد قبل أي شيء ، في هذا الشاهد ، أن يفرز جذرياً من السيرة  
العيانية التي فيها تولد الظاهرات شيئاً فشيئاً ، حسب معايير كمية ، الميدان  
الاخلاقي - الديني وداخل هذا الأخير القفزة ، مولد كيف جديد . لذا فهو يشدد ،  
بصدد القفزة الكيفية ، على «فجائية السر» ، أي على طابعه اللاعقلي . اعتباراً  
من اللحظة التي فيها تقطع القفزة عن الماضي من الكم إلى كيف - وبالتالي عن  
السيرة العيانية - يظهر بالضرورة طابعها اللاعقلي .

نستطيع إذاً من الآن - على الرغم من أننا لم نتعامل بعد ، في الظاهر ، إلا  
مع قطعة صغيرة معزولة ، مع مشكلة خاصة في الفلسفة الكيركفاردية - أن نرى  
بوضوح كيف كان على رفض مبادئ الجدل (الحركة وقوانين الحركة - انتقال من  
الكم إلى كيف) أن يقود ، بالضرورة الأشد إطلاقاً ، إلى اللاعقلانية ، شريطة  
بسط هذا الرفض منطقياً حتى نتأجه الأخيرة بدلاً من التوقف في الطريق كما يفعل  
ترندلنبورغ عن روح انتقائية . لهذا السبب فإن جدل كيركفارد النوعي - وسنرى  
ذلك بوضوح متزايد مع سير عرضنا النقدي - لا يشكل جدلاً جديداً يعارض جدل  
هيجل بل رفضاً خالصاً وبسيطاً للجدل . وبما أن عند كيركفارد ، الذي يناضل  
ضد الشكل الأكثر تطوراً آنذاك في الجدل ، بما أن هذه العملية تتم في أشكال  
ومقولات ومفردات الجدل نفسه (وليس ذلك من باب الصدفة) ، إذاً يظهر  
جدل - زائف : اللاعقلانية تجد نفسها ملبسة أشكالاً جدلية - زائفة .

ذلك هو التقدم الجوهري ، الأغنى بالنتائج لتاريخ اللاعقلانية اللاحق ، الذي  
يحققه كيركفارد نسبة إلى شيلنغ وشوبنهاور . الجدل يظهر عند شوبنهاور محض  
لا معنى ، من هنا نجاحه العالمي في عصر الوضعوية . أما شيلنغ فيعارض شكل الجدل  
الأكثر تطوراً آنذاك بجدل أكثر بدائية (وهو نفسه مشوّء عداً ذلك) : لذا كان على  
النيهار الهيغلية أن يجر معها هذا الخصم . حكم الوضعوية حال بشكل طبيعي تماماً  
خلال عشرات السنين بين كيركفارد ، وبين أحرار نفوذ دولي . وفقط حين ، في  
حقبة الإمبريالية مع «إيقاظ» هيجل ، سيحاولون جدله هو أيضاً إلى جدل - زائف  
لاعقلاني ، حين ستغدو المهمة الجوهرية للفلسفة البرجوازية هي النضال ضد  
شكل الجدل الأعلى حقاً ، هي كبح وإسقاط خطوة الماركسية - اللينينية ، فقط  
حينئذ سيظهر كيركفارد من جديد في الحلبة الدولية بوصفه جدلياً «راهنًا» .  
وينبغي أن نلاحظ - فهذه واقعة مميزة - في الوقت نفسه أن ما كان في حياته  
شاغله الجوهري ، ألا وهو نضاله ضد هيجل ، يفقد أهميته أكثر فأكثر . يلتقي  
الانسان مرصوقين جنباً إلى جنب في صف واحد ، مرغمين على أن يتحمل كل  
منهما الآخر أكثر فأكثر ، وأكثر فأكثر أخوية . بل أن التأويل النصي «الحديث»  
لهيجل يحوي عدداً متزايداً من الموضوعات الكيركفاردية والوجودية واللاعقلانية (١٣) .

إذا كنا نتحدث هنا عن جدل - زائف ، فلأن كل لاعقلانية ، بقدر ما هي تهتم بمعضلات تنتسب الى ميدان المنطق - والى درجة ما دنيا ، كل واحد مضطر الى هذا الاهتمام - ، تعود دوما الى المنطق الصوري ، الذي نضعه في معارضة المنطق الجدلي . عند شوبنهاور كانت هذه العملية تتم في وضوح النهار . جديد كيركفارد ، الفني بالعواقب للمستقبل . يكمن على وجه الدقة في كونه يموء هذه العودة الى الوراء ، هذا الرجوع الى المنطق الشكلي والى الفكر الميتافيزي تحت ملامح جدل كفي ، ملامح جدل - زائف .

هذه العودة الى المنطق الصوري . مضافا اليها الاعقلانية ومموهة في هيئة جدل - زائف . يجب ان نندار في المقام الاول ضد لحظات فكر هيغل التي تجعل هذا الفكر فكرا تقدما لعصره (رغم المبالية وبالتالي نقص الانسجام) : ضد الطابع التاريخي والاجتماعي لطريقته الجدلية . لهذا السبب فامر مميز لكيركفارد (هنا ايضا انما هو يتقدم على الطريق الذي فتحه ترندلنبورغ) انه يحجم عن نقد اشكال الجدل المجردة : اشكال الاغريق . واولا هيراكليت وارسطو ، وأنه . على العكس من ذلك ، اذ يؤكد قيمتها . يبذل جهده كي يجد هنا سلاحا ضد هيغل . في حين ان ماركس ولينين سيكتشفان عند ارسطو بدايات او تخطيطات الجدل الاولى وسيبسطانها وينميانها ، فان ترندلنبورغ و كيركفارد سيدلان جهدهما لارجاعه الى المنطق الصوري ، بنية تخليص العالم من فتوحات الجدل الهيغلي . في حين ان هيغل كان قد أكد بقوة على اتجاهات هيراكليت الجدلية حقا كي يخرج من ذلك الهيكل المجرد لطريقة جدلية ، في حين ان ماركس ولينين كانا من جهتهما يؤكدان بشدة على هذه الاتجاهات المادية الساندة - تحت ، هو ، كيركفارد ، يزعم اعطاء الجدل الهيراكليتي - المجرد والعمومي حكما ، بحكم الشروط التاريخية - طابع «حقيقة حقة» سيمكّنه من استخدامه لدحض جدل هيغل «غير الحق وغير الصحيح» .

الامر «غير الحق وغير الصحيح» عند هيغل هو بالضبط الطابع التاريخي والاجتماعي لجدله . سبق وراينا ان التقدم الذي حققه هيغل هو تاخذه وعي الطابع التاريخي والاجتماعي للجدل ، ورفعنا اياه الى مرتبة طريقة . بالواقع كان له على هذه النقطة سابقون عديدون . كفى ان نذكر فيكو او روسو او هردر . ومع ذلك ما من شخص قبل هيغل ، لا الاغريق ، ولا نيكولا دو كوزا ، ولا فلاسفة

---

تاويل هيغل تأويلا لاعقلانيا صار مهمة جوهرية لفلاسفة هذا الانتماء . جان وال هو احد مثلي هذا التيار الذي يسمى الى قريب هيغل من كيركفارد . يقدم بوصفه مفتح عالم هيغل اللدني فصل فيثومينولوجيا الروح عن «الوعي الشقي» او «الوجدان البائس» ، فضلا يقطعه عن كل سياق ، ومن ثم يؤكّد هذا الوجدان الشقي كما لو كانت الفينومينولوجيا تتوقف هنا ، تبلغ هنا ذروتها . انظر جان وال : شقاء الوعي في فلسفة هيغل ، باريس ١٩٢٩ .

النهضة ، ربط الطريقة الجدلية من حيث هي طريقة بالبنية الموضوعية ، بالقوانين الموضوعية لحركة التاريخ والمجتمع . هذه الرابطة التي يقيماها إنما تؤلف الأمر الجوهري في الانجاز التقديمي لعمله ، انجازا يحده واقع انه كان مستحيلا له ، بما هو مثالي ، أن يبسط المبدأ الذي اقامه هكذا بشكل منسجم .

ان تدوين الهيغلية يقدم هذه الخاصة ، ألا وهي انه طالما لم تحقق على يد ماركس الخطوة الحاسمة التي كانت اعادة وضع الجدل الهيغلي على قدميه ، في منظور مادي ، فان جميع المحاولات لتحطيم حدود هيغل انتهت موضوعيا السى تراجع في هذه المسائل . برونو باور ، في رغبته بتطوير الجدل الهيغلي فسي اتجاه ثوري ، يسقط في المثالية الذاتية الاكثر تطرفا مع «فلسفته عن وعي الذات» . هكذا بتشويهه كاريكاتوريا - كما بين ماركس الشاب منذ ذلك الحين - الوجوه الذاتية في **فيثونوميولوجيا الروح** وباعادته هيغل الى فيخته ، يستبعد من الجدل بالضربة نفسها البواعث والموضوعات الاجتماعية والتاريخية ، ويجعله مجردا أكثر بكثير مما كان عند هيغل نفسه . يفرغه اذا من محتواه التاريخي والاجتماعي . وشترنر سينمي هذا التيار الفكري اكثر ايضا - حتى المحال والمفارقة . في الجهة الاخرى ، ان تحول فويرباخ نحو المادية ، بما ان القضية بالنسبة له ليست بناء مادية جدلية بل بالعكس هي طرد الجدل ، يفضي هو ايضا ، بوجه عام ، في الفلسفة الى تجريد ذات وموضوع المجتمع والتاريخ . لذا فماركس محق في قوله بصدد هذا الاخير : «بقدر ما هو مادي ، فويرباخ لا يدخل التاريخ قط ، وبقدر ما يدخل التاريخ في خط الحساب ، ليس ماديا» (١٤) . وانجلز سيبين بعد بضع عشرات من السنين ان الانسان ، الذات في فلسفة فويرباخ ، «لا يعيش اذا كذلك في عالم واقعي مشكل ومعين تاريخيا» (١٥) .

كيركفارد يذهب من هذه التيارات التي وصفناها الان والتي تشارك في انحلال الهيغلية . ولكن الهدف الجوهري لمجادلته هو الفلسفة الهيغلية عينها . غير ان توجه وطريقة هذه المجادلة هما بقدر واسع محددان ومقرران . من قيل هذه التيارات الفكرية ، ونستطيع ان نقول بالجملة ، تسبيقا على خلاصتنا ، ان كيركفارد يبسط وينمي ، حتى نتائجها الاخيرة ، كل الحجج الفلسفية التي كانت ترمي الى تجريد الجدل الهيغلي من التاريخ والمجتمع . ما لم يكن عند آخرين سوى البقية او الفضلة التي تركتها سيرورة التفسخ يتجمد ويتحجر عنده ويصير لاعقلانية جذرية . اذ نعلق كيركفارد بهذا السياق نبين بالضربة نفسها باي قدر يحق ان نعتبر (١٦) كيركفارد وماركس جزءا من سياق تاريخي واحد : بقدر ما نرى

١٤ - ماركس - انجلز : **الايدولوجيا الاثائية** ، الجزء الاول ، باريس ١٩٥٣ ، ١٠٠ ص ٣٧ .

١٥ - ماركس - انجلز : **دراسات فلسفية** ، باريس ١٩٥١ ، ١٠٠ ص ٣٨ .

١٦ - ولكن في منظور معارض بشكل مطلق لمنظور لوليت .

بوضوح كيف ان ماركس حقق الخطوة الفاصلة التي تسمح برفع الجدل السى مستوى طريقة حقا علمية ، وفي الوقت نفسه كيف ان الطريقة الاخرى المستخدمة لتدوين الجدل المثالي ، الطريقة التي في وسع ماركس ان يبعدها بسهولة لانه يتغلب حقا على هيفل ، تصير عند كيركفارد حجر الزاوية في الفلسفة اللاعقلانية الاكثر تطورا حتى ذلك الحين .

نستطيع ان نصف بشكل آخر ايضا هذا التضاد العنيف . ماركس يعلن في نقده لفويرباخ : «ان ثروة الفرد الفكرية الحقيقية تتوقف تماما على ثروة علاقاته الواقعية ...» (١٧) . الانسان متصور ، في اطار الجدل العلمي الجديد ، كائنا تاريخيا واجتماعيا في جوهره ، وهذا يقتضي الملاحظة الآتية : من لا يعتبر طابع جوهره هذا انما يحول الصورة التي يكونها عنه الى تجريد كاريكاتوري . وبعكس ذلك ، اللاعقلانية الكيركفاردية ، جدلها الكيفي ، يرتكز ان على التأكيد الذي بموجبه يكون هذا التجريد الكاريكاتوري الواقع الوحيد الحق ، الشكل الوحيد الصحيح غير الزائف لوجود الانسان . واذا اراد كيركفارد ان يعطي حقلا وميدانا لهذا الوجود - الذي وحده بهمه - ، وجود الفرد المعزول بصورة مصطنعة ، فعليه ان يزيل من فلسفته التاريخ والمجتمع .

لنقف بادىء بدء عند النضال الذي يشنه كيركفارد ضد التصور الوضعي الايجابي للتاريخ الذي كان تصور الجدل الهيفلي . قبل كل شيء ، كيركفارد يفهم جيدا جدا ان التصور الهيفلي للتاريخ - ايا كان تفكير صاحبه عنه - هينو بحكم نواته الموضوعية تصور ملحد . تلك فكرة كان برونو باور قد صبر عنها بوضوح في مؤلفه **بوق يوم الدينونة** (بالطبع على طريقته اي مع سحب فلسفة هيفل نحو الداتوية) : «**الروح الكلي** - الكوني ( Weltgeist ) ، روح العالم) ليس ذا واقعية فعلية الا في روح الانسان ، او انه ليس شيئا آخر سوى «مفهوم الروح» الذي ينسبط ويتحقق في الروح التاريخي والوعي الذي يأخذه هذا الاخير عن نفسه . ليس عنده **ملك** له ، عالم ، سماء ، يملكهما ... . ان وعي الذات هو **السلطة** الوحيدة في العالم والتاريخ ، ليس للتاريخ علة وجود اخرى غير مولد ونمو وعي الذات» (١٨) . ليس مبالغا فيه القول ان كراسة كيركفارد الهجائية الكبرى ضد هيفل ما هي سوى **بوق** ... ينتهي الى حكم - قيمة سلبي : بسبب إلحادها ، كيركفارد ، هو ، ينبذ فلسفة التاريخ الهيفلية : «لهذا السبب ، في سرورة التاريخ الكوني كما يراها البشر ، الله لا يضطلع بدور السيد ... والحال اذا كنا لا نراه يشغل دور السيد ، فاننا لا نراه على الاطلاق: ... . تصور التاريخ

١٧ - ماركس - انجلز : **الايديولوجيا اللائكية** ، ص ٢٩ .

١٨ - ب . باور : **بوق يوم الدينونة** - فوق هيفل ، الفصل وعود المسيح ، لايتسليخ ١٨٤١ ،

ص ٦٩ وبعبارة .

الكلبي كسيرورة هو تخييط الله بمساعدة الميتافيزيقا في مشد ظرفي نصف -  
ميتافيزيقي ، نصف - استيطيقي - ديناميكي ، الا وهو المحايثة . في هذه  
الشروط ، الله يصير - يعلم الشيطان ماذا ! » (١٩) .

كيركفارد يرى بشكل صحيح تماما ان في تاريخ كوني متصور سسيرورة  
متلاحمة ، تحكمها قوانينها الخاصة ، لا يبقى حقل لعمل الله . وبالتالي فان  
فلسفة التاريخ الهيغلية ، وان كانت لا تفتأ تذكر بشكل متواتر الروح الكلبي ،  
الله ، الخ ، لا يمكن ان تكون في الاساس الا شكلا مهدبا للالحداد . ولكنه يبدو  
من جهة اخرى كانه حتى لم يفهم كل مدى اهم فكرة من الافكار التقدمية الكبرى  
في فلسفة التاريخ الهيغلية : فكرة ان بكده الخاص صار الانسان انسانا ، فكرة  
ان البشر يصنعون هم تاريخهم - حتى وان كانت النتيجة مختلفة جدا عما كانوا  
ينوون عمله . لا يحفظ من الوصف الهيغلي لتقدم التاريخ سوى الطابع الموضوعي  
لضرورته ، الملته مستقلة عن وعي او ارادة الفرد - ويحتج ضد هذا باسم الله:  
«نفرا تشبيكه (تشابك الفرد) مع فكرة الدولة ، وفكرة الجماعة ، وفكرة  
الاشترك ، وفكرة المجتمع ، لا يعود بإمكان الله ان يبلغ الفرد مباشرة . مهما كان  
كبيرا غضب الله ، فالعقاب الذي يجب ان يصيب الملدب يجب مع ذلك ان يمر  
بكل هذه المراجع : بهذه الطريقة وضع الله خارجا ، في المفردات الفلسفية الاكثر  
اكراما وإطرأ» (٢٠) .

من جهة اخرى ، اذ يزيل من فلسفته كل جدل ، واذا يحول المنطق الجدلي الى  
منطق صوري (يصير اساسا مكملا للاعقلانية) ، يصل كيركفارد الى ازالة كسل  
فاعلية انسانية من فلسفته للتاريخ . وتتخذ موضوعية التاريخ تحت قلمه طابع  
جبرية خالصة . اذ هكذا يشوه كاريكاتوريا مفهمة التاريخ الهيغلية فانه يرى فيها  
بالدهاة اهانة لله . «ان دراما التاريخ الكوني تجري ببطء لا نهاية له ! لماذا لا  
يسر الله بشكل اسرع اذا لم يكن يريد سوى هذا ؟ يا له من صبر قليل الدرامية،  
او بالاحرى يا له من اسهاب نثر ممل ! واذا كان لا يريد سوى هذا فيا له من  
هول ان يبذر كما يفعل الطغاة حياة اعداد لا تحصى من البشر ! » (٢١) .

بواقع ، ينجم عن ذلك رفض للتاريخ خالص وبسيط . وعلى هذه النقطة  
كيركفارد قريب جدا من شوبنهاور . بيد انه ، اذ يبسط نظريته في شروط  
النضال ضد التصور الوضعي الايجابي للتاريخ الذي كان تصور هيغل ، يسرى  
نفسه مضطرا الى اعطاء مجموع تصوره نبرة مختلفة . يوجد تاريخ - ولكن ليس  
بالنسبة للانسان ، الذي هو عامل - ممثل ، بل حصرا بالنسبة لله ، المشاهد

١٩ - كيركفارد : الأعمال ، مرجع مذكور ، ٦٠م ، ص ٢٢٤ .

٢٠ - كيركفارد ، اضافة الى الفتات الفلسفية ، ترجمة بول بيتي P. Petit ، باريس ١٩٤١ ،

ص ٣٦٨ .

٢١ - كيركفارد ، المرجع السابق ، ص ١٠٤ .

الوحيد القادر على شمول كل سير التاريخ في جملة . صحيح أن المعرفة التاريخية تضع مشكلة خاصة ومعقدة : كيف يحدث ان الانسان ، الذي يفعله يعمل التاريخ ، هو في الوقت نفسه قادر على معرفته ، على معرفة قوانين تطوره الموضوعية ؟ ما السبيل الى ربط الفعل العملي والتأمل برابطة جدلية وثيقة ؟ هيغل بدأ يفك هذه المشكلة ، متمسكا ، على صعيد الطريقة ، حلها ، دون ان يبلغه حقا مع ذلك . أما كيركفارد فيعيده الى الوراء حتى النقطة التي فيها يوجد العمل والتأمل في حالة انفصال جذري ، التي فيها يعلن الانسان عاجزا بالمبدأ عن اكتساب رؤية للمجموع ، لانه فاعل في قطاع عياني وبالتالي حتما محدود كثيرا او قليلا من التاريخ . ان معرفة جملة التاريخ تبقى محفوظة لله وحده . يقول كيركفارد : «دعوني الان اذكر على نحو اوضح ، بواسطة صورة ، بالفرق الموجود بين الاخلاقي والتاريخي ، بعلاقة الفرد الايقية بالله وعلاقة التاريخي بالله ... . هكذا اذا ، فالانبساط الإيثقي للفرد هو المسرح الصغير الخاص ، حيث المشاهد هو فعلا الله ، ولكن ايضا في المناسبة الفرد نفسه ، وان كان عليه ان يكون بشكل جوهري ممثلا ... . بالمقابل ، التاريخ الكوني هو بالنسبة لله المسرح الملكي ، حيث هو المشاهد الوحيد ، لا بكيفية عرضية ، بل جوهريا ، لانه الوحيد الذي يستطيع ان يكونه . هذا المسرح ليس في متناول روح موجود . اذا تخيل انه متفرج ، فهذا معناه عندئذ انه ينسى ببساطة ان عليه ان يكون هو نفسه ممثلا على المسرح الصغير ، تاركا لهذا المتفرج والشاعر الملكي امر استخدامه كما يشاء في الدراما الملكية ... » (٢٢) .

اذا فالفرق بين شوبنهاور و كيركفارد يؤول ببساطة الى ان الثاني ، بدلا من ان يعلن بوضوح ان التاريخ بلا اي معنى - وهذا الموقف ، شأنه شأن التصور الموضوعي الايجابي للتاريخ ، يجب ان يقوده الى نتائج ملحدة - ، يسعى السى انتقاد الدين والله بواسطة لادرية تاريخية منسجمة . هذه العملية الكيركفاردية تشكل في الظاهر رجوعا الى ثيوديقيات القرنين ١٧ و ١٨ ، التي كانت ، كي تغلب فكريا على تناقضات التاريخ الظاهر وعلى جوانبه المنفردة ، تستنجد بجملته المربية من علو علم الله الكلي - العلم . بيد ان هناك فرقا بين هذه المذاهب التي كانت تمنح الفهم الانساني هو ايضا قدرة بلوغ معرفة مقتربة ، او على الاقل شعور او استشعار ، بما هي التسلسلات او الترابطات الواقعية للتاريخ فسي جملته - و لادرية كيركفارد الجدلية ، فرقا ليس الا في الظاهر مسألة درجة فقط . نرى هنا الفرق الكيفي الذي يفصل مرحلتين اثنتين في تطور الافكار ،

٢٢ - المرجع السابق ، ص ١٠٣ .

«مذاهب عدالة الله : الله عدلٌ وخير» لما هو اصل الشر ... ، الثيوديقيا جزء من «علم» ناوواء الطبيعة ، وعنوان كتاب شهر ل لايبنتس .

التطور المتميز بالتراجع المتدرج ، الصائر فائق السرعة خلال القرن ١٩ ، من جانب مزاعم الدين في تأويل ديني لظواهر التاريخ العيانية امام خطوات تقدم التفسير العلمي للعالم المتزايدة القوة . الدين مضطر الى التخلي للبحث العلمي الموضوعي عن اقسام من عالم الظواهر متعاطفة على الدوام والى الانسحاب اكثر فاكثر في ميدان جوائية الانسان الخالصة . عند كيركفارد ايضا هذا الانسحاب يظهر بوضوح : « ان فارسا نصيرا للدين الموضوعي ، موضوعا فسي كتلة البشر الموضوعية ، لا يخشى الله : لا يسمع صوته في الرد ، فالرعد ينتسب الى قانون من قوانين الطبيعة - ولعله على حق . لا يراه قيد العمل في أحداث العالم ، لان هذه خاضعة للضرورة المحايثة لتسلسل الاسباب والاثار - ولعله على حق ... » (٢٢) . ان لا ادرية كيركفارد التاريخية هي اذا ، كما كانت قبلها لا ادرية شلايرماخر ، محاولة للتخلي الى العلم ، فيما يتصل بتأويل العالم ، عن جميع المواقع التي بات مستحيلا الدفاع عنها - وذلك لكي تجد في الداخلية الخالصة ارضا فيها يظهر لها الدين قابلا لان ينقذ فلسفيا ويعاد .

هذا الانسحاب يحصل بالطبع في اتجاه اللاعقلانية ، اذ لئن كان صاحبه يتخلى عن عقالة العالم الخارجي (عقالة التاريخ) ، فانه يمضي بالضرورة ، ما ان يتناول معضلات الجوانية الخالصة ، الى اللاعقلانية . مرة اخرى ستتظاهر الان قرابة مواقع شوبنهاور وكيركفارد : نفي التاريخ (اي قابلية التاريخ لان يفهم) يقتضي عند هذا كما عند ذلك تشاؤما عميقا : بما ان جميع الحوادث معادة الى الفرد وحده ، المعزول فلسفيا عن التاريخ وعن كل اشتراك انساني ، فان حياة هذا الفرد تصير غير معقولة ليس فقط بمعنى الكلمة العام (الذي يمكن ان يغطي ايضا ، اذا اخذنا الامور من وجهة نظر مجردة ، شكلا من تفاؤل أسطوري) ، بل ايضا على نحو ادق بمعنى غياب كل مقزى غايابا كاملا ، بمعنى المحال والمعبث . لهذا السبب عند هذا كما عند ذلك - مع بالتأكيدات نبرات بالغة الاختلاف - الياس هو المقولة الاساسية لكل تصرف انساني .

ولكن ثمة بينهما فرق هام بالنسبة لتطور اللاعقلانية : كيركفارد بسيط ، في محل المناهضة التاريخ المناهضة للجدل بشكل سافر عند شوبنهاور ، تاريخا - زائفا أسطوريا يستند الى جدله الكيفي . اجل ، اللحظة التاريخية لا تمثل عند كيركفارد سوى هوة من لاعقلانية ، تقطع التاريخ برمته الى اثنين : ظهور يسوع المسيح في التاريخ . لذا فان تاريخية هذا الاخير متناقضة ومفارقة : فمن جهة ، هذا الظهور يحول معنى ومحتوى وشكل الخ كل سلوك الانسان (ولنفكر بالتعارض المقام بين سقراط ويسوع المسيح في **الفتات الفلسفية**) . يسعى اذا الى استنتاج الفروق ، بل التعارضات ، بين حقب تاريخية شتى ، انطلاقا من التحولات

الحاصلة في بنية النماذج الروحية الرئيسية ، في بنية السلوك الاخلاقي ، الخ ... ، تماما كما فيما بعد عند ديلثاي Diltthey وغيره من ممثلي «علم الروح» Geisteswissenschaft. ولكن من جهة اخرى ، لا ينتج عن هذا الظهور تحقيق فعلي لسير التاريخ الواقعي : انه يمثل قفوة نوعية وحيدة ومفاجئة وسط «تاريخ» عدا ذلك جامد . اذ ان الفكرة الاخيرة في فلسفة الفتات ... هي بالضبط انه ، فيما يخص علاقة داخلية الانسان بيسوع المسيح ، اذا حسب كيركفارد العلاقة الجوهرية الوحيدة ، فان الالفين من السنين التي انصرفت منذ ذلك الحين ليس لها اية اهمية ، ليس لها اية سلطة وساطة او شفاعة للذين جاؤوا متأخرين . يقول كيركفارد : «لا يوجد مريد من يد ثانية . اذا بقينا مع الجوهر» ليس ثمة فرق بين الاول والاخير . سوى ان الجيل اللاحق يجد في شهادة المعاصرين فرصة ايمانه ، بينما يجدها المعاصرون في معاصرتهم المباشرة ذاتها ، وهم بالتالي غير مدينين بشيء لاي جيل . بيد ان هذه المعاصرة المباشرة ليست ببساطة الا الفرصة ...» (٢٤) .

اذا بالنسبة للشئ الوحيد الذي يبدو لكيركفارد جوهريا في التاريخ - خلاص النفس - الآتي للفرد على يد ظهور المسيح - ، التاريخ غير موجود ايضا . هذه الطريقة - التي تفترض نفسها جدلية - طريقة ابادء صفة التاريخ التاريخية ، هي ، لتعريف الجوهر الفلسفي للفكر الكيركفاردي ، ذات اهمية عليا . بينما عند شوبنهاور تجربة الواقع الحق المعاشة ، الحدسية ، كانت مباشرة العدم ، وراء المكان والزمان والسببية ، وراء مبدأ التفرد ، عند كيركفارد بالعكس ، وحدها ذاتية الفرد المبسوطة الى الحد الاقصى قادرة على بلوغ درجة الواقع العليا - الصحيحة الحق وحدها - وهي المفارقة . مفارقة لا ينفصل جوهرها عن هذه التاريخية - الزائفة المتضجة من قبل الجدل الكيفي . «الحقيقة الازلية مولودة في الزمان : هي ذي المفارقة» ، يقول كيركفارد (٢٥) . كيركفارد يقيم ، بالارتباط مع هذا ، تميزا سيكون ذا اهمية عليا بالنسبة لتطور اللاعقلانية اللاحق ، بين «الواقعة التاريخية بشكل بسيط» و«الواقعة المطلقة» التي تريد نفسها هي ايضا تاريخية وان بمعنى مختلف جدا و«الواقعة الازلية» الواقعة تماما خارج سير التاريخ . يخلق هكذا ، في ميدان الطريقة ، موديل كل التمييزات اللاحقة في اللاعقلانية ، بدءا بالتمييز بين الزمن المجرّد والديمومة العيانية عند برغسون ، حتى التعارض الـ هايدغري بين تاريخية «حقيقية» وتاريخية «مبتذلة» - ومفهوم ان التاريخ «الاعلى» ، «الحقيقي الحق» ، منذ كيركفارد ، بالنسبة لجميع اللاعقلانيين ، سيكون دوما هو التاريخ الذاتي ،

٢٤ - كيركفارد ، الاعمال ، ٦٢ ، ص ٩٥ .

٢٥ - المرجع السابق ، ٦٢ ، ص ٢٨٢ .



التاريخ «المعاش» ليس الا ، بمعارضة التاريخ الموضوعي . «الواقعة المطلقة» لا سبيل لنا اليها ، حسب كيركفارد ، الا بموجب المبدأ الذي يقول : وحده يستطيع ان يصبح تلميذا للمسيح «من نال من الله نفسه شرط ذلك» (٢٦) . بالمقابل ، من اجل تناول وادراك «الواقعة التاريخية لا اكثر» ، ان معرفة «تقريبية» لممكنة - وضرورية .

هذا التمييز اساسي من اجل تعريف طابع جدل كيركفارد الكيفي . الا اننا لن نستطيع ان نقدر كل قيمته الا حين نكون قد توقفنا برهة عند البيئة التاريخية التي ولد فيها . ذلك عهد اعمال د. ف. شتراوس ، برونس باور ، فويرباخ ، بتعبير آخر - بخاصة فيما يتصل بالاول والثاني - عهد تفكك التقاليد الانجيلية تحت ضربات العلم التاريخي . كيركفارد يدرك جيدا اننا اذا قبلنا مواجهة التاريخ مواجهة علمية شيئا ما ، لا يعود بإمكاننا الدفاع عن تاريخية المسيح الفعلية ، كما تنقلها الينا الاناجيل . لذا فهو لا يفتح السجل مباشرة ضد نظريات شتراوس او باور ، لا يسعى الى انقاذ هذه التاريخية نفسها بالتدليل علميا على واقعيتهما الموضوعية ، بل بالعكس يبسط طريقته الفلسفية بحيث يستطيع إسقاط قيمة وحظوة مجموع المعرفة التاريخية التي قادت الى مثل هذه النتائج ، بحيث يستطيع ان يطمئن في ان يكون لها ، فلسفيا ، قيمة معرفة . انه يدرك جيدا اننا اذا وضعنا انفسنا على ارض مناقشة علمية فان الواقع التاريخي لصورة المسيح كما رسمتها الاناجيل يتبدد تماما . لذا فان حربه موجهة حصرا ضد اهلية وجهة النظر التاريخية لمعالجة مسائل تخص الواقع «الحق» ، الـ «وجود» «existence» .

لقد راينا بالجملة كيف ينبل كيركفارد فكرة ان السيورة التاريخية في مجموعها يمكن ان تُعرف . يجب علينا الان ان نذكر بأن «الجدل الكيفي» لكيركفارد يرفض بالمبدأ الانتقال من الكم الى الكيف (اي الطابع العقلي للقفزة التي يسمح الجدل الحقيقي باستنتاجها وبالتالي بتفسيرها علميا) . لذا فان كيركفارد ، بغية انضاج الاسس النظرية لموقفه ازاء التاريخ ، سيبسط ، بالاعتماد على المثال الاقصى ، مثال معضلة طابع قابلية صورة المسيح التاريخية لان تُعرف ، مجادلة واسعة ضد قيمة كل علم مؤسس على الاقترابية . وسنرى مرة اخرى الى اي حد هذا الجدل الكيفي يزيل كل لحظات الجدل الحق الجوهرية .

ان فتحنا من فتوحات الجدل الهيجلي الكبرى كان انه سعى الى ان يقيم علميا افعل المتبادل العياني الموجود بين اللحظات المطلقة واللحظات النسبية في المعرفة . نظريته عن طابع معرفتنا الاقترابي هي النتيجة اللازمة عن هذه الجهود : كلمة اقتراب ، تقريب ، approximation ، لا تعني ، في هذه الحال ، مطلقا ان الحضور - الذي لا يمكن «التقلب عليه» - ، حضور اللحظة النسبية ، يلغى

الطابع الموضوعي ، المطلق ، لمعرفة حقيقية ، انها تشير فقط الى الدرجة التي وصلت اليها ، في مرحلة معطاة ، معرفتنا ، في سير عملية الاقتراب المتدرج . السبب الموضوعي لطابع معرفتنا المقرب هو ان الموضوع المعيني ، الظاهرة ، يوجد دوما اغنى ، اكثر شحنا بالمحتوى ، من القوانين التي بواسطتها نسعى الى معرفته . لذا فان التصور الهيفلي للاقتراب النابع من ذلك لا يشتمل على اقل نسبية . بالاحرى هذا يصح على البسط المادي الذي يعطيه ماركس وانجلز ولينين وستالين عن هذا التصور ، حيث اللحظة المطلقة للمعرفة تجد نفسها مكفولة بكون الواقع الموضوعي هو الذي يجد نفسه منعكسا .

هيفل نفسه ما كان يستطيع - بحكم نقطة الانطلاق المثالية والمصوغة التي هي نظريته القائلة بهوية الذات والموضوع - ان يصل في هذه المسألة الى وضوح نهائي . ولكن اذا قارنا صياغته للاقتراب الجدلي بالنظرية الكنتية عن تدرج معرفتنا اللامحدود ، رأينا ان التحسن كبير . حسب كنت ، بنتيجة طبيعته الشيء - في - ذاته التي لا تعرف ، فان ميدان الواقع الحق (اي الواقسع المستقل عن وعينا) هو ازليا خارج متناولنا . التقدم للامحدود يجري حصرا في «الوسط» الذي يؤلفه عالم الظواهرات المفصول عن الموضوعية الحقيقية . رغم كل جهوده كي يدخل في هذه الدائرة لحظة المعرفة الموضوعية ، لا يصل كنت الى التخلص من ميله الاصلي - المحايث الى الدائوية والى النسبية ، اذ ان خصائص الذات (القبلية) ، خصائص ذات المعرفة لا يمكن ان تقدم سوى ضمانة هششة تماما لموضوعية هذه الاخيرة .

كي يكافح هيفل ، كيركفارد هنا ايضا سيكسر الوحدة الجدلية للحظرات المتناقضة ، وبعد عزلهم وتجميدهم سيرفعهم الى مبادئ ميتافيزية مستقلة . هكذا تصير عنده لحظة التقريبية مبدءا نسبوية خالصة . انه يعلن : «العلم *savoir* التاريخي وهم حواس ، اذ هو علم تقريبي» (٢٧) . وبراهينه تبين الى أي حد هنا يواجه حصرا «اللانهاية السيئة» لعلم تاريخي مختص وفلسفي - مسطح ، الى أي حد يطرد من البداية من هذا الاقتراب كل عنصر من موضوعية . «المادة التاريخية لا نهاية لها ، ومحدوديتها يجب اذ ان تتركز على قرار عسفي ما . رغم ان التاريخي ملك للماضي ، فهو ، بوصفه مادة للمعرفة ، شيء ما غير مكتمل ، وهو متناثر في الحال من قبل الملاحظة والبحوث التي تجري على الدوام اكتشافات جديدة او تصحيحات على الاكتشافات السابقة . كما في علوم الطبيعة عُدِد الاكتشافات يتنامى حين الادوات تتحسن كذلك في التاريخ حين تقد الملاحظة يصير اكثر حدة» (٢٨) .

٢٧ - كيركفارد «الاصال» ٦ ، ص ١٦٨ .

٢٨ - كيركفارد ، «الاصال الى الفئات الفلسفية» ، ص ٩٨ .

نرى اذا الامر الاتي : كيركفارد يحول الى نسبوية محضة كل معرفة للواقع الموضوعي آخذة في الاقتراب ، ويستمد من ذلك فكرة ان التقدم العلمي الممثل بكل خطوة جديدة في اتجاه هذا التقرب ما هو بالواقع سوى سير الى العدم ، اذ على اي حال من المستحيل بهذا الطريق بلوغ معرفة حقا موضوعية ، فمبدأ الخيار ، مبدأ الحد ، عسف محض .

هذا الموقف العدمي النيهيلستي ازاء معرفة الواقع الموضوعي يرتكز على واقع ان ممارسة نفوذ حقيقي على انا العارف من قبل الواقع الموجود بصورة مستقلة عن وعينا هو ، عند كيركفارد ، شيء لا يمكن التفكير فيه على الاطلاق . فالذاتية هي التي تقرر كل شيء . المسألة الوحيدة هي معرفة ما اذا كانت هذه الذاتية ذاتية حققة او ذاتية باطلة زائفة ، ما اذا كانت «داخلة ملتزمة» بقوة وشفف ومربطة صميميا بـ «وجود» الذات المفكرة ، او بالعكس سطحية وبلا التحام عميق . والحجة التي يأتي بها ضد المعرفة العلمية للتاريخ (لواقع الموضوعي بشكل عام) كما يتصورها هيغل هي ان هذه المعرفة ينقصها «الالتزام اللامحدود» ، الهوى ، العاطفة الشديدة . وأنها هكذا تنحط الى فضول عديم الفائدة ، الى تراكم مدع لعلم جدير باستاذ ، الى «معرفة من اجل المعرفة» . يوجه اذا هجومه ضد الطابع محض التأمل للمعرفة في الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، التي لا تكون موضوعيتها - الظاهرية حسب كيركفارد - سوى نتيجة غياب الموقف الذاتي هذا بالضبط .

لدينا هنا احدى الحالات - لا الحالة الوحيدة - التي نستطيع فيها ان نلاحظ ان نقد نقاط الضعف الجوهرية فعلا في الجدل المثالي استطاع ان يخدم كنقطة انطلاق لحركة رجعية تخلفية نحو اللاعقلانية . ليس بدون بعض الحق يقوم كيركفارد هنا بنقد الطابع التأمل للمعرفة التاريخية الهيغلية ، رغم كونه في كل مكان يشوه هيغل حتى الكاريكاتور ويخفي تماما الاشارات الاولى التي نجدها في فلسفته للتاريخ باتجاه الممارسة . ولكن من هذا النقد ، البرر في شطر منه ، لمحض تأمل التاريخ ، تاريخ لا شأن له بمعضلات الوجود الانساني الحاسمة ، يستمد كيركفارد اساس نفيه - اللاعقلاني نوعيا - لكل تاريخية حقيقية .

اولا ، انه يعارض الموقف النسبي والتأمل الملن بدون قيمة ، بمطلب «الوجود» ، بـ «الممارسة» ، بـ «الالتزام» . مطلق يرسل زعم عدم تضمن اية لحظة من نسبية ، من تقريبية . المطلق والنسبي ، التأمل والعمل ، يتحولان هكذا الى قوي ميتافيزية صارمة الانفصال وعنيفة التعارض : «ان رجلا مسيحيا هو من يقبل مذهب المسيحية . ولكن اذا ، في آخر تطويل ، اذا كان «ما» هذا المذهب يجب ان يحسم ما اذا كان المرء مسيحيا ، فان الانتباه يندار في الحال نحو الخارج كي نتعلم حتى في اصغر تفصيل ما اذا مذهب المسيحية ، لان هذا الـ «ما» لا يجب ان يقرر ما المسيحية بل ان يقرر ما اذا أنا مسيحي . - في البرهنة نفسها يبدأ التناقض العالم ، الحريص ، القلق ، تناقض التقريب . التقريب يمكن ان يتابع الى ما شئنا ، والقرار ، الذي به يصير الفرد مسيحيا ، هو في

آخر الحساب ، بخطئه ، منسي تماما» (٢٩) .

ثانيا ، يجب أن نحفظ من الشاهد الذي أوردناه أكثر من الطرائقية التي يعرفها . يقينا هذه الطرائقية سيكون لها ، بالنسبة لتطور اللاعقلانية ، أهمية حاسمة ، إذ أنها تبين كيف في كل خطوة ، كلما تعرف «الجدل الكيفي» بصورة أكثر عيانية ، استبعدت جميع المقولات والارتباطات الجدلية حقا ، وحوّل الجدل إلى ميتافيزياء (لاعقلانية + منطق صوري) . هذه العملية الطرائقية سوف تخدم كموديل للعديد من التيارات الفلسفية في الطور الامبريالي ، وبخاصة للوجودية التي تنسب نفسها بشكل واع إلى كيركفارد . حتى أن التعارض ، الذي احفظناه هنا بين المطلق والنسبي ، سيصير - بعد تخليصه بالطبع من كل لاهوت صريح ، وأكثر من ذلك ، بعد إلجاسه مظاهر الالحاد - القطعة السيدة في فلسفة هايدغر . الا اننا ، في ما وراء هذه الطرائقية المجردة ، ولكن في علاقة وثيقة معها ، نجد التعارض العياني الذي يقيمه كيركفارد بين الذاتية الفردية «الموجودة» وحدها ، المطلقة وحدها ، من جهة ، و ، من جهة أخرى ، الكلية المجردة المتبددة حتما في عدم النسبوية ، كلية الحياة الاجتماعية والتاريخية .

هكذا توجد محفورة ، بين الجدل الكمي ، وسيلة معرفة للتاريخ تقترب منه وحسب ، والجدل الكيفي ، الذي يعرف الموقف الانساني الاساسي ، «الوجودي» ، الملتزم المنقح إلى ما لانهاية ، هوة انفصال مطلق . هي الهوة التي تفصل عند كيركفارد النظرية عن النشاط العملي ، اللذين تنافيهما أو تناحرهما يتضمنان ويقتضي ، تحت حثية العضلة التي نمنى بها ، التنافي أو التناحر بين الإيثقا [الاخلاق] والتاريخ . كيركفارد ، في تعيين هذه الممارسة المفارقة ، يذهب حتى اعلان : «أن معايشرة التاريخ الدائمة تجعل المرء بالفعل غير أهل للفعل» (٣٠) .

العمل ، عند كيركفارد ، هو حماسة اثيقية يجب أن يبقى غريبا عنها أي شاغل من جدوى أو فعالية . بمعارضته هكذا بين/الحدين ، يصل إلى اعلان لا توافق الإيثقا المطلق مع أية محاولة يبدلها الانسان بنية توجيه عمله صوب الواقع التاريخي ، صوب التقدم التاريخي ، الذي ليس له وجود حسب كيركفارد . الإيثقا تقع في وسط محض - فردي ، موجه حصرا نحو الداخل . كل اقامة علاقة للعمل مع الواقع التاريخي - تتصل بالجدل الكمي - لا يمكن الا أن تلهي الانسان ، أن تبعده عن الإيثقا ، أن تبعد الاخلاقية فيه . كل علاقة مع التاريخ تجعل أن «التمييز الإيثقي المطلق بين الخير والشر يحسب بطريقة تاريخية - استيعابية في مقولة «العظيم» و «الدال» الاستيعابية - الميتافيزية ...» (٣١) .

٢٩ - كيركفارد ، *المقالة* ، ص ٤١٢ .

٣٠ - كيركفارد ، *المقالة* ، ص ٨٨ .

٣١ - كيركفارد ، *المقالة* ، ص ٨٨ .

انه اغراء حقيقي «ان يكون للمرء تعامل مواظب مع التاريخ ، اغراء يمكن ان يقود المرء بسهولة ، حين يكون عليه هو ان يفعل ، الى ان يريد ان يكون «تاريخيا» هو ايضا . حين لا يفتأ المرء يهتم بكل هذا العرضي ، بهذا السقط الذي به الوجوه «التاريخية» تصير «تاريخية» ، يمكنه بسهولة ان ينجر مفتونا الى خلط هذا مع الإثيقا ، وبدلا من الانشغال في وجوده بالاثيقا انشغالا لا نهاية له ، الى مغالطة العرضي بشكل متسبب وغير صحي» (٢٢) . لهذا السبب يستطيع كيركفارد ان يقول ملخصا نفسه : «ان محايثة التاريخ هي دوما مقلقة للإثيقا ، ومع ذلك فان التأمل التاريخي موجود تحديدا في المحايثة . اذا ما رأى فرد من الافسراد شيئا ما اليقيا فهو الإثيقا بعينها ... . بالفعل النتيجة ليست صحيحة : كلما كان انسان متطورا اثيقيا ، فكلما رأى الاثيقا في التاريخ . لا ، الصحيح هو العكس : كلما تطور إيثيقيا ، قلّ انشغاله بالتاريخ» (٢٣) .

هذه الاعتبارات قادتنا الى المعضلة المركزية في الفلسفة الكيركفاردية ، الى الأسباب الحقيقية لنضاله ضد الجدل الهيغلي . ان احدى الموضوعات الجوهرية التي حكمت تدوين الهيغلية كانت تأكيد عدم كفاية تجذرها في التاريخ ، وهو النقص الذي كان يستنتج منه عجزها عن تبيان سبل المستقبل . ايا كان غموض تصورات اليسار الهيغلي وتشوشه الفكري ، فقد كان يوحده روحيا نضاله المشترك ضد هذا الوجه في فكر المعلم . من هذه الازمة ، كان سيخرج تصور التاريخ الذي ليس فقط يمثل مستوى اعلى كيفا بل هو يحمل النظرية العلمية الوحيدة ، التي تضيء للمرة الاولى بضوء مليء الماضي والحاضر والمستقبل : نظرية المادية التاريخية . اما كيركفارد ، فبدون ان يكون عنده اقل فكرة عما سيكون المخرج - الحاسم - الذي ستنتهي اليه الازمة الفلسفية لعصره ، ولكن في نية المجادلة ضد الراديكالية الهيغلية الفتية نية واعية ، سينجب هذا الشكل الجديد من اللاعقلانية ، الشكل الأكثر تطورا الى ذلك الحين : نفي التاريخ اعتمادا على جدل - زائف ، محاولة فرز الانسان الفاعل ، بالضبط باسم عمله عينه ، عن كل رابطة مع التاريخ .

ذلك مغزى التعارض العنيف المقام بين اثيقا وتاريخ ، التناقض بين ممارسة متصورة بشكل محض ذاتي ، محض فردي ، ومحايثة خادعة ، موضوعية وهمية للتاريخ .

الخطوة القادمة التي علينا ان نخطوها من اجل تحديد طابع الفلسفة الكيركفاردية بشكل عيني ، ستكون توضيح ما يجب ان نفهمه بهذه الإثيقا . من ملاحظتنا السابقة يخرج سلفا بوضوح ان هذه الاثيقا تتضمن ان يقتلع الانسنان

ليس فقط من التاريخ بل في الوقت نفسه - الامران لا ينفصلان - من المجتمع. كيركفارد لم يبسط في الحال هذه العاقبة المنطقية لموقفه - بل ولم يبسطها ابدا بشكل جذري . اكثر من ذلك ، على هذه النقطة موقفه اكثر تناقضا مما كان على التاريخ . لقد راينا كيف هو مضطر الى معارضة التصور الهيفلي للتاريخ بإيثقا ، وكيف هو بلوم ، بشكل دائم وعلى نحو عام ، الفلسفة الهيفلية على انها بلا إيثقا . فالإيثقا تظهر هي السلطة التي بها يستطيع كيركفارد ان يعارض زعم الفلسفة الهيفلية تأسيس محايدة التاريخ الموضوعية ، الاداة الطرائقية التي ستسمح له بأن يقيم ان الذاتية هي اساس الحقيقة .

ولكن هل ثمة امكان لإيثقا ، اذا الانسان لا تصوره كائنا اجتماعيا ؟ بدون ان نتحدث عن ارسطو وعن هيفل ، وجوابهما على هذا السؤال بديهي ، فان اخلاقا مثل اخلاق النية عند كنت ، او الإيثقا المؤسسة على الانا عند فيخته ، او حتى ايثقا شلايرماخر ، لا تستطيع هي ايضا ولا تريد قط ان تتخلى عن الوجه الاجتماعي لكنونة الانسان ، الوجه الذي لا ينفصل عنها حتى ولا في الفكر . ان دراسة التناقضات الداخلية التي تنتج عن هذه المذاهب المختلفة تتخطى بالطبع اطار اعتباراتنا الحاضرة . اذا هنا سنكتفي بأن نبين باقتضاب ان هذه التناقضات ليس مردها ضيق تفكير هذا الفيلسوف او ذاك من حيث هو فرد . انما هي محاولات للتعبير مفهوما عن تناقضات المجتمع البرجوازي الموضوعية ، التي جعلتها ظاهرة جليلة «بيانات حقوق الانسان» للثورتين الاميركية والفرنسية . ماركس يعرف ، في **الحواليات الفرنسية - الالمانية** ، بمناسبة مجادلة ضد برونو باور ، قاعدتها الاجتماعية على النحو الآتي : «**الثورة السياسية** تحل الوجود البرجوازي الى عناصره المكونة بدون ان تشوّر ولا ان تخضع للنقد هذه العناصر المكونة عنها . انها تتصرف ازاء المجتمع البرجوازي ، عالم الحاجات ، الشغل ، المصالح الخاصة ، الحق الخاص ، كما ازاء اساس وجودها ، ازاء شرط ضروري ، ولكنه هو نفسه غير مفهّر ، بالتالي كما ازاء قاعدتها الطبيعية . اخيرا الانسان ، منذ لحظة كونه عضوا في المجتمع البرجوازي ، يستحق ان يدعى الانسان بالمعنى الحقيقي الخاص اي الانسان بخلاف المواطن ، لانه يمثل الانسان كما هو معطى في وجوده الحسوس ، الفردي ، المباشر ، بينما الانسان ككائن سياسي ليس الا نتيجة تجريد ، انسانا مصطنعا ، الانسان كشخص ومزّي ، معنوي . الانسان الواقعي فعليا لا يتعرف على نفسه الا تحت شكل الفرد الاناني ، والانسان الحق الا تحت شكل **المواطن المجرّد**» (٢٤) .

التناقضات ، التي تطبع كل حياة المجتمع البرجوازي بين الانسان «الواقعي

---

٢٤ - ماركس - انجلز : **العائلة المقدسة** ، بين كتابات مبكرة فلسفية اخرى ، برلين ١٩٥٢ ، ص ٥٦ . [بالعربية : ماركس ، **السالة اليهودية** ، دار الحقيقة ، بيروت . او ماركس ، **الولفات الاولى** ، دار دمشق] .

فعليا» والانسان «الحق» ، تتجلى في الفلسفة البرجوازية تحت اشكال متناقضة . جدا . هؤلاء الفلاسفة إما يحاولون ، بدون ان يكونوا كشفوا العلاقات الحقيقية ، ان يحققوا ، انطلاقا من معطيات المجتمع البرجوازي ، منظمة مفهومية للنشاط الانساني ، كما فعل هيجل ، ولكنهم يدعون عندئذ يظهر بوصفه تناقضا لا يفسرونه التعارض بين الفرد «التاريخي» والفرد «الازلي» (بالزك هو ايضا يقدم صياغة مشابهة جدا عن هذه المسألة) ، وإما يسعون ، انطلاقا من الإثيقا الفردية ، الى التقدم حتى معضلات الممارسة الاجتماعية ، كما هو الحال قبل كل شيء عند كنت و فيخته ، وكذلك في مدرسة سميت وبنتم في انكلترة . بدون ان يكون في وسعنا ان نعرض بالتفصيل الالوان الدقيقة لهذه النظريات التي تمكس جميعا ، بشكل بالغ التشوه في احيان كثيرة ، الطابع المتناقض اساسا في المجتمع البرجوازي ، نريد مع ذلك ان نسجل واقع ان ثنائية ووحدة المواطن والبرجوازي، اللتين تجلّيهما الحياة نفسها ، تحددان بنية وإحكام ومعضلات الخ كل الإثيقا البرجوازية . والمضي الى الالاعقلانية الرجعية يتجلى ، منذ الرومانطيقية الالمانية، كمحاولة لإضعاف وإنحاف بل وازالة احدى اللحظتين في الانسان : المواطن .

كير كفارد كذلك لا يستطيع ، خصوصا في بداياته ، ان يتجاهل تماما هذه المشكلة المطروحة على مجموع الفكر البرجوازي . في مؤلفه الكبير الاول ، **إيما** ... **وإيما** ، ليس فقط تحتل الإثيقا حيزا كبيرا هاما ، بل ايضا دور الموقف الاثيقسي بالضبط في هذا المستوى - بمعارضة الموقف اليائس الذي كان موقف الوجدانية في المرحلة الاستيطيقية - قوامه تحقيق او وقعة الكلي (أي ما ينتسب الى المواطن) . اذا اعتبرنا الامور من وجهة نظر مجردة وشكلية ، مثلا من وجهة نظر بنية المنظومة الكير كفاردية ، بدت الإثيقا وكأنها ستحافظ حتى النهاية ، بلا تغيير، على مكانها وعلى دورها كمعصر وسيط بين الاستيطيقا والدين . ولكن بالواقع ، مع سير انبساط فلسفة كير كفارد وطريقته الفكرية ، هذا المحتوى الاجتماعي للإثيقا، قدرتها على تحقيق الكلي ، يصيران اكثر فأكثر موضع إشكال وشك ، وأكثر فأكثر تناقضا ، لدرجة انهما ، موضوعيا ، يضيعان اكثر فأكثر في العدم .

صحيح انه ينبغي الاحتراس من المبالغة في تقدير محتوى الاثيقا الاجتماعي حتى عند كير كفارد الشاب . عشا نبث عنده عن ثروة العلاقات الاجتماعية بين البشر التي تطبع الاثيقا عند هيجل (والتي ، لاسباب معارضة لتلك التي تلعب عند كير كفارد ، تختفي ايضا عند فويرباخ) . انها جوهريا اثيقا للانسان الخاص . مع هذا التحفظ البسيط وهو انه بعد لا يستطيع ان يغمض عينيه تماما امام حقيقة ان هذا الانسان الخاص - حتى كإنسان خاص - يعيش في المجتمع . ان ممثل التصور الإثيقي للوجود يملن في **ها** ... **وإيما** : «انا ممتاد ان أقدم نفسي بصفتي زوجا ... فهذا بالحقيقة ... هو الموقع الالهم الذي احتله في الحياة» (٣٥) .

وضرورات المساجلة ضد المباشرة المرادة ، الذاتية الوحدانية للمرحلة الاستيعابية ،  
يجمل ان المقولات الاثيقية تظهر بالضبط مقولات الكلي ، المقولات التي تعبر عن  
الحياة التي يعيشها ، بوعي في قلب المجتمع ، الانسان (الخاص) . لاحقا ، في  
مؤلفه مراحل على درب الحياة ، كيركفارد يجعل ايضا ممثله للاثيقا يقول : «الزواج  
قاعدة الوجود المدني : به الحبيب مرتبطان بالدولة ، بالوطن ، وبالمصالح العامة  
للجماعة» (٣٦) . ولكن الدائرة الاثيقية ليست ، مادة وموضوعة في مجموع  
المسيرة الكيركفاردية ، سوى «دائرة انتقال» (٣٧) ، مضي نحو الواقع الفعلي  
للذاتية «الموجودة» وحدها ، نحو الموقف الديني . يجب علينا بالتالي ان نفحص  
باقتضاب كيف ان هذه الاثيقا الانتقالية العابرة (مع محتواها الاجتماعي الصغير جدا)  
تجد نفسها متجاوزة - ليس بالمعنى الهيفلي ، الذي كانت تكون بموجبه مغلوطة  
ومحفوظة على حد سواء - بل مستخدة تماما ومبادة .

بالطبع لا نستطيع ان نعطي انفسنا هنا مهمة تقديم عرض نسقي وثام للاثيقا  
الكيركفاردية ، بل ولا ان نتابعها في تكونها التاريخي . نريد فقط ان نسجل  
الموضوعات الفلسفية الأكثر جوهرية التي تجر معها بالضرورة هذا التفسخ الداخلي  
للاثيقا . قبل كل شيء ، لنذكر موضوعة فائقة الأهمية بالنسبة للفلسفة  
الكيركفاردية : المجادلة ضد الأطروحة الهيفلية عن الماثلة الجدلية للداخلي  
والخارجي . هذه الماثلة تقود هيفل ، على الصعيد الغنزيولوجي ، الى دحض  
التمييز الذي أدخلته الماثلة الذاتية بين الظاهر والكائن ، وإلى تبيان الرابطة  
الجدلية غير القابلة للتدمير التي توحدتهما في تناقضهما : «لذا فالخارجي له أولا  
عين المستوى الذي للداخلي . الذي يوجد كداخلية يوجد ايضا كخارجية ،  
والعكس بالعكس : الظاهر لا يكشف شيئا الا وهو في الكائن ، وفي الكائن لا يوجد  
شيء الا ويتظاهر» (٣٨) . بالنسبة للاثيقا هذا يعني (نعتبر بالطبع من فوق جميع  
التعينات الوسيطة) «انه يجب القول : الانسان هو ما يعمل ...» . كيركفارد  
يرى في هذا الموقف الهيفلي محاولة تطبيق على الاثيقا والدين لمقولة صالحنة  
للاستيعابية والميتافيزياء . الا انه يفصح عن فكره بهذه المفردات : «سلفا الاثيقا  
تضع نوعا من علاقة متعادية بين الخارجي والداخلي ، بوصفها تضع الخارجي  
كشيء لا فرق فيه ولا مبالاة . الخارجي بوصفه طريقة العمل بلا أهمية ، اذ ان  
النية هي ما يجري التشديد عليه اثيقا . النتيجة ، بوصفها خارجية العمل ،  
بلا أهمية ... . الديني يضع بشكل واضح التعادي بين البراني والجواني ، وهذا

٣٦ - ك. ، الأعمال ، ٤م ، ص ١٠١ .

٣٧ - ك. ، الأعمال ، ٤م ، ص ٤٤٢ .

٣٨ - هيفل : الموسوعة ، الفقرة ١٣٩ والفقرة ١٤٠ ملحق « مرجع مذکور آنفا ، المجلد ٦ ،

ص ٢٧٥ و ٢٧٩ .



التناقض بالضبط هو ممكن العذاب بوصفه مقولة وجود بالنسبة للديني ولكنه في الوقت نفسه ممكن لامحدودية الجوانية المندارة نحو الداخل» (٢٩) .

من الواضح ، دونما حاجة لشروح تفصيلية ، ان التصور الذي بموجبه كل الحياة «الخارجية» هي بلا فرق او مبالاة للإيقا يفضي الى تفكيك حتى الإيقا الخاصة التي يترك لها كيركفارد مكانا في بناء «مراحله» . كيف نتصور فعلا ان الزواج - ونبقى عند التعريف ، البالغ الضيق ، الذي يعطيه كيركفارد عن تحقق الكلبي - يمكن ان يمثل دائرة الإيقا ، الدرجة العليا ، وليس فقط المباشرة ، للحب ، اذا كان المهم ، بالنسبة لكل من الشريكين ، من وجهة النظر الإيقية ، هو فقط التحديدات محض الداخلية والتي تبقى محض ذاتية ؟ اذا كانت العواقب الناتجة من نوايا ، أفعال ، الخ ، احد الزوجين بالنسبة لحياة الآخر يجب ان تعتبر أسواء تماما ؟ في هذه الحال ، الزواج كما يتصوره كيركفارد لا يعود يتميز اطلاقا ، على الصعيد الفئزولوجي ، عن المباشرة الوجدانية لنشيب المتدوق ، حيث العاشقان ينتميان الى عالمين منفصلين تماما وهما عاجزان اطلاقا عن اي تواصل على الصعيد الانساني .

أجل كيركفارد يسعى الى التغلب ، بالاثيقا على مباشرة التشيب الاستيطيقي . الا ان جهوده لا تستطيع ان تقود الى نتيجة الا اذا كان الزواج فسي نظره قادرا على تأسيس اشتراك انساني حقيقي بين الرجل والمرأة . لذا يحاول كيركفارد ، بالافصاف التي يعطينا ، لاسيما في ما ... وإما ، ان يلج هذا السبيل . ولكن ما ان يقرر بسط الاسس الفئزولوجية والفلسفية لفكرته حتى ينكشف ان حتى هذه الدائرة الضيقة جدا من العلاقات الانسانية التي تقبلها إيقاه تصير بشكل مطلق غير قابلة للتوفيق مع هذه الاسس . عند كيركفارد يتظاهر في وضع النهار واقع ان «أخلاق النية» مبسطة حتى نتائجها الأخيرة لا تستطيع ان تؤسس سوى وجدانية أخلاقية .

هذا الاتجاه الموضوعي للأخلاق الكيركفاردية الى ان تنخل بنفسها ليس مع ذلك ، في منظور منطق نظمته ، السبب المقرر الوحيد الذي يجعل ان الإيقا ، ومعها نصيبها البالغ التواضع من محتوى اجتماعي ، يستبعدان اكثر فأكثر الى المؤخرة . السبب الحاسم لهذه الواقعة هو تصوره الاساسي للديني . سبق ان رأينا كم هي هامة ، في سجاله ضد «محايدة» التصور الجدلي للتاريخ عند هيفل ، الحجة القائلة ان هذا التصور يطرد بالضرورة الله من التاريخ ويقدم هكذا اساسا تاريخيا للالحاد . في المؤلف الاول الذي يعرض فيه كيركفارد على نحسو صريح وبشكل عياني نظريته عن الدين (خوف وأرتجاف) ، تظهر المسألة عينها ، مطروحة هذه المرة بالنسبة الى الإيقا . فسي شكل - أجل - أقل غنفا فسي سجاليته مما حين كانت المسألة هي التاريخ ، ولكنه ليس أقل حزما مع ذلك

بالاساس ، يعرف كيركفارد في هذا المؤلف الإيثيقا بأنها «الكلية» ، ما هو صالح للجميع» (٤٠) . انها محايدة ، تحمل غايتها في ذاتها ، لا تحيل الى ما وراء نفسها . «الإيثيقا هي بصفتها كذلك الكلية» ، وبالتالي ما هو صحيح بالنسبة للجميع . وهذا ما من جهة أخرى نستطيع ايضا ان نعبّر عنه بقولنا انه صحيح في كل لحظة . يرتكز محايشا في ذاته ، بدون اي شيء خارجي يكون «تيلوسه» ، «غاياته» ، فهو ذاته «تيلوس» اي «غاية» كل ما هو خارجه . وما ان يستوعبه لا يذهب الى ابعد» (٤١) . يختم هذه الاعتبارات بمفردات بالغة الدلالة : «اذا كان هذا هو الهدف الاسمي الذي يمكن ان يميّن للانسان وحياته ، فالإيثيقا عندئذ هي من نفس طبيعة سعادة الانسان الازلية التي هي في كل الازلية وفي كل برهة «تيلوسه» ، «غاياته» . اذ ثمة تناقض في ان يكون بالامكان التخلي عنها (اي تيلولوجيا تعليقها) ، فما ان تعلق حتى تضيق ...» .

اذا فان ايثيقا لا تذهب الى ما وراء الكلية (ومن البدهسي ان «الكلية» ليس سوى التعبير ، في منظور المثالية المشوّه ، عن المحتوى الاجتماعي) ، ستكون حسب كيركفارد ملحدة . عن السؤال القديم ، الذي كثيرا ما ناقشته الإيثيقا البرجوازية منذ بيل Bayle ، وهو معرفة ما اذا كان مجتمع من الملحدين مجتمعاً ممكناً ، يجيب كيركفارد اذاً بطريقته ، بطريقة اللاعقلانية الفردوية المدفوعة الى اقصى ما يمكن ، ايجابيا ، انه يؤكد امكان - من الناحية الايثيقية - وجود مجتمع كهذا ، مجتمع يصدر عليه من جهة أخرى حكم - قيمة سلبيا بعنف . بل ويضيف - هذا ايضا ذو دلالة - انه اذا كانت الامور هكذا فعليا فان التعريف الذي يعطيه هيفل عن العلاقات بين الفردي والكلية ، بين الفرد والمجتمع ، يكون صحيحا .

ان انقاذ الديني ، الايمان ، لن يكون بالتالي ممكنا لكيركفارد الا بتاكيد ان «الفرد بوصفه الفرد فوق الكلية» (٤٢) . اجل يضيف مرارا وتكرارا ان فردا لا يذهب من المباشر ، انه قبل بلوغ هذه الارتفاعات عليه حتما ان يمر بالإيثيقا وبتحقيق الكلية الذي تمثله . بيد ان هذا تأكيد مجاني ولا يمثل بالنسبة للإيثيقا أي معنى طرائقي . اذ ان هذا التجاوز للإيثيقا في الديني لا يترك أي أثر وراءه : من وجهة نظر الفرد ، اي «فارس الايمان» الذي يعيش في المفارقة بعيدا ازليا عن متناول الفّر ، سيّان تماما ان يعرف ما اذا كان او لم يكن فعليا قد مر بمرحلة أولية الكلية على الفردي . العلاقة الوحيدة التي يمكن ان نقيمها هنا بين الصعيدين ،

٤٠ - كيركفارد : خوف وارتجاف ، ترجمة بيسو P.H. Tisseau ، باريس ١٩٣٥ ،

ص ٨٢ - ٨٣ .

٤١ - كيركفارد : خوف وارتجاف ، نفس المكان .

٤٢ - المرجع الان ، ص ٨٥ .

الاثيني والديني ، ناتجة عن ملاحظة ان المرحلة الإثيقية نفسها عند كيركفارد كانت أقل عقلية واجتماعية بكثير مما قد يريد ان يجعلنا نعتقد حين يشدد بعنف على التضاد الذي يعارضها من جهة بالاستيطيقا ومن جهة أخرى بالدين .

سبق ان ذكرنا واقع ان الاثيقا نفسها عند كيركفارد لا تقبل «وسطا» مشتركا ، اشتراكا حقيقيا بين البشر ، ان البشر الذين يفعلون في هذه الدائرة يعيشون هم أيضا - فاشيء الجوهري الوحيد من وجهة نظر الإثيقا هو الداخلية المقطوعة جلريا عن الخارجية - في تخفّ يستحيل عليهم الخروج منه . هذه الحالة تخضع ، حين نمضي من المرحلة الإثيقية الى المرحلة الدينية ، لتشديد كمي ، يتحول بدوره الى تغيير كفي (وليس العاقبة مضحكة بالنسبة للجدل الكفي !). ولكن يبدو هذا التغيير يركز فقط على واقع ان الوجدانية ، حالة التخفي ، في المرحلة الإثيقية ، كانت موجودة في تناقض مع المقولات التقليدية التي بواسطتها كان كيركفارد قد صاغ ايثيقا ، وكانت تقدم هكذا طابعا غسير مستقر ، نسبيا ، بينما هي ، مع الايمان ، المفارقة ، في التخفي المطلق ، تجد جوا «وسطا» مطابقين لها تماما . هكذا فالمرحلة الدينية تظهر ، من جهة ، تطورا - في اتجاه الارستقراطية - للإثيقا ، التي ما كانت ، بنتيجة اولية الكلي، تستطيع ان تسمح لمبدأ افراد «الصفوة» الارستقراطي بان يتجلى وينبسط بشكل مناسب مطابق كما في الموقف الديني . من جهة أخرى ، ان تحقق الكلي يخدم الانسان الديني الكيركفاردي كقناع ساخر ، يسمح له بان يموه نفسه في موقف خارجي برجوازي بليد ، وراه يستطيع جيشان الوجود الديني لـ «فارس الايمان» ان يبقى مخفيا الى الازل .

لئن ترك كيركفارد نفسه يؤخذ في الشبكة المعقدة لكل هذه التناقضات ، فهذا بالتأكيد ليس مرده البناء الثلاثي ، والذي يريد نفسه هندسيسا معماريا ، لمنظومته ، منظومة «المراحل» : ثمة لهذا اسباب اجتماعية وفلسفية . فلقد سعى كيركفارد دوما الى مكافحة النموذج الاخلاقي المشتق من الرومانطيقية ، الذي كان «على الموضة» في عصره ، شاعرا ان وجهه الروحي الخاص كان بالواقع على قرابة وثيقة جدا مع هذا النموذج الاخلاقي . فاذا كان يدافع عن نفسه ويحمي نفسه من قرابة كهذه ، فثمة لهذا اكثر بكثير من علة سيكولوجية او بيوغرافية . العلة هي واقع موضوعي اهم بكثير : القرابة العميقة ، المشروطة من قبل حالة المجتمع ، التي توجد بين تصويره للاستيطيقا وتصوره للدين .

وأولا على صعيد الطريقة : اذا كان يجب ان لا نفهم الدين شيء موضوعي ، كملذهب - وسنرى ايضا بأي هوى ينبذ كيركفارد كل طريقة من هذا النوع - ، لا يبقى الا ان نحاول انقاده انطلاقا من ذاتية الفرد ، انطلاقا من التجربة الدينية .

---

[١٠٠] ثلاث مراحل : استيطيقا (دون جوان : التمة ، اللحظة) ، إيثيقا (واجب ، بلا «لانهاية» ، رقابة) ، دين (الزلية في الرومانية ، مسيحية كيركفاردية [١٠٠]) .

ولكن في هذه الحال ، شئنا أو أبينا ، الاستيطيقا قريبة تماما . فالدين ، مثل الاستيطيقا ، يركز من جهة على رؤية للعالم مجبولة بالخيال ، حقيقتها وواقعتها لا يمكن ان تؤسس الا انطلاقا من الذاتية الخالصة ، ومن جهة أخرى على موقف ذاتوي الى الحد الأقصى ، لا تجد نزاعاته مع الكلي (أي الإثيقا ، الاجتماعي) ما يشبه حلا الا في بداهة هي ايضا محض ذاتية .

فويرباخ ، وقد درسه كيركفارد عن كثب وقدّره تقديرا عاليا ، كان يرى بوضوح تام - بالطبع انطلاقا من وجهة نظر معارضة تماما ، مع نوايا ونتائج معارضة تماما - هذه القرابة من الاستيطيقا والدين نسبة الى موضوعية الواقع الذي يعكسها . يرفض قبول ان حل الدين الذي اليه ينتهي بتبنيانه طابعه محض الذاتي يجب ان يجر معه حل كل شعر . يقول : «بعيدا تماما عن تجاوز الفن ، الشعر ، الخيال ، انني لا اتجاوز بالواقع الدين الا بقليل ما هو ليس شعرا ، بل نشر عادي» (٤٢) . انه لا يطعن في ان الدين يمكن ان يكون ايضا شعرا . بيد ان الشعر لا يعطي ابداعاته بوصفها شيئا آخر غير ما هي ، بينما «الدين يقدم كائناته التي هي من الخيال بوصفها كائنات واقعية» .

بالطبع ، التعارض الموجود بين الاتجاه الفلسفي الاساسي لفويرباخ واتجاه كيركفارد يمتد على سبيل العقابة الى الفكرة التي يكتونها من العلاقات بين الاستيطيقا والدين . بالنسبة للاول ، ان كشف الطابع الذاتي للدين هو حل الدين ، بينما الاستيطيقا باقية كمعصر هام لحياة البشر الارضية . القرابة التي كنا نسجلها لتوتا ليست موجودة الا في حدود هذا الشرط . عند كيركفارد بالعكس ، ان تدويت الديني تدويتا منسجما الى النهاية هو بالضبط ما يجب ان يقدم الاساس الفلسفي للدين نفسه ، ما يجب ، بواسطة الجدل النوعي ، ان يؤسس كيانه المستقل ، ان يجعله صالحا بشكل مطلق . من البدهي في هذه الشروط ان ضرورة رسم خط حدود بين الدين من جهة والدائرة الاستيطيقية من الجهة الاخرى تغدو بالنسبة لكيركفارد ، فلسفيا ، مسألة حياة او موت . هذا الخط الحدودي كان سهلا جدا على فويرباخ ان يقيمه في وضوح كامل ، ما دام يلاحظ ويسجل ، بالنسبة للدائرتين معا ، عدم وجود موضوعهما في الواقع الموضوعي ، ومعه زعم الدين ان يكون هذا الموضوع موجودا بالفعل . ولكن بالنسبة لكيركفارد كانت المشكلة اكثر تشابكا وتليكا بكثير : كانت تضع في خطر عين وجود منظومته بأسرها .

هذا مرده الى اسباب متعددة : بينما كان فويرباخ يطعن في وجود الديني ، كان ينبغي على كيركفارد ، كي ينقذ الدين على الصعيد الفلسفي ، ليس فقط ان

يؤكد هذا الوجود ، بل ايضا ان يقدمه بوصفه الواقع المطلق الوحيد . من جهة اخرى ، ان دائرة الاستيطيقا تمثل عنده شيئا آخر تماما ، دائرة أوسع بما لا حد له منها عند فويرباخ : انها تشمل ليس فقط منتوجات الفن ، ابداعها وتاملها من قبل الفنان ، بل ايضا ، بل وفي الدرجة الاولى ، موقف فنان امام الحياة . ليس صدفة يلعب التشبب دورا بهذا الحسم في إستيطيقا كيركفارد .

يجب ان نرى في هذا الامر ، على الرغم من كل المساجلات التي يسطرها كيركفارد دفاعا وحماية ، إرثا من الرومانطيقية باقيا و حيا تماما . متناولا هذه المضلة الاساسية في فلسفته ، ينكشف ، على صعيد الطريقة ، قريبا جدا من فيلسوف واخلاقي الرومانطيقية الاولى ، شلايرماخر ، شلايرماخر **الخطابات عن الدين و الرسائل الحميمة عن «الوسيلة»** فريدرش شليف . اجل ان قربتهما في اسلوب طرح المشكلة تنحصر في هذا ، وهو انه ، بسبب الانتقال المتدرج غير المحسوس من الاستيطيقا الرومانطيقية الى «فن حياة» «استيطي» بوضوح ، من جهة ، ومن جهة اخرى بسبب كون الدين مؤسسا فقط على التجربة المعاشة من قبل الذات ، فثمة بالضرورة انتقال لا ينقطع ومضي دائم لكل من هذين الميدانين في الآخر . ولكن هذا بالضبط ما يريده شلايرماخر الشاب : بالضبط يريد بهذه الوسيلة ان يعيد الى الدين جيله المتوجه نحو رومانطيقية استيطوية ، ان يسهل بهذه الوسيلة المضي من الاستيطيقا وفن الحياة الرومانطيقيين الى التدئين . اذا قفري وقراءة الدائرتين في بناء المنظومة تمثلان بالنسبة لمعالجة شلايرماخر مزية . بالنسبة لكيركفارد على العكس ، هما بالضبط مصدر اكبر صعوبات التفكير .

هذه القرابة ، هذه القربى ، هذا الانتقال المتواصل من احدهما الى الاخرى الذي لا يعيقه شيء ، يوجدن في الرومانطيقية الاولى كما عند كيركفارد سواء بسواء ، ومن السهل ان نعطي عن ذلك امثلة كثيرة . سنكتفي هنا ، لتعيين هذه القربى ، باختيار مقطع من يوميات كيركفارد الحميمة ، فيه يتعبر فسي الوقت نفسه الموقف الارستقراطي المشترك لهلين التيارين الاثنين الذي يقودهما كليهما الى معارضة الخدامين الذين يؤلفون غالبية البشرية . يكتب في سنة ١٨٥٤ ، اي في وقت كان فيه بعيدا عن شبابه الذي كان امام اغراء الرومانطيقية ، في وقت كان فيه يناضل بشكل سافر في سبيل اعادة الدين : «القريحة تفسر نفسها بقدر ما تسبب اثارا ، العبقورية بقدر ما توقظ العداة ، الروح الدينية بقدر ما تثير فضيحة» (٤٤) . بدهي ان من الممكن بدون صعوبة كبيرة رسم خط الفصل بين القريحة والعبقورية (هذا التمييز هذا ذلك يستجيب تماما لرؤيات كيركفارد الارستقراطية كما تتظاهر داخل حدود الدائرة الاستيطيقية بالذات) .

[*esthète* ، متذوق ، ذواق الخ] .

[*érotisme* حب ، غزل ، جنس الخ] .

(٤٤) — كيركفارد : **اليوميات** ، طبع ت . هيكرو ، إيسيرولك ١٩٢٣ ، ٢٠٢٠ ص ٢٤١ .

ولكن ليس اقل جلاء ان إنفاقا كبيرا جدا من سفسطة لاهوتية و لاعقلانية هو ضروري للوصول ، ولو في الظاهر فقط ، الى تمييز «العداء» عن «الفضيحة» (المبكرة عن الروح الدينية) . لاسيما وأن في هذه المعارضة يتجلى مرة اخرى وبعزيمة قوية الموقف الارستقراطي المشترك للرومانطيقية وكيركفارد . كيركفارد كان تحت هذه الحشية تلميذا منسجما للرومانطيقية (و لشوبنهاور) : ان يكون الدخول الى أي ميدان يبدو لهم جوهريا ، محفوظا لـ «المختارين» ، فهذا بالنسبة له امر بديهي . اذا كانت المرحلة الاستيطيقية ، كما يعرفها ، تتخذ هيئة بمثل هذا التناقض ، اذا كانت تنتهي بمثل هذه السهولة الى حل نفسها بنفسها ، فان هذا يركز ، فضلا عن الاسباب التي ذكرناها حتى الان ، على الطابع حتما غير - الارستقراطي لإثيقا تطالب بتحقيق الكلي . وبالمقابل ، ما ان تجد الاثيقا نفسها متخطاة في العالي نحو مفارقة الديني ، حتى يعود كيركفارد يجد نفسه - مناقضا ، أجل ، مصادرات او مسلّمات انطلاقه - على الارض الالفية له ، ارض الارستقراطية . هكذا عنده تمحي الحدود بين الاستيطيقا والدين ، تماما كما كانت تمحي ، في زمن رومانطيقية يينا ، عند شليفيل او تيك Tieck ، عند نوفاليس و شلايرماخر .

ولكن بينما هذا الامحاء للحدود كان بالنسبة لرومانطيقية يينا هدفا يجب بلوغه ، فانه بمثل بالنسبة لفلسفة كيركفارد خطرا يهدد بتفكيك كل المنظومة ، خطرا يجب التغلب عليه - ولن يتغلب حقا عليه ابدا . لئن كانت المشكلة مطروحة هكذا على طرف نقيض ، بينما المقدمات الايدولوجية بهذه القربى العميقة ، فهذا مرده الى تغير الأزمنة ، الى تحوّل العلاقات الطبقية وصراع الطبقات ، اكثر منه الى فروق شخصية تعارض بين هؤلاء المفكرين . حين في الرومانطيقية ، استيطيقا و دين يتطابقان بلا صدام ، هذا الامر على ارتباط وثيق جدا بالجو الترميدوري الذي كان يعيش فيه المثقفون الالمان بعد الثورة . انه مرتبط باملهم في امكان ان يؤسسوا ، متمتعين بالامكانات الجديدة التي يوفرها مجتمع ما بعد الثورة ، «فن حياة» متسقا تحذف فيه التناقضات التي هي مناسب ازمات . كيركفارد ، شأنه شأن الرومانطيق ، يملك وسائل الوجود التي تسمح للانتلجننتسيا الرجعية بمزاولة وجود طفيلي والتي تدفعها الى التوجه ، فسي شروط المجتمع الرأسمالي الأخذ في التكوّن ، نحو «فن حياة» محض ذاتوي . ولكنه اذ يعيش في طور أزمة وانقلابات عميقة يتوجب عليه ان يحاول حمايسة الدين من القرابة القرية للاستيطيقا ، وبخاصة من فن حياة الاستيط الطفيلي . فهو بمثل اذا من هذه الحشية اول ايام صيام الكارنفال الرومانطيق ، كما سيمثل هايدنر ، في عصر الامبريالية الطفيلية ، عصر الازمة العامة للرأسمالية بمسد

---

[أي الردة . نسبة الى شهر ترميدور ، سقوط روبسبير ، «عهد الردة الترميدوري» .]

الحرب العالمية الاولى ، اول ايام صيام كارنفال ما قبل الحرب لرجل مثل زيمل او مثل برغسون .

هكذا كيركفارد يجد نفسه ، في الظاهر - وايضا عاطفيا - بتصصوره للاستيطيقا وللدن على حد سواء ، بعيدا جدا عن الرومانطيقية الاولى . ولكن لاحظنا لتونا القريبى الموجودة بين بنيتي هاتين الدائرتين (الاستيطيقا على ارتباط وثيق بـ «فن الحياة» والدن كتجربة معاشة محض ذاتية) . والفرق ، بل التعارض الجذري ، بين نعم العواطف المعطاة كمهيمنة في هذه الدائرة وتلك ، انما فقط يثبت هذه القرابة ، هذا الانتقال الدائم من هذه الى تلك وبالعكس - الذي كان ضد نوايا كيركفارد والذي كافحه كيركفارد . بالفعل ، ان جو مرحلة الاستيطيقي عند كيركفارد معرف بالياس . الاعترافات التي يقدمها لنا ، في شكل حكم - مقتضة ، «الاستيط» في إما . . . وإنما تبدأ هكذا : «ما هو الشاعر ؟ رجل شقي بانس ، يخفي في قلبه عذابات عميقة ، ولكن شفثيه مصنوعتان بحيث تحولان الزفرة والصرخة اللتين تندفقان منهما الى موسيقا جميلة . يشاطر مصر البائسين ، المفلذين ببطء ، على نار خفيفة ، في ثور فالاريس - صيحاتهم لم تكن تصل الى اذن الطاغية لتخيفه ، بل كانت تطن فيها كأنها موسيقى عذبة» (٤٥) . وفي المعارضة الكيركفاردية لـ «وليمة افلاطون ، حيث المدعوون ، ممثلو المرحلة الاستيطيقية ، يتكلمون من موقفهم ازاء التشب (المسألة المركزية في «فن الحياة» ) ، نرى جان الفاتن ، بعد سماعه كل الخطب ، يفيض لوما موجها لرفاقه : «ايها المدعوون الاعزاء ، هل امتلككم الشيطان ؟ انكم تتكلمون مثل القبارين ، وعبونكم حمراء بالدموع لا بالخمر !» (٤٦) . كل اعتبارات كيركفارد على الاستيطيقا غنية بمختلف ألوان ودقائق هذا الياس .

الموقف الديني يقدم لنا كل هذه العناصر في درجة اعلى كيفا : ياس اعمق ايضا ، وحدانية اكثر اطلاقا ، غياب اكمل لكل علة او عقل عند الذات المقهورة تماما الى طاقاتها المنفردة . بالفعل ، في المثال الذي يرفعه كيركفارد الى مرتبة نموذج او ميزان تحولات ، وهو تضحية ابراهيم ، ما يميز ابراهيم عن البطل التراجيدي (اذا عن بطل الاستيطيقا او الإيثيقا) ، هو على وجه التحديد ان بواعث فعله هي بالبدأ غير قابلة اطلاقا للقياس والعقل ، وأنه مبدئيا يستحيل عليه اطلاقا ان ينقل ما ثمة من نوعي - خاص ، من حاسم فاصل ، في التجربة الدينية التي يحققها : هذا يتضمن ويقتضي حلف كلي الإيثيقا تماما في الدائرة الدينية (لا

---

[\* طغية كان يعلب ضحاياها بالنار داخل ثور من معدن .]

٤٥ - كيركفارد : إما . . . واما ، ترجمة بريور وغينيو ، باريس ١٩٤٩ ، ص ١٧ .

٤٦ - كيركفارد : الأعمال ، ٤م ، ص ٦١ .

[\*\* paradigme مثل تصريف «فعل» او «شكر» بالنسبة لتصريف الافعال الاخرى . . .]

«التقلب عليه» . اذ يقارن ابراهيم مضحيا ب آغامنون والنزاع - المائسل خارجيا ولكنه داخليا مأسوي وحسب - الذي هو فريسته حين يفرض عليه التضحية بابنته إفيجينيا ، يعلن كيركفارد : «البطل التراجيدي هو ايضا يركز في نقطة حاسمة الاثيقا ، التي تجاوزها تيلولوجيا . اما فارس الايمان فهو ليس له من حيلة سوى في نفسه : هذا فظيع حالته» (٤٧) . ابراهيم كيركفارد ليس له شيء مشترك مع البطل المأساتي ، انه «شيء آخر تماما : إما قاتل واما مؤمن . ليس عنده المرجع الوسيط الذي ينقذ البطل التراجيدي» (٤٨) .

اذائمة شيء واضح : اليأس كنغم روحي اساسي ، اللاعقلانية كمحتوى ، وبالارتباط مع هذا استحالة كل اتصال روحي بين البشر استحالة مبدئية ، حالة التخفي المطلقة ، يميزن عند كيركفارد الاستيطيقي والديني على حد سواء . كي يتلافى مماثلة كاملة وكي يثير على الاقل في الظاهر ولو قطبية بين هذين الاتجاهين المتجاورين المتراپطين ، كيركفارد يرى نفسه مضطرا ، كي يعثر على شيء يفصلهما ، الى ان يؤكد في الاستيطيقا على الوجه المناهض للاثيقا وفي الدين على المـرور الضروري بالاثيقا ، رغم ان هذا العبور لا يختلف أي اثر من أي نوع كان وأنه بالتالي ، بالنسبة لمن يريد معالجة المضلات معالجة عيانية ، بلا اهمية على الإطلاق . رغم ان المأسوي ، كما يصفه كيركفارد ، يقيم بين الاستيطيقا والاثيقا علاقة اوثق بكثير من اية علاقة وجدت عنده يوما بين الاثيقا والدين . اذ ، كما رأينا ، البطل المأسوي يبحث عن تبريره ويجده في الكلي (الذ) ، حسب كيركفارد ، في الاثيقا) . وكيركفارد لم يستطع يوما ان يجد بين الاثيقا والدين رابطة بهذه القوة وهذه العيانية . بالمقابل ، هذا يزيد وثوقا الرابطة بين الاستيطيقا والدين . كيركفارد نفسه يعترف بذلك في يومياته الحميمة . تحت عنوان «بصد انتاجي الادبي مرثيا في جملته» يكتب : «بمعنى ما ، المطلوب من معاصري ان يقوموا بخيار : يجب على المرء ان يختار ، يجعل إما الاستيطيقي شاقله الوحيد - ويفسر كل شيء انطلاقا من هذا - واما الديني» (٤٩) .

هذه الحالة الفلسفية اليائسة لفلسفته عن اليأس هي التي أرغمت ، فسي رأينا ، كيركفارد على ان يعلن ، مجانا ، علاقة لم توجد قط عنده بين الاثيقا والدين . لقد أرغم على هذا التصريح الفارغ من أي محتوى حتى لا يقر بشيء مما كان هو الحقيقة الموضوعية ، الا وهو ان دينه لم يكن شيئا آخر سوى ملاذ

---

[٤٧] الملك آغامنون ضحى لابنته افيجينيا لفرض وطني (فتح طروادة) ... الاسطورة - المأساة الهنت أوربييد وراسين ، غلوك ، قوة الخ . ]

٤٧ - كيركفارد : **خوف وإثيقا** ، ص ١٣٦ .

٤٨ - المرجع الاتف ، ص ٨٧ .

٤٩ - كيركفارد : **اليوميات** ، ٢٢ ، ص ١٠٨ .



لإستيط منحنطين غرقى . ولما كان كيركفارد ، نظرا للحقبة التي كان يعيش فيها ، لا يستطيع بعد أن يكون رجلا مثل هويسمان أو مثل كامو — اللذين سيجدان في اليأس نفسه رضى غرورهما أو تأتقهما — ، فقد رأى نفسه مرغما على اللجوء الى هذه البناءات الفارغة ، لا بدون أن يعترف ، كرها ، بأنه اذ يقتلع ويجرد فلسفيا الانسان من المجتمع يصل الى اباداة كل نوع من إقثقا .

كذلك نجد ، بطبيعة الحال ، في عمل كيركفارد موضوعة اخرى ، اهم ايضا ، تمثل خارجيا تحت وجوه مختلفة جدا عن الوجه الذي رايناه لتونا ولكنها موضوعيا على ارتباط به وثيق جدا : فكرة الوظيفة الاجتماعية التي يريد ان يمنحها للدين ، المسيحية . كيركفارد يرى تنضج أزمة زمنه — وهو مناهض للرأسمالية بنفس طريقة الرومانطيين — وحوادث ١٨٤٨ سترسّع تطوره (كما سترسّع تطور رجل مثل كارلايل ، مع انه في الاصل اكثر توجها بكثير نحو المجتمع) ، بهذا المعنى الا وهو انها ستفتح كل براعم الموقف الرجعي التي كان يحملها في نفسه . منذ ١٨٤٩ ، يكتب في يومياته : « اذا كان للعناية الربانية ان تستمر في ارسال انبياء وقضاة ، فهذا يجب ان لا يكون بعد الان الا لمساعدة الحكومة » (٥٠) . بعد سنوات قليلة ، يقول بلهجة حادة بارزة : « كل عملي هو الدفاع عن النظام القائم » (٥١) . واخيرا ، في ١٨٥٤ ، في وقت كان فيه يعتقد ان الثورة « يمكن ان تنشب في كل لحظة » ، يرى منبع كل الشر في واقع « انهم نزعوا من المسيحية دورها كوزن مقابل ومنظم » (٥٢) . ان مسيحية كيركفارد ، بحسبها الفرد كفرد في تخفّيه او وضعه كمجهول ، برفعها بالنسبة له كل قيمة عن المجتمع الذي يحيط به ، بإجبارها اياه على تركيز كل طاقته وعزمته في البحث عن خلاص نفسه ، يجب ان تصير هذا « الوزن المقابل » . وهذا الوزن المقابل كان مصنوعا بحيث عليه ان يؤمّن النظام في مملكة الزمني او الدنيوي .

هذه الوظيفة الاجتماعية لانزال الذات ، هذا الدور للمجهول المتخفي كسند للنظام القائم ، للرجعية ، لا يمثل ، في تاريخ اللاعقلانية ، اي شيء جديد جدريا . يمكن ان نسجل عند شوبنهاور سياقات أفكار جد مشابهة . الاسهام الوحيد الاصيل لكيركفارد هو طبقة الصوت الخاصة التي يعطيها لياس الفرد : اليأس ، بالنسبة له ، يمجّد ، يميز الفردية الحقّة (في حين ان تشاؤم شوبنهاور كان عاما وكان يشمل كل النوع) . وهذه الفردية ترى جيشان في ذاتيتها ، العدم الذي تجده قدامها بوصفه موضوعها المطابق ، مرفوعا الى نقطة بحيث ان جميع

٥٠ — كيركفارد ، اليوميات ، ٢٢ ، ص ٢٢ .

٥١ — كيركفارد ، اليوميات ، ٢٢ ، ص ٢٤٢ .

٥٢ — نفس المرجع ، ص ٣٥٧ وبمدها .

[Pathos ماطفة ، هوى ، الغنال ، هياج ، غلاب ، مرض ، خلل ...]

الصراعات «التافهة» للحياة الاجتماعية ، حين ترى من ارتجاع بهذا السمو ، لا بد ان تكون شاحبة . هنا ايضا ، من السهل ان نقيم ما يجعله قريب شوبنهاور - وما يفرقه عنه : عند هذا وعند ذلك ، يظهر العدم تحت شكل أسطورة ، تصوف . ولكن ، عند شوبنهاور ، العدم يؤلف بالفعل محتوى أسطوره البوذية ، بينما العدم ، عند كيركفارد ، اذ يتظاهر ويفرض نفسه ، لا بد ان يدحض ويحسل أسطوره المسيحية . هكذا فكيركفارد هو رائد موقف رجعي انعكاساته محسوسة حتى يومنا في فلسفات هايدغر ، كامو ، الخ .

لقد تكلمنا عن العدم بوصفه الموضوع المناسب للذاتية الكيركفاردية . السننا نضع انفسنا بهذا القول في تناقض مع الوقائع ؟ ألم نسقط بشكل ظالم فسي فلسفته الخاصة مواقع سوف يصل اليها خلفاؤه في العصر الاميريالي ؟ اليس كيركفارد مسيحيا مقتنعا ، بروتستانتيارثوذكسيا ؟ اذا صدقنا تأكيداته - ونستطيع تماما ان نترك جانبا مسألة معرفة الى أي حد ، سيكولوجيا ، هذه التأكيدات صادقة الى النهاية ، بأي قدر ينجح في ايهام نفسه ، الخ - ليس فقط هو مسيحي مقتنع و أورثوذكسي ، بل جهوده هدفها إعادة طهر المسيحية الضائع . بيد ان ما يهمنا نحن هو الوصول الى فك رموز المستوى الحقيقي ، الموضوعي ، لهذه التأكيدات .

وأولا : بالنسبة لكيركفارد ، ليست المسيحية مذهبا . ازاء هذا النفي ، مع ذلك ، يضع كيركفارد تأكيد انها يجب ان تحقق في الممارسة ، بتقليد يسوع المسيح . أجل ليس بدمة مدهشة ، في تاريخ الأديان ، أن توضع هذه المحاكاة بقوة في المركز . ينبغي مع ذلك ان نحفظ فرقا : حين في الماضي كانوا يلحون على هذا التقليد لم يكونوا يقيمون أي نوع من تعارض بين هذا التقليد ومذهب موضوعي - أيا كان من جهة أخرى شكل هذا المذهب المنزل . عند كيركفارد بالعكس ، التعارض بين هذين العنصرين يجد نفسه مدفوعا الى المطلق . المسيحية ، بالنسبة له ، ليست على الإطلاق مذهب . وإلا ، موضوعيا ، وجدت نفسها مخفضة الى مرتبة منظومة او عنصر من منظومة . يقول كيركفارد : «الكلام عن ايمان موضوعي ، هذا سلوك كأن المسيحية يمكن ان يشر بها كأنها منظومة صفيرة - ليست بطبيعة الحال بجودة منظومة هيغل» (٥٢) . بالنسبة للذات ، ان تمثل مذهب كهذا - كاية علاقة يمكن ان تكون لها مع ما هو مسن ميدان الموضوعية - لا يكون الا تقريبية ، شيئا ما نسبيا ، وليس المطلق ، ليس الله . العقيدة والممارسة ، الموضوعية والذاتية ، تريان اذا هنا متعارضتين

---

[٥٢] لا بأس من ملاحظة وجود كتاب بعنوان «الافتداء بسيدنا يسوع المسيح» ، كتاب تقوى هام وشهير ، صدر في أواخر العصر الوسيط ، مؤلف مجهول .

كائنين متنافيين متطاردين . «موضوعيا يشدد على ما يقال ، ذاتيا على كيف يقال» . وكيركفارد يضيف - وهذا مرة اخرى بالغ الدلالة فيما يتصل بالقرابة التي تربط في منظومته الاستيعاطيا والدين : «هذا التمييز يصح اصلا على الاستيعاطيا» (٥٤) .

والحال ، ان هذه المعارضة العنيفة تحوي نتائج حاسمة بالنسبة لكل مفهمة الدين الكيركفاردية . انه يبسط الى النهاية الفكرة التي تعطي الحكمة المقتضبة التي نقلناها لتونا زبدتها : «حين نسعى وراء الحقيقة بكيفية موضوعية ، نفكر موضوعيا عن الحقيقة كما عن موضوع اليه تنتسب الذات العارفة . لا نفكر عن العلاقة ، النسبة ، بل عن كون هذا هو الحقيقة ، الحق ، الذي اليه تنتسب . حين هذا الذي اليه تنتسب هو الحقيقة ، الحق ، حينئذ الذات هي في الحقيقة . حين نبث عن الحقيقة بكيفية ذاتية ، نفكر ذاتيا عن علاقة الفرد ، نسبته . . .» (٥٥) . ولا يفوته ان يستخلص من هذا كل النتائج ، باسما ، في الجمل التي تلي مباشرة الشاهد الآنف ، تفكيره كما يلي : «فقط اذا كان «كيف ؟» هذه العلاقة فسي الحقيقة ، عندئذ يكون الفرد في الحقيقة ، حتى حين ، هكذا ، يكون على علاقة مع اللاحق» . نرى هنا بوضوح الى اي حد كيركفارد اصدق من خلفائه في العصر الامبريالي . فهم ، مثله ، يحملون ويضعون تفكيرهم على الفعل الذاتي ، لا على الموضوع . ولكن بينما كيركفارد يستخلص من ذلك النتيجة الوحيدة الممكنة ، الا وهي اننا بهذا السبيل لا نستطيع بلوغ اي نوع من معرفة ، فان الوجوديين الذين جاؤوا بعده سيكتفون بفتح «القوس» الذي فيه ، حسب طريقة الفينومينولوجيا الهوسرلية ، حبسوا ، كي يفكروا على الوجه الذاتي للفعل ، عالم الموضوعات - الواقعي او الخيالي - ، وسيؤكدون وصولهم بذلك الى «أونطولوجيا» ، الى موضوعية حقة . كيركفارد ، بالمقابل ، بعد ان عبّر عن الاشياء بشكل واضح في الاعتبار الفلسفية ذات الطابع العام التي رأيناها لتونا ، سيقولها مرة ثانية بصورة أوضح ايضا وتحت شكل لاهوتي عيانا : «هذا يصلني لله بالحقيقة ، رغم كونه يصلي لصنم . ذلك يصلي لاله الحق ، ولكن ليس بالحقيقة ، وهو اذا يصلي بالحقيقة لصنم» (٥٦) .

كيركفارد اذا يذهب حتى نهاية نظريته الموجهة ضد هيغل ، ضد كل معرفة موضوعية . «الذاتية هي الحقيقة» . ولكن بينما هو يؤسس هكذا - على الاقل يزعم ذلك - وجود اندائية الدينية ، ماذا يحدث للدين نفسه ، لله ؟ في الاعتبار التي يكرسها لهذا الموضوع ، يعود كيركفارد مرة اخرى الى عنصر

٥٤ - المرجع السابق ، ص ١٢٤ .

٥٥ - المرجع السابق ، ص ١٣١ - ١٣٢ .

٥٦ - المرجع السابق ، ص ١٣٣ .

التقريبية الذي يحويه تناول وادراك كل معطى موضوعي من قبل ذات من الدوات، الذي تحويه اذا كل معرفة ، وبين الحالة غير القارة التي يوضع فيها من جراء ذلك الوجود الديني : «لان عليه في اللحظة نفسها ان يضع الله في المساهمة ، لان كل لحظة فيها لا يكون عنده الله ضائعة» (٥٧) . وفي شرح مضاف الى هذه الملاحظات ، يقول ايضا : «على هذا النحو ، يصير الله بالفعل مصادرة» (التشديد مني - ج. لوكاش) ، ولكن ليس بالمعنى العديم الفائدة الذي تستعمل به هذه الكلمة عموما . بالحري والاحرى يفدو واضحا ان الطريقة الوحيدة التي بها يصل موجود الى علاقة مع الله هي هذه ، ان التناقض الجدلي يقود الهوى الى اليأس، ومع «مقولة اليأس» (الايمان) يساعد على بلوغ الله . هكذا فالصادرة بعينه عن ان تكون العسف ، بل على العكس هي بالضبط الدفاع المشروع ، بحيث ان الله ليس مصادرة ، بل واقع ان الوجود يصادر الله هو - ضرورة» (٥٨) . نرى كيف هنا يجهد كيركفارد رغم كل شيء لإضعاف النتائج التي كان قد استنتجها منطقيا من مواقعه ولإعادة طابع إلهه كمصادرة او مسلمة الى خاصة بسيطة عادية - ضرورة ، هذا صحيح - لموقف الذات .

الا ان محاولات كهذه لا تغير شيئا في الحالة الواقعة الناتجة عن مقدماته ، و كيركفارد ابن عصره جيدا ، «حديث عصري» اكثر من ان يهتم جدبا ، مع حجج عيانية ، بان يأتي بتعديل جوهرى ما لهذه النتائج ، من ان يحاول مثلا ان يبرهن ان إلهه - المصادرة يوافقه واقع فعلي . انه معاصر لانحلال الهيكلية ، ويعي تماما اهمية نقد الدين الذي قام به فويرباخ . اكثر من ذلك ، ان العملية التي بها هذا الاخير يحول ويقلص الدين الى ذاتية الانسان - العملية المدعوة ، عند فويرباخ ، هذا صحيح ، الى الاتيان بحل الدين - لغته وتفسيره حريا . هكذا فهو يقول بصدد فويرباخ : «من جهة اخرى ، ان ساخرا يهاجم المسيحية ويعرضها في الوقت نفسه بشكل مرموق لدرجة ان قراءته متعة وسعادة ، ومن لا يعلم اين يتجه كي يراها معروضة بشكل واضح صحيح مضطر تقريبا الى اللجوء اليه» (٥٩) .

هذا العطف على ملحدى جيله ليس صدفة . ليس فقط لان كيركفارد فهم ، مثلهم ، بنفس الوضوح ، ان دفاعا عن الدين على الصعيد الموضوعي ، العلمي ، هو موقع لا يمكن فيه الاستقرار والدفاع ، بل ايضا لان الشروط الخاصة التي فيها يحصل الانعكاس على صعيد الايدولوجيا ، انعكاس الازمة السياسية

٥٧ - المرجع السابق ، ص ١٢٢ .

٥٨ - المرجع السابق ، ص ١٢٢ ، الشرح ٢ .

٥٩ - المرجع السابق ، ص ٤١٧ . كذلك يقول في المراحل بعنصر بورن Boerne

و هاينه و فويرباخ : «كثيرا ما يعلمون جيدا تماما ما هو الدين» . الاعمال ، ٤م ، ص ٤١٨ وبعبدها .

والاجتماعية للاربعينات ، تدفع بقوة الى مقارنة . سبق ان ابرزنا مرارا كم كان تزعزع المثالية الموضوعية في مركز هذه الازمة ، كم - طالما لم تكن المادية الجدلية قد حققت بعد التجاوز الحقيقي لهيغل - كم ان اية محاولة من جانب مفكر برجوازي لتجاوز هيغل في اتجاه ثوري كان لا بد ان تتحول الى ذاتوية فلسفية . هذه الظاهرة تجلت في وضوح النهار عند برونو باور او شترنر . ولكن فلسفة فويرباخ الانسانولوجية تحوي هي ايضا ، في جوانبها الضعيفة ، عناصر تدويت كهذه . عندها ايضا ، من جراء غياب نظرية جدلية للانعكاس ، اطروحة المادية المنسجمة التي تؤكد الاستقلال البدئي للموضوع ازاء الذات تجد نفسها - بالضرورة - مضعفة في احيان كثيرة . صحيح ان فويرباخ نفسه قد حافظ دوما على حرصه على التمسك الصارم بهذه الاطروحة المادية . بيد انه لا ينجح هنا الا في نظرية المعرفة بالمعنى الضيق . في كل مكان آخر ، كما شدد ماركس وانجلز ولينين ، تظهر ، حتى عنده ، بشكل خطي في كثير او قليل ، لانسجامات النظرية الانتروبولوجية . وفي المنظور نفسه ، يلح ستالين على واقع ان المادية الفلسفية لماركس وانجلز لا يمكن ان تماثل بمادية فويرباخ اكثر مما يمكن ان تماثل الجدل الماركسي بالجدل الهيغلي .

من جراء عناصر التدويت المقبولة ، الالحاد الذي به توصل فويرباخ الى ختم نقده المادي للدين يجد نفسه هو ايضا موضوعا في مداعبة اضاء وظلال : الالحاد يظهر شكلا جديدا للدين . تلك ظاهرة جليلة بشكل خاص عند هاينه . ولكن عند فويرباخ لا نفتقر الى لانسجامات تنتهي الى تأمين دوام الدين تحت اشكال ملحدة . وانجلز ، اذ ينقد نقاط الضعف هذه ، لا يفوته ان يذكر بانها كانت في ذلك الحين واسعة الانتشار . يذكر كمثال كلمة انصار لوي بلان الدين درجوا على القول : « هكذا اذنا ، فالالحاد هو دينكم » (٦٠) .

عند كيركفارد بديهي انه لا يمكن ابدا وفي اي ظرف ان يكون ثمة انضمام صريح الى الالحاد الدين . هذا الاخير ليس الا نتيجة غير واعية وغير ارادية لتصوره . كيركفارد ، اذ يريد من اجل حماية الدين انتقاذه من المثالية الموضوعية لهيغل الباطلة ، يسقط في تيار هذه الذاتية التي ترمي الى اعادة كل نوع من موضوعية الى داخل الذات ، الصائرة منبهما الواحد الوحيد . ولكن ينتج عن ذلك بالنسبة له ان تفكيرا غنوزيولوجيا على ما تعني الذات الدينية يجب حتما ان يزيل اي نوع من موضوع (وبالضربة عينها اي اثر من الله) . هذه المسيرة الطرائقية هي مع ذلك وفي الوقت نفسه التعبير الدقيق عن نعم العواطف العفوية التي يعانها امام الكون . وهكذا فهي تعترف بشكل النموذجي الوسط والجوار للذين فيهما يأخذ مكانه الموقف الوجودي للذات الدينية : العدم . كيركنارد يطلب من موجدوده

الديني ان يبقّي «اللايقين الموضوعي» : ان «في اللايقين الموضوعي» ، وانا فوق عمق سبعين الف قدم من الماء ، مع ذلك اومن» (١١) .

ايمان - ولكن بماذا ؟ المذهب اختفى ، فكل مذهب هو «إما فرضية ، او تقريبية ، اذ ان كل قرار أزلي يمكن بالضبط في الذاتية» (١٢) . الاشتراك اختفى ، اذ ان كل انسان دثّن يعيش في تخفّ مطلق : «ولكن في الانفعال - الهوى المطلق ، الذي هو ذروة الذاتية ، وفي الـ «كيف ؟» الداخلي لهذا الهوى ، الفرد بالضبط بعيد اكثر ما يمكن عن هذا الصعيد الثالث» (الصعيد الاكثر تجريداً ، والذي قد يكون مكان الاتصال) (١٣) . وكيركفارد ييسط فكرته : «اذا ما اتى زجلان دثّنان الى التحدث» فان احدهما سيحدث على الآخر اثرا مضحكا ... لان احدا منهما لا يستطيع ان يعبر مباشرة عن الجوانب الخفية» (١٤) . وتقليد يسوع المسيح ؟ اذ ليس لمة مذهب ، اذ حسب مفهمة كيركفارد المنسجمة تماما، حياة المسيح الارضية هي نفسها ذروة او اعلى درجات حالة التخفي او المجهول ، فمن اين تستطيع الذاتية الدينية ان تعلم من عليها ان تقلد ، في اية افعال او اية نوايا ؟ اذ ليس لها من معيار او قاعدة سوى ما تجده في ذاتيتها الخاصة ، اي، عند كيركفارد ، اليأس والعدمية .

تابعا عواطفه الاكثر حميمية ، يصل كيركفارد الى تأييد جو العزلة التامة المخلق ، هذا الجو من العدم - وذلك بالضبط في معضلة تفتّح الذاتية الاقصى. ليس عبثا يكتب في ١٨٤٨ في يومياته : «التلميذ يعيش ، بمعنى ما ، وجودا ناقصا ضامرا ، طالما المعلم يعيش معه . بمعنى ما ليس بوسع التلميذ التوصل الى ان يكون نفسه» (١٥) . وإله اليوميات الحميمية يحضر بنفس هيئة يحضر بنفس هيئة المثقف البرجوازي الغربية الشاذة بشكل يائس (في المقاطع التي من هذا النوع ، كيركفارد هو ، بصورة غير واعية وبدون ان يذهب حتى النتائج الاخيرة، تلميذ لفويرباخ - وبصورة غير واعية يقلده تقليدا مشوها مضحكا) . بتاريخ ١٨٥٤ ، نقرأ في يومياته : «... الله هو بالتأكيد شخص . ولكن أن يريد أن يكونه ازاء فرد من الافراد تابع لرغبته ومشيتته . هذا تابع لنعمته ، أن يريد أن يصير ازاءك شخصا . اذا بذرت نعمته ، عاقبك بانتسابه اليك موضوعيا . وبهذا المعنى يمكن القول ان العالم ، رغم كل البرهانات ، ليس له إله شخصي» (١٦) . وكيركفارد أمين بشكل جيد لمشاعره الاكثر صميمية ، الاشد عمقا ، أمين

٦١ - كيركفارد ، اضافة الى الفتات الفلسفية ، ص ١٣٥ .

٦٢ - المرجع السابق ، ص ١٢٨ .

٦٣ - المرجع نفسه ، ص ٣٤٤ .

٦٤ - المرجع نفسه ، ص ٣٤٥ .

٦٥ - كيركفارد ، اليوميات ، ٢٢ ، ص ٨٠ .

٦٦ - المرجع نفسه ، ٢٢ ، ص ٣٩٢ . أورده جان وال في كتابه المذكور آنفا ، ص ٦٥٧ .

لارستقراطويته الوحداية ، حين بالضبط في حقبة الاخيرة ، الحقبة التي فيها يقاتل صراحة وعلنا من اجل اعادة طهر المسيحية ، يعلن ان المسيحية في الازمنة الحديثة غير موجودة لا اكثر ولا اقل : «والحال ، انني لم اصادف في عمري رجلا واحدا تكون حياته ، حسب انطباعي عنها (احداف «التصريحات» ، فهي في نظري بلا اية قيمة) ، قد اظهرت ولو من بعيد انه ميت للعالم ويعيش في الروح (ولا اعتقد كذلك انني انا نفسي رجل كهذا) . كيف بحق الشيطان امكن في هذه الشروط ان دولا وبلدانا بأسرها هي اليوم مسيحية، اننا بالملايين مسيحيون؟» (١٧) . وكل التصريحات التي تعلن عن الايمان المسيحي في الازمنة الماضية هي ايضا لا تصمد او لا تكاد تصمد لنقده ، فيما اذا اراد تطبيقه عليها .

الحركتان اللتان وصفناهما لتونا تكشفان اذا ميلتين متعارضتين تماما ولكن يرتكزان ، اجتماعيا ، على نفس القواعد . لئن كان الاتحاد يصير دينيا عند مفكرين هم عدا ذلك تقدميون ، فهذا ليس مرده اولا الا لكونهم يترددون ويكبون امام العواقب الاخيرة لوجهة نظرهم ذاتها . ولكن مع سير تقدم البرجوازية - وايدولوجيتها - في سبل الانحطاط ، يجدون انفسهم منساقين اكثر فأكثر الى هجر كل موقف نقدي في المسائل الفلسفية . وهم بذلك يتبعون نفس التطور الذي سار عليه رجال العلم انصار اللاادوية في الفلسفة ، الذين بقوا لفترة من الزمن عند «مادية خجلة» (انجلز) ، ثم ، في عصر الامبريالية ، انتقلوا اكثر فأكثر الى المثالية الرجعية ، الى خلق أساطير . بالمقابل ، اذا كان الموقف الذي يريد نفسه دينيا يصير ملحدا ، فهذا ليس مرده بادىء بدء الا لضرورة انحلال عفوية للايدولوجيات الدينية . ولكن لا تلبث خطة الإنسحاب المرن التي تمارسها البرجوازية الرجعية ان تستمد من هذا الانحلال نفسه سلاحا جديدا لدفاعها : امكن بفضل هذا الدين الأخذ للرطوبة اخذ المثقفين البرجوازيين المتأزمين الذين لولا ذلك لكانوا انفصلوا عن كل دين ، وإرجاعهم على مواقع - المواقع الدينية - الدفاع عن النظام القائم . وهكذا في عصر الامبريالية سيتلاقى التياران شيئا فشيئا ، في النقطة التي كثيرا ما سيصبح عندها من الصعب تمييز احدهما عن الآخر .

تكلما عن خطة للبرجوازية الرجعية . ولكن يكون تزييفا كاملا لصواب هذه الملاحظة ان يراد عزو خطة كهذه لرجل ككيركفارد . كيركفارد كان ، ذاتيا ، مفكرا نظيفا شريفا ومقتنما . تناقضات فتره ناتجة عن كونه محمولا من قبل تيارات

---

٦٧ - كيركفارد ٩ الاممال ، ١١م ، ص ١٢١ . ثمة - زال يطرح هنا ، اجل ، اذا وضعنا انفسنا في المنظور الكيركفاردي حصرا : ما الذي يدع لصاحبنا بان يؤكد ان احدا من معاصريه ايا كان ليس مسيحيا ؟ حسب حالة المجهول المطلقة التي يصادها ، من الممكن بالقدر نفسه ان يكون الجميع مسيحيين . في نظريته للمعرفة ذاتها ، كيركفارد بالتأكيد لا يملك اي محك يسمح له بان يحسم هذه المسألة .

اجتماعية كانت طبيعتها تفلت منه في شطر كبير (ان نصوره ، الذي ذكرناه آنفا ، عن الدين بوصفه قوة محافظة ، يكفي لتبيان انه لم يكن خاليا من كل وعي فيما يتصل بموقعه الاجتماعي والسياسي) . الامر عنده تعبير عفوي عما تتعبر به شريحة كاملة من المثقفين البرجوازيين المقتلعي الجدور ، الذين صاروا طفيليين . ولكن من غير الوارد الا نرى هنا سوى مشاغل شخصية لكيركفارد او معضلات محصورة في الاطار الدانماركي : وإلا فكيف نفسر النفوذ الدولي الذي سيصل اليه كيركفارد لاحقا ، وخصوصا واقع انه بصورة مستقلة تماما عنه تظهر وتتطور في كل مكان في زمنه ترجمت مماثلة عن الالحاد الديني ؟

ليس يمكننا لنا ان نعالج هذه المشكلة ولا ان نطرق بابها . اريد فقط وباقتضاب شديد التذكير على سبيل المثال ب دوستويفسكي ، الذي ، في شروط اجتماعية عينية مغايرة تماما ، مع اهداف ووسائل مغايرة تماما ، كثيرا ما يصل الى اتخاذ موقف مماثل الى اقصى حد ، فيما يخص هذا اللقاء بين دين والحاد . لا شك ان فحصا متعمقا للتوافقات والاختلافات سيكون مفيدا ومثقفا . نكتفي بالتذكير بان الالحاد ، عند «القدسين» دوستويفسكيين . يظهر بشكل ضريح قاطع بوصفه «المرحلة الاخيرة قبل الايمان الكامل» . لا ريب دوستويفسكي يسعى ، بعكس كيركفارد تماما ، الى تمثيل هذا «الايمان الكامل» كما يتحقق عمليا في حياة البشر . يمثل دائما - وهذا امر ذو دلالة - بحيث لئن كان هذا التحقيق العملي يقتضي قسر وكسر حالة التخفي التي فيها يحبس كيركفارد البشر ، في علاقاتهم الاجتماعية ، يظهر دوما بشكل واضح ان هذه «الطيبة الرائية» قريبة وثيقة لريسية عميقة ، لازدراء علمي ازاء البشر (١٨) .

إذا نجد انفسنا ، مع كيركفارد ، امام شكل للالحاد الديني اكثر تطورا منه عند شوبنهاور . لنقارن مرة اخرى هذين المؤلفين ، من وجهة نظر جديدة : وجهة نظر علاقاتهما مع الممارسة . هكذا سيكون بوسعنا ان نفني ايضا الوصف الذي اعطيناه عن الطابع المتناقض لفكر كيركفارد . ان لاعقلانية شوبنهاور المتشائمة تبلغ الذروة في رفض زاهد تماما لكل نشاط عملي . كيركفارد بالعكس يشدد بقوة على دور الفاعلية ، دور العمل ، بالنسبة للذاتية الموجودة . اكثر من ذلك ، انه يذهب محاربا ، لا بلا بعض الحق ، ضد الوجه الشبهي للتأمل الخالص الذي تلتذذ فيه المثالية الالمانية . يشير الى الذات - الموضوع المتماثل لشيلنغ ولهيفل

---

٦٨ - من ادبيات الالحاد المدين الفنية لا نريد ان نذكر سوى مقطع مميز ، كي نشير الى كلية هذا التيار . انه مقطع من بردياييف ، يقول فيه : «الالحاد ليس الا احدى التجارب التي تتألف منها حياة الانسان ، لحظة جدلية في معرفة الله . المرور بمرحلة الالحاد يمكن ان يعني تطهيرا لفكرة الله ، نخلصا للانسان من السوسيومورقية» . العبارة الاخيرة تبين ان بردياييف ، هو ايضا ، يرى في طريقة تجريده الفرد من المجتمع «ماترة» الالحاد الديني الجوهرية . بردياييف : الجسد الوجودي اللاهوتي والانساني ، باريس ١٩٦٧ ، ص ٢٦ .



ويسميه بشكل صحيح «وهماً بصرياً» «phantasme» .

هذا التعارض الجديد بين كيركفارد وشوبنهاور هو ، هو أيضاً ، نتيجة للتطور التاريخي ، للأزمة التي تتفاقم في الكينونة الاجتماعية للطبقة البرجوازية . ان الموقف الرجعي القائم على الانصراف عن كل مشاركة في الممارسة الاجتماعية ، الشكل النموذجي لطور الإعادة المستنقي ، بالتالي الوسيلة النموذجية التي تتيح اجراء «تحييد» رجعي للمثقفين - الموقف الذي سيعود بعد فشل ثورة ١٨٤٨ الى حوز قيمته العامة - لم يعد ممكناً ان يكفي اثناء حقبة أزمة الاربعينات . موضوعياً ، يصل كيركفارد ، كما يصل شوبنهاور ، الى هذا «التحييد» الرجعي ، الى هذا الرفض الرجعي للممارسة الاجتماعية . غير انه ، بدلا من ان يعارض هذه بالموقف التأمل في الحالة الطاهرة ، القائم على الانصراف عن الحياة ، يعارضها بفاعلية «حقيقية» ، «وجودية» ، هي ، بالطبع ، وقد رأينا ذلك ، ترى نفسها ، بعناية مساوية ، مطهرة من كل تحدد اجتماعي ، وتشكل هكذا بالواقع فاعلية محض وهمية . هي مع ذلك فاعلية تجد نفسها مزودة بكل محمولات العمل «الداخلية» ، توصف فلسفياً بأنها تحقق - في النفس - جميع الانفعال الاكثر تنوعاً لفاعلية فعلية ، فاعلية تظهر هكذا بوصفها انعكاساً وهمياً للعمل نفسه ، وان كان فيها كل ما يجعل ان العمل هو حقاً عمل ، الا وهو موضوعية الحياة الاجتماعية ، قد منحى .

كيركفارد نفسه ، في بعض لحظات خاصة كان يشعر نفسه فيها محمولاً الى النقد الذاتي ، لمح - كما في ومضة - واقع ان هذه القطعة الرئيسية فني منظومة فكره قد لا تمثل بالاساس الا كاريكاتورا عن العمل . يكتب (في ١٨٥٤) في يومياته : «هل يمكن تخيل شيء اكثر مدمراً للضحك من ان نريد استخدام رافعة اثقال من اجل رفع دثوس» . ولكن ، بالضبط ، هذا الطابع الكاريكاتوري ، الوهمي ، الذي تمحضره الداخلية الخالصة التي يجس نفسه فيها ، لفكر كيركفارد ، كان له ان يمكنه من ان يصيب ، في فترة أزمة الاربعينات ، بعض النفوذ ، وفي حقبة الأزمة الكبرى لما بين حربي الامبريالية العالمية ، نفوذاً واسماً جداً ولم يختف بعد حتى اليوم . اذ لن ، من جهة ، كان اختفاء التعيينات الاجتماعية للممارسة يسهل اخذ موقف لصالح النظام القائم ، فان مظهر الممارسة من جهة اخرى يحض تحييد الانثلاثجنتسيا - تحييدها باللامعقلانية - رنة اكثر حسماً وفعلاً في رجعتها مما كانت في التامل الشوبنهاوري . وعند ورلة الفكر الكيركفاردي المتأخرين في عصر الامبريالية ، هذه الرنة سترداد شدة ايضاً ، فالوجودية الحديثة تملك - بفضل طريقة هوسرل الفينومينولوجية - وسائل ارفع ايضاً لتزيل تماماً التحديدات الاجتماعية العيانية . ان خلفاء كيركفارد الحديثين يزعمون من الممارسة كل محتوى عياني ، كل محتوى تاريخي واجتماعي واقعي ، ولكنهم يحفظون من هذا وذاك هيكلها عظيماً مشوهاً ، تحت

شكل الموضوعية الأونطولوجية المزعومة (انظر «On» هایدغر) . فالممارسة الوجودية لم تعد تكتفي بأن تعارض ، كما كان يفعل كيركفارد ، بين الانشغال الفارغ ، الذي لا هدف له ولا قيمة أخلاقية ، انشغال الذين يهتمون بـ «التاريخ» ، والانشغال محض الداخلي بخلاص النفس . أنها تريد بالإضافة الى ذلك أن توهمنا بأننا ، في واقع الأونطولوجيا المطهر «الحق» ، في «الحالة» أو «الموقف» ، نختار نفسنا بحرية ، نحقق «مشروع»نا (سارتر) . هذه الطريقة الوجودية في محو محتوى ، اتجاه ، الخ ، التحديدات الاجتماعية ، هي التي جعلت ممكنا ، بالاسس ، «خيار» هایدغر «الحر» لصالح هتلر .

هذا التصور للفاعلية الوهمية هو الخطوة الحاسمة التي حققها كيركفارد الى ما - بعد شوبنهاور في تاريخ الاستقلالية . وسيخطو نيتشه من بعد ذلك ، تحت هذه الحثية ، خطوة إضافية أيضا ، في اتجاه رجعية أكثر تصميما أيضا وأكثر نصالية أيضا . ولكن كل التعارض الذي يتظاهر هنا بين شوبنهاور وكيركفارد يجب أن لا يجعلنا نهمل قرابتهما العميقة ، بخاصة في المسائل التي تنتسب الى الإيثقا . حين ، في الخمسينات من القرن ، قرأ كيركفارد شوبنهاور ، أظهر اهتماما بالغ الحرارة بهذه الفلسفة . ولكنه ، وهو ذهن نافذ ، وضع مباشرة أصبعه على أضعف نقطة في مثل هذه الإيثقا ، وذكر بأنه «أمر ثقيل وخيم دوما أن تعرض إيثقا لا تعارض أي سلطة على من يعلمها ...» (٦٩) . في مكان آخر ، حين يصدر شوبنهاور زعم «أنه أول من أعطى التمرين الزهدي مكانا فسي منظومته» ، ينعت كيركفارد ، بسأم وسخط ، هذا القول بأنه «ثرثرة أستاذ» (٧٠) . وهنا يقرر فحص موقف شوبنهاور من الفلسفة الجامعية التي يحتقرانها كلاهما بالتساوي : «ولكن ما الذي يميز إذا شوبنهاور عن أستاذ ؟ في المرجع الأخير ليس هو فقط كون شوبنهاور يملك ثروة شخصية ؟» . يستخلص من ذلك أن شوبنهاور ليس بالتمام حرا من شبهة أن يكون - بالمعنى السقراطي للكلمة ، أي في معنى بالغ الأهمية بالنسبة لكيركفارد ، ما دام يمثل الشكسل غيرالمسيحي لـ «الوجود» - سفسطائيا خالصا وبسيطا .

لكن كيف سيصمد كيركفارد نفسه للمحنة التي خلالها وجد شوبنهاور خفيفا

---

{ On صيغة للمجهول في الفرنسية = المرء ، هم ، الخ ، نحن ، ضمير فاعل بشير بصورة غامضة الى شخص أو عدة اشخاص (أصله من l'homme = الإنسان) . - مفهوم ومصطلح أساسي في فلسفة هایدغر . «أن ذات أو هو Sol العادية اليومية هو الـ On الذي يتكون في و بالتأويلات السارية المعسول بين الناس» . والـ On ضمير حق ، inauthentique ، زائف ... }

٦٩ - كيركفارد ، اليوميات ، ٢م ، ص ٣٤٥ وبمدها .

٧٠ - اليوميات ، ٢م ، ص ٣٦٨ وبمدها .

اكثر مما يجوز ؟ يجب عليه قبل كل شيء ان يعترف بان الدلالة «الوجودية» التي يرتديها الاستقلال المادي الناتج عن ثروة شخصية انما تلعب بالنسبة له ايضا دورا مقررًا ، تماما كما بالنسبة لشوبنهاور . وهو على ما يكفي من النزاهة لكي يروي ذلك صراحة - على الاقل لجريدته اليومية : «لئن اصبحت كاتبًا ، فهذا مردّه جوهريا اليها (الى خطيبته) ، الى سودائي - والى مالي» (٧١) . وفي مقطع آخر : «ولكن حتى اذا اعتبرت حياتي ككاتب معزولة تماما عن باقي وجودي ، فثمة واقعة مؤسفة تبقى دوما ، الا وهي انني كنت نحفظا من ناحية : لقد استطعت ان اعيش حياة مستقلة . اعترف بذلك تماما واشعر انني بهذا القدر صغير جدا تجاه الرجال الذين عرفوا ان يحيوا حياة الروح في فقر حقيقي» (٧٢) . على هذه النقطة اذا ، ليس عند كيركفارد ما يلوم شوبنهاور عليه: فلسفتها ، فلسفة هذا وذاك ، تجد تنويعها في موقف رجل يدير ظهره لبلبله المجتمع اليومية ، في موقف «مستقل» ، داخلي محض ، من عليائه ينظر هذا وذاك باحتقار عميق الى شفيطة الفلسفة (الاسائدة ، واولا هيفل) ، بينما يتبين ان اساس هذا الموقف الرفيع يجب ان ينبثق عنه لا في الإتيقا نفسها بل في فلسفة الاستقلال المالي لصاحبيه . وهذه الملاحظة تأخذ كل قيمتها بالنسبة لتاريخ الفلسفة اذا تذكرنا ان البرجوازية في حقبتها الصاعدة قد انتجت فلاسفة جسدوا على امتداد حياة غنية بالتضحيات هذا الموقف الايجابي ، الذي يلعبه صاحبانا ، نحو «الحرفة» (صحيح انهم لم يكونوا يؤيدون لا مقدماتها ولا نتائجها اللاعقلانية والرجعية) . كفانا ان نذكر أسماء سبينوزا او ديدرو او ليسنغ .

اهم من ذلك ايضا واقع ان كيركفارد ، هو ايضا ، فيما يتصل بالتحقيق «الوجودي» لإتيقاه ، ليس البتة بعيدا عن تبني الحل الشوبنهاوري لهذه المسألة ، طبعا في شكل اكثر تحجبا ، أقل كلبية . لنذكر مرة اخرى ايضا بذلك المقطع الذي فيه ينكر كيركفارد على معاصريه حق ان يقولوا انهم مسيحيون . ونجد في المقطع المذكور بين قوسين الجملة القائلة «كذلك لا اعتقد اني انا رجل كهذا» . وفي الاعتبار التي تشكل خاتمة هذا المؤلف ، نقرا : «اذا كان بالمقابل لا يوجد شخص في زمننا يجرو على اخذ مهمة وطابع رجل الاصلاح ، اذا فليبق النظام القائم

٧١ - «اليوميات» ، ١٢ ، ص ٣٧٣ .

٧٢ - «اليوميات» ، ١٢ ، ص ٢٨٤ . يمكن ان نذكر من هذه الشواهد الى ما نشاء . نتميل القراء الذين قد يهتمون بهذا الجانب من سيرة كيركفارد قبل كل شيء الى حوار مع اميل بوسن Boesen - قبل وفاة كيركفارد بقليل «اليوميات» ، ٢٢ ، ص ٤٠٧) ، وايضا الى ذكريات ابنة شقيقته هنرييت لوند ، المرجع نفسه ، ٢٢ ، ص ٤١٣ . ما يهمنا هنا ليس تقديم تفاصيل عن سيرة حياته ، بل فقط تبيان العلاقة الموجودة بين إتيقا «سامية» ، فوق المجتمع ، وقاعدتها المالية البرجوازية بشكل هادي .

النظام القائم ، شرط ان يتفضل ويقبل الاعتراف - كما تريد الحقيقة - بأنه من وجهة النظر المسيحية لا يمثل سوى اقتراب ضعيف تماما من المسيحية» (٧٣) .

ماذا نجد هنا غير موقف شوبنهاور - موقفه النظري والعملي - ازاء الزهد ؟ كيركفارد يعلق على هذا الموقف لشوبنهاور : سنرى لتوتا بأية مفردات . ولكن ، اذا في هذا التعليق وضعنا كلمة «مسيحية» بدلا من كلمة «زهد» ، وجدنا انفسنا ليس فقط امام نقد ذاتي لكيركفارد ، نقد ذاتي ساحق وساحق بقدر ما هو غير واع ، بل ايضا امام حجة جديدة تدل على ان المال الاعلى لفلسفته ليس تجديدا للمسيحية بقدر ما هو لون جديد من الالحاد الديني واللاعقلاني . يعلن كيركفارد : «ان يكون الزهد قد وجد من الان فصاعدا مكانه في المنظومة ، اليس هذا علامة تدل - بصورة غير مباشرة - على ان زمنه قد ولى ؟ كان هناك زمن فيه كان الزهد مسألة طباع . ثم جاء زمن تركت فيه للنسيان كل حكاية الزهد هذه . وها احد يأتي مفاخرا بأنه اول من يجعل له مكانا في منظومته . ولكن بالضبط هذه الطريقة في الانشغال بالزهد تدل بشكل كاف على ان الزهد بالنسبة لصاحبنا بعيد عن ان يكون موجودا بمعنى الكلمة الحقيقي ... . هكذا ، فان شوبنهاور ، بعيدا تماما عن ان يكون بالحقيقة متشائما ، هو بالاكتر ممثل لفن لفت الانتباه او اثارة الاهتمام . يجعل بمعنى ما الزهد موضع فائدة او طرافة . والحال ، ان الاغراء الاكثر خطرا الذي يمكن تقديمه في عصر متعطش الى اللذات - والذي ستنجح عنه بالنسبة للعصر اكبر الاضرار - هو تكرير اللذة حتى انطلاقا من الزهد . فمن ذلك سيأتي العصر الى اعتبار الزهد وكأنه ليس قضية طباع وخلق ، الى حفظ مكان له في المنظومة» (٧٤) .

هذا النقد الذاتي غير الواعي سديد ، ويزيده سدادا كون كيركفارد هنا - ايضا دونما ارادة - يعترف اولا بان المسيحية ملك للماضي : كونه يعالجها بواسطة الجدل الكيفي وكونه يعطي الدين مكانا في «المراحل» (مكانا في المنظومة) همسا للدليل على ذلك . وذلك بشكل خاص لهذا السبب الا وهو ، كما بينا لتوتا ، ان الطابع محض الاثقي ، العملي ذاتيا ، للدين ، هو وهم لكيركفارد ، ان كيركفارد - تماما مثله مثل هيغل او شوبنهاور - انما خلق منظومة ليس غير ثانيا وخصوصا لان كيركفارد يبين هنا بكثير من القوة كم هو خفيف وفي غير مكانه ، فالقضية هي المعضلات الاثقية الحاسمة ، كل الاخراج المسرحي المكرس لجعل الزهد «مفيدا محتما طريفا» عند شوبنهاور ، الى اي درجة هذا الاخير يأتي للاقالة الميول التلذذية لعالم منعطف . ولكن حال كيركفارد معائل بدقة . وليس هذا صدفة : ان مطالب او اشتراطات من نوع الزهد البوذي او المسيحية «المفارقة» تكون اذا ما ارادوا حقا ان يأخذوها على محمل الجد - في عصر الرأسمالية ، بل

٧٣ - كيركفارد : الاعطال ، ١١م ، ص ١٨٨ .

٧٤ - كيركفارد : اليوميات ، ٢م ، ص ٣٦٨ وبعدها .

الإمبريالية ، حماقات في غير زمانها ، ويكون أنبياؤها رجالا شاذين تماما لا يقف عندهم أحد .

لئن وصل شوبنهاور وكيركغارد الى نفوذ دولي فهذا مرده بالضبط الى هذا الطابع لمنظومتهم : ان كل إتيقا برجوازية يجب ان تكون ذا طابع متناقض . على البرجوازي المتوسط تنطبق اقوال ماركس : « ان البرجوازي يتصرف ازاء مؤسسات نظامه وعهده مثل اليهودي ازاء الشريعة . انه يتحائل او يلتف عليهن كلما كان الامر ممكنا ، في كل حالة خاصة ، ولكنه يريد ان يحترمن كل الآخرين » (٧٥) . هذه الحالة القائمة تنعكس بشكل اكثر تعقيدا عند المثقفين البرجوازيين . في عصر البرجوازية الصاعدة ، في العصر الذي كانت فيه اوهام البرجوازية عن طبيعتها التطبيقية مبررة تاريخيا ، ظهرت محاولات لحل هذه التناقضات فلسفيا على قاعدة الرسالة الاجتماعية والتاريخية للبرجوازية . مناقشة العلاقة بين البرجوازي والمواطن تعرف احدى اهم مسائل هذه المجموعة من المعضلات وتمثل محاولة شريفة للقبض بالمفهوم على التناقضات الموضوعية لطابع البرجوازية الطبقي .

لكن حين تظهر في كل عنفها تناقضات الرأسمالية ، حين ينتهي النضال من اجل التصفية الكاملة لبقايا الاقطاعية ، حين تنفتح جبهة دفاع البرجوازية ضد البروليتاريا - الارض الوحيدة التي عليها تخوض النضال جديا - من الطبيعي ان ينفث في الإتيقا ايضا عهد ابولوجيتيكا [الدفاع ، التبرير] . تحت شكلها المبثذل ، انها تؤيد بصورة مباشرة كل الرياء والمداحات التي يدعو اليها هذا الاتجاه في تطور المجتمع البرجوازي المتوسط . اما الاشكال غير المباشرة فهي تقود الى تأييد المجتمع البرجوازي ، على الصعيد الاخلاقي ، بالتواءات اكثر تعقيدا . ابولوجيتيكا غير - المباشرة بأسرها تركز على موقف قوامه رفض ، نفى ، كل نوع من واقع (كل نوع من مجتمع) جملة ، بحيث ان النتيجة الاخيرة لهذا النفي تقود الى تأييد للرأسمالية ، او على الاقل الى تسامح عطوف حيالها . على الصعيد الاخلاقي ، الدفاع غير المباشر ينزع قبل كل شيء الى اسقاط حظوة كل نوع من فعل عملي بالجملة ، وبخاصة كل ميل الى ارادة تحويل المجتمع . وهو يبلغ هذا الهدف بعزله الفرد وباقتراحه عليه مثلا عليا اتيقية رفيعة بحيث امام جلالها السامي تبدو اهداف الفاعلية الاجتماعية صائرة محض ركافة ، محض تهاة ، تبدو آخذة في الشحوب والدوبان . ولكن حتى تصل الى نفوذ واقعي ، واسع وعميق حقا ، لا تستطيع إتيقا كهذه الاكتفاء باقتراح مثل اعلى سام . بل عليها في الوقت نفسه (وهذا ايضا بمساعدة حجج اتيقية سامية) ان تعفي من ملاحظته . اذ ان التحقيق الواقعي لمثل اعلى كهذا يمكن ان يضع الفرد المنتمي الى البرجوازية المنحلة امام مهمة ستظهر له شخصا صعبا قدر صعوبة النشاط الاجتماعي . عندئذ تصير جدوى وظيفة الدفاع غير المباشر ، وهي الصبر الفعلي عن العمل ،

مشكلة . ان البرجوازي الانحطاطي ، والمثقف الانحطاطي بشكل أخص ، يحتاج الى اخلاق أرسقراطية ترفعه ولكن لا تلزمه بشيء . انه يريد - بينما بالواقع هو يتمتع بكل امتيازات الطبقة البرجوازية - أن يمتلك فضلا عن ذلك ، حتى يرفع هذه الثمة اكثر ، الشعور بأنه استثناء ، بل وبأنه يدفع هذا «الاستثناء» حتى التمرد ، حتى اللامرعاة . وهو هكذا اما فقط ينقل ويضع في ميدان «الروحية الخاصة» أنانية البرجوازي العادي المنشغل فقط بنفسه ، ولكن مع اعطاء ذاته التمتع الروحي بأن يشعر ذاته فوق هذا البرجوازي العادي بما لا حد له ، بأن يجد نفسه في تعارض جذري مع الاخلاق السوقية للبرجوازية .

وحده التقاء هاتين العمليتين يستطيع ان يقود الدفءاع غير المباشر الى اداء وظيفته الاجتماعية ، في ميدان الاخلاق ، اداء كاملا . عليه ان يخلق منظومة من السلوكات معقدة ، بعيدة عن الممارسة اليومية ، ومستجيبة لتطلبات المثقفين وحاجاتهم الروحية، ولكن نواتها الاكثر صميمية والاكثر عمقا تظل مع ذلك - تحت مظاهر خارجية مصعّدة ، محمّسة ، مشوّعة - هي هذا الشكل الاساسي لكيان البرجوازية الاجتماعي وللانيقا التي تعبّر عنه ، الذي قبل قليل استعرنا تعريفه عن ماركس . الأبولوجيتيقا ، في ميدان الاخلاق ، لها كهممة ان تعيد في سبيل تطور البرجوازية الرجعي الانتلجنسيا المتمردة احيانا ، مع صون كل اراداتها المدّعية الومي او الوجدان الطيب الفكري والاخلاقي . شوبنهاور وكيركفارد كانا رائدين طليعيين في اختراع مثل هذه الطرق . خلفاؤهما تلامذة الجيل الثاني (لا نستطيع ان نحسب نيتشه واحدا منهم ما دام قد اتى اللاعقلانية بتطوير خلاق في اتجاه الرجعية المناضلة) لم يخترعوا من بعدهما شيئا جوهريا . لقد اكتفوا بتكييف هذه الطرق مع الحاجات المتزايدة الرجعية للبرجوازية الامبريالية ، ببساطة تخلّصوا اكثر فاكثر من بقايا المنطق والصدق الباقية عند شوبنهاور وكيركفارد . صاروا اكثر فاكثر مدافعين - مبررين خالصين عن الانحطاط البرجوازي «sans phrase» \* .

---

[\* بالفرنسية في نص ج . لوكانش : بلا جمل ، بلا شرح ، بلا ليرة .]

## الفصل الثالث

### فيتشه ، مؤسس لاهعلائية الطوري الامبريالي

- I -

يمكن القول بوجه عام ان انحدار الايدولوجيا البرجوازية ينبثق من نهاية ثورة ١٨٤٨ . بالتاكيد يبقى بعد ، لاسيما في الادب والفن ، اكثر من متابع لحقبة صعود البرجوازية وليس في اماله شيء من انحطاط . يكفي التفكير بـ ديكنز و كلر ، بـ كوربه و دوميه . بالاضافة الى ذلك ، ان الحقبة الممتدة بين ٤٨ و ٧٠ غنية بالوجوه الانتقالية ، الذين باتت ابداعاتهم من الان تقدم ملامح من انحطاط دون ان يسمح لنا مع ذلك الشيء الجوهرى في عملهم بالانحطاط ، وهكذا فلوبر او بودلير . في العلوم النظرية ، بخاصة الاقتصاد والفلسفة ، بدأ الانحدار قبل ذلك بشكل محسوس . بالنسبة للاقتصاد البرجوازي مع تفكك مدرسة ريكاردو بين ١٨٢٠ و ١٨٣٠ ، بالنسبة للفلسفة البرجوازية مع انحلال الهيغلية ، بين ١٨٣٠ و ١٨٥٠ ، ومن بعد ذلك لا هذه ولا ذاك أنتج أي شيء أصيل ولا أي شيء موجه نحو المستقبل . في الميدان الاول والميدان الثاني ساد عهد ابولوجيتيقا الراسمالية . العلوم التاريخية عرفت وضعا مماثلا . واقع ان علوم الطبيعة حققت في هذه الالناء تقدما عظيما ، ما دام عمل داروين الكبير يقع بين

٤٨ و ٧٠ ، لا يغير شيئاً في مجمل الحالة . في هذا الميدان الاخير حصلت اكتشافات خصبة حتى هذه السنوات الاخيرة . هذا لا يمنع انه لوحظ في الوقت نفسه ضرب من انحلال او تلف في الطرائقية العامة وتطور فلسفة برجوازية متزايدة الرجعية في علوم الطبيعة ، بينما كانت النتائج التي احرزتها هذه العلوم تخدم في نشر افكار رجعية ، بعزيمة متنامية . ( ان نتكلم هنا عن التطور الايدولوجي لروسيا . في روسيا ، ثورة ١٩٠٥ هي التي تمثل ما كانته في الغرب ثورة ١٨٤٨ ، ولكن لم تمض اثنتا عشرة سنة حتى كان انتصار الثورة الاشتراكية ) .

اذا اعتبرنا مجموعة هذه الوقائع ، استطننا القول ، دون تشويه النسب الصحيحة ، ان سنتي ١٨٧٠ - ١٨٧١ تمثلان هما ايضا انعطافا في التطور الايدولوجي . تسلمان بادىء ذي بدء نهاية حقبة تشكل الدول القومية الكبيرة في اوربا الوسطى ، الامر الذي يلي عددا من المطالب الكبيرة التي صاغتها الثورات البرجوازية . على اي حال هذه نهاية الثورات البرجوازية بالنسبة لاوربا الغربية ولاوربا الوسطى . بالتاكيد نلاحظ في ألمانيا وإيطاليا ، ولا نقول شيئاً عن النمسا - المجر ، غياب بعض من بين التحولات الاكثر جوهرية التي كانت لتسفر عنها ثورة برجوازية حقة ، كما نلاحظ بقاء شئى بقايا من الاستبداد الاقطاعي . ولكن باتت ثورة تقودها البروليتاريا ، هي وحدها تسمح بتصفية هذه البقايا . منذ ذلك الحين ، الثورة البروليتارية تدع وجهها يظهر بوضوح في ملامح كومونة باريس . سابقا كانت ايام حزيران قد وسمت مفصلة ثورة ٤٨ ، ليس فقط لفرنسا ، بل لاوربا بأسرها : ختمت بخاتمها حلف البرجوازية والطبقات الرجعية ، هزيمتها قرعت جرس نهاية الثورة الديمقراطية لذلك العصر . الامل الواهم في قدرة انتصارات البرجوازية هذه على اعادة «نظام» نهائي ، انهيار بسرعة . بعد فترة استراحة قصيرة نسبيا ، على الاقل في نظر التاريخ ، عادت التحركات الجماهيرية للطبقة العاملة الى الظهور ، ما دامت سنة ١٨٦٤ شهدت تأسيس الاممية الاولى وما دامت البروليتاريا في سنة ١٨٧١ توصلت ، لفترة وجيزة نسبيا وعلى نطاق عاصمة واحدة ، الى اخذ السلطة . كانت كومونة باريس ، اول دكتاتورية للبروليتاريا .

العواقب الايدولوجية لهذه الاحداث كانت كبيرة . اكثر فاكثر تتوجه مساجلة البرجوازية العلمية والفلسفية ضد خصمها الجديد ، الاشتراكية . بينما في طور الصعود كانت الايدولوجيا البرجوازية تقاتل منظومة الاستبداد الاقطاعي وكانت الاتجاهات المختلفة تصنف حسب طريقة مواجهة هذا الصراع ، فسان العدو الرئيسي ، في الحقبة التي نعتى بها ، هو الان فلسفة البروليتاريا . هكذا فقد سيقّت جميع الفلسفات الرجعية الى تفسير موضوعها او لحنها واشكسال تعبيرا . اثناء طور صعود البرجوازية ، كانت الفلسفة الرجعية تدافع عن النظام المطلق الاقطاعي ، ثم ، تحت شكل الاعادة ، كانت تدافع عما بقي من الاقطاعية . ان قوام الموقع الاصيل الذي يحتله شوبنهاور هو ، كما رأينا ، انه اول من أعلن



مفهمة للعالم هي بأن رجمية وعمداً **برجوازية** . مع ذلك كان لا يزال رفيق نضال الرجمي الاقطاعي شيلنغ ، في كل القدر الذي فيه كان هذا وذلك يعتبران ان خصمهما هو الاتجاهات التقدمية للفلسفة البرجوازية : المادية والطريقة الجدلية . بعد ايام حزينان ، وأكثر ايضاً بعد كومونة باريس ، السجال الرجمي وجب عليه ان يغير بالكامل اتجاه هجوماته . من جهة ، لم يعد ثمة فلسفة برجوازية تقدمية تستدعي المحاربة . بقدر ما تحدث شجارات ايدولوجية من هذا النوع - وهي على السطح تحتل مكانا كبيرا - ليست القضية قبل اي شيء سوى خلافات خطية حول افضل طريقة لاجراج الاشتراكية من امكان إلحاق الاذى . ليست سوى نفروق تفصل مختلف جماعات البرجوازية الرجمية . من جهة بات الخصم الرئيسي يملك من الان نظرية . رغم الجهود التي يبذلها العلم البرجوازي ، يصير كل يوم صعبا أكثر تجاهل الماركسية . ويصير كل يوم محسوسا أكثر لايدولوجي البرجوازية الرئيسيين ان خط مقاومتهم الرئيسي يجب ان يمر بهنا وان عليها يجب ان يركزوا افضل قواهم . هكذا تأخذ الفلسفة البرجوازية طابعا دفاعيا ، يظهر ويتأكد بالحقيقة على نحو بطيء بما فيه الكفاية و لا بلا تناقضات . ازاء الماركسية ، طالما هيمنت خطة الصمت . ثم ربيّت تولد من حين الى آخر محاولات لاستخلاص من المادية التاريخية ما كانوا يعتبرونه «قابلا لان يستخدم» ولادخاله ، بعد تشويهه بما يناسب ، في اطار الايدولوجيا البرجوازية : فقط بعد الحرب الامبريالية الاولى وبعد انتصار ثورة اكتوبر الاشتراكية الكبرى في روسيا تأكد هذا الاتجاه . ولكن منذ البداية امكن تبين ظهور هذا الطابع الدفاعي في واقع ان الفلسفة البرجوازية سيقّت الى وضع مسائل والى الدخول فسي مناقشات عن الطريقة لم تكن تتولد من حاجاتها الداخلية : كانت تفرض عليها من قبل حضور خصمها الجديد . الاجوبة التي اعطتها عنها تتفق ، بداهة ، بالنسبة لكل حالة ، مع المصالح الطبقة للبرجوازية .

مع نيتشه نحن فقط مع المرحلة الاولى في هذا التطور . ولكن منذ هذه المرحلة نستطيع ملاحظة وجود بعض التفخيرات الهامة . قوامها في هذا ، وهو ان لاعقلاني الحقبة السابقة ، مثل شيلنغ او كيركفارد ، كان لا يزال بوسعهم ، في مساجلتهم ضد جدل هيجل المثالي ، ان يضعوا احيانا اصبعهم على عيوبه الفعلية . بالتأكيد لم يكونوا يستخلصون من هذه الانتقادات ، الصائبة احيانا ، سوى نتائج كلها مندارة نحو رجوع الى الماضي . ولكن يبقى مع ذلك انها في نظر تاريخ الفلسفة تحتفظ بغالديتها . ولكن الحالة صارت غير ذلك تماما حين باتت القضية هي الكفاح في المقام الاول ضد المادية الجدلية والتاريخية . في هذه اللحظة تجد الفلسفة البرجوازية نفسها خارج وضعية القيام بنقد حقيقي ، انها لا تستطيع حتى ان تفهم بشكل صحيح موضوع مجادلتها . وليس لها ان تختار الا بين وسيلتين : إما المجادلة ضد الجدل ، وضد كل نوع من مادية ، اولا على المكشوف ، ثم تحت اشكال محجوبة أكثر فاكثراً ، واما اللجوء الى ديمافوجية

تضع في معارضة الجدل الحق جدلا - زائفا .

ولكن ليس هذا كل شيء : ان نهاية المناقشات المبدئية الكبرى داخل البرجوازية قد وسمت ايضا ، عند الفلاسفة البرجوازيين ، اختفاء معرفة جيدة لموضوعهم . شيلنغ ، كيركفارد ، ترندلنبورغ ، كانوا ما يزالون يعرفون بشكل رائع فلسفة هيغل . شوبنهاور ، وهو على هذه النقطة ايضا سلف الانحطاط البرجوازي ، ينقد هيغل بدون ان يكون اخذ عنه معرفة ولو سطحية . ولكن حين تكون المسألة هي العدو الطبقي ، يبدو ان كل شيء مسموح به وأن الامانة العلمية كفت عن كونها مطلوبة او مقبولة . ان علماء ، لا يجرؤون في ميادين اخرى على اصدار رأي الا بعد ان يأخذوا بشكل وجداني متأن معرفة موضوعهم ، يسمحون لانفسهم هنا ان يطلقوا بشكل خفيف تأكيدات نقلوها عن آراء خالية كآرائهم من الاساس ، ولا يفكرون لحظة واحدة بان يلجؤوا الى المصادر حتى حين تكون القضية مسائل وقائع وحسب . ذلك سبب آخر من هذه الاسباب التي تخفض الصراع الايديولوجي الذي كان يقف في مستواه في حينه النقد اللاعقلاني والرجعي للجدل الهيجلي .

هل لنا اذا الحق في تأكيد ان كل عمل نيتشه يمثل ، على امتداد حياته ، مجادلة لا تنقطع ضد الماركسية والاشتراكية ، مع انه وضوحا لم يقرأ في يوم من الايام سطرا واحدا من ماركس او انجلز ؟ نعتقد اننا نستطيع ، مع ذلك ، ان نفعل . لسبب ان كل فلسفة انما هي محددة ، في محتواها وفي طريقتها ، من قبل صرامات الطبقات التي تعاصرها الفلسفة المعنية . الفلاسفة ، شأنهم شأن العلماء او الفنانين او المثقفين الآخرين ، بوسعهم ان يتجاهلوا في كثير او قليل هذه العلاقة الواقعية ، بل بوسعهم على سبيل الاحتمال ان لا يأخذوا وعيها قط ، يبقى مع ذلك ان الموقع الذي يتخذونه في ما يدعى بـ «المسائل الاخيرة» معين على النحو المذكور . ما يقوله انجلز عن رجال القانون يصح بالاحرى على الفلاسفة : «ان انعكاس العلاقات الاقتصادية تحت شكل مبادئ قانونية ... يحصل بدون ان يعيه الذين يفعلون ، ورجل الحقوق يتخيل انه يعمل بواسطة قضايا او احكام قبلية في حين انها ليست سوى انعكاسات اقتصادية» . لهذا السبب يفكر انجلز ان ايديولوجية من الايديولوجيات انما تنتسب بوعي «الى وثائق فكرية محددة تقلت اليها من قبل اسلافها» (١) . ولكن هذا لا يمنع ان اختيار هذه التقاليد، وطريقة الحكم عليها واستخدامها ، وكذلك النتائج المستخلصة من النقد الذي يجرى لها ، هي في نهاية الحساب محددة من قبل الشروط الاقتصادية ومن قبل صراعات الطبقات التي تثيرها هذه الشروط . الفلاسفة يعلمون بالفريزة ما لهم ان يدافعوا عنه وابن يقع عدوهم . بالفريزة ايضا يحزرون ما هي الاتجاهات

١ - انجلز ، رسالة الى كونراد شميدت بتاريخ ٢٧-١٠-١٨٩٠ . ماركس - انجلز : دراسات فلسفية ، باريس ، ص ١٣٣ - ١٣٤ .

المعتبرة. «خطرة» في عصرهم ويجهدون للقيام ضدها بالكفاح .  
في الفصل السابق بيّنا بأي أسلوب انتظم الدفاع الرجعي الحديث ضد التقدم في الفلسفة ، أي ضد الطريقة الجدلية . واستطعنا ان نستنتج ، بالضبط من الاشكال التي اتخذها أسلوب الرد هذا ، جوهر وطريقة اللاعقلانية الحديثة . في الملاحظات الآتية ، حاولنا اخيرا ان نبين ، بالخطوط العريضة ، الاسباب الاجتماعية التي اعطت الخصم وجها جديدا بشكل جذري ، وكيف تعبّر هذا التحول في الفلسفة ايضا . والحال ، من الواضح ، اذا اعتبرنا الفترة التي عمل فيها نيتشه ، ان كومونة باريس ونمو الاحزاب الاشتراكية الجماهيرية ، بخاصة في ألمانيا ، وكذلك الاشكال التي كان يتخذها النضال الذي كانت تخوضه ضدها البرجوازية ، لا بلا نجاح ، قد انتجن انطباعا عميقا جدا على نيتشه . سوف نعود بالتفصيل الى الأدلة والآثار التي يقدمها عن هذا الانطباع عمله وحياته . الان نريد فقط ان نقيم ، على نحو عام ، أن بالنسبة له كما بالنسبة للفلاسفة الآخرين في زمنه ، ان الاشتراكية من حيث هي حركة ومن حيث هي تصور للعالم قد اصبحت الخصم الرئيسي ، وأن معرفة هذا التغير لجهة الصراعات الاجتماعية وجهته نواتجها الفلسفية هي وحدها تسمح بتبيان مفهمة العالم النيتشوية في سياقها الصحيح .

لئن كان نيتشه يحتل في تاريخ اللاعقلانية الحديثة موقعا خاصا فهذا مردّه ، في شطر ، الى الحالة التاريخية التي ظهر فيها ، و ، في شطر ، ايضا الى كون مواهبه الشخصية خارجة قطعا عن المألوف فيما يخص النقطة الاولى ، وهذا يمثل ظرفا ملائما لتطور فكره ، كف نيتشه عن الكتابة في عشية الطور الامبريالي بالضبط . هذا يعني اذا انه عرف ، خلال العهد البسماركوي ، كل منظورات الصراعات القادمة ، انه رأى تأسيس الامبراطورية مع الآمال ثم الخيبات التي رافقتها ، انه رأى ايضا سقوط بسمارك و ، مع غليوم الثاني ، بدايات الامبريالية العدوانية على المكشوف . ولكن ايضا انه كان معاصر كومونة باريس ، وبدايات الاحزاب البروايتارية الجماهيرية ، وقوانين الاستثناء ضد الاشتراكية والكفاح البطولي الذي خاضه الكادحون ضدها . الا انه لم يعيش الحقبة الامبريالية . وهذا ما يصنع مزية وضعه : استطاع ، بصدد معضلات الطور التالي الكبرى ، او على الاقل تلك التي تعتبرها البرجوازية الرجعية كبرى ، استطاع ان يضعها وأن يعطها في شكل أسطوري . هذا الشكل الاسطوري سهل النفوذ الذي مارسه . ليس فقط لانه كان اكثر فاكثر هو الطريقة المفضلة عند فلاسفة الطور الامبريالي ، بل ايضا لانه اتاح لنيتشه ان يطرح المعضلات الثقافية والاخلاقية للامبريالية في حدود عمومية بحيث ان نيتشه ، رغم تغيرات الحالة والتغيرات الخططية التي أجرتها البرجوازية ، استطاع ان يبقى هو اول هؤلاء الفلاسفة . كان أولهم قبل الحرب العالمية الامبريالية الاولى وظل أولهم بعد الثانية .

هذا النفوذ الدائم الذي عرفنا الان امكانيته الموضوعية ما كان يمكن ان يوجد

ابدا لو لم يكن نيتشه مفكرا أصيلا وموهوبا بشكل مرموق . انه يملك قدرة استباق دقيقة خاصة ، واقد كان بالغ التحسس بالمشكلات التي تغدو بها العالم الفكري الطفيلي للعصر الامبريالي ، التي خضته واقلقته ، كما وبنوع الاجوبة التي كان بوسعها ان ترضيه على النحو الافضل . وقد استطاع ايضا ان يحيط بقطاعات واسعة من الثقافة ، وان ينبر مسائلها اللتهبة بحكم مقتضبة aphorismes ذكية . استطاع ان يعطي هذا الفريق من الطفيليين الثقافيين الذين كانت تخضهم غرائز التمرد ، او يخضهم ببساطة بعض الاستياء ، رضى بعض المواقف ذات المظهر الفائق - الثورية التي كانت تسحرهم . بينما في الوقت نفسه كان يعطي عن جميع هذه المسائل اجوبة ، او على الاقل كان يشير الى اجوبة ، بحيث يرى يندفق من كل هذه النوام والدقائق محتوى البرجوازية الامبريالية الطبقي المتين الرجعية .

هذا الطابع المزودج يوافق الحالة الاجتماعية لهذه الطبقة . وبالتالي يوافق ذهنيته وحساسيتها وذلك بثلاثة أشكال . أولا ان تناوب حس بالدقائق مرهف وفراط حساسية استيط صعب مع انفجارات من الوحشية هysterie في احيان كثيرة ، يؤلف اعلامة المميزة لجميع أشكال الانحطاط . طابع آخر وثيق الارتباط بالاول : الاستياء العميق الذي بولده الثقافة المعاصرة ، ما يدعوه فرويد «الانزعاج في الحضارة» ، مع الثورة التي تنجم عنه ، الثورة التي لا تستطيع بأي حال ان تقود «الثائر» الى التخلي عن امتيازاته الشخصية كطفيلي ، ولا ان تضع قواعد الاجتماعية موضع سؤال . لذا فان اصحاب هذا العصيان يحيون بحماس فلسفة تصادق على الطابع الثوري لخطهم ، وفي الوقت نفسه تعرف ان تحوله ، فيما يخص المحتوى الاجتماعي ، الى مناورة ضد الديمقراطية والاشتراكية . ثالثا اخرا ، ان نفوذ نيتشه تمارس في الوقت الذي كان فيه انحدار الطبقة البرجوازية ، انحطاطها ، يبلغ درجة تغير معها الحكم الذاتي الذي يصدره عنها البرجوازيون انفسهم تغيرا عميقا . فائناء فترة طويلة ، كان نقاد المعارضة ، التقدميون ، هم وحدهم الذين كشفوا ودمغوا اعراض الانحطاط ، بينما كانت الغالبية الكبرى من المثقفين البرجوازيين لا تزال تأكل وتشرب من وهم انها تعيش في «افضل العوالم الممكن» وتدافع عن الذي كانت تعتقد انه «صحة» او «عافية» ايديولوجيتها ، عن طابعها التقدمي . الان بالمعكس تصير فكرة الانحطاط ، الشعور بها منخطة ، تصير اكثر فاكثر المعضلة المركزية للبرجوازية المفكرة حين تأخذ وعي نفسها . هذا التحول يترجمه واقع انهم يتلذذون في التسبوية ، في العباب الترجسية ، في التشاؤم والعدمية . وهذا كثيرا ما يولد عند مثقفين شرفاء ياسا صادقا يمكن ان يتحول الى روح تمرد حقيقية (مسيحانية ، الخ) .

مع تحليله السيكلولوجي للحضارة ، وافكاره الاستيطيقية وافكاره الخلقية ، نيتشه هو على الأرجح المثل الأكثر موهبة وذكاء والاغنى بالالوان الدقيقة لهذا الاخذل لوعي الانحطاط . ولكن اهميته لا تنحصر في هذا . اذ تعرف على ان

الانحطاط هو الظاهرة الاساسية في التاريخ البرجوازي لزمه ، شرع يبحث عن السبل التي يستطيع بها الانحطاط ان يتجاوز نفسه . فالمثقفون الاكثر حياة ، الاكثر انفتاحا ، كانوا حتما منساقين ، بمجرد ولوجهم فلسفة الانحطاط هذه ، الى السمي الحثيث وراء تجاوزها . هذا الطموح كان يجعلهم عندئذ حساسين لقوة الجذب التي كانت تصدر من نضالات الطبقة الجديدة المتنامية ، الا وهي البروليتاريا . اشرفهم كانوا يرون في طريقة حياتها وفي اخلاقها علامات شفاء ممكن للمجتمع - وبالتالي (وهذا ما يهمهم بالدرجة الاولى) علامات شفاء لامراضهم الخاصة . القسم الاكبر من هؤلاء المثقفين لم تكن عنده بالحقيقة اية فكرة عن المدى الاقتصادي والاجتماعي لتحول اشتراكي واقعي . كانوا ينظرون اليه من زاوية الايديولوجيا الخالصة ولم تكن لديهم من جراء ذلك فكرة واضحة عن العواقب التي يمكن ان يستتبعها قرار الانضمام الى الحركة الجديدة ، العواقب التي كانت تشمل قطعة جدرية مع طبقتهم ذاتها . بمجرد تحققها كانت هذه القطيعة ستعكس حتما على حياة المثقف المعني الخاصة . مهما يكن فموضوع وتشوش هذه الحركة ، فهي تمتد الى دوائر هامة من الاوساط الثقافية البرجوازية الاكثر تقدمة ، وتظاهر ، قبل اي شيء ، كما هو طبيعي ، بعنفها وزخمها في طور الازمة . (ونرجو القارئ ان يتذكر هنا الفترة التي الغيت فيها القوانين الاستثنائية ضد الاشتراكيين ومصر الطبليمانية ، الحرب العالمية الاولى والحركة التعبيرية في المانيا ، البولانجية وقضية دريفوس) .

«الطلب الاجتماعي» الذي تلبيه فلسفة نيتشه هو «انقاذ» او «تحرير» نموذج مثقف برجوازي وتعيين الوسيلة التي تجعل بالنسبة له نافلا القطع منع البرجوازية بل وكل توتر جدي معها ، الوسيلة التي تصون وربما تعزز وتقوي الاحساس المعنوي اللطيف بأنه متمرد ، بتقريرها ورسمها تعارضا فاتنا بين الثورة الاجتماعية ، «السطحية» و«الخارجية» ، وثورة «أعمق» ، «كوسمية وبيولوجية» ، «كونية وحياتية» . بالطبع ان «ثورة» من هذا النوع ستصون جميع امتيازات البرجوازية وستلاحق بشغف الدفاع عن وضعية امتيازات مثقفي الحقبة الامبريالية البرجوازيين والطفيليين . انها «ثورة» موجهة ضد الجماهير ، «ثورة» يحركها خوف اصحاب الامتياز من ضياع مزاياهم الاقتصادية والثقافية ، الخوف الاناني الذي ينكروونه بإعطائه تعبيرا من جبن وعدوان . الدرب الذي يعينه نيتشه لا يخرج من حدود الانحطاط ، المرتبط ارتباطا وثيقا بالحياة الفكرية والعاطفية لهذه الاوساط . ولكن منذ ان اخذوا عنه وميا جديدا ، يظهر هذا الانحطاط في نهار جديد : في الانحطاط نفسه تختبئ البذور الخصبة لتجديد جذري للبشرية . هذا «الطلب الاجتماعي» كان موجودا في «تناسق سابق» مع مواهب نيتشه ، مع ميوله الفكرية الاكثر صميمية ، مع كل علمه . شأنه شأن الاوساط الاجتماعية التي كان يخاطبها ، كان نيتشه نفسه منشغلا قبل اي شيء بمعضلات الثقافة وخصوصا بمعضلات الفن والاخلاق الفردية . السياسة لا تظهر ابدا عنده الا

كأفق مجرد ومصوّف . في مضمار الاقتصاد كان جهله يساوي جهل المثقف المتوسط في زمنه . لقد لاحظ مهرنغ بحق ان حجج نيتشه ضد الاشتراكية لم ترتفع يوما فوق مستوى الحجج التي كان يستخدمها اناس من أمثال ليو Leo و ترايتشكه (٢) . والحال ، ان هذا الزواج بين مناهضة الاشتراكية ، المناهضة الأكثر تفاهة وحماقة في ابتدائها ، ونقد مرهف وأحيانا مناسب ومصيب للثقافة والفن (انظر على سبيل المثال هجماته ضد فاغنر والطبيعانية) ، هو ما يصنع سحر افكار وشكل عرض نيتشه لدى مثقفي العهد الامبريالي . سوف تكون فرصة رؤية اي فتن مارست طوال الحقبة الامبريالية . بدءا بـ جورج براندس ، شترندبرغ ، كل جيل جيرهارد هاوبتمان ، حتى اندريه جيد و مالرو . وهذا السحر لا يقتصر بتاتا على الأكثر رجعية من بينهم . ان كتابا تقدميين بوضوح ، او عملهم ذو محتوى تقدمي ، مثل هاينريش وتوماس مان او برنارد شو ، تلقوا تأثير نيتشه . بل وكان له وقع قوي جدا في نفس بعض المثقفين الماركسيين . وقد حدث لرجل مثل مهرنغ ان يصدر عنه ، لفترة ، الحكم الآتي : «ان النيتشية أنفع أيضا للاشتراكية من ناحية اخرى . بلا أي شك ، كتابات نيتشه فائدة للشبان القلائل ذوي موهبة ادبية كبيرة الذين ما زال ممكنا ان ينموا في حضان الطبقة البرجوازية والذين هم بادىء بدء أسرى أحكامها - المسبقة الطبقية . ولكن ، بالنسبة لهم ، لا يمثل نيتشه سوى انتقال ، حد عبور الى الاشتراكية» (٣) .

هذا يكفي لتعليل قاعدة نيتشه الاجتماعية وشدة نفوذه ، ولكن ليس دوامه . فهو يعزل بمواهب الفيلسوف التي لا يرقى اليها شك . من لانغبهن ، الألماني على طريقة رمبراندت (٤) ، الى كستر و برنهام وسواهما من زبانية ايامنا ، ان كتاب الرجعية البهجتين العاديين لم يستطيعوا ان يفعلوا في يوم من الايام سوى الاستجابة ، بروح مناسبة ، لحاجات البرجوازية الامبريالية ، بتشبيدهم بناء ديمافوجيا متفاوت المهارة . اما نيتشه ، كما سوف نرى بالتفصيل ، فقد استطاع ان يدرك ويصوغ في مؤلفاته بعضا من الملامح الأكثر اساسية والأكثر ديمومة في السلوك الرجعي الخاص بطور الامبريالية والحروب العالمية والثورات . للحكم على نيتشه ، في قياسه الحقيقي ، تجب مقارنته بمعاصره ادوارد فون هارتمان الذي جمّع في فكره الاحكام - السانقة المتدلة ، اباطيل البرجوازي الرجعي لما بعد ١٨٧٠ ، «البرجوازي الصحيح السليم» ، اي الشعب . لذا أحرز في البداية نجاحا اكبر بكثير من نجاح نيتشه ، ولذا ايضا ، غداة مجيء

٢ - مهرنغ ، الأعمال ، برلين ، ١٩٢٩ ، ٦ ، ١٩١ .

٣ - مهرنغ ، «حول السيكونيات الروحية» لـ كورت آيسنر . في جريدة نويه تسمايت ، السنة العاشرة ، المجلد ٢ ، الصفحات ٦٦٨ وبعدها .

٤ - للمبح الى رمبراندت مرتين تأليف لا نغين (ملاحظة المترجم الفرنسي) .

الطور الامبريالي ، سقط في النسيان .

صحيح ان كل شيء عند نيتشه يصدر ويتقدم من خلال اساطير : هي التي اناحت له ان يمسك ويعترف بعض اتجاهات عصره . فقد كان يجهل كل شيء عن الاقتصاد الرأسمالي وما كان من جراء ذلك يستطيع ان يلاحظ سوى اعراض البنية - الفوقية ، وهي الاعراض التي وصفها وحدها . هذا اللجوء السى المستلورة يفسر ايضا بواقع ان نيتشه . الفيلسوف الرئيسي للرجعية الامبريالية ، لم يعرف في حياته العهد الامبريالي . انه للامبريالية ما كانه شوبنهاور للرجعية البرجوازية لما بعد ١٨٤٨ . كلاهما عاشا عصرا لم ينتج سوى بلور و تباشير العصر الذي كان سيخلفه . بالنسبة لفيلسوف ليس في وسعه ان يتبين القوى الفاعلة الحقيقية . لم يكن ممكنا القبض على هذه الاشارات المبينة الا في شكل طوباوات واساطير . ان اهمية نيتشه الفلسفية آتية من كونه ، رغم ذلك كله ، استطاع ان يثب بعض الملامح ذات الديوممة . أجل ، ساعدته في هذا مواهبه ككاتب جميل مفتضبة لاذعة وكبدع اساطير ، المواهب التي ستحدث عنها قريبا . فالاساطير والحكم المنقضية يمكن بالفعل ، حسب المصالح الموقته للبرجوازية واتجاهات ايدولوجيها ، ان تجمع وان تؤول بأشكال مختلفة و ، عند اللزوم ، متناقضة . ولكن كونهم يستخدمون في كل مرة نيتشه «جديدا» انما يبين ان ثمة تواصل تحت هذه التغيرات : تواصل العضلات الاساسية للامبريالية كما لحبة تؤلف كلا واحدا . من وجهة نظر المصالح الدائمة للرجعية البرجوازية ، معتبرة ومؤولة حسب الحاجات الدائمة لطفيلي البرجوازية الفكرين .

مما لا شك فيه ان الرجل الذي يستطيع ان يلقط سلفا اشارات من هذا النوع انما يتمتع بموهبة ملاحظة وحساسية للأفكار وقدرة تجريد نادرات . من وجهة النظر هذه ، ان موقع نيتشه التاريخي هو كليل موقع شوبنهاور . بالنزوع الرئيسي لفلسفتها ، يلتقيان بشكل وثيق . لن نشير هنا معضلات تأثير تاريخية و فيلولوجية . انني اعتبر المحاولات الراهنة لفصل نيتشه عن لاعقلانية شوبنهاور وإلحاقه بفلسفة الانوار وبهيفل العبا صيبانية . او بالاصح انها تمثل اسوأ ترقيع للتاريخ . أجل ثمة بين شوبنهاور و نيتشه فروق ، فروق تعمقت مع سير تقدم نيتشه واخذه وعيا أوضح عن ميوله الخاصة . ولكن هذه الفروق مردها بالاحرى الى عصرهما . انها فروق في الوسائل المستخدمة في مكافحة التقدم الاجتماعي . لقد استعار نيتشه من شوبنهاور مبدأ التلاحم الطراقي ، ولكنه عدله وطوره من اجل تكييفه مع الكفاح ضد خصم جديد : هذا ما دعوانه ، في فصلنا الثاني الابولوجيتيكا غير المباشرة للرأسمالية . هذا المبدأ الاساسي يتخذ بطبيعة الحال ، في شروط صراع طبقات اشد قسوة ، اشكالا عيانية هي جزئيا جديدة . في عصر شوبنهاور ، النضال ضد فكرة التقدم كان يؤول ، في نهاية الحساب ، السى اسقاط الخطوة ، فكريا وخلقيا ، عن أي شكل من أشكال الفعل العملي . نيتشه ، على العكس ، بحث ويعرض على الالتزام النشط بالرجعية والامبريالية . يظهر على الفور ان نيتشه كان عليه لهذا الفرض ان يستبعد الثنائيات الشوبنهاورية ،

منائية التمثيل والارادة ، وأن يحل محل اسطورة الارادة ، الاسطورة البوذية ، اسطوره هو : ارادة القوة او السلطان . كذلك لم يبق له ما يعمل برفض التاريخ رفضا اجماليا ومجردا ، كما صاغه شوبنهاور ، بطبيعة الحال ، لا يؤمن نيتشه اكثر مما يؤمن شوبنهاور بواقعية التاريخ . الا ان دفاعه عن الامبريالية العدوانية يأخذ شكل اسطرة للتاريخ . اخيرا ، كي نكتفي بالعوامل الجوهرية ، ان ابولوجيتقا شوبنهاور هي اجل ، في شكلها ، ابولوجيتقا غير مباشرة ، ولكنها لا تمنع انه يفصح بشكل صريح عن عواطفه السياسية الرجعية ، بل وبطريقة استفزازية وكلبية . عند نيتشه على العكس ، ان مبدأ ابولوجيتقا غير المباشرة ينطبق ايضا على أشكال التعبير . ولذا فان مناصرته للامبريالية الرجعية يصبر عنها بموقف فائق - الثورية . النضال ضد الديمقراطية والاشتراكية ، اسطورة الامبريالية ، الدعوة الى نشاطية بربرية ، يقدم من كانهم تحول عجيب ، «تبديل للقيم» ، او ايضا كأنهم غسق للالهة : دفاع - تبرير - تمجيد الامبريالية غير المباشر صار ثورة الديماغوجيين الزائفة .

في فلسفة نيتشه ، المحتوى والطريقة هما على ارتباط وثيق بشكل التعبير الادبي ، الذي هو الـ «افوريسم» ، اي «التعريف» ، الحكمة المقتضية . هذا الشكل الادبي سمح بالتغيرات او التلونات التي خضع لها النفوذ الطويل انشدي مارسه نيتشه . حين ، كما في عشية الهلترية ، او الان بعد سقوط هتلر ، غدا من الضروري اجتماعيا اجراء تاويل جديد ، فان مراجعة وتعديل المحتوى الدائم لفلسفة نيتشه ليس لهما الصعوبات التي تصادف مع مفكرين عرضوا تصورهم عن العالم في شكل منظومي . (بالحقيقة ، ان المصير الذي يعرفه ديكرات وكنتط وهيفل في الطور الامبريالي يبين ان الرجعية لا تتراجع امام هذه الصعوبات ايضا) . بيد ان المهمة سهلة سهولة خاصة مع نيتشه : حسب حاجات اللحظة ، توضع في الصدارة وتجمع على نحو مغاير هذه او تلك من حكمه المقتضية . الى هذا ينضاف اعتبار آخر : حتى وان كانت الاهداف الاساسية التي يلاحقها نيتشه تنسجم مع الموقع الايديولوجي للمثقفين الطفيليين ، فاذا ما جرى التعبير عنها على نحو مكشوف وبصورة نسقية منهجية ، فانها على الاربع سننقر شرائح واسعة لا يمكن اهمال رد فعلها . اذا ليس البتة من قبيل «صدفة» ان مفسري نيتشه ، فيما عدا بعض التأويلات النادرة (تاويل اسلاف الهلترية المباشرين) ، يتعلقون ويتشبثون بنقده للثقافة وبسيكولوجياه الاخلاقية كي يجعلوا منه مفكرا «جريئا» ، مهتما فقط بالمعضلات الروحية لما يدعى بالنخبة الفكرية والاخلاقية . هكذا رآه براندس وزيمل ، ثم بيرترام وياسبرس ، وهكذا يراه اليوم كاوفمان . هذا صحيح من وجهة نظر طبقتهم ، اذ ان الغالبية الكبرى من بين الذين كسبوا هكذا لنيتشه سيكونون اكثر استعدادا ، بتفسير من هذا النوع ، للقيام بالافعال العينية التي تنبع من اذلك . ان كتابا ك هابنريش و توماس مان هم هنسا استثناءات .



بما أننا هنا أمام ناتج الشكل الحكمي - الأفوريستي ، فلنواجهه من حيث هويته هذه . كثيرا ما لأم الفلاسفة الجامعيون نيتشه على كونه بلا منظومة وكونه بالتالي ليس فيلسوفا حقا . لقد كان نيتشه خصما معلنا لكل نوع من منظومة : «اني أحذر جميع المفكرين المنهجيين ، أتجنب مصادفتهم . ان ارادة بناء منظومة هي نقص أمانة» (٥٠) . ذلك ميل عام استطعنا ملاحظته عند كيركفارد ، وليس ظاهرة معزولة وعرضية . الازمة الفلسفية للبرجوازية ، الازمة التي كانت علامتها انحلال الهيكلية ، كانت تمثل أكثر بكثير من أخذ وعي نواقص منظومة فلسفية ما . كانت ازمة فكرة المنظومة بالذات ، كما كانت موجودة ومهيمنة على فكر البشر منذ عدة اوف من السنين . مع منظومة هيغل كان يخفي طموح كبير : ترتيب جملة العالم حول مبدأ مركزي وغرض قوانين صيرورته بحدود مثالية ، اي بحدود الوعي البشري . لا نستطيع ان نعرض هنا حتى ولا بخطوط كبيرة التفسيرات الاساسية التي ترتبت على الانحلال النهائي لفكرة منظومة مثالية . انجل نعلم انه حتى بعد هيغل قام جامعيون مثل فوندت Wundt ، كوهين ، ريكيرت ، بإنشاء منظومات . ولكننا نعلم أيضا انهم في تاريخ الفلسفة ظلوا بلا إلية أهلية . ورأينا كذلك ان افلاس فكرة المنظومة قد ولد في الفكر البرجوازي نسبية ولا ادبية بلا قاع او اساس . وكان الضرورة التي كانت تلزمه بالتخلي عن عملية المنظمة المثالية كانت تفرض عليه أيضا التخلي عن موضوعية المعرفة ، عن التسلسل او الترابط العياني للأشياء في الواقع ، وعن امكان معرفته . ولكننا نعلم أيضا ان الانهيار النهائي للمنظومة المثالية كان له كعاقبة حتمية اكتشاف العلاقات الواقعية التي تحكم الواقع الموضوعي ، اي المادية الجدلية . مجادلا ضد أوجين دوهرنغ ، الذي كان معاصرا لنيتشه ، يحدد انجلز على النحو التالي طابع الحالة الجديدة للفلسفة : «وحدة العالم الواقعية هي في ماديته» (٦) . تلك وحدة تسعى العلوم المختلفة الى ان تعكسها (ان تقترب منها أكثر فأكثر على الدوام) وان تقبض عليها مفهوما : الفلسفة هي تركيب [وحدة جامعة مركبة] مبادئ وقوانين هذه المعرفة . التسلسل المنهجي المنظومي أم يختلف اذا . ولكنه لم يعد يظهر في شكل «الجواهر» المثالية ، بل دائما كانعكاس يقترب عن هذه الوحدة ، عن هذا الترابط ، عن هذه المجموعة من القوانين ، الموجودة والفاعلة موضوعيا ، بصورة مستقلة عن الوعي السليدي تخلده عنها ، في الواقع نفسه .

لئن كان نيتشه يرفض كل منظومة ، فهذا بموجب اتجاهات عصره النسبوية واللا ادبية . سوف نرى انه كان أول الفلاسفة (وأكثرهم نفوذا) الذين جلسوا

---

٥ - نيتشه ، الأعمال الكاملة ، الجزء ٨ ، ص ٦٤ . نقل نص نيتشه عن طبعة الأعمال الكاملة في ١٦ مجلدا ، عند كرومر ، لايبسيغ . في الصفحات اللاحقة ، سندكر فقط الجزء والصفحة .  
٦ - انجلز ، آنتي - دوهرنغ ، م . ١٠ ، باريس ١٩٥٠ ، ص ٧٥ .

اللادرية اسطورة . ليس من شك في ان اختيار شكل الحكيم المقتضبة مرتبط ارتباطا وثيقا بالموقع الذي يتخذه . ولكن هناك شيء آخر . يمكن ان نلاحظ ، في تاريخ الايديولوجيات ، ان جميع المفكرين الذين وجدوا انفسهم قادرين على ملاحظة بدايات تطور اجتماعي ، وادركوا سلفا العناصر الجديدة وسعوا ، بخاصة فيما يتصل بالفلسفة الاخلاقية ، الى القبض على هذه العناصر مفهوما ، قد فضّلوا على الدوام شكل المحاولة او شكل الحكمة المقتضبة ، لانه يمكن من التعبير ، على نحو مناسب جدا ، عن خليط يجمع محض الشعور المسبق بالمستقبل ، محض استشعاره ، من جهة ، وملاحظة اعراضه وقرائنه وتقديرها الواضحين الدقيقين ، من جهة اخرى . هكذا عند مونتيني Montaigne وعند ماندفيل ، عند كتاب الاخلاق الفرنسيين من لاروشفوكو الى فوفنارغ والسي شانفور . بالنسبة ، نيتشه أحب كثيرا أسلوب هؤلاء الكتاب . هذا التفضيل الشكلي يذهب سويا مع تعارض فيما يتصل بالاساس او المحتوى : هؤلاء الاخلاقيون الكبار ، الذين كانوا في غالبيتهم تقدميين ، قاموا مقدما ، في المجتمع الاستبدادي والاقطاعي الذي كانوا فيه يعيشون ، بنقد اخلاق الرأسمالية . أما نيتشه ، لئن كان قد استشعر المستقبل ، فلكي ، بعكس هؤلاء ، يؤيد رجعية معززة ، رجعية الطور الامبريالي . ولكن قرابتهم ، محض الشكلية ، تكمن في حقيقة انهم استبقوا المستقبل ، دون سواها .

إذا ينطرح السؤال : هل لنا حق التكلم عن منظومة «نيتشية» ؟ نحن نفكر ان الارتباط المنهجي المنطقي لافكار فيلسوف من الفلاسفة هو ظاهرة اقدم من المنظومات المثالية وانه يبقى بعد افلاسها . ليس بكبير اهمية ان يعطي الترابط المنطقي صورة عن الواقع صحيحة تقريبا او كاريكاتور هذا الواقع تحت فعل المصالح الطبقية او الاحكام - المسبقة المثالية : من حيث هو ترابط منظومي لا بد ان نجده عند كل فيلسوف جدير بهذا الاسم . هذا الترابط لا يتطابق في الهوية مع المخطط الذي بموجبه يبني الفيلسوف عمله . لقد بين ماركس ضرورة البحث عن واقامة الارتباط الفعلي والمنطومي بين القطع ، بصدد هيراكليت وإبيقور ، وكان يضيف : «حتى عند فلاسفة مثل سبينوزا اعطوا شكلا منظوميا لاعمالهم ، ان البنية الداخلية الحقيقية لمنظومتهم تختلف جدا عن الشكل الذي فيه صمموها وقدموها » (٧) .

٧ - رسالة ماركس الى لاسال ، بتاريخ ٣١-٥-١٨٥٨ . في مسائل وكتابات فردينان لاسال ، اصدار جوستاف ساير ، برلين ١٩٢٢ ، ٢ ، ١٢٢ .

## II

نحن نعتقد ان المركز الذي حوله تنتظم افكار نيتشه هو الهجوم ضد الاشتراكية،  
النضال من اجل دفع المانيا امبريالية . علما بأن هذه الفكرة المركزية لم تبلور  
بطبيعة الحال الا تدريجيا . اما ان نيتشه كان في شبابه وطنيا بروسيا متحمسا  
فهذا ما لنا عنه شهادات عديدة : بل ان هذا التعاطف يؤلف احد العوامل المحددة  
لفلسفة شبابه . يقينا ليس صدفة ولا نتيجة فورة شباب بسيطة انه اراد ، بأي  
ثمن ، المشاركة في حرب ١٨٧٠ ، وأنه ، لما كانت صفته كاستاذ في مدينة بال  
تمنعه من حمل السلاح ، تطوع اهدم وجود سبيل آخر كمرض في الجيش .  
وأمر على الاقل ذو دلالة ان شقيقته (صحيح ان اقوالها هي احيانا موضع شك)  
تسجل بصدد حرب السبعين : «منذ تلك اللحظة لعله شعر بعمق ان الشكسل  
الاعلى والاقوى لارادة الحياة لا يتعبر في صراع مزر من اجل الوجود بل في ارادة  
القتال ، في ارادة القوة والهيمنة» (١) . على اي حال ، من الواضح ان هذا  
الحماس للتشاؤم الحربي لا يناقض بتاتا اقتناعات نيتشه الاخرى في شبابه . نجد  
مثلا في دفاتره لخريف ١٨٧٣ المقطع الاتي : «نقطة انطلاقي هي الجندي البروسي :  
هنا يوجد اتفاق فعلي ، ارغام ، جدية ، وانضباط ، حتى فيما يخص الشكل» (٢) .  
اذا كنا نرى بوضوح الى اين يذهب عطف نيتشه الفتى ، فالتا نرى ترسم  
بنفس الوضوح صورة خصمه الرئيسي . مباشرة بعد سقوط كومونة باريس ،

١ - اليزابيت فورستر - نيتشه : عزلة نيتشه ، لايبزيغ ، ١٩١٤ ، ص ٤٣٣ والصفحات  
التالية .

٢ - الدفاتر ، ١٠ ، ٢٧٩ .

يكتب الى صديقه البارون دو غرسدورف : «نستطيع ان نأمل من جديد ! رسالتنا الالمانية باقية ! شجاعتى اكبر مما كانت في اى وقت ، اذ لم يفرق كل شيء في التفاهة اليهودية - الفرنسية ، في ما يدعونه الاناقة ، او في خضات الزمن الحاضر الملتهم . ما زالت توجد بسالة ، بسالة المانية ، اى شيء آخر تماما غير الاندفاع الشهير لجيرانا المؤسفين . فوق قتال الامم رأينا يظهر رأس الثعبان الدولي ذي السبعة رؤوس ، لقد انتصب ، مباغتاً وهائلاً ، ونديسراً بصراعات المستقبل التي ستكون من نوع آخر» (٢) . محتوى هذا القتال ، الوجهة آتياً ضد حركة الفكر التي تقف عقبة امام الانبساط الكامل لايدولوجيته ، كان قد عُرِف ، قبل بضعة شهور ، في مشروع اهداء **مولد التراجيديا** الى ريتشارد فاغنر . هنا ايضا ، نقطة الانطلاق هي انتصار البروسيين : «سنرى قريباً انحدار القوة التي نبفضها ، لانها تمثل الخصم المؤكد اكثر من اى خصم آخر لكل عمق فلسفي ولكل تأمل فني . انها تمثل حالة مَرَضِيَّة باثولوجية تعانيها النفس الالمانية ، خصوصاً منذ الثورة الفرنسية العظمى ، ونفضاتها العصبية المتجددة دوماً تعترى الطبائع الالمانية الافضل تكويناً ، ولا نذكر شيئاً عن الجمهور الكبير الذي نجد في قلبه هذه العلة المدعوة باسم جميل دتس بشكل فظيع ، هو «ليبرالية» (٤) .

سرعان ما نرى يظهر ، بمساواة النضال ضد الليبرالية ، النضال ضد الاشتراكية . الكراس المكرس لـ د.ف. شتراوس موجه ضد «التفاهة الثقافية» لليبراليين : هذه الهجمات لها من التحليق والدكاء وخفة الروح ما جعل حتى ماركسيا مثل مهنرغ ينخدع حول طبيعتها الحقيقية . مهنرغ يفكر ان نيتشه في هذا المؤلف «قد دافع بما لا يقبل الشك عن امجد تقاليد الثقافة الالمانية» (٥) . ولكن نيتشه نفسه يكتب ، في مسوداته المهيئة لمحاولته عن مستقبل مؤسسائنا **التعليمية** (١٨٧١ - ١٨٧٣) : التعليم المعمم ، اى (البربرية) ، يؤلف بالضبط مقدمة الشيوعية . . . . التعليم المعمم يتحول الى حقد ضد التعليم الحقيقي . . . . لاسال قال ان اكبر شقاء للشعب هو ان لا تكون له حاجات . لذا فالجمعية العمالية للثقافة تعمل جاهدة ، وقد ذكر لي ذلك من جهات مختلفة ، لتوليد حاجات . . . . اذ ان الاتجاه الى تعميم الثقافة يجد مصدره في علمنتها الكاملة، في اخضاعها للآراء الذي تكون هي وسيلة له - بتعبير آخر لتصور عن السعادة الأرضية بالغ الفظاظة» (٦) . نرى اذاً ان فكر نيتشه الفلسفي كان ، منذ البداية،

٣ - رسالة الى البارون دو غرسدورف ، تاريخ ٢١-٦-١٨٧١ .

٤ - ٩ ، ١٤٢ .

٥ - مهنرغ ، **الاعمال الكاملة** ، ٦ ، ١٨٢ .

٦ - ٩ ، ٤٢٥ .

مندارا ضد الديمقراطية والاشتراكية .

هذا الموقع والمنظورات التي يوفرها تؤلف القاعدة التي عليها شيد نيتشه  
تصوره للهيلينية . التعارض بين نيتشه والتقاليد الثورية للحركة البرجوازية  
يغدو هنا القبض عليه سهلا جدا . وليس كثيرا نفكر هنا بمبدأ الديونيسية  
الذي شهر اول مؤلفات نيتشه الكبرى . فهذه الفكرة ما زالت تنتمي الى ما يدعو  
نيتشه نفسه «ميتافيزيائي ، ميتافيزياء فنان» . فقط في وقت لاحق ، في سن  
النضج ، حين سيكب جوهرها على معضلة تجاوز الانحطاط ، تأخذ هذه الفكرة كل  
معناها . ما يجب توضيحه قبل كل شيء هو على اي اساس شاد رؤيته الجديدة  
للهيلينية . والحال ، الفكرة السيدة هي ان العبودية ضرورية لكل شكل  
للثقافة حق .

لو اكتفى نيتشه بالتشديد ، من وجهة النظر التاريخية البسيطة ، على الدور  
الذي لعبه الرق في الثقافة اليونانية ، لكان قد سجل حقيقة وحسب . وهو عدا  
ذلك يحيل على ف.ا. فولف F.A. Wolf ، الذي عبّر عن هذه الفكرة قبله (٧) .  
هذه المشاهدة التاريخية كانت قد انتشرت ، ليس فقط بفضل نهضة العلم  
التاريخي المعقدة ، بل ايضا لانهم ارادوا الطعن في «الاوهام البطولية» للشورة  
الفرنسية ، التي كان منظروها قد تجاهلوا الرق ، ليجعلوا من ديمقراطية المدن  
القديمة موديل ديمقراطية ثورية حديثة . (في المانيا ، تأثرت فكرة الهيلينية من  
فينكلمان الى هيفل تأثروا واسما بهذه التصورات) . ما هو جديد عند نيتشه انه  
يستخدم الرق القديم لتقد الحضارة الحديثة : «يقال ان الاغريق غرقوا بسبب  
رقهم . من المؤكد اكثر ايضا اننا سنغرق لانه ليس عندنا رق» (٨) .

اذأ ، حين نيتشه ، مع طريقة تذكر بعض الشيء بمناهضة - الراسمالية  
عند الرومانطيق ، يضع كل حقبة من حقب الماضي في معارضة الراسمالية  
الحاضرة التي يقصد نقدها ، فانه لا يعمل مثل سيسموندي الذي يستدعي تبادل  
السلع البسيط والخال من الازمات ، في معارضة الازمات والبطالة الكثيفة .  
وهو لا يفكر ايضا ، كما كان يفكر كارلايل في شبابه ، بشغل حرفي المصور  
الوسطى المرتب والذكي المجتهد ، ليعارض به تقسيم الشغل والفوضى في الطور

---

[١] اي «اليونانية» ، الحضارة ، الثقافة ، الروح اليونانية ... لا بأس من التنويه بان  
نيتشه كان استادا للفيلولوجيا الافريقية في جامعة بال من ١٨٦٨ الى ١٨٧٨ ] .

[٢] نسبة الى ديونيزوس او باخوس ، إله العنب والخمر والانبجاف . نيتشه يعبر الفس  
الديونيسي (الموسيقى : تمجيد الحياة الماسوي ، الميل الى الاندماج في العالم والاتحاد به) والفن  
الابوليني (الفن التشكيلي ، اي البدء التأمل) . الحلم الابوليني يعارض النشوة الديونيزية .  
الدراما اللغائرية تصالح البدئين [٣] .

٧ - ٦ ، ٢٦٨ .

٨ - ٩ ، ١٥٣ .

الراسمالي ، انما يفكر بدكتاتورية نخبة، تعي تماما واقع أن «الشغل لوثة» وتسمح لها أوقات فراغها بخلاق روائع فنية خالدة . بهذه اللوحة عن اليونان يعارض الحقبة الحاضرة : «اليوم ، ليس الرجل الباحث عن الجمال هو الذي يحدد الافكار الكبرى المقبولة من الجميع ، انه العبد . ان اشباحا ، مثل كرامة الانسان او كرامة الشغل هي المنتجات البائسة لرق يخفي نفسه عن عينيه بالذات . عصر لا حظ له العصر الذي فيه العبيد بحاجة الى أفكار كهذه ، الذي فيه يدفعون الى التفكير على انفسهم والى الانطلاق نحو اهداف خارج مداهم ! فانتون منكودو الحظ انتم الدين اهلكتم براءة العبد بتقديمكم اليه ثمار شجرة المعرفة !» (٩) .

ولكن من ستكون هذه «النخبة» التي يريد نيتشه ان يجعل مجيئها باعادته الرق والتي تشير عنده الامل الفتي ، الطوباوي والصوفي ، في ميلاد جديد للثقافة ؟ ان يجب ان ياتي هذا البعث من بربرية جديدة ، فهذا لعله ، عند اللزوم ، ينتج عن ملاحظة وقائع تاريخية . في «المباراة الهوميرية» (١٨٧١ - ١٨٧٢) ، نيتشه يقدم عن ذلك لوحة من الوان حية جدا . متابعا مجادلته ضد الأورفيين ، يؤكد نيتشه اننا لكي نفهم الثقافة الاغريقية «يجب ان نذهب من واقع ان العبقريّة الاغريقية كانت تعطي حق الوجود للفرائز حتى المخيفة التي كانت العبقريّة المذكورة قد سجلت وجودها وانها كانت تعتبرها مشروعة» (١٠) . ليست المسألة اذا هي السيطرة على الفرائز البربرية وتمدينها وتانيسها بل هي استخدامها كي نشيد ، بتركيزها في القنّة المناسبة ، ثقافة عالية . هكذا يجب ان نفهم وأن نؤوّل مبدا الديونيزي ، الذي ليس له اية صلة بـ «ميثافيزياء فنان» ايا كانت . نيتشه يقول ايضا بحق ، في مشروع مقدمة متأخر لمؤلف شبابه ، بصدد الديونيزية : «يا له من خجل وخيم ان اتكلم من شيء بلغة عالِم ، بينما كان في وسعي أن اتكلم عنه بلغة تجربة شخصية» (١١) .

ما يمحض فائدة اجتماعية للفرائز البربرية ، هو ، اذا صدقنا نيتشه

١ - ٩ ، ١٤٩ .

[\* نذكر بان هومروس (ق ٩ ق م) يعتبر مؤلف ملحنتي اليونان ، الايالة والاوديسه .]

[\*] اورفيوس Orphée ، في الميثولوجيا ، اكبر موسيقيي العصر القديم . الحيوانات

المتوحشة كانت تنصاع لالحانه العذبة ... . قصة حب شهيرة مع زوجته : نزل الى عالم الاموات لكي يعيدها ، ولكنه خالف اوامر آلهة الجحيم القاضية بان لا يلتفت وراءه قبل ان يعبر حدود المملكة المذكورة ، واضاعها . - الموسيقى الدرامية الحديثة استوحيت القصة على يد مونتفريدي (ق ١٧) وغلوك (ق ١٨) . - الاورفية في اليونان القديمة تراث كبير : ادب ، دين ، اخلاق ، اسرار ، اخويات ، و ، عيد لديونيزوس واثروس في هذه الاخويات الدينية ... .]

١ - ٩ ، ١٤٩ .

١١ - ٩ ، ٢٧٦ .

الشباب ، الصراع في الالعاب والمباريات **agon** \* . مفهوم هو صورة اسطورية عن التزاحم الراسمالي ، كما نيتشه نفسه سيشرح لنا الان . انه يذكر ، نقلا عن بوزانياس ، مقطع هيزيود **هيزيود** عن الإريسين : «ال إريس Eris الطيبة تبحث ايضا الرجل غير الحذق على العمل . حين من لا يملك يلقي نظرة على من هو ثري ، فانه يسارع الى العمل مثله ، الى البذر والغرس وملء انباره بالحصاد . يريد ان يساوي جاره الذي يطمح الى الرفاه . هي خير للبشر هذه ال إريس . اذ هكذا الفخاري محرك مهتاج ضد الفخاري الآخر ، النجسار ضد النجار ، الشحاذ يحسد الشحاذ الآخر ، والمطرب المطرب الآخر» (١٢) . هذا يقابله نيتشه بالانحلال الحديث : «اليوم يخشون الانانية باعتبارها الشر بداته ، بينما بالنسبة للأقدمين كان هدف التربية «النزاعية» يميل الى تأمين رفاه مجموع المجتمع والدولة » (١٣) .

اذا رجعنا الان الى فكرة ان الرق يؤلف قاعدة كل ثقافة حقيقية ، راينا كم هذا المؤلف المبكر ينبىء عن فكر نيتشه اللاحق ، في خطوته الكبرى ولو تحت شكل غير ناجز . صورتنا شوبنهاور و فاغنر ، اللتان رسمهما في حماسة عاطفية جياشة ، تظهران في هذا التسلسل من الافكار بوصفهما ذرائع للتعبير ، تحت شكل نصفه شعر ونصفه فلسفة ، عن أفكار لم تَنْضَج بعد تماما . النقد الذي سوف يجريه لكتب شبابه ، بشكـل خاص في مؤلفه **Ecce homo** «هو ذا الرجل» **هيزيود** ، يذهب تماما في هذا الاتجاه: «كل ما في تلك السنوات سمعته يقال عند فاغنر حول الموسيقى لم يكن له اي صلة بفاغنر على الإطلاق . حين كنت أصف الموسيقى الديونيزية فقط وبالتمام ما كنت أنا سمعت ، فقد نقلت بصورة غريبة وبدلت ذلك كله حسب الروح الجديدة التي كنت أحملها في نفسي . الدليل على هذا ، وهل من دليل اقوى ، مؤلفي المعنون فاغنر في بايروت **هيزيود** . هنا في كل

[\* صراع ، نزاع ، منازعة **agonie, agonia** ، النزاع الاخير (ضد الموت) ] .  
**هيزيود** Hésiode شاعر (٨ ق م) لاهوتي فلسفي تربيوي . مؤلف «الاعمال والايام» و«التيوغونيا» اي تسلسل انساب الالهة وهو المصدر الاول في معرفة الميتولوجيا الاغريقية .  
 بوزانياس Pausanias مؤرخ وجغرافي صاحب «وصف اليونان» (٢ ق م) .

١٢ - ٩ ، ٢٧٧ .

١٣ - ٩ ، ٢٨٠ .

[**هيزيود** كلمة بيلاطس البنطي لليهود (انجيل يوحنا ، ١٩ ، ٥) وهو يشير الى المسيح الذي بيده فصبة بدلا من صولجان وعلى راسه تاج من شوك . - نول شهر للتعريف او الانباء عن الدات او عن شخص آخر . - عنوان آخر مؤلفات نيتشه المصادرة في حياته ، ١٨٩٤ . - نوبة الجنون امابته في ١٨٨٩ ، ثم جاء الشلل العام ، ادخل مصحفا عقليا في بال ، ثم استقبلته اخته فسي فايبار حيث توفي سنة ١٩٠٠ ] .

[**هيزيود** مدينة في بافاريا، مركز الموسيفار فاغنر وتمثيل اعماله الدرامية . واليوم مقر مهرجان سنوي لهذه الاوبرا . ] .

المقاطع الحاسمة سيكولوجيا ، عن ذاتي اتكلم وعن ذاتي فقط ، يستطيع القارئ بلا خشية ان يضع اسمي او كلمة «زرادشت» حيث النص يحمل كلمة «فاغنر» . فاغنر نفسه شعر ذلك ، فهو لم يتعرف على نفسه في عملي» (١٤) . هذا يصح ايضا ، مع بعض التعديلات المخففة ، على اللوحة التي انشاها نيتشه عن شوبنهاور في مؤلف شبابه . ولكن الامر غير ذلك تماما فيما يخص اللوحة الثالثة ، الاسطورية الهيئة هي ايضا : صورة سقراط . سلفا في هذا المؤلف من مؤلفات الشباب ، التعارض الكبير مقام «بين الديونيزي والسقراطي» (١٥) . هذه الممارسة تبسط فيما بعد بحدود استيطيقية ، وعاجلا بوصفها تعارض الفريزة والعقل . في **هكذا الرجل** ، نرى الحركة تكتمل : سقراط يظهر هنا كرجل انحطاط والاخلاق نفسها ك «قرينة انحطاط» . واذا بنيتشه يعلن انه قام هنا ب «اكتشاف يمثل تجديدا من الدرجة الاولى في تاريخ المعرفة» (١٦) .

بوجه عام حين تدرس العوامل التي حددت تطور نيتشه اللاحق ، يجري اللاحق تقليديا على الخيبة التي شعر بها ازاء ريشارد فاغنر . سلفا ما قلناه قبل قليل عن موقف نيتشه بالنسبة الى فاغنر يدفع الى التفكير باننا امام قرينة عن تطوره اكثر بكثير منا امام سبب هذا التطور . نيتشه يكافح في شخص ريشارد فاغنر ، وبفسوة متزايدة ، فن المانيا المعاصرة ، باسم امبريالية المستقبل . في سنوات ما بعد ١٩١٨ ، كانت موضة ان تقاتل افكار القرن التاسع عشر ( «قرن الامان والاطمئنان» ! ) باسم القرن العشرين . نيتشه يتحوله عن ريشارد فاغنر وبشبهه فيما بعد مساجلته ضده ، كان يشير سلفا الى الطريقة التي يجب ان تتبع . حقيقة ان الناطقين بلسان الهتلرية قد استمروا في هذا الطريق ، وهم يجعلون من ريشارد فاغنر إلها ، هذه الحقيقة لا تدل على شيء ! فهم يرفضون فكرة «الامن والطمأنينة» وفي الوقت نفسه يمجدون بسمارك ، الذي يضعه نيتشه ، في حقبة الاخيرة ، دائما تقريبا في تواز مع فاغنر ، ليكافح الانين معا . ففي هذه الحقبة بالفعل ، نيتشه يعتبر فاغنر ابرز تعبير فني لانحطاط مثله الكبير في السياسة هو بسمارك . بحركة مشابهة يتخطى نيتشه أفق فلسفة شوبنهاور . ينبغي الا ننسى انه ، فيما يخص الجدلية المناهضة للتاريخ ، لم يكن نيتشه الشاب ذات يوم تلميذا ارثوذكسيا لشوبنهاور . فمند البداية كان عازما على ان يضع في مكان مناهضة التاريخ المطلقة لاستاذة اسطرة التاريخ ، وهو ميل محسوس في **مولد التراجيديا** ، ومحسوس اكثر ايضا في الاعتبار الثاني من **الاعتبارات الطارئة في غير حينها** . الى هذا يضاف ان نيتشه يمطي



اهمية متنامية للنشاطية التي لا يمكن ان تكون ، بالنسبة له ، الا مضادة - للثورة .  
هكذا يميل شوبنهاور ، لاحقا بفاغنر وبسمارك ، يميل اكثر فاكثر الى ان يقدف  
في الانحطاط ويوضع في حساب ما يجب تجاوزه . بطبيعة الحال ، هذا لا يمنع  
نيتشه من ان يستمر حتى النهاية على الاعتماد على نظرية - معرفة شوبنهاور  
وبركلي ، بعد تكييفها مع نظرائه .

اين يجب اذاً البحث عن العوامل الواقعية لتطور نيتشه اللاحق ، عن  
السمات الاساسية لما يدمى حقبته الثانية ؟ نعتقد انه يجب البحث عنها في  
الصراعات الاجتماعية والسياسية الاكثر خشونة التي وسمت سنوات ١٨٧٥ -  
١٨٨٠ ، مع «الكولتوركامف» ، وخصوصا مع القانسون الاستثنائي ضد  
الاشتراكيين . لقد راينا كم كانت مؤلفات نيتشه الاولى تحمل علامة حرب  
السبعين ، مع الامل بأن هذه الحرب ستؤدي الى تجديد عام للثقافة . وراينا  
ايضا كم كانت آمال نيتشه الشاب غامضة ومشوشة ، كم كانت منظورائيه  
السياسية . رغم اخذه موقفا بتأييد العبودية فقد ظل ذلك فكرة عامة للفلسفة  
الاجتماعية وفلسفة التاريخ . بيد ان سنوات ما بين ١٨٧٥ و ١٨٨٠ تراه ، من  
هذه الناحية ، يتغير تفيثرا على ما يكفي من العمق . لا ، لم يكتسب في هذه  
السنوات رؤية واضحة عن السياسة ولا خصوصا عن الاقتصاد : ستكون لنسا  
قريبا فرصة ملاحظة كم كان كاهلا بالمسائل الاقتصادية . ولكن ، رغم هذه  
الظروف غير الملائمة ورغم تشوش افكاره ، فان اعتبارات نيتشه على فلسفة  
الثقافة والتاريخ تسير الان في اتجاه يقربها اكثر من الواقع العيان للناظر  
والمستقبل .

بتسبيفنا بشكل مقتضب على ما سيكون علينا ان نقوله ، يمكن تأكيد ان  
الموقع السياسي الجديد لنيتشه ينتظم حول فكرة وجوب ان تدفع وأن توضع  
خارج امكانية الإيداء الاشتراكية المداهمة ، التي تؤلف دوما العدو الممتاز ، وان  
هذا الامر يجب ان يعمل بمساعدة الديمقراطية . ذلك ان نيتشه يعتبر ان المانيا  
السماركية هي ديمقراطية . آماله في انه وجد هنا الدواء للاشتراكية هي اذاً

---

[الكفاح لصالح الحضارة ، كفاح بسمارك ضد الكنيسة الكاثوليكية . بدأ النزاع منذ ١٨٧١ واستمر سنوات ، صدرت خلالها قوانين مختلفة : طرد الجيزويت ، فرض الزواج المدني ، حرمان  
الكنيسة من حق تفتيش المدارس ، اغلاق اديرة الرجال ... ثم مل بسمارك ونفاوض مع البابا  
الجديد (وصار حزب «الوسط الكاثوليكي» حزبا اساسيا من احزاب الحكومة ، بينما صارت  
المعارضة الكبرى هي قوة حركة العمال الاشتراكية) . في نفس الوقت الذي انتهى فيه «الكفاح من  
اجل الحضارة» ، اصدر برلمان بسمارك القوانين الاستثنائية ضد الاشتراكية والاشتراكيين سنة  
١٨٧٨ ، وبدأت هذه الحرب القانونية والبوليسية التي رافقتها اصلاحات لصالح العمال . سقط  
بسمارك في ١٨٩٠ وبدأ عهد الحكم الشخصي للإمبراطور الجديد غليوم الثاني والسياسة  
الإمبريالية (الصراع مع بريطانيا على العالم ...)] .

على صلة وثيقة بالسياسة البسماركية ، وليس ذا كبير أهمية ان يكون نيتشه وعى ذلك أو لم يعه . ليس بغير دلالة ان العمل الاول في هذه الحقبة ، «انساني ، انساني كثيرا» ، قد صدر قبل ستة شهور من اعلان قانون الاستثناء ضد الاشتراكيين . أجل ايضا أصدره من أجل الذكرى المئوية لوفاة فولتير ، وقد كان اهداء الطبعة الاولى موضع استنتاجات كثيرة . ولكن ليس من الممكن والواجب الطعن في هذه الاستنتاجات حين نقرأ ما يقوله نيتشه عن فولتير ؟ الا نرى ان القضية هنا ايضا هي هذا الكفاح عينه الذي صرّفناه بأنه الكفاح الجوهري في حياته ؟ مع هذا الفرق ، المميز جيدا لهذه الحقبة ، وهو ان نيتشه بات يؤمن بان فكرة التطور ، التي يمثلها ، حسب رأيه ، فولتير ، هي افضل وسيلة للافلات من الثورة . . . . انه في هذا الاتجاه يضع فولتير وروسو في تواز ، والحكمة المتعظمة تحمل عنوانا بالغ الدلالة عن طريقة نيتشه آنذاك : «وهم في نظرية الانقلاب» : «ليست الطبيعة الرصينة لفولتير ، هاوي النظام والتحسينات والاصلاحات ، بل الحماقات الجامحة وأنصاف - حقائق روسو ، هي التي ايقظت روح الثورة . هذه الروح المتفائلة ، التي ضدها اصرخ اليوم : «اسحقوا الشائن !» . هو الذي كبح وكبت لآمد طويل روح فلسفة الانوار ونظرية التطور المتدرج» (١٧) . سيظل نيتشه أمينا لهذا التأويل لفولتير ، حتى حين سيكون قد تخلّى منذ امد طويل عن أوهام «الانساني ، الانساني كثيرا» . جذرية حقبتسه الاخيرة تقوده الى التفكير بأنه لئن كان لفولتير مكان بهذا الحجم في تاريخ العالم فذلك فقط لانه كان خصم روسو والثورة . هكذا نقرأ في ارادة القوة : «فقط اعتبارا من هذه اللحظة يظهر فولتير رجل قرنه ، الفيلسوف ، حامل اواء التسامح والايمان (حتى ذلك الحين لم يكن سوى ذهن جميل)» (١٨) .

أذا ، بين ١٨٧٥ و ١٨٨٠ ، اصبح نيتشه «ديمقراطيسا» ، «ليبراليا» ، «تطوريا» ، لانه يجد هنا افضل ثقل - مقابل للاشتراكية . الحماسة التي يظهرها لما كان يدموه سابقا مرحلة انتقالية لا غنى عنها تبقى عدا ذلك معتدلة جدا . فهو يقول : «ينبغي التكيف مع الشروط الجديدة كما ينبغي التكيف حين تكون هزة ارضية قد بدلت حدود منظر وملامحه القديمة» (١٩) . ولكن ، على حد قوله في مكان آخر ، لعله من الممكن «ان تضحك الاجيال الآتية على خوفنا ذات يوم» ، وأن تعطي تأييدها للرحلة الانتقالية الديمقراطية . ويتابع نيتشه : «يبدو ان ديمقراطية اوروبا تمثل عنصرا في سلسلة هذه الاجراءات الولائية الفظيعة التي هي الفكرة الكبيرة للآزمنة الحديثة والتي تفرق عصرنا عن العصر الوسيط . اننا

١٧ - ٢ - ٣٤١ . «اسحقوا الشائن» كانت شعار فولتير ضد الكنيسة .

١٨ - ١٥ - ٢١٥ .

١٩ - ٢ - ٣٢٥ .

ندخل في عهد البناءات العملاقة ! أخيرا أمّنت أساسات عليها يمكن أن يشاد المستقبل بلا خطر ! سيكون بعد الان مستحيلا أن ترى نفسها الثقافات الفنية التي تعيش منها حضارتنا ، ذات يوم ، مخربة من قيل فيضان سيول الجبل . سيكون عندنا سدود من حجر وحواجز ضد البرابرة ، ضد الاوبئة ، ضد استعباد اجسادنا وارواحنا ! (٢٠) . بل يذهب نيتشه بعيدا في هذا الاتجاه فيحدث له ان يدين الاستثمار كشيء أخرق وغير مفيد : «ان استقلال الشفيلة كان ، بدانا نفهم ذلك ، حماقة ، تبذيرا وضع المستقبل في خطر ، انه تهديد للمجتمع بأسره . ها نحن في الحرب تقريبا . على الاقل ان النفقات اللازمة لضمان السلام ولعقد معاهدات ولكسب الثقة أصبحت بالغة الارتفاع ، وهذا لان جنون المستثمرين كان كبيرا جدا و دام طويلا جدا » (٢١) . ان شكل الحكومة الجديد — وهنا نيتشه يفكر بسمارك — يمثل بالتأكيد تسوية مع الشعب هي مناهضة للتاريخ ولكن هي ايضا ماهرة ومفيدة ، وتسمح بتحويل متدرج لكل العلاقات بين البشر .

ان القيمة الايجابية لهذا «التطور الديمقراطي» تكمن حسب نيتشه ، الذي يجد هنا تثبيتا لافكاره العامة ، في كون هذا التطور يسمح بتشكيل «نخبة» جديدة . باهتمامه الى «الديمقراطية» على طريقة بسمارك ، نيتشه اذا لم يتخلّ عن شيء من القناعات الاستقرائية لسنواته الفتية . ما زال يفكر ان خلاص الثقافة يكمن حصرا في الوضع الممتاز لاقلية ، يؤمن راحتها شغل مادي قاسر مفروض على الجماهير . يكتب : «ان ثقافة عالية لا يمكن ان تولد الا حيث توجد في المجتمع طبقتان — طائفتان متميزتان : الذين يشتغلون والذين عندهم فراغ وراحة لانهم موهوبون . او ايضا ، لقول الامور بصورة أشرس : طبقة العمل القسري وطبقة العمل الحر » (٢٢) . نيتشه اذ ذاك اقترّب من الليبرالية بشكل كاف ليتبنى مفهومها للدولة ، وقتيا على الاقل . يكتب حينئذ : «**الديمقراطية الحديثة تمثل الشكل التاريخي لانحدار الدولة**» . كثيرا جدا ما يذكرون هذه الجملة ، ولكن نادرا جدا ما يذكرون التتمة التي يعطيها نيتشه لها : «ان المنظور — يتابع نيتشه — الذي يفتح هذا الأفول الاكيد ليس من جميع وجهات الرؤية منظورا وخيما . من بين جميع صفات الانسان اكثرها واعلاها تطورا المهارة والانانية . في اليوم الذي لا تعود فيه الدولة أهلة لتلبية متطلبات هذه القوى ، هذا ليس معناه بتاتا ان عهد الفوضى والاختلاط على وشك أن يبدأ ، بل بالعكس عهد اختراع أقدر ايضا مما كانت الدولة على القيادة الى انتصار على الدولة » (٢٣) .

٢٠ - ٣ ، ٣٤٩

٢١ - ٢ ، ٣٢٧

٢٢ - ٢ ، ٣٢٧

٢٣ - ٢ ، ٣٤٩

نلمس هنا بإصبعنا الدافع الذي يدفع نيتشه الى تبني افكار كهذه . لم يعد يعتبر ، كما في السابق ، ان الاشتراكية حليف الليبرالية وللديمقراطية ، مصرها استئناف وإنماء ميراثهما . اليوم تظهر له الاشتراكية «أخا صغيرا جامحا للاستبدادية التي مضى زمنها» (٢٤) . و نيتشه يختم هذه الحكمة بمفردات تعبر بوضوح بالغ عن موقفه آنذاك من الدولة : «يمكن ان تخدم الاشتراكية في ان تبين بشراسة ووضوح بالغين الخطر الملازم لتراكم السلطات في الدولة ، وبذلك في انهاء الحذر وعدم الثقة ازاء الدولة . حين بصوتها الكبير الخشن ، تنشأ الاشتراكية صيحتها الحربية «أكثر ما يمكن من دولة» ، هذا يحدث في البداية طوشة كبيرة ، ولكن سرعان ما تميز فيه الصيحة المعاكسة ، التي تزداد بذلك قوة : «أقل ما يمكن من دولة» .» (٢٥) .

ليس من المفيد الاسهاب تفصيليا عن الفكرة التي يكوّنها نيتشه آنذاك عيانيا عن الديمقراطية . نلاحظ فيها ، ببساطة ، سذاجته السياسية وجهله للسياسة . ولئن كنا ، اكمالا للوحتنا ، نذكرها مرة أخرى ، فلكني نظهر هذا وتلك ، في الوقت نفسه مع اللحن الرئيسي الذي نجده في كل مراحل تطور فكره : الكفاح ضد الاشتراكية . في الجزء الثاني من انساني ، انساني كثيرا ، يعرض نيتشه ان الديمقراطية ستستمد الان اكبر ربح من الخوف العام الذي تحسه الاحزاب امام الاشتراكية ويخلص الى ما يلي : «الشعب بعيد جدا عن الاشتراكية اذا اعتبرناها مذهب تغيير وسائل التملك . حين ، ذات يوم ، وبواسطة الاكثريات البرلمانية ، سيكون قد اخذ في يده الجهاز المالي الضريبي ، سيتعرض ، بانثائه الضريبة التصاعدية ، لامراء الرأسمالية والتجارة والبورصة ، وسينشئ بالتدريج طبقة وسطى ، ستنسى الاشتراكية كما ينسى الانسان مرضا من الامراض بعد شفائه منه» (٢٦) . خلال هذه الحقبة ، اذا ، يدور حلم نيتشه الطوباوي حول هذا السؤال : كيف التوصل الى تنظيم اجتماعي فيه ستنسى الاشتراكية «كمسا ينسى مرض شفي منه» ؟ تعلقا بهذا الحلم يمنع بعض العطف ، ليس بلا تحفظات ، الديمقراطية حسب بسمارك ، اي لـ «ديمقراطية» القوانين الاستثنائية ضد الاشتراكية والسياسة المسماة اجتماعية ، بكلمة للديمقراطية «مع قطعة السكر والكرباج» .

ثمة علاقة جلية تربط افكارا من هذا النوع بالاوهام الرجعية المتصلة بالقوانين الاستثنائية ضد الاشتراكية . ولكن البرجوازية عرفت في هذا الميدان كثيرا من الخيبات امام المقاومة الشجاعة ، المتعاطمة ، والمتزايدة الفعل والجدوى يوما بعد

٢٤ - ٢ - ٢٥٠ .

٢٥ - ٢ - ٢٥١ .

٢٦ - ٣ - ٢٥٢ .

يوم ، التي أبدتها الطبقة العاملة الألمانية . لذا فالتيار المناهض الاشتراكية اتخذ اشكالا متزايدة الجموح تفدو قصوى او متطرفة في اعمال نيتشه الاخيرة . **العلم الروح** يسم ، في ١٨٨٢ ، اللحظة التي فيها قد بدأ نيتشه يتحول بوضوح عن الاوهام «الديمقراطية» للحقبة الانتقالية . ينحاز هنا ، في مقطع كثيرا ما ذكره الفاشستيون ، بفرح مفهوم تماما ، ينحاز لصالح مبدأ التسلسل الرئاسي والخضوع العسكريين الذي يربط الضباط والجنود ، معارضا به غياب التمييزات وكل طابع ارستقراطي من الاستثمار الراسمالي . بل ويفكر ان غياب الارستقراطية هذا يفسر بشكل كاف صعود الاشتراكية : «لو كان لهؤلاء الرجال (الراسماليين - ج. لوكاش) نظرة ارستقراطية المولد وموقفهم المتميز الممتاز ، لعله لما كان نمة اشتراكية جماهير» (٢٧) . لئن كانت اللهجة تصعد وتفدو اشد انفعالا فلان نيتشه اصبح اكثر شكا في امكان اخضاع الشغيلة بالوسائل المستخدمة حتى ذلك الحين ، لانه ، على الاقل في لحظة كتابته ، يخشى انتصار الكادحين . هكذا يكتب في **انساب الاخلاق** في ١٨٨٧ : «فلنعترف بالوقائع : الشعب غلب ، او ايضا «العبيد» ، او «العوام» ، او ايضا «القطيع» ، كما تشاؤون . . . . الاسياد مضى زمنهم ، اخلاق رجل الشارع هي التي تنتصر . . . . خلاص الجنس البشري (خلاصه من اسياده !) في الصراط الجيد . برؤية العين نرى ينمو التهود ، التنصر ، التعم (يا لها من كلمات !). هذا التسبم يصيب كل تنظيم النوع الانساني ، ولا يبدو ان شيئا يوقفه . . . » (٢٨) .

لعله ليس بغير فائدة ان نلقي هنا نظرة على التطورين المتوازيين والمتباينين المتباعدين لـ نيتشه و فرانتس مهربنغ ، لاننا سنشاهد هنا على نحو افضل العلاقة بين القوانين الاستثنائية ضد الاشتراكيين ومقاومة البروليتاريا الألمانية وأزمة الايديولوجيا البرجوازية . نيتشه ومهربنغ ، وان ذهابا من نقطتين مختلفتين تماما وفي اتجاهين مختلفين ، عرفا كلاهما حقبة من اوهام : مهربنغ يكتب كراسة ضد الاشتراكية - الديمقراطية و نيتشه يبدأ مرحلة تسمى ديمقراطية . المقاومة المتنامية والمتزايدة الفاعلية يوما بعد يوم التي يبدؤها الشغيلة تثير ازمة عند الاثنين على حد سواء : انها تقود مهربنغ الى معسكر الاشتراكية ، بينما هي عند نيتشه تدفع الى الحقد على الاشتراكية وتسهم في اعطاء التسبيق الاسطوري على البربرية الامبريالية شكله النهائي . نيتشه يكتب في **المسيح - الدجال** : «من بين جميع اوباش اليوم ، اي نوع ابغض اكثر من الجميع ؟ انه النوع الاشتراكي ، رسل تشاندالا (٢٩) الذين يهلكون فريزة الشغيلة ، فرحهم ، رضاهم ، الدين يجعلون منهم حاسدين ويثرونهم بالانتقام . . . . البغي ، ليس تفاوت الحقوق ،

٢٧ - ٥ ، ٧٧ .

٢٨ - ٧ ، ٣١٥ .

٢٩ - هنا بمعنى رجل ذي ذهنية ندلة (ملاحظة الترجمة الفرنسية) .

انه المطالبة بحقوق مساوية» (٢٠) . ما هو بالغ التمييز والدلالة في تطور نيتشه هو انه في حقبة الاخيرة ، في «عشق الاصنام» ، ماد تصريحاً على فكرة أن الديمقراطية هي شكل انحدار الدولة : لكن هذه المرة مع اعطائها معنى تحقيرياً متعمداً .

لنختم على هذه النقطة بالصفحة التي كرسها نيتشه لموقفه من المسألة العمالية في «عشق الاصنام» : «البلاهة التي هي اليوم في اصل كل البلاهات الاخرى ، البلاهة التي تؤلف بالاساس انحلالاً للفريزة ، هي امكان وجود مسألة عمالية . ثمة اشياء عليها لا تطرح اسئلة ، ذلك اول اوامر الفريزة . انني لا ارى بتاتاً ما يريدون ان يصنعوا من الشفيل الاوروبي منذ ان حولوه الى ما يدعى مسألة . بذلك يجذ نفسه مرتاحاً بحيث سيطرح كل يوم اسئلة اخرى ، اسئلة اكثر فاكثر وقاحة . ففي حساب اخر هم يملكون العدد . يجب تماماً ان نتخلى عن أمل ان نرى يتشكل هنا نموذج انسان متواضع ومسرور بالقليل ، من نوع الصينيين ، مع ان هذا كان يكون الشيء المعقول ، هذا يمثل بالحقيقة ضرورة . ولكن ماذا عملوا ؟ عملوا كل ما كان لازماً ليخفقوا في البيضة حتى امكان تطور كهذا . دمروا على وجه كامل الفرائز التي بفضلها يستطيع الكادحون ان يوجدوا بوصفهم صنفاً اجتماعياً ، الفرائز التي تجعلهم ممكنين في أعينهم ذاتها ، وذلك بخفة تفكير لا توصف بوصف . فرضوا على الشفيلة الخدمة العسكرية ، أعطوهم حق التحالف وحق التصويت : كيف نستغرب والحالة هذه انهم يشعرون وجودهم الخاص شقاء او ، للتكلم بمفردات الاخلاق ، ظلماً ؟ ولكن الى اين يريدون ان يصلوا ؟ أطرح السؤال مرة اخرى . من اراد الهدف ، اراد الوسائل ايضاً . اذا اردنا عبيداً ، فمن الجنون ان نعطيههم تربية اسباب» (٢١) .

من هذه الاعتبارات لنيتشه يجب ان نحفظ بشكل خاص نقطتين . في المقام الاول ان المسألة العمالية بمجموعها هي بالنسبة له قضية ايديولوجيا وحسب : يتوقف على ايديولوجيي الطبقة المسيطرة ان يتجه الكادحون في هذا الاتجاه أو ذلك ، أما ان يكون لهذه المسألة اسس اقتصادية موضوعية فهذا ما لم يفكر به في يوم من الايام . وحده يبدو له حاسماً الموقف الذي سيختاراه «الاسياد» . اذا ابدوا عزمًا كافياً امكنهم كل شيء . (نيتشه يظهر هنا سلفاً مباشراً للتصورات الهتلرية) . في المقام الثاني ، هذا المقطع يقدم خلاصة مكثفة عن تطور ، وايضاً من دوام واستمرارية ، افكار نيتشه على هذه المسألة المركزية . من الواضح ان مثله الاعلى الاجتماعي كان على الدوام «تربية» «*élevage*» نموذج عبيد يستجيب لشروط العالم الحديث . وواضح ايضاً ان حقهه يندار في المقام الاول ضد الذين يعيقون مثل هذه المشروعات ، أي ضد الاشتراكيين . من جهة اخرى ، نستطيع

ان نرى بنفس الوضوح ما تغير عنده : حين ينقد رجال طبقته نقدا بالغ القسوة ، فان هذا النقد هو ايضا نقد ذاتي : انه يمثل تجاوز الاوهام الخاصة بالحقبة التي كتب فيها انساني ، انساني كثيرا .

على اي حال ، ان نيتشه يتنبأ ، منذ انهيار اوهامه «الديمقراطية» ، بمجيء عصر حروب كبيرة وثورات وثورات - مضادة . بعد هذا الاختلاط ، سنرى شروق مثله الأعلى : سيطرة «أسياد الارض» سيطرة مطلقة على «قطيع» مطيع تماما ، على عبيد دجنوا . منذ زمن انساب الاخلاق كان نيتشه قد لاحظ : «المشكلة : اين نحن ذاهبون ؟ ستلزم ارهاوية جديدة» (٢٣) . في الملاحظات الممهدة ل ارادة القوة ، يكتب ، بصدد «البرابرة الجدد» و«أسياد الارض» القادمين : «بالطبع لن يظهروا ولن يستطيعوا تعزيز موقعهم الا بعد ازمان اشتراكية فظيعة» (٢٢) . لانه كان قد حزر هذه البلور ، بدور المستقبل ، بدور المستقبل الامبريالي ، فتسح نيتشه في حقبة الاخيرة منظورات متغائلة : «ان مشهد اوروبيي اليوم يعطيني كثيرا من الامل : يتشكل هنا عرق جسور ومتسلط ، يستند بشكل واسع الى جمهور قطيعي بالغ الذكاء» (٢٤) . مستسلما للحلم بهذه الاهداف وبالدرج الذي سيقود اليها ، يرى نيتشه احيانا تنهض رؤى نبوية لا تحوي شيئا سوى طحنة اولى من الخرافة الهلترية : «الطبقات المهيمنة التي هي عفنة قد شوّعت صورة القائد . الدولة موزعة العدالة ، هذا يمثل جبنا ، اذ ينقص «الرجل العظيم» الذي يمكن ان يخدم كمقياس . في نهاية الحساب ، البلبلة كبيرة بحيث ان البشر يشنون الركبة امام اية ارادة ، بشرط ان تأمر» (٢٥) .

حتى نرسم بوضوح الخط الذي تبتاه نيتشه في المسائل الاجتماعية والسياسية ، لم يعد ينقصنا سوى توضيح موقفه تجاه بسمارك . المسألة لها اهميتها . فسواء كان الامر هو التأثير الذي امكن ان يمارسه نيتشه على اوساط يسارية او الدور الذي كان له في انضاج الايديولوجيا الفاشستية ، فان الموقف الذي يقفه من بسمارك يحتل مكانا مركزيا .

بالنسبة لاولئك كانت المسألة مطروحة على النحو الآتي : نيتشه ينقد بسمارك بقسوة بالغة ، اذن من المستحيل ان يكون رجيا . اولئك كانوا يماثلون نقدا من اليمين مع نقد من اليسار ، باطلا . بعرضنا عيانا علاقة نيتشه الى بسمارك سنكون بذلك عينه أجبنا على السؤال : ان نيتشه قد نقد بسمارك على الدوام من وجهة نظر يمينية ، لان بسمارك لم يكن يظهر له امبرياليا ورجعيا بما يكفسي من التعمد .

٢٢ - ١٤ ، ٣٣٤ .

٢٣ - ١٦ ، ٢٨٨ .

٢٤ - ١٦ ، ٣٣٦ .

٢٥ - ١٦ ، ١٩٤ .

منظرو الفاشية هم أيضا استخدموا التعارضات التسي كانت موجودة بين نيتشه وبسمارك . الا ان الرايش الثالث كان بحاجة الى تركيب لجميع التيارات الرجعية في التاريخ الالماني . كان ينبغي اذاً أن يستطيع اعتبار نفسه مصالحة لـ نيتشه وبسمارك على صعيد اعلى ، اي على صعيد اكثر رجعية . هكذا ، مثلاً ، فرانتس شافنر فكر تكلم عن وجوب مصالحة نيتشه وبسمارك في فكرة امبراطورية ثالثة . « هذه الامبراطورية ستجلب للعالم نظاماً نهائياً . هذه الامبراطورية ستري موحدتين البروسي فريدريك والالماني غوته . ان التقاء بسمارك ونيتشه ، الذي لم يجعل ممكناً في يوم من الايام ، سيصير حينئذ واقعاً قادراً على الصمود لاية هجمة من جانب القوى المعادية» (٢٦) . فيلسوف هتلر الرسمي ، الفرد بوملر ، استخدم من جهته نقد بسمارك من قبل نيتشه كي يبين ، تماماً ، فسي روح كفاحي ، تفوق الرايش الثالث على امبراطورية بسمارك وآل هوهنسلورن . في عمله هذا ، كان عليه ان يترك جانباً جميع تغيرات وذبلات نيتشه ، وكان يلخص رأيه كما يلي : « تاريخ الامبراطورية كان تاريخ هزيمة بسمارك المعنوية . انها تتابعت امام العينين المرتعبتين ، عيني الواقعي الكبير الآخر لذلك الزمن (نيتشه - ج.ل) . . . . الامبراطورية كانت مزدهرة ، ولكنه ازدهار خادع ، والفلسفة التي كانت تنمو معها (المثالية الخلقية) كانت ايضا فلسفة خادعة . الحرب العالمية رأت انهيار هذا البناء الفاخر المعمول من رومانطيقية ومن ليبرالية ، كاشفة بالضربة نفسها للذين كانوا متعديتي الماضي الكبيرين» (٢٧) . انلق اذاً نظرة على نقد بسمارك من قبل نيتشه . كلاهما هما ما يدعى رجعيين «حديثين» ، بمعنى انهما لا يكتفيان بهذا السلاح العادي للاضطهاد الذي هو القمع الوحشي - علماً بأنه ينال تفضيل هذا وذلك . وهما يفكران كذلك باللجوء الى بعض التدابير او المؤسسات التي يقال لها «ديمقراطية» ، التي يمكن ان تستخدم تماماً ضد العدو الرئيسي ، البروايتاريا ، كما فعل بسمارك مع الاقتراع العام . ولكن بسمارك لم يكن ، اساماً ، سوى ديبلوماسي من الحقبة البونابارية ، قاده حركة الوحدة الالمانية، لفترة ، الى تجاوز الحدود الضيقة للسياسة الرجعية البروسية . ولم يكن يستطيع ان يفهم التطلمات الامبريالية المتزايدة الحرارة التي كانت تحفز البرجوازية الالمانية التي قواها خلق الامبراطورية . نيتشه ، على العكس ، كان بالضبط منظور ونبي هذا الاتجاه . من هنا انتقاداته ، التي كثيراً ما كانت ساخرة بمرارة، الموجهة لبسمارك ، و ، في آخر سنوات صحوه ، اختياره العازم لصالح غليوم الثاني . هكذا ، يكتب في اواخر اكتوبر ١٨٨٨ الى شقيقته : «امبراطورنا الجديد يسرني اكثر فاكثر . . . . ارادة القوة كمبدأ ، هذا شيء يستطيع ان

٢٦ - فرانتس شافنر «شاعر للمستقبل» ، في رسالة القضاة الالماني في الحاضر ، لايتسغ

١٩٢٢ ، ص ٢٢٧ .

٢٧ - ا. بوملر ، نيتشه ، فيلسوفاً ومفكراً سياسياً ، لايتسغ ، بلا تاريخ ، ص ١٢٥ .



يفهمه» (٢٨) . كان نيتشه يأسف لكون بسمارك لم يفهمه : اذ في مضممار الفلسفة ، على حد قوله ، لم يكن بسمارك يعلم أكثر مما يعلم فلاح او طالب مهووس بالالمان .

لكن ليس هذا سوى سهم سجالي . جوهر الهجوم على بسمارك يحسوي عنصرين : اولا ، فيما يتصل بالسياسة الداخلية ، نيتشه يطلب قطيعة حازمة مع جميع مظاهر الديمقراطية وإيقافا لهذا الشكل من اللعب الديماغوجي الذي هو البرلمانية ، على الأقل كما كان يفهما بسمارك . بالنسبة لنيتشه ، المضلعة الحاسمة هي هذه : «صعود نموذج الرجل الديمقراطي والبلادة التي يسببها هذا انصعود في كل أوروبا ، ومعها تصاغر الانسان الأوروبي» . بالتالي يغدو من الضروري «أن نقطع مع مبدأ التمثيل الشعبي ، المبدأ الانكليزي : نحن بحاجة الى تمثيل للمصالح الكبيرة» (٢٩) . هنا نيتشه يرسم مسبقا «الدولة النقابية - الحرفية» الفاشستية . المآخذ الثاني يتصل بالسياسة العالمية . في ما بعد الخير والشر ، يشرح نيتشه على نحو بالغ اندلالة ، وضد سياسة بسمارك في ذلك الوقت ، انه يجب توحيد أوروبا ضد روسيا : «لقد ولى زمن السياسة الصغيرة . منذ القرن القادم سنرى القتال يخاض من أجل السيادة العالمية : حينئذ سنحجب على السياسة الكبيرة» (٣٠) . هذا العصر ، الذي يلوم نيتشه بسمارك على كونه لا يراه ، هو عهد الحروب العظمى . اليكم ما يقوله نيتشه في هذا الرجل : «ستكون هناك حروب كما لم تكن حتى الان على الأرض . اعتبارا مني فقط ستكون على الأرض سياسة كبيرة» (٣١) . لهذا السبب ، ليس بسمارك ، في نظره ، عسكريا بما فيه الكفاية . نيتشه يرى خلاص المانيا ، تماما كهتلر ، في تجديد للتقاليد العسكرية البروسية : «إبقاء الحالة العسكرية يؤلف الوسيلة العليا لاستئناف او تعزيز التقليد الكبير ، فيما يتصل بنموذج البشرية الأعلى ، النموذج القوي» (٣٢) . هذه الشواهد القليلة تبين بما يكفي من الوضوح ان نقد بسمارك من قبل نيتشه يركز حصرا على هذا الواقع : نيتشه يلوم بسمارك على كونه لم يفهم معضلات الظروف الامبريالي القادم ، على كونه لم يعطها حلا في اتجاه رجعية عدوانية . انه نقد من اليمين .

---

٢٨ - نيتشه الى اخته ، نهاية اكتوبر ١٨٨٨ . ملوكور من قبل اليزابيت فوستر نيتشه ،

ص ٥١٢ .

٢٩ - ١٣ ، ٢٥٢ .

٤٠ - ٧ ، ١٥٦ .

٤١ - ١٥ ، ١١٧ .

٤٢ - ١٦ ، ١٨٠ .

### III

وحده تحليل من هذا النوع يسمح بفهم وحدة فلسفة نيتشه وتحولاتها المتكررة على حد سواء : النيتشوية تمثل هجوما مضادا ايدولوجيا منهجيا ضد الطبقة العاملة والاشتراكية المعبرتين عدوا رئيسيا . هذه الفلسفة نمت في زمن كان يغدو فيه صراع الطبقات اكثر حدة ، في زمن ايضا كانت تنهار فيه اوهام كثيرة . وهي تصطبغ بتسميات على أفكار الطور الامبريالي كما سيخرج من الرأسمالية . فقط دولة رجعية عدوانية عمدا في خدمة البرجوازية الامبريالية ، تقدم ، في نظر نيتشه ، دفاعا كافيا ضد التهديد الاشتراكي . فقط صعود القوى القادرة على تأمين هذا الدفاع ، يعطي نيتشه أمل ان توضع الطبقة العاملة ذات يوم نهائيا خارج القتال . لكن كان مرا بهذه الدرجة ازاء المانيا زمنه فلانها لا تتخذ التدابير التي يمتناها او على الاقل لانها تتردد في اتخاذها .

في ايقا نيتشه تظهر هذه الميول باكبر وضوح . هذا يفسر : نيتشه ، نظرا لوضعيته الطبقيّة ، نظرا لجهله بالمسائل الاقتصادية ، وايضا لكونه عاش قبل ظهور الامبريالية ، كان بطبيعة الحال خارج امكان ان يرى مسبقا الوجوه الاقتصادية والاجتماعية للامبريالية . ولكن هذا لا يزيد الا وضوحا هيمنة اخلاق البرجوازية الامبريالية ، اخلاقها المنسجمة المتلاحمة ، على عمل نيتشه . على هذه الارض ، لا شك ولا جدال في انه وصف بصورة مسبقة التطور الواقعي . معظم مبادئ او بديهيات اخلاقه صارت ، مع النظام الهتلري ، حقائق مرعبة . وهي تحتفظ براهنية ما اذا ما قارناها باخلاق ما يدعى اليوم «العصر الاميركي» .

كثيرا ما درس نيتشه بالارتباط مع الرومانتيقيين . يوجد هنا قسط مسن حقيقة ، اذ ان موضوعات عديدة من المناهضة الرومانطيقية للرأسمالية تلعب في فكره دورا غير تافه . هكذا مثلا النضال ضد التقسيم الرأسمالي للشغل وعواقبه

بالنسبة لثقافة وأخلاق البرجوازية . وكذلك فإن اختيار حقبة من الماضي كمثل أعلى ينبغي تحقيقه واقعا إنما ينتمي بالتأكيد الى الفكر الرومانطقي المناهض للراسمالية . ولكن نيتشه كتب في الحقبة التي تلي اخذ السلطة لأول مرة من قبل البروليتاريا ، اي بعد كومونة باريس . قبله ، كانت قد وجدت الازمة ونواتجها . ان نمو المناهضة الرومانطيقية للراسمالية وتحولها الى ابولوجيتيقا راسمالية ، ومصر كارلايل اثناء وبعد ثورة ١٨٤٨ ، ان هذه الامور كانت بالنسبة لـ نيتشه ظاهرات تاريخية متخطاة . بينما كارلايل الشاب يضع العصر الوسيط ، المعتبر طور رفاه للشعب وسعادة للشغيلة ، في معارضة قسوة الراسمالية ، قسوتها اللاانسانية ، فان نيتشه يبدأ باقامة الاقتصاد العبودي القديم مثلا اعلى . انه يعتبر طوباوية كارلايل الرجعية ، المصمتة في سنوات ما بعد ٤٨ ، مذهبا ساذجا ومتجاوزا منذ امد طويل . أجل ، ان ارستقراطية هذا وذاك تشاد على قواعد اجتماعية متشابهة ، اي على محاولة تعزيز موقع المثقفين البرجوازيين القيادي ، لاعطائه تبريرا فلسفيا . ولكن فرق دوائر الانطباق يعطي الارستقراطية النيتشوية محتوى آخر جوهريا واولا مخالفا كثيرا لمناهضة الراسمالية عند الرومانطيق . أجل ما نزال نجد عند نيتشه الشاب بقايا من الرومانطيقية ، ذكريات من شوبنهاور ومن ريشارد فاغتر . ولكن فكره سيتطور في اتجاه آخر ، ليتجاوز هذه الرومانطيقية . حتى وان لم يكف نيتشه ابدا ، فيما يتصل بالمرقنة - الابولوجيتيقا غير المباشرة - عن كونه تلميذا لـ شوبنهاور ، حضر وان احتفظ كمبدأ بفكره السيميوتيكي الاعلالي (مع الغربة ، ضد العقل) ، التي يصح القول انه اخذها لتبديلات هي بعيدة عن ان تكون تافهة . مع سر تقدم نيتشه اذا ، نراه يتعد بقوة متزايدة عن الرومانطيقية . يماثل ، بجموح متنام ، بين الرومانطيقية والانحطاط (انحطاط سيء ! ) . الديونيزي يصبح معه الترياق ضد الرومانطيقية ، قاهر الانحطاط ، رمز الخير ، اي رمز الانحطاط المقبول .

نرى عندئذ نيتشه يلجأ ، في فلسفة السلوك الانساني (ما دامت عنده الاخلاق والبيكولوجيا والفلسفة الاجتماعية تتلاقى بلا انقطاع) ، الى طور اعداد الصعود البرجوازي ، ويبحث عن اسلافه في عصر النهضة والكلاسيكية الفرنسية وفلسفة الانوار . هذه التعاطفات لها اهميتها ، فهي التي اتاحت لتلاميذه البرجوازيين اليساريين ان يجدوا سبيلا او مدخلا الى فكره . وهي التي تجعل هذا الفكر راهنا ، التي تستطيع ان تجعله يخدم في الاعداد الايديولوجي للحرب الامبريالية الثالثة . كاوقمان ، مثلا ، يرى في نيتشه المفكر الذي اكمل تطور الفلسفة العظيمة منذ ديكارت ، بل ومنذ ارسطو . ويريد ان يرى فيه وريث تقاليد فلسفة الانوار (١) . بما ان سمعة نيتشه قد لوّثها تايد الهتلريين المتحمس ، يحاولون الان نزع الصفة

النازية عنه ، كما فعلوا مع شاخت والجنرال غودريان .

فيما يتصل بالقيمة العلمية لمثل هذه المحاولات ، سبق ان استطاع القارئ ان يحكم عليها بالشاهد الذي نقلناه حول فولتير و روسو . فولتير ، الذي يمثل عمله المركز الكبير الذي منه كانت تنطلق تعبئة جميع القوى التقدمية في زمنه ، يصير عند نيتشه الزعيم الروحي للدفاع ضد كل ثورة . ما يعرف جيدا «علاقة النسب» هذه لنيثشه مع فلسفة الانوار ، هو انه ، اذ يبحث عن مشابهة لحياة فولتير ، يجده في حياة شوبنهاور ، الذي كان ، اذا صدقنا نيتشه ، «طاهرا» كما لم يكن اي فيلسوف الماني من قبله ، لدرجة انه عاش ومات حياة وموت فولتيري» (٢) . هكذا ، فولتير ، الذي استخدم مجده الكوني ليكافح النظام المطلق الاقطاعي بفعالية ، فولتير ، الذي جازف بحياته لانقاذ الضحايا البريئة ، ضحايا الرجعية الكليريكالية والاستبدادية ، او على الاقل ذكراهم ، فولتير يكون قد عاش مثل شوبنهاور ، الذي ، هو ، لم يخض في يوم من الايام نضالا آخر سوى مشاجرة عائلية حول تركة ، والذي كان في ١٨٤٨ يعير منظاره ، منظار المسرح ، لضباط الثورة المضادة كي يستطيعوا إحكام رمايتهم بشكل افضل ضد مقالتي المتاريس ، والذي ورث قسما من ثروته لصندوق الدمع من اجل المشوهين جرحى القتال ضد الثورة . لا نعتقد ان من المفيد ان نتابع هذه البرهنة بصدد علاقات النسب المزعومة التي يحاولون اقامتها بين التراث التقدمي و نيتشه : هذه البرهنة سهلة جدا . يكفي ، كخاتمة ، ان نذكر تصريحاً من نيتشه نفسه عن علاقات فلسفة الانوار القديمة مع ما يدعى بالجديدة . اذ ان نيتشه ، بعكس شراحه ، قد افصح : « كل هذه النقطة بكل الوضوح المرغوب . يكتب : «فلسفة الانوار الجديدة : القديمة كانت تذهب في اتجاه القطيع الديمقراطي ، كانت تساوي . الجديدة ستبين الطريق للطبائع التسلطية ، بقدر ما ، بالنسبة لهذه - كما بالنسبة للدولة - ، كل شيء مسموح به ، مما ليس كذلك لرجال القطيع» (٣) .

تماماً بعكس مفسري نيتشه الذين يسعون الى تقريبه من فلسفة الانوار ، نلاحظ ان موقف نيتشه ، بعد فصل قصير من تقرب (نسبي تماماً) اiban «الحقبة الديمقراطية» ، هو موقف خصم عازم لجميع خلفاء وتلامذة فلسفة الانوار ، امثال ميل Mill ، غويو Guyau ، وآخرين . هذا النضال الذي يقوم به نيتشه يعبر عن التناقضات اللازمة لانحطاط الايديولوجيا البرجوازية . ان فلسفة الانوار ، حاملة وهم تأسيس عهد العقل ، كافحت لاهوت و لاعقلانية التقاليد

٢ - ٥ ، ١٣٠ .

[٢] تنويه بقضية كلاس ، الذي رد اعتباره بعد اعدامه بثلاث سنوات ، بفضل فولتير ، والراي

العام الطليبي]

٣ - ١٤ ، ٣٢١ .

الاقطاعية . انتصار الثورة الفرنسية حقق مثلها الأعلى ، ولكن ظهر - وما كان يمكن أن تكون الامور على نحو آخر - ، حسب كلمة انجلز (٤) ، ظهر ان حكم العقل لم يكن شيئا آخر غير حكم البرجوازية المثلث ، ولكن مع تناقضاته التي لا حل لها . ماركس علم جيدا الفرق بين هلفيسوس و بنتام : «كل ما فعله هو انسه نسخ ، ولكن بدون روح ، روح هلفيسوس وغيره من مفكري القرن ١٨ الفرنسيين» (٥) . التعارض بين من عنده ومن ليس عنده «روح» لا يأتي فقط من فرق المواهب بل من الفرق بين مرحلتين في تطور الرأسمالية ، وبالتالي في تطور الايدولوجيا البرجوازية . هلفيسوس كان يستطيع ان يكون خفيف الروح لان حقدا ذكيا يصرا على المجتمع الاستبدادي الاقطاعي الاخلا في التفسخ ، على الظلامية الدينية والكليركالية ، على رياء الطبقات الحاكمة ، كان يعطي فكره اجنحة . بنتام لم يكن بوسعه ان يكون خفيف الروح لانه كان يدافع بأي ثمن عن رأسمالية انتصرت ولانه ما كان في وسعه ان يفعل ذلك الا بتجاهله الوقائع الاجتماعية الاكثر اساسية او باعطائه عن هذه الوقائع رسما بماء الورد . عند تلامذة التلميد بنتام ، رجال الجيل الثالث ، عند وضويين امثال ميل وسبنسر ، كونت و غويو ، الميول الى بلادة متناقضة الروح متناقضة الدم تشتد وتتضاعف مع سير انحدار البرجوازية . اما نيتشه فقد كان متاحا له من جديد ان يكون ذكيا لطيفا ، لان طريقته ، طريقة الابولوجييقا غير المباشرة ، كانت تفتح له ، خصوصا على ارض الثقافة ، حقلا واسعا ليمارس فيه نقدا لا رحمة فيه . هذا النقد هو ، بالاساس ، نقد استيط ، نقد فناني ، وهذا يفسر كونه حمل تفضيلات - استيطيقية - لبعض مفكري عصر الانوار المنفردين ، بخاصة لبعض كتّاب الاخلاقيات . هذا الانجذاب الذي كان يمكن ان يشعر به نيتشه الكاتب لا يجوز ان يحجب التعارض الايدولوجي بين هؤلاء المؤلفين وبينه . يحدث له من جهة اخرى ان يفصح بصراحة عن هذا التعارض ، مثلاً حين - في زمن انساني ، زائد الانسانية - يكشف في اخلاق لاروشفوكو النقدية حليفا للمسيحية (٦) .

النقطة التي فيها اخلاق نيتشه تلاقي اخلاق فلسفة الانوار وكتّاب الاخلاق الفرنسيين ، هي كون الجميع يعتبرون انانية الفرد «الرأسمالي» الواقع الاساسي للحياة الاجتماعية . ولكن التطور التاريخي لصراع الطبقات قد علم عند هؤلاء المفكرين حقبا مختلفة ، مع فروق كيفية اي نوعية ، بل مع تعارضات في الحكم والاتجاه . فلاسفة الانوار ، الذين بسطوا وطوّروا الايدولوجيا التقدمية للطور الذي كانت فيه تنهيا الثورة الديمقراطية البرجوازية ، يمثلون المجتمع

٤ - انجلز ، مرجع المذكور آنفا ، ص ١٨ وبمدها .

٥ - ماركس ، واس المال ، ١٠م ، بازيس ١٩٥٠ ، ج ٢ ، ص ٥٠ .

٦ - ١١ ، ٣٤ .

البرجوازي ، وبالدرجة الاولى الوظائف الاجتماعية الانانية . بدون ان يعرفوا ، في معظم الاحيان ، الاقتصاد الكلاسيكي الانكليزي ، بل جزئيا قبله ، عبروا في اخلاقهم عن المبدأ الاقتصادي لـ سميث الا وهو : ان ملاحقة الفرد ، في الميدان الاقتصادي ، لغايات انانية ، انما تمثل انجع وسيلة نقل لتطور قوى الانتاج ، وانها في نهاية الحساب ستقود بالضرورة الى تناسق بين المصالح الجماعية الكبرى في المجتمع (اما التناقضات المعقدة التي تولدها «نظرية المنفعة» و«اخلاق الانانية العاقلة» عند كبار مفكري الانوار فليس ممكنا تحليلها هنا) . ولكن من الواضح انه ، بعد انهيار نظرية التناسق حسب سميث ، «بالتماس» البسيط مع حقائق الرأسمالية ، لم تعد تستطيع ان تستند على ارض علم الاقتصاد الا كاتقتصاد مبتذل (اقتصاد جان باتيست سي) وفي الميدان الاخلاقي والسوسيولوجي الا في شكل تمجيد الرأسمالية المباشر (ابتداء من بنتام) . ان تفاهة وانتقائية الوضعيين تظهران ، بين أمور أخرى ، في كونهم خارج امكانية اتخاذ موقف واضح في مسألة الانانية . الاختلاط والتردد سمنا محاكماتهم التي تراعي العنزة والمفوفة . من اجل تمجيده غير المباشر ، نيتشه استرجع تأكيد الانانية . منذ شبابه تلعب هذه المسألة دورا هاما وتدفعه الى ترهين «الأفون» («نواع») و«إريس الطيبة» ، جاعلا منهما اسطورتين . ولكن عنده لم تعد القضية مثلية المجتمع البرجوازي في طوره الصاعد والتقدمي بعد ، بل الثوري ، بل هي بالعكس مثلية الاتجاهات الانانية للبرجوازية المنحطة كما نفتحت اثناء الطور الامبريالي . القضية في هذه الحال هي مثلية انانية طبقة حكم عليها التطور التاريخي وتخوض قتالا لا أمل فيه ضد حافر قبرها ، البروليتاريا ، قتالا تعبى له كل ما هنالك من غرائز بربرية في الانسان ، (ساس «إثيقا جديدة» .

تلك واقعة معروفة ان نيتشه ، خلال حقبة المدعوة فولتيرية ، ارتبط بصدقة وثيقة وقصيرة مع تلميذ وضعوي لفلسفة اخلاق عصر الانوار اسمه بول ريه Paul Rée . بل وقد تأثر به لفترة . بالنسبة للمشكلة التي نعى بها ، اسباب خلافهما ومساجلاتهما ذات فائدة بالغة . نيتشه يعبر عن نفسه بوضوح كاف دفعا لاي التباس : «اني اكافح الفكرة القائلة ان الانانية ضارة وجديسة بالاحتقار : اريد اعطاء الانانية وجدانا طيبا خالصا» (٧) .

نضج نيتشه مكرس كذلك لمهمة مركزية : تشييد اخلاق وسيكولوجيا و - اذا صدقنا نيتشه - فيزيولوجيا هذه الانانية الجديدة . في مسودات تمة لـ زرادشت ، نجد مقطعا «و على الأرجح اصدق تعبير عن برنامجي . يتخذ كنقطة انطلاق ، بصورة دائمة كاشفة ، تعريفه لـ «طور الانوار الجديد» : «لا شيء صحيح ، كل شيء مسموح به . زرادشت يقول : اخذت منكم كل شيء ، الله ، الواجب ، والآن سيكون عليكم ان تعطوا اعلى برهان عن عمل نبيل . اذ ، ترون ، هنا ينفث

عمل الرجال الذين لا ايمان لهم ولا شرع ، القتال في سبيل الهيمنة ، الذي في نهايته سيكون التقطيع قطيعا اكثر والطاغية طاغية اكثر مما في اي وقت . - لا جممية سرية ! ان عواقب مذهبكم يجب ان تكون مخيفة ، ان رجالا لا عدد لهم يجب ان يموتوا من ذلك . نقوم ب تجربة على الحقيقة ! وقد تهلك البشرية بسببها ! فليكن !» (٨) .

من اجل هذا الانقلاب ، هذا «التبدل لكل القيم» ، سيلزم رجال جدد . اخلاق نيتشه ستسمح باختيارهم ، بتربيتهم ، بترويضهم . اولا بأول ، سيكون من الواجب اطلاق العنان للفرائز . نيتشه يفكر ان جميع الاديان والفلسفات والاخلاقات من قبله كان لها كدور ان تقمع الفرائز ، ان تخنقها ، ان تدمعها تدبل . باخلاقه يبدأ عمل التحرير : «كل أخلاق صحية يهيمن عليها شكل من الفريزة الحيوية ... . اما الاخلاق المناهضة للطبيعة ، اي تقريبا كل انواع الاخلاق ، كما جرى تعليمها ووعظها وتشريفها حتى هذا اليوم ، فهي بالعكس تعرض بالهجوم للفرائز الحيوية وتصدر ، تارة في السر وتارة في العلن وعلى الملا ، حكما بادانتها وشجبها» (٩) . اذا هنا يظهر نيتشه قاضيا يقاضي بلا غفران اخلاق الحاضر والماضي ، ليس فقط الاخلاق المسيحية ، بل ايضا اخلاقيات الفلاسفة ، وبشكل خاص اخلاق كنط . للهولة الاولى ، قد يظهر (هذه مقارنة محض شكلية) انه يحاول الاتصال بمذاهب اخلاقية كبيرة اقدم ، مثلا بنظرية الاعتلالات او الانفعالات لسبينوزا . ولكن هذا التقارب يظهر وهما خادعا . ان جدل السيطرة - الدائية - التلقائية للاعتلالات - الانفعالات ، كما يبسطه سبينوزا ، يعبر عن ارادته في السيطرة على الفريزة والاهواء المناهضة للمجتمع (لا قممها) كما يفعل كنط) ، كي يتيح ولادة انسان اجتماعي ، متناسق ، انساني ، وسيبد نفسه . عند نيتشه ، نعلم وسنرى ايضا بشكل افضل بكثير فيما بعد ، الى ماذا يميل بالحقيقة تصوره لتحرر الفرائز : البرجوازية ، في انحدارها ، منساقة الى تحرير كل مه في الانسان من شرير وحيواني ، خلقا لعاملين مناضلين قادرين على انقاذ سيطرتها .

لهذا السبب يعلق نيتشه كل هذه الاهمية على الدفاع عن نموذج البشر الذي يمثلته المجرمون . هنا ايضا ، يمكن ملاحظة شبه قرابة مع بعض الاتجاهات انسابية في ادب الطور البرجوازي الصاعد ، مثلا مع قطاع الطرق لـ شيلسر الشاب ، او ميخايل كوهلهاس لـ كلايست ، او دوبروفسكي بوشكين ، او فوثران بالزاك . ولكن هنا ايضا المحتويات متعارضة . في طور البرجوازية الصاعد ، كان هؤلاء رجالا ذوي قيمة اخلاقية عالية ارغمتهم مظالم النظام الاقطاعي على ان يصيروا

لصوصا ، وان سيرة أفعالهم الاجرامية كانت هجمة ضد هذا المجتمع الاقطاعي .  
 أجل ثمة ايضا هجمة عند نيتشه ، ولكن النبرة توضع في مكان آخر ، اذ هو يريد  
 ان يبين ان نموذجنا بشريا ما يجب ان يحول كي يترك المكان لنموذج آخر يمثل  
 المجرمون . ما يهم نيتشه هو اعطاء وجدان طيب للمجرم ، وبذلك التعويض عن  
 سوء تكوته ، جملة عضوا في النخبة «الجديدة» . في غسق الاصنام ، نيتشه  
 يكتب : «النموذج المجرم هو نموذج الرجل القوي الذي نما في ظروف غير ملائمة ،  
 رجل قوي اصابه المرض . نقصته الحياة المتوحشة ، طبيعة اكثر حرية يستطيع  
 ان يزاوئ فيها حياة اكثر خطرا ، فيها كل ما هو في غريزة الانسان القوي سلاح  
 ودفاع لله حق التفتح . **فصله** اصابها التحريم الكنسي من جانب المجتمع ،  
 الفرائز اكثر حيوية التي كان يحملها بالولادة اضطرت الى التخالط والتطابق مع  
 الامتلاالات الخائفة ، مع الاشتباه والخوف والعار» (١٠) . يوجد ارتباط صميم ،  
 عضوي وضروري ، بين ما يدعوه نيتشه العظمة والإجرام ، اي واقع الانتماء الى  
 نموذج الرجل المجرم . نيتشه عرض ذلك بوضوح بالغ في **ارادة القوة** : «نرى في  
 عالمنا المتمدن دائما تقريبا مجرمين من النموذج القصع الذي لم ينم ، سحقهم  
 عبء لعنة واحتقار المجتمع ، لا ثقة لهم في انفسهم ، وكثيرا ما يحملون الى  
 الانتقام من أفعالهم والافتراء على انفسهم ، باختصار **مجرمين سيئي الطالع** ،  
 ولا نجرؤ على الاقرار بان كل الرجال العظام كانوا مجرمين ، ولكن مجرمين من  
 طراز عظيم وليس من ذلك الطراز الذي يثير الشفقة ، ولا نعترف بان الجريمة  
 ملازمة للعظمة ...» (١١) .

نرى هنا سلفا نطرح معضلة مركزية في فلسفة نضج نيتشه : معضلة  
 «الصحة» و«المرض» . نبتطيع إكمال الجواب الذي اعطاه لنوه منها ببعض جمل  
 اخرى مأخوذة من مسودات أعماله الاخيرة . لن نفعل ذلك رغبة في التمام وحسب ،  
 اذ من الممكن ملء صفحات كثيرة بشواهد من هذا النوع ، بل خصوصا لان مفسرين  
 عديدين لنيتشه ، خصوصا في الاعوام الاخيرة ، قد جهدوا بنشاط لكي يخففوا  
 بل لكي يصفوا من عمله كل ما ينزع الى إحياء البربرية ، الى تمجيد الارهاب  
 الابيض ، الى تأييد الوحشية والحيوانية اخلاقيا . حين يقرأ المرء هؤلاء الكتاب ،  
 كثيرا ما يحدث عنده انطباع مفاده ان «الوحش الاشقر» ، مثلا ، ليس او ليس  
 تقريبا سوى استمارة بلا نتيجة ، في اطار نقد الحضارة مرهف . امام امثال هذه  
 التشويهات ، يجب دوما الرجوع الى نيتشه نفسه ، الذي كان مفكرا صادقا  
 الايمان والنية ولم يكن مرآيا او مصانعا ، والذي أعرب عن نفسه دوما بشكل بالغ  
 الصراحة وبكلمية . في الشاهد الذي كنا نلمح اليه اعلاه ، بقول : «الحيوانات



المفترة والغابة العذراء تدل على أن سوء الاخلاق يمكن أن يكون صحيا وانه  
يسهل بشكل رائع التطور الفيزيقي . لو كانت غريزة الاقتراس مصحوبة بعذاب  
داخلي لكانت ذبلت منذ زمن طويل ، لكانت انحلت . الكلب ، الذي يشكو وينوح  
طوال الوقت ، هو حيوان مفترس اصابه الانحلال . وكذلك الهر . ان كثرة من  
رجال طبيين ومضطهدين تبين ان **الطبيعة مرتبطة** بانحدار او تلف للقوى : الانفعالات  
القلقة **تغلب** ، وهي تقرر نمو العضوية» (١٢) . كما سوف نرى ، ان لغة البيولوجيا  
تناسب تماما الافكار الاساسية لحقبة نضج نيتشه . ولكنه لا يستعملها الا لكي  
يصف اساطيره - فبطبيعة الحال ، ان «رداءة اخلاق» او «شرائية» الحيوان  
الكاثر هي الاسطورة التي تعبر عن التمجيد الامبريالي للفرائز الشريرة .

في اساس هذا كله ، توجد الفكرة المعتنقة علنا وصراحة ، فكرة تجديد  
للبربرية كوسيلة لانقاذ البشرية . (في كتابات شبابه وأحيانا فيما بعد ايضا ،  
يحدث لنيتشه ان يتكلم عن البربرية في معنى تحقيري . ولكن ليس لهذا الامر شأن  
مع المسألة التي تعيننا ، اذ ان المقصود في الحالة المذكورة هو الادعاء السخيف  
وبوجه عام التفاهة البرجوازية وما يتصل بها) . في المسودات نفسها التي سبق  
ان ذكرناها ، يضيف نيتشه «اننا اليوم نعبون من المدنية» (١٣) . هذا ايضا قد  
لا يعني سوى انه يفكر بحالة ما مخطوطة ومنحطة . ولكن من المفيد جدا ملاحظة  
ان تفاؤله بصدد المستقبل كما ينظر اليه لم يكف عن النمو . كيف الخروج من  
الاختلاط والبلبل ؟ هنا ايضا اجابة نيتشه لا موارد فيها : ان عهد «السياسة  
الكبيرة» والحروب والثورات سيقود البشرية (اي الطبقة الحاكمة) قسرا الى اجراء  
انقلاب ، والأمراض الحاسمة لهذا التحول الشافي ، لهد الانتصار على الانحطاط ،  
تظهر بالضبط في انبعاث البربرية . في الفقرة الآتية سبق ان اطينا بمسح  
الشواهد الهامة من نيتشه على هذه النقطة .

ان انصار تاويل «مرهف» لنيتشه يشعرون ببعض الصعوبة في توفيق وتنسيق  
هذا الدفاع عن البربرية ونقد للحضارة هو في احيان كثيرة ذكي ومرهف : يمكن  
التغلب على هذه الصعوبة بسهولة . اولا بأول ، ليس نيتشه وحده جميع الازهاف  
والوحشية ، ليس هذا التوحيد سمة سيكولوجية فردية مفردة يكون من الواجب  
تقديم تقرير عنها بل هو طابع عام لكل الانحطاط الامبريالي . ولقد اتاحت لسي  
فرصة سابقة ان أبين ، في سياق مختلف ، تواجد متعارضات مماثلة ، عند  
رجل اكثر ارهاقا ايضا ، كما كان ريلكه Rilke (١٤) . في المقام الثاني  
نيتشه يعطي في **انساب الاخلاق** وصفا ممتازا عن نموذج الفضل ، وهذا المقطع ،

١٢ - ١٤ ، ٨٢ .

١٣ - ١٤ ، ٢٠٧ .

١٤ - انظر كتابي : كارل ماركس وفريدريش انجلز كمؤرخين للادب ، آوفباور لراغ ، برلين  
١٩٥٢ ، ص ٣١ ، و مشروع تاريخ للادب الاثني الجديد ، نفس الناشر ١٩٥٣ ، ص ١١٥ وبعدها .

بينما لم تكن المقاطع السابقة لتعرف سوى سيكولوجيته وأخلاقه ، يضع في ضوء كامل اساس هذه الثنائية ، المادة الى الوحدة بظاهرة طبقية . نيتشه يحلل هنا الأزواج المتنافية في الاخلاق . بخصوص ثنائية «طيب - سيء» التي هي أرستقراطية ، وشكلها الشعبي العامي «طيب - شرير» الذي املتسه الضعيفة ، يقول ، تفسيرا لمولد الثانية : «كي تكون منسجمين مع انفسنا يجب ان نقول ان طيبة الاخلاق الاخرى ما هي الا التميز والقوة والهيمنة ، مقلوبات ، مصبوغات بلون آخر ، مشوهات بنظرة الحقد المسممة . ثمة على اي حال شيء لن نحاول نفيه : من يكون له هؤلاء الرجال «الطيبون» امامه كاعداء لن يجد فيهم سوى أعداء شريرين ، وان نفس الرجال الذين هم تحت قيادة ووصاية العادات والاحترام والأعراف والاعتراف ، وأكثر ايضا تحت وصاية المراقبة المتبادلة والتحاسد ، نفس الرجال الذين يستطيعون في علاقاتهم المتبادلة ان يجتهدوا لاختراع اساليب اعتبار ومراعاة ، لبدء السيطرة على الذات واللطافة والامانة والعزة والمودة ، هؤلاء الرجال انفسهم ليسوا اذا ، حين يندارون نحو الخارج ، ومنذ لحظة دخولهم في تماس مع ما هو غريب عنهم ، ليسوا افضل او بالكاد من حيوانات كاسرة افلتت من قفسها . سيשמرون انفسهم عندئذ محررين من كل قسر اجتماعي ، الهمجية ستكون بالنسبة لهم تعويضا عن التوتر الذي اضطروا الى فرضه على انفسهم خلال اسر طويل ، كانوا فيه محبوسين في قوانين مجتمع سلمي ، سيسترجعون الوجدان البريء للحيوان الكاسر ، سيصيرون من جديد وحوشا فرحين نشطين ، ربما سيذهبون ، بعد سلسلة فظيعة من أعمال القتل والإحراق والاعتصاف والتعذيب ، سيذهبون خفيفين ونفسهم في سلام ، وكأنهم عائدون من مزحة طلاب طيبة ، ومقتنعين بانهم قدموا لامد طويل مادة لاغاني وانشودات الشعراء . في قاع وأساس كل هذه العروق الارستقراطية ، يوجد الحيوان الكاسر ، يوجد ، واضح المعالم ، الوحش الاشقر الرائع ، المتعطش الى المغامرات والانتصارات ... . انها العروق الارستقراطية تلك التي حيثما مرت تركت ذكرى «برابرة» . حتى أعلى أشكال ثقافتها تكشف انها واعية ذلك وفخورة به» (١٥) .

هكذا اذا : ارهاف جمالي وخلقي وثقافي طالما اعضاء الطبقة الحاكمة باقون فيما بينهم ، وحشية وقسوة وبربرية ضد «الغريب» اي ضد المضطهدين او الذين ينبغي ان يُضطهدوا . نرى هنا ان حماسة نيتشه الشاب للرق القديم تظل ، مع توسعها وتشددها ، لحنا دائما في فكره الفلسفي . بالتأكيد هذا يدخل عنصرا رومانظيقيا في تسبيقه «النبوي» على المستقبل الامبريالي . الموديل الذي يفكر فيه نيتشه - شي مما كانه معاصر لـ بيريكليس ، مرهف جدا ومالك عبيد -

لا يشبه الا من بعيد تماما هتلر و غورينغ . ان جهل الفروق الاقتصادية والاجتماعية التي تفصل طورين يقود بالضرورة - بدون ان نتحدث عن النوايا الابولوجيائية - الى هذه الرومانطيقية المثالية . ولكن ليس من باب الصدفة ان يصير نيتشه في هذه اللحظة بالضبط حالما ورومانطيقيا ، فالقضية هي المسألة المركزية في فكره . ان هم الثقافة ليس عند نيتشه صنارة بسيطة موجهة للانتلجنسيا المنحطة ، بل بالعكس هو الذي من البداية شغل في حياته وحسه وفكره مكانا مركزيا : حين يناضل ضد انحطاط الثقافة ، حين يجهد لتأمين ازدهارها في المستقبل ، فهو بالتأكيد صادق ، ولو بالطبع من وجهة نظر موقع طبقي في غاية الرجعية . ان الحلم الرومانطيقى لشريحة قائدة بالغة الثقافة ولكنها تمثل في الوقت نفسه بربرية تعتبر امرا لا مفر منه ، يجد نفسه هنا مضاء بضوء خاص . هذا الاخلاص الدائى في النبوة الكاذبة هو احد عناصر هذا السحر الذي استطاع نيتشه ان يمارسه على مثقفي الطور الامبريالي الطقيليين . فقد مكثهم نيتشه من ان يقتنعوا بجنبهم ، وتكيفهم مع اشد اشكال الامبريالية تنفيرا ، وخوفهم وهلعهم من الثورة البروليتارية ، وراء الحرص على «حماية الثقافة» . لكن بمعنى آخر ، هنا ايضا وصلنا الى مركز فلسفة نيتشه . بالنسبة لشارح سطحي ، يظهر «انسانه الخارق» [السوبرمان] ثمرة تطور بيولوجي للنوع الانساني ، ويجب القول ان بعض مقاطع **زاداشت تعطي** مسكا لهذا التأويل . ولكن نيتشه يكذبه بشكل قاطع في **المسيح الدجال** : «المسألة التي اضعها ليست معرفة أي نوع سيخلف في تاريخ الكائنات نوع البشر ، فالإنسان غاية ، بل المسألة ان نعلم أي نموذج من انسان يجب ان نروض ، يجب ان نريد ، نموذجا تكون له قيمة أعلى ويكون اجدر بالحياة واكثر ثقة بالمستقبل . كثيرا ما تحقق هذا النموذج الاعلى في السابق ، ولكن بشكل استثنائي ، بالصدفة ، وليس ابدا بفعل الارادة» (١٦) . هنا اذا ، «الانسان الاعلى» مماثل فعلا لـ «سيد الارض» ، لـ «الوحش الاشقر» ، الذي حللنا لتونا اخلاقه البربرية . هذا النموذج سبق ان واجد بشكل معزول ، والمطلوب ان نجعل بصورة واعية من تهيئته وترويضه في صف متتابع اول شاغل للارادة الاجتماعية للطبقة القائدة .

يناضجه هذه الافكار ، كان نيتشه يسبق بالشكل الاكثر عيانية على الفاشستية الهتلرية ، كما وعلى الايديولوجيا الخلقية لـ «العصر الاميركي» . اما ان البربرية والبهيمية ملازمان لجوهر هؤلاء «السوبرمانيين» ، فهذا ما يقوله نيتشه بلا التباس ، في **ارادة القوة** : «الانسان وحش و سوبرحيوان ، الانسان الاعلى سيكون لانسانيا و سوبرمان ، هذا يسير معا . حين ينسبط الانسان ارتفاعا وكبرا فانه ينمو ايضا عمقا و هولاً : من غير الممكن ان نريد ذاك بدون هذا ،

او بالاحرى : كلما جذريا سمينا وراء الاول ، جذريا بلغنا الثاني» (١٧) .

ما يقدمه نيتشه هنا هو الإثبات التي كانت تحتاج اليها البرجوازية من أجل صراع الطبقات والانتلجنسيا البرجوازية في الطور الامبريالي . هنا ايضا موقعه التاريخي فريد . بالطبع ، كانت هناك دوما اثباتا لصراع الطبقات في الايديولوجيا البرجوازية . ولكنها في زمن النضال ضد الاستبدادية الاقطاعية كانت ذات طابع انساني وإنساني بشكل واسع ، دورها في الايديولوجيا كان جوهريا وتقديميا . والتعميم المجرد ، الذي كثيرا ما يزور موضوعيا المشكلات ، كان له ايضا تبريره الاجتماعي : كان هو انعكاس علاقات طبقية واقعية ، انعكاسا لا يبلغ قط تمام الوعي . ففي تلك الحقبة كانت البرجوازية تحوز فعليا قيادة جميع الطبقات التي كانت تناضل ضد الحكم المطلق وبقايا الاقطاعية . كانت اذا تستطيع ، بما يكفي من المشروعية ، أن تمثّل مصالحها الطبقية الخاصة ومصالح التطور الصمام للمجتمع . ليس هذا صحيحا ، بالطبع ، الا الى حد ما : مثلا ، ان صراعات الميول التي وجدت داخل مجموعة فلاسفة طور الانوار تبين جيدا انه منذ ما قبل الثورة الفرنسية كان يوجد تميز ، على الاقل ايديولوجي ، في «الطبقة الثالثة» ، علما ايضا بأن - وهذه واقعة مميزة لهذه الوضعية الاجتماعية - احد الاتجاهات المتقابلة قد أكد انه يمثل المصلحة العامة (دولباخ ، هلفيسوس ، ديدرو ، روسو) . من جهة اخرى ، ان نفس الايديولوجيين الذين كانوا الناطقين بلسان المصالح المشتركة لجميع الرأسماليين والذين اظهروا ، بصدق ذاتي ما وبمشروعية ما ، اخلاصا بليغا للجماعة - التي كانوا هم ايضا يمثّلونها بالمجتمع - قد استبطاوا النهوض ضد المطامح الخاصة للرأسماليين المأخوذين بشكل منفرد ، أو لبعض الشرائع الرأسمالية (هكذا ريكاردو ، وكتّاب أخلاق من أمثال ماندفيل أو فرغسون) .

هذه المشروعية النسبية ، والذاتوية العاطفية التي تعبّر عنها ، تختفيان مع القرن التاسع عشر . بالتأكيد ، ما زال ايديولوجيو الرأسمالية يتكلمون بصوت عالٍ عن مصالح المجتمع المشتركة ، عن المبادئ العامة للتقدم والانسانية ، ولكن تفوح أكثر فأكثر من خطبهم رائحة الدفاع والتبرير ، رباؤهم يتنامى ، ويجدون انفسهم مضطرين أكثر فأكثر الى طمس وقائع وحقائق الحياة الاجتماعية وتناقضاتها المحيطة ، الى خلط الأوراق وتزييفها ، بشكل خاص نرى يختفي التناحر الذي كان يعارض بين المصالح الطبقية لكل من البرجوازية والبروليتاريا . لم يعد موجودا في كتاباتهم ، وذلك بالضبط حين في الواقع الموضوعي بات موضوعا في عين مركز التاريخ الاجتماعي .

اثباتا نيتشه لها مدلول تاريخي . بهذا المعنى وهو انها حصرا اخلاق الطبقة

المهيمنة ، طبقة المضطهدين والمستغلين ، بحيث ان محتواها وطريقتها سواء بسواء يحددهما هذا الموقع القتالي . نرى هنا يتعين ويتشخص في ميدان الإثيقا التقدم الذي حققه نيتشه للأبولوجيتيقا ، وذلك بنقطتين خاصتين . أولا ، نيتشه يحقق دفاع الرأسمالية بقيامه عمدا بتبرير وتمجيد ما يدعوه آخرون «جوانبها السيئة» . بينما معاصروه الذين ما زالوا يطبقون الطريقة الابولوجيتيقية العادية المتدلسة يضعون في المقدمة لوحة ممثلنة عن الانسان الرأسمالي ويبدلون جهدهم لإنشاء كل الوجوه المظلمة في الرأسمالية وكل تناقضاتها ، فان نيتشه يضع في مركز مشاغله معضلات المجتمع الرأسمالي وكل اسوأ جوانبها . بالطبع، هو ايضا يعثلن مع ذلك لا يفوته ان يبرز ، بسخريته الناقدة وبشاعريته العاطفية وغنائيته الجيئاشة ، كل ما هناك من انانية وبربرية وبهيمية في انسان الرأسمالية . بل ويرى هنا الصفات او الكيفيات التي تعترف هذا النموذج الذي اليه يجب ان نتجه خلقيا اذا ما اردنا انقاذ الجنس البشري ، اي الرأسمالية . اذا فنيئشه هو ايضا يتكلم عن مصالح النوع البشري ويمائلها بالرأسمالية .

لكن ، وهذا يؤلف النقطة الثانية الجديرة بأن تبرز ، لم يرد نيتشه قط ان يؤسس أخلاقا صالحة لجميع البشر ، كما كان يريد ان يعمل النيوكنطيون او الوضوميون . فالأخلاق النيتشوية تخاطب بوعي وتصميم الطبقة القائدة وحدها . الى جانبها ، تحتها ، توجد أخلاق أخرى ، من كيف آخر ، أخلاق المضطهدين ، يحاربها نيتشه وينفيها بشفف . ان صراع المظلومتين الاخلاقيتين ، الذي ، أجل ، يتبدل مع الشروط التاريخية ، ولكنه يبقى مع ذلك في جوهره صراع نموذجي الفلسفة الاخلاقية الأريالين ، يحدد ، اذا صدقنا نيتشه ، كل المسائل التاريخية الكبرى . نيتشه اذا يعترف الى حد ما بوجود صراع الطبقات ، وهذا ، من جديد ، يضعه بشكل مطلق في معارضة حاملي الابولوجيتيقا المباشرة ، ما دام هؤلاء يريدون ان يحذفوا بالفكر او على الأقل ان يخففوا ويلطفوا أخلاقيا صراع الطبقات هذا باستخدامهم بالضبط سلاح أخلاق تكون متساوية وأزليا صالحة لجميع البشر . هذا النوع من العذوبة كان منفرا لنيتشه ، الذي هو ، بالضبط ، في نقده للزمن الحاضر ، يلوم الديمقراطية على كونها اسهمت في طمس الصراع الذي يعارض بين السادة والعوام ، وكونها قادت أخلاق الاسياد الى إجراء تنازلات كثيرة لأخلاق العبيد . بجعله الاشتراكية عدوه الرئيسي ، كان نيتشه ، بقدر ما ، يعترف بوجود صراع الطبقات مؤسسا طبيعة وتحولات كل أخلاق .

ولكن ذلك لا يعني بتاتا انه كان يحمل ، ولو بدرجة قليلة جدا ، أفكسارا واضحة عن الطبقات وصراع الطبقات . عند نيتشه يظهر صراع الطبقات كمعارض بين العروق العليا والعروق الدنيا . هذه الصيغة تنوه من الان بالتحول الفاشستي للايديولوجيا البرجوازية . ان جميع الذين يجهدون لفصل نيتشه من مأخذ القرابة مع هتلر ينكبئون على تمييز مفهوم العرق عند نيتشه عن الذي نجده عند غوبينو وتشمبرلين وروزنبرغ . بالفعل يوجد بينهما فرق لا يمكن اهماله : نيتشه

يريد اعطاء المقولات الاجتماعية قاعدة بيولوجية، ايثقاه تنطلق من مسئلة او مصادرة  
 لامساواة اذلية بين البشر ، وهو يسمى الى البرهنة على وجودها . نظرية العروق  
 حسب نيتشه ونظرية فوبينو تقودان الى نتائج اخلاقية واجتماعية متماثلة تماما .  
 ولكن يبقى مع ذلك فرق : نيتشه لا يعطي ادنى اهمية لسيادة العرق «الاري» ،  
 لا يعرف ، وبشكل بالغ العمومية وعلى صعيد الاسطورة ان صح القول ، سوى  
 مروق السباد ومروق صبيد ، بدون اعتبارات اخرى غير اعتبارات اجتماعية  
 واخلاقية . من وجهة النظر هذه ، انه سلف لشبنغلر اكثر منه لرونبرغ . ولكن  
 الذين يشددون اليوم على هذا الفرق هم انفسهم الذين يسعون الى اسقاط الصفة  
 النازية عن نيتشه . والحال ، لقد استطاع نيتشه ان يستمد من نظريته عن  
 العروق نواتج لا تقل بربرية وامبريالية عن تلك التي تصورها رونبرغ بعد ان قرأ  
 تشمبرلين . الى هذا ينضاف انه لئن تضاعف اختلاط وخطب السوسيولوجيا في  
 الطور الامبريالي ، فقد حدث ذلك بشكل خاص بعد ان اخذوا يتكلمون عن عروق  
 (بدلا من ان يتكلموا عن طبقات) ، وفي هذه المسألة ايضا نيتشه انجب نفس  
 اللاعقلانية الظلمية التي انجبها غوبينو او تشمبرلين .

ان ايثقا نيتشه تتميز عن ايثقا خلفاء المثالية والوضعية التلاميذ بكونها تطرح  
 دوما العضلات الفردية في ارتباط وثيق مع العضلات الاجتماعية . ان مسائل  
 كانت حاسمة بالنسبة للنيوكتطيين كمسائل الشرعية والاخلاقية لا تنال ولو ذكرا  
 عند نيتشه . يقينا ، لا نجد عنده استنتاجا حقيقيا للاخلاق الفردية انطلاقا من  
 تحديدات اجتماعية عيانية . نجد بالاصح ربطا حدسيا ولاعقلانيا بين العضلات  
 السيكولوجية والخلقية المعالجة في روح فردوية متطرفة وبين فكرة عن المجتمع  
 والتاريخ لا ترى فيهما سوى اساطير . ولكن بالضبط هذا الشكل في العرض ،  
 هذا الشكل العسفي والمليء بالدكاء وخفة الروح ، المناسب جدا للمصالح الدائمة  
 للراسمالية الاكثر رجعية ، يؤلف احد الاسباب الرئيسية للنفوذ الكبير والدائم  
 الذي مارسه نيتشه اثناء الطور الامبريالي . ان الكنتية - الجديدة ، وايضا  
 الهيفية - الجديدة ، تستعيران عضلاتهما من عصر «الامن» ، ترميان بشكل  
 مكشوف جدا الى توطيد للراسمالية بحيث لا تستطيعان ان تعذما حقما مصالح  
 البرجوازية الرجعية في عهد الانهيارات الكبيرة والازمة والثورة العالميتين . من  
 جهة اخرى ، ان تيارات هي في احيان كثيرة ذات قرابة بنيتشه ومثارة به في  
 كثير او قليل ، ولدت عند المثقفين المنحطيين (مثلا نظرية «الفعل المجاني» لاندريه جيد  
 او الوجودية) ، انما هي وبشكل بالغ الحصرية والاحادية مكرسة لتلبية الحاجات  
 الايدولوجية لانتلجنسيا فردوية وطفيلية . يقينا ، هؤلاء يعبرون عن عدمينة  
 قريبة من عدمية نيتشه ، بل ويدفعونها الى درجة اعلى في التمزق الداخلي ، ولكن  
 العضلات التي يطرحونها والاجوبة التي يعطونها تبقى اكثر ضيقا وتخصصا بكثير من  
 عضلات واجوبة نيتشه . هذه التيارات تناسب فلسفة «طريق ثالث» اكثر مما  
 تناسب فلسفة الطليعة الرجعية . بالضبط ، ان الوحدة ، الغنية بالمفارقات  
 والتوترات ، التي استطاع نيتشه ان يقيمها بين الفردوية المنحطة روحيا ومحتوى

اجتماعي رجعي - امبريالي ، هي التي قررت ، في ما وراء كل الخصوصيات ، دوام نفوذه .

ان لاسباب مماثلة يتخطى نيتشه من بعيد رجعيين لا يقلّون عنه حزما وعزما ، ولكنهم يستخدمون طرقا مباشرة اكثر ايضا ، امثال البانجرمانيين والرجعيين من طراز ترايتشكه . هؤلاء يتخذون كنقطة انطلاق موديل البرجوازي - الصغير الذي يقال له طبيعي او سوي . أما نيتشه فيختار المثقف المنحط . التفكك الخلقي للبرجوازي والبرجوازي - الصغير ، المتزايد الشدة مع سير نمو الاقتصاد والسياسة الامبرياليين ، قد ثبتت القيمة النبوية لتنبؤات هذه الاخلاق . لكن كان نفوذ نيتشه بهذه الديبومة ، فهذا ايضا لانه استطاع ان يلبي بقدر واسع جدا الحاجات الايدولوجية للانحطاط ؛ لانه استطاع ان يطرح المسائل التي كانت تثير اهتمام الانحطاط وان يجيب عنها بنفس اتجاه اجابته ، وبخاصة لانه ابتد وسهل انغرائه المنحطة وهو يعلن عاليا انه مهتم بالتغلب عليها . . . . ان ما يمكن ان يدعى جدل نيتشه قوامه اذا في وقت واحد تأكيد ونفي وجود الانحطاط ووضع نتيجة هذه العملية في خدمة الرجعية الاكثر نضالية . نيتشه نفسه يوافق على «جدل» كهذا ، فهو يكتب في **المسيح - الدجال** : «بدون حساب انني منحط ، انا ايضا ضده» (١٨) .

هذه المعارضة تمثل بالضبط نوع اخلاق البربرية الذي وصفناه آنفا . نيتشه ، بعزم ، يضع معضلة الانحطاط بالقلوب ، حين يؤكد ان جوهرها معطى في الصيغة : «يقرفوننا من كوننا انانيين» (١٩) . بالفعل من البدهي انه جيشا تغلب الميول الفردوية والانانية على الميول الاجتماعية تظهر قرينة جوهرية من قرائن الانحطاط . ولكن نيتشه بالضبط لا يستطيع ، اذا طرح المعضلة بهذا الشكل ، ان «يشفي» المنحطين ، اي ان يحفظ لهم بالاساس نفس البنية السيكولوجية والخلقية ، وان يعطيهم في الوقت نفسه طعم تأكيد ذواتهم بلا تحفظ ، ان يقدم لهم وجدانا طبييا بإيحائه لهم انهم انانيون ليس اكثر مما يجوز بل اقل مما يجب وانه يجب عليهم بلا روادع باطلة ان يصيروا انانيين اكثر بكثير ايضا .

نرى هنا تظهر مرة اخرى هذه الوظيفة الاجتماعية للنيتشسية وهي ابعاد المثقفين الساخطين على عصرهم عن الاشتراكية ودفعهم نحو الرجعية الاكثر تطرفا . فالاشتراكية تشترط تحولا خارجيا وصميميا (القطيعة مع طبقة المنشأ وتحول السلوك الذاتي) ، بينما من اجل التغلب على الانحطاط بالمعنى الذي يريده نيتشه ليس ثمة حاجة الى تحول الذات : يبقى المرء ما كانه (يفقد عقده بكسبه وجداز طبييا) ، ويشعر انه اكثر ثورية بكثير من الاشتراكيين انفسهم . الى هذا ينضاف

ايضا ان الحلول التي تقترحها اثيقا نيتشه لها طابع اجتماعي وتاريخي ما . انه يتعرف بصواب بالغ على تظاهرات الانحطاط الخارجية : «ماذا تعني النيهيلستية؟ انها تعني ان اعلى القيم تفقد كل قيمة . ما ينقص هو الهدف ، الجواب على : لماذا؟» (٢٠) . بذلك ، السوبرمان النيتشي و سادة الارض يقدمون لمثقف الحقبة الامبريالية الانحطاطي الافاق الضرورية التي كانت تنقصه حتى ذلك الحين . هذه الامثلة القليلة تكفي لتبيان اية طريقة تحكم علاقات نيتشه مع المثقفين : هذه الطريقة هي احد تعليقات دوام نفوذه . اذ يوضع الانحطاط في خدمة الرجعية الامبريالية القصوى (هتلر) خدمة فاعلة نشيطة ، فانه «يتجاوز» نفسه ، «يشفي» نفسه ، بدون ان يكون بدل على نفسه جهدا آخر سوى الجهد الذي كان قوامه اطلاق العنان لغرائزه الاسوأ ، التي كانت الى هنا مكبوحة في كثير او قليل .



#### IV

فقط ذهبا من إثيقه نستطيع ان نفهم موقع نيتشه على ما يدعى بـ «المسائل الكبيرة» للفلسفة ، على الايمان الديني والإلحاد . تلك واقعة معروفة جيدا ان نيتشه قد أعلن ، ليس بغير هوى ، انه ملحد ، وانه كافح ، بهوى مساو ، كل شكل للدين ، وبخاصة الدين المسيحي . هذه الواقعة تفسر ، جزئيا ، النفوذ الكبير الذي مارسه في الاوساط الثقافية ، حيث كانوا بنسب متزايدة يتركون الاعتقادات الدينية القديمة . ولكن هذه الحركة الوليدة سلكت ، كما سبق ان رأينا مع شوبنهاور ، عدة اتجاهات مختلفة . أولا اتجاه إلحاد مادي حقا ومؤسس على تطور علوم الطبيعة . هذا التيار عززه كثيرا داروين (كما يبين مثال هيكسل Haeckel ) ، ولكن عززه الذي لا دواء له عن اعطاء تفسير مادي للظواهر الاجتماعية ، وبالتالي للظواهر الاخلاقية والسياسية ، ظل نقيصته الكبرى . اذ ليس بوسعنا ان يتجاوز ، في هذه المجالات ، افقا برجوازيا ضيقا ، يتردد على الدوام بين التشاؤم والابولوجيتيقا . من غير الممكن التحدث عن نفوذ واسع للمادية الجدلية والتاريخية في البرجوازية . وحتى في الاحزاب العمالية - باستثناء الحزب الروسي - تقلص نفوذها باستمرار ، خلال الحقبة الامبريالية ، على يد «المراجعة» الفلسفية . من جهة اخرى ، نجد توطد تيار «الإلحاد الديني» ، الذي كانت وظيفته تلبية الحاجات الدينية للأوساط التي جرى فيها القطع مع الاديان اوضعية ، وذلك تحت شكل مساجلة حادة جدا عند اللزوم ضد هذه الاديان . بحيث ان الرجال الذين يخوضونها كان بوسعهم ان يتوهموا بانهم يتخذون موقفا «مستقلا» ، «لا براعي» ، بل «ثوريا» . ولكن ، في الوقت نفسه ، كانت الدينية ، التي وجودها بهذه الاهمية لإبقاء النظام الرأسمالي ، تجد نفسها مصانة ، بحيث ان هذا «الإلحاد الديني» يظهر باعتباره احد أشكال الابولوجيتيقا

في هذا التطور للشعور الديني يحتل نيتشه مكانا خاصا . لقد دفع «الإلحاد الدنيئ» بعيدا وراء التخوم التي تركه شوبنهاور عندها . عمله سلبي بخاصة : أكثر أيضا من شوبنهاور مع بوديته ، نيتشه يحول فلسفته الملحدة الى أسطورة . أكثر من شوبنهاور ، يقطع مع علوم الطبيعة ويعارض بشكل أوعى أيضا الإلهاد الذي يقال له «مبتدل» ، أي المادي والمركز على علوم الطبيعة . في مقطع شهر من العلم المرح ، يقول أن الله مات وأن البشر اغتالوه (١) . إذا سابقا كان يوجد إله واليوم فقط لم يعد موجودا . بالتالي ليس الإلهاد عاقبة حتمية لعدم الاتفاق بين فكرة الله وصورة العالم التي تعطينا إياها العلوم (وفي هذه الحال يكون للمعرفة المكسوبة الآن قيمة مفعولها يسري على الماضي) ، بالعكس ، أن السلوك الأخلاقي لرجال زمننا ينفي ويطرد وجود الله ، بينما إلى هنا كان هذا السلوك يؤديه بل ويجد فيه سنداً (تلميح ، في روح نيتشه ، إلى عهد المسيحية الطويل وعهده أخلاقها ، «أخلاق العبيد») . فالإلهاد نيتشه ينزع عمدا إلى البحث عن أساسه في الإثيقا ، التي هي عنده ، كما رأينا ، في الوقت نفسه ، فلسفة للتاريخ والمجتمع . نيتشه يقولها بوضوح بالغ : «دحض الله : بالحقيقة ، فقط إله كتاب الأخلاق يجد نفسه مدحوضا» (٢) .

بلا أي شك ، ثمة في تصور من هذا النوع ذكريات من فويرباخ . ولكن التعارضات بينهما أقوى من التشابهات . بالفعل ، فويرباخ مادي ، وبالنسبة له التمثيل الذي يدمى الله - إذ في نظره ليس الله أكثر من تمثيل - مستنتج ، بسبيل السببية ، من كينونة الإنسان العيانية . نيتشه ، بالعكس ، لا يقبل سوى فعل متبادل ، وسيوجد دوماً ، بين بعض سلوكات البشر الخلقية وآلهتهم . ولا يسعى إلى توضيح مسألة علم ما إذا كان هؤلاء الآلهة موجودين بصورة مستقلة عن التمثيلات التي للبشر عنهم أو ليسوا سوى مختصرات ، إسقاطات أو قذفات لهذه التمثيلات . وبذلك يبقى أمينا لطريقته القائمة على خلق أساطير . يقينا ، أن الروابط التي توحد الآلهة بالبشر ليست هي فقط روابط تواجد فعلي ، لم تلق نيتشه الضوء عليه في يوم من الأيام . عن فلسفة فويرباخ ، نيتشه أخذ الوجه الأضعف ، الأكثر نظرية : فكرة أن تحولات التمثيلات الدينية يؤلف الوجه الجوهري في التاريخ . ولكن ، هنا أيضا ، يوجد فرق هام ، إذ بالنسبة لفويرباخ علاقة الإنسان إلى الله تندفق من الحياة ، ولكنها مع ذلك تظل ، بذاتها وجوهرها ، نتاج للفكر والتأمل ، بينما عند نيتشه العامل الجوهري الذي يحدد طبيعة هذه العلاقة يجب البحث عنه في أفعال البشر الاجتماعية ، إذا فني

نيتشه يقيم علاقة بين الإلحاد (زرادشت حرم الإنسان من إلهه ! ) والاخلاق الجديدة التي شعارها «كل شيء مباح» . قتل الله لم يكن الا وسيلة لتحرير البشر من العقيد التي كانت تنتقل اليهم بالتربية منذ آلاف السنين لجعلهم هؤلاء اللاأخلاقيين الذين يجب ان يكونوا ، في وجه القطيع ، أرستقراطية المستقبل الطفانية . اذا حدث لنيتشه ان يذكر موضوع «العودة الى الطبيعة» فانه يسم في الحال معارضته لروسو . بالنسبة لنيتشه هذه الموضوع لا يمكن ان يكون لها سوى معنى واحد : «الطبيعة : اي ان أجروا على ان اكون لأخلاقيا مثل الطبيعة !» (٢) . كذلك يكون من الخطأ ان نضع هذه المقاطع في تواز مع وصف حالة الطبيعة حسب هوبز : ما يعنيه هذا الأخير بذلك هو نقطة انطلاق تطوّر للبشرية - سؤال : من اين تأثي ؟- بينما عند نيتشه القضية هدف ليحقق ، سؤال : الى اين تسير ؟ نرى هنا اذا بوضوح ما يعارض نيتشه بفلسفة الانوار ، بحكم الإلحاد . ان فلاسفة عصر الانوار ، امثال بيل ، كانوا يتكئون على تبيان ان الايمان بالله لا يسهل تقدم الاخلاق وان مجتمعا ملحدا يستطيع ان يؤمن احترام الشرائع الاخلاقية قدر ما يستطيعه مجتمع ذو ادارة دينية . نيتشه ، بالعكس ، يريد ان يبرهن ان زوال فكرة الله (موت الله ! ) سيجرب عليه تجدد او بعث اخلاقي ، بالمعنى الذي يقصده . هكذا اذا ، بالاضافة الى التعارض الذي نعرفه بين الفلسفتين الاخلاقيتين لعصري الانوار «القديم» و«الجديد» ، يوجد تعارض آخر يخص الدور الاجتماعي والاخلاقي للدين . بالنسبة لمفكري عصر الانوار «القديم» ، كانت الافكار الدينية بلا صلة مع اخلاق وعمل وذهنية البشر : هذه الامور كانت تفسر على نحو كافٍ بالمجتمع من جهة وبالعقل من الجهة الاخرى . نيتشه ، بالعكس ، اذ كان يشدد مع فلسفته المثالية للتاريخ جميع نقاط ضعف فويرباخ ، يعتبر مجيء عهد الإلحاد انعطافا في تاريخ الاخلاق . (يمكن ان نلاحظ بهذا الصدد ان رؤية العالم عند نيتشه تلتقي هنا ببعض اتجاهات دوستوفسكي . اجعل ما اذا كان نيتشه ، عدا ذكريات من بيت الاموات ، قد قرأ مؤلفات اخرى لدوستوفسكي . على اي حال ، لم يكن يعرف مجموع عمله ، والموازاة التي يمكن ان تقام بينهما ، فيما يتصل بعلاقات الإلحاد الديني والاخلاق ، لا تسرداد بذلك الا حدة وبروزا) .

الإلحاد نيتشه ذاتوية مثالية قصوى . تلك سمة يجب التاكيد عليها ، لان نيتشه ، بصدد كل المسائل الفلسفية الكبرى ، هاجم المثالية دوما وبقوة . حين سنعالج ، لاحقا ، القرابة القريبة لنظريته في المعرفة مع نظرية - معرفة ماخ وآيناريوس ، سنرى ان نيتشه ، تماما مثلها ، قد جهد بشكل دائم تقريبا لحجب الحرب الرئيسية التي يقودها ضد المادية وراء هجمات مفتعلة ولكن منفعة وجامعة

ضد المثالية ، وأنه أراد دوما ان يعطي انطبعا بأن فلسفته تمثل شيئا جديدا ، «حلا ثالثا» ، موجها ضد المثالية وضد المادية سواء بسواء . لذا يجب التشديد على التوازي الملفت للنظر الذي يوجد بين نيتشه من جهة و ماخ و آفيناريوس من جهة أخرى ، على مسألة وجود الله . عند الماخيين الروس ، عند لوناتشارسكي مثلا ، رأينا ينمو ميل الى تاويل الإلحاد الديني في معنى «بحث عن إله جديد» . وهذا مآله ان الله بما انه مات (نيتشه) لذا فبالامكان ان ينبعث ايضا . والحال، ان هذه المسيرة موجودة سلفا عند نيتشه نفسه . ولكن ، هنا ايضا ، موقفه ملتبس ، مليء بلمحات لامعة ومتناقضة . من جهة ، نستطيع ان نقرا في مسودات **زرادشت** : «تكلّمون عن تمزق الله بنفسه ، ولكن الامر هنا هو فقط تبدّله : انه يغير جلّده ، جلده الاخلاقي ! سترونه عما قريب يظهر ثانية ، في ماوراء الخير والشر» (٤) . في وقت لاحق ، نجد في **ارادة القوة** : «مرة أخرى: ما زال ممكنا ان يظهر حشد من آلهة جدد !» . بالحقيقة ، نيتشه يعرب هنا عن شكوكه الشخصية باسم زرادشت . هذا الاخير يكون «ملحدا من طراز قديم ، لا يؤمن لا بالآلهة القدامى ولا بالآلهة الجدد» . مع ذلك، فانه يختم هذا البسط بالجملة الآتية : «نموذج الله : حسب نموذج الازهان المبدعة ، الارواح الخالقة ، الرجال المقام» (٥) . هذه الملاحظات البسيطة تسمح بموقفة إلحاد نيتشه تاريخيا . ولكن، من جهة أخرى ، الخصم الذي به في كتاباته الأخيرة يعارض المسيحية والمصلوب ليس العالم الحرر من كل إله ، على اي حال ليس هذا فقط : هو ايضا الإله الجديد ، ديونيزوس .

إذا يظهر فعلا ان هذا الإلحاد ، الذي يدعي الجذرية ، يمحو في كل مكان الحدود أمام الدين ، و ، في حدود واضحة سنتكلم عنها الآن ، يترك الباب مفتوحا لاتجاهات دينية بالغة التنوع . هنا ايضا احد اسرار نفوذ نيتشه . فقد استطاع ان ينشئ ايديولوجية تلفيقية اجمالية تلتقي وتجتمع فيها كل ميوسول العصر الامبريالي الرجعية . الاسطورة التي خلقها هي ذات معنى واضح اذا اعتبرناها من وجهة النظر الاجتماعية ، وبالتالي ، الاخلاقية . ولكنه ، تحت جميع الحيشيات الاخرى ، مليء بالاختلاطات وقابل لجميع التاويلات . وهذا الغياب للتحديدات الواضحة بين المفاهيم لا تحلّفه قوة الإيحاء الحسي التي تتميز بها رموز نيتشه ! لذا من الممكن في آن معا ان يجعل جدا لاسطورة السرقة (الافاتبة) ، معارضا للمسيحية ، كما يجعله بوملير (٦) ، وان يقرّب إلحاده «الجذري» من المسيحية ! شقيقة نيتشه حاولت منذ البدايات هذه العملية ،

٤ - ١٢ ، ٣٢٩ .

٥ - ١٦ ، ٣٨١ .

٦ - بوملير ، مرجع المذكور آنفا ، ص ٩٩ .

بغلاظة البانجرمانيين . بعدها ، حاول ذلك آخرون في اسلوب انعم . هكذا ، مثلا ، ياسبرس ، الذي يكتب بصدد علاقة نيتشه بالمسيحية : « اذا اخذنا على نيتشه إلحاده واذا ذكرنا بكتابه **المسيح الدجال** ، وجب ان نبين ان هذا الالحاد لم يكن البتة نفيا مسطحا لله ، ولم يكن كذلك لامبالاة من بالنسبة له الله بعيد جدا ، من بالنسبة له الله غير موجود لانه لا يبحث عنه . ان مجرد الطريقة التي بها نيتشه يسجل مع كل عصره ان «الله مات» تكفي لتبيان اية صدمة كان ذلك بالنسبة له . . . . و . . . حتى حين . . . بصرامة امينة ، يذهب حتى رفض كل نوع من ايمان بالله ، حتى في هذه اللحظة يبقى نيتشه قريبا من المسيحية بشكل مثير للفضول : «فهي رغم كل شيء افضل قطعة من حياة مثلى عرفتها منذ طفولتي ، لقد لاحقتها في كل الزوايا واعتقد انني لم اكن يوما ، في سميم الفؤاد ، خائنا تجاهها» (رسالة الى بيتر غاست ، بتاريخ ٢١-٧-١٨٨١) (٧) . حسب كاوفمان ، وهو اميركي ، ان ما يقرب نيتشه من المسيحية يثلب ما يعارض بينهما .

كل هذه التناقضات ، البالغة احدة في الظاهر ، تحل اذا ما اعتبرنا الطابع الاجتماعي والاخلاقي لمساجلة نيتشه ضد المسيحية . ولكن هنا ايضا يجب الاحتراس من اتخاذ اللهجة والاسلوب محكا . بدون ذلك سنقول بسهولة مع بوملر : «بعده قاطعة كان يشعر ان موقفه اكثر جسارة بكثير واشد خطرا بكثير من موقف اجرا عقلاني القرن ١٨ المناهضين للكليروس» (٨) . فالموازاة سهلة : حين كان فلاسفة الانوار - حتى فولتير الذي لم يكن ملحدا - يناضلون ضد المسيحية ، فقد كانوا يتعرضون للعائم الاستبداد الاقطاعي الفعلية . ولذا فقد كانوا يخوضون القتال بصدد جميع جوانب حياة وتفكير البشر ، منذ اهم مسائل تصور العالم ، نظرية المعرفة ، حتى الاخلاق والاستيعاقا . نيتشه ، بالعكس ، يطلق عنان مساجلته فقط ضد التيار الذي فيه يعتقد ويرى السلف الايدولوجي للديمقراطية والاشتراكية ، ضد ممثل اخلاق العبيد . عدا عن ان كل النضال ضد المسيحية يأخذ ، بذلك ، طابعا ضيقا جدا ورجميا متعمدا . فانه بفنء اشيا كل مداه الاجتماعي . بالفعل ، لقد هاجم فلاسفة الانوار الدعائم الايدولوجية الحقيقية للمونارسية المطلقة : اما نيتشه ، افلا يطلق صيحات غضبه ضد ايدولوجيات وحدسات هي ، في كفاحه ضد الاشتراكية والديمقراطية . بالحقيقة حلفاؤه الاكثر امانة ؟ اجل ، ثمة في المذهب المسيحي عناصر وفي تاريخ المسيحية اسماها عابرة ، فبين تعبرت بقرة الفكرة الكريهة حسب نيتشه . فكرة مساواة جميع البشر . ولكن الكنائس ومعها التيارات المهيمنة في الشعور الديني تطورت بحيث تنزع عن هذه الفكرة كل مدى اجتماعي . ما دامت هذه الفكرة قد اولت على الدوام بحيث تخدم كعدم لمنظومات استغلال واضطهاد متنوعة وتشرع التفاوتات

٧ - انظر كارل ياسبرس . نيتشه . برلين ١٩٤٧ ، ص ٤٣١ وبعدها .

٨ - بوملر . مرجع المذكور آنفا ، ص ١٠٣ .

التي تخلقها هذه المنظومات . هوذا الدافع الاجتماعي الذي يحرك الزبايت فورستر - نيتشه ، كما يحرك ياسبرس و كاوفمان ، ويدفعهم الى تقريب نيتشه من المسيحية . اجتماعيا هم على حق ، ما دامت اخلاق نيتشه تتفق مليا مع الممارسة السياسية للبأا والكاردينال سيلمان ، وبعض الآخرين . اما ان التظاهرات الكلامية التي ترافق هذه الممارسة لا تتوافق جيدا مع لهجة نيتشه الصريحة في كلبيتها فهذا قليل الوزن بالمقارنة مع التوافق في الجوهر والاساس ! بالمقابل ، استطاعت الدعاوة الهتلرية ان تستخدم مباشرة هذا الجانب الاخير في نقد المسيحية حسب نيتشه .

سكتفي اذا بان نذكر باختصار بعض الشواهد الحاسمة من نيتشه التي يبرز منها بوضوح ان الموضوعة التي حررناها ليست نقطة بين نقاط اخرى بل هي النقطة الرئيسية في مناهضة نيتشه للمسيحية . سنورد ، كبداية ، بضع جمل مأخوذة من خاتمة **هوذا الرجل** . انها تسبق ، بشكل ذال مميز ، المعارضة ، الجوهرية لنيتشه في نهاية حياته : «ديونيزوس ضد المصلوب» ! . بشكل مساو في الدلالة ، المقطع ينتهي بكلمة فولتير : «اسحقوا الشائن» ! . نرى القضية هنا بشكل واضح ومؤثر : ما يريد فولتير تدميره في المسيحية وما يتعرض اليه نيتشه بالهجوم شيان متعارضان . يكتب نيتشه : «ان اكتشاف الاخلاق المسيحية حدث لا مثيل له ، كارثة حقبة ... . فكرة «الله» مخترعة كي توضع ضد فكرة الحياة : فيها يحتشد ، في وحدة مروعة ، كل ما هو ضار» ، سام ، افتراضي ، كل العداء للحياة الذي لا صلح فيه . فكرة الـ «موراء» ، «العالم الحقيقي» ، مخترعة كي تسقط قيمة العالم **الوحيد** الموجود حقا ، كي لا يبقى نواقع حياتنا الارضية هدف ولا عقل ولا رسالة ! افكار مثل فكرة «الروح» او «النفس» وفوق ذلك «النفس الخالدة» ، مخترعة كي نحتقر جسدنا ، كي نجعل مريضا ، وبذلك «قديسا» ... . فكرة «الخطيئة» وكل أدوات التعذيب التي تكمل هذا الاختراع . فكرة «الارادة الحرة» التي تخدم في القاء البلبلة فسي غرائزنا وفي جعل الحذر منها طبيعة ثانية للانسان . فكرة «الغيرة» ، فكرة «الانسان الذي ينكر نفسه» ، و ، معها ، قرينة الانحطاط الحقبة ، **الانجذاب** نحو ما هو ضار» ، **العجز** عن رؤية ما يمكن ان يكون نافعا لنا ، تدمير الذات ، مرفوعا الى مرتبة قيمة اسمى ، صائرا مرادفا لـ «واجب» و «قداسة» و «الوهية» ، الانسان ! اخيرا ، وهو الشيء الاكثر ارهابا ، فكرة الانسان «الطيب» او «الصالح» او «الخيار» ، التي تعني الانحياز لكل ما هو ضعيف ، مريض ، سيء - المجيء ، لكل ما هو ، بالجوهر ، عذاب ، لكل ما يجب ان يزول . رفض قانون الاصطفاء ، واتخاذ مثل اعلى من كل ما يعارض الانسان الشامخ العاني والحسن - الطالع ، الذي يقول «نعم» ، الذي هو واثق بالمستقبل ويستطيع ان يؤمنه . هذا كله

سيدعى من الآن فصاعدا **الشمر** ... ويجب أن نصنع من ذلك **أخلاقا** ! اسحقوا الشائن !» (٩) .

هذا الفيض الشعاري الحقود ، وهو من حقبة نيتشه الأخيرة ، ينال تكملاه الموضوعية الضرورية - ذات الطبيعة الاجتماعية والأخلاقية والتاريخية - فسي **المسيح - الدجال** ، وهو عمل من نفس الحقبة . من النافل أن نبين أن نيتشه ، في هذا المؤلف ، يسعى إلى إسقاط حظوة وإلى إبادة فكرة مساواة جميع البشر . ذلك بالحقيقة نابض كل الكتاب . من المفيد بالمقابل أن نلاحظ أن نيتشه لا يشتق فكرة تساوي جميع البشر من اعتبارات أخلاق عامة ، بل يستند إلى عدائته للديمقراطية والثورة والاشتراكية ، الاعتبار من انفسه ثمارة حتمية لقيام المسيحية . نيتشه يتابع : «يجب ألا تقدر تحت قدرها العواقب المشؤومة التي تسلبت بحكم المسيحية حتى إلى السياسة ! لم يبق شخص اليوم له شجاعة أن يطلب لذاته أو لدويته حق استثناء أو امتيازات أو احتراماً . لم يبق شخص يجرؤ على أخذ مسافاته ... أن سياستنا تميزت نفسها بنقص الشجاعة هذا ! لقد خرب الحس الأرستقراطي بعمق من قبل اكلوبة تساوي النفوس . لئن كان الإيمان بـ «الحق المقدس للمعد الأكبر» يحدث وسيحدث ثورات ، فليس من شك في أن أحكام - قيم مسيحية - إنما هذه الثورات تترجمها وحسب ، في أمواج من الدم والجرائم ! المسيحية هي تمرد كل ما يزحف على الأرض ضد كل ما له ارتفاع : أنجيل «المخفّضين» يخفّض ...» (١٠) . وكأنه يريد أن يقدم لهذا التأكيد نوعاً من تكملة تاريخية وبالنماذج ، يضيف بعد قليل : «التحسّد الباثولوجي المرضي لبصره يجعل من رجل مقتنع متعصبا ، هكذا سافونارولا ، لوثر ، روسو ، روبسبير ، سان سيمون ، الذين يمثلون عكس نموذج الروح القوي فعلاً ، الذي أحرز حريته . ولكن مواقف العظمة التي يتخذها هؤلاء الأرواح المريضة ، هؤلاء المصروعون بالمفهوم ، تحدث وقعا في نفس الجمهور الكبير . المتعصبون ملفتون للانتباه ، البشر يفضلون التشبيرات والوقوفات على **العلل الجيدة** ...» (١١) . الفكرة العامة واضحة : المسيحية أنجبت الثورة الفرنسية ، هذه أنجبت الديمقراطية ، وهذه أخيراً الاشتراكية . هكذا ، حين نيتشه يتخذ وضعية المسيح - الدجال ، جدو المسيح ، فالاشتراكية هي بالحقيقة ما يريد إسقاطه .

---

٩ - انظر ١٥ ، ١٢٥ وبعدها . بما أن بعض مفسري نيتشه ، مثل كاوفمان (مراجع المذكور) ، من ١٣٢٩ يرون علاقة بين مناهضة المسيحية عند نيتشه وعند هاينه ، ساكنفي بذكر أن هسدف ومحتوى مجادلة هاينه ضد المسيحية يعارضان بشكل مطلق هدف ومحتوى مجادلة نيتشه . أن التشابه الذي يتكلم عنه كاوفمان محض خارجي ويتصل بالأسلوب . من رؤية العالم عند هاينه ، انظر مؤثلي واقصيو ألمانيا في القرن ١٩ ، أوفباو - فريلاغ ، برلين ١٩٥١ ، ص ٣٩ وبعدها .

١٠ - ٨ ، ٢٧٣ .

١١ - ٨ ، ٢٩٥ .

في مجادلاته ضد المسيحية ، كما يوجه عام في كل انماءاته عن الاخلاق او الحياة في المجتمع ، يعرف نيتشه ان يعطي القارئ الساذج الانطباع بأن جميع الظواهر التي يعالجها يحكم عليها من وجهة نظر الجسد ، في وجوده العياني والمادي ، باسم حاجات وقوانين بيولوجية . ذلك وهم للقارئ وعلى الأرجح ترجيحاً كبيراً كان وهماً لنيتشه أيضاً . فيما عدا بعض قطاعات الفيلولوجيسا القديمة ، كان نيتشه يحمل عن كل شيء معارف ، واسعة أجل ، حية وملونة ، ولكن دوماً سطحية ومن يد ثائية او ثالثة . ياسبرس يعترف بهذه الواقعة حتى فيما يتصل بالفلاسفة الكلاسيكيين الذين عقد نيتشه معهم النقاش طيلة حياته (١) . ولكن القضية شيء آخر غير مجرد الطابع السطحي لمعارف نيتشه . بالفعل ، خدمته البيولوجيا على نطاق واسع لاعطاء طريقته مظهر اساس علمي . هذا الاسلوب والد قبل نيتشه بآمد طويل . ففي كل النظريات الاجتماعية والرجعية ذات المآزم البيولوجية (وليس من قبيل الصدفة ان «رجعي» و«بيولوجي» يتطابقان بشكل قياسي) ، نرى دوماً فكرة «القانون البيولوجي» تستخدم لاعطاء اساس لمحاكمات رجعية متنوعة تطبق على المجتمع او على الاخلاق . هكذا فقد استخدمت فلسفة الاعادة «المبدأ العضوي» ، والداروينية الاجتماعية «النصرع من أجل الحياة» . والحال ، العلاقة المعاكسة هي الحقيقة . فالاعادة كانت بحاجة الى تصور للمجتمع يطرد قبلها كل ثورة (منطقياً واونطولوجياً) ، ولتلبية هذه الحاجة تم اختراع «المبدأ العضوي» الذي اختارته الفلسفة اساساً لها دون ان تتساءل لحظة ما



إذا كانت هذه المشابهة مقبولة من وجهة النظر العلمية . كل مضاربة جيدة ، شرط أن يكون ممكنا أن تستخلص منها — كما حصل من آدم مولر الى أوثرار شبان عواقب رجعية . من وجهة النظر العلمية ، هذه الطريقة لم تتغير منذ حكاية منيوس اغريبا <sup>١</sup> الشهيرة .

في زمن نيتشه ، الداروينية الاجتماعية هي التي ظهرت قادرة على توفير الايدولوجيا التي عليها يؤسس تأويل رجعي للظواهر الاجتماعية . صفة «رجعي» تصلح ايضا لحال بعض المفكرين الذين كانوا يعتبرون انفسهم ، ذاتيا ، تقدميين . في ألمانيا . فقد كانوا ، باختيارهم طريقة F.A. Lange هكذا مثلا ف.ا. لانج تحفزهم لا الى متابعة تحليل عيني للظواهر الاجتماعية ، بل ، بالعكس ، الى الاستغناء عن اخذ معرفة عينية عنها ، تحت ذريعة ان «القانون العام ، قانسون الصراع في سبيل الحياة» يكفي لتعليل كل ظاهرات كل العصور (أي لعدم تعليل أي شيء على الاطلاق) ، كانوا يساندون اتجاهات الليبرالية الآخذة في التفسخ ، حيث توضع محل صراع الطبقات أشكال شتى ، مختزعة بحريسة ، من «قوانين حركة المجتمعات» (٢) .

في الادبيات عن نيتشه ، جرى أحيانا نقاش كثير لمعرفة ما اذا كان يمكن اعتبار نيتشه داروينيا وبأي مقدار . هذا النقاش يبدو لنا عديم الفائدة . أولا لان نيتشه لم يكن قط سوى دارويني اجتماعي . ثانيا ، بالضبط لان هذا التصور للداروينية الذي كان هو تصوره يبين على أوضح ما يكون التبيان ان ليست اكتشافات علمية ، معارف جديدة ، هي التي دفعت فكره في بعض الاتجاهات وطرحت عليه بعض المشكلات ، بل بالعكس تطور كفاحه ضد الاشتراكية هو الذي حدد كلا من مواقفه أو انحيازاته العلمية — الزائفة . عن الذين من معاصريه أبدوا نفس الافكار ، تميزه حقيقة واحدة : عنده الطابع العسفي للالاسس «العلمية والبيولوجية» لتأكيداته يظهر بوضوح كلبى ، بدلا من أن يتنكر وراء جهاز من زائف — موضوعية علمية .

من الواضح ، مثلا ، أن تصوره عن «الأغون» ، (النزاع) ، أو عن «الإريس» مطبوع بالداروينية الاجتماعية بشكل قوي . فمذ تلك الحقبة قبل الداروينية بشكل واسع . مثلا ، لام د.ف. شتراوس ، مع أنه يؤيد مبدئيا الداروينية ، على كونه لم يجرؤ أن يقوم بتطبيقها تطبيقا منسجما على المضلات الاجتماعية ، وعلى

---

[١] حكاية «المدة والاطراف» ، من القنصل الروماني منيوس اغريبا الى جمهور العامة في روما (حوالي سنة ٥٠٠ ق.م) . الشعب هو الاطراف ، الحكام هم المدة ، والتكلى ضروري] .

٢ - ماركس قام بنقد بصير ومدبر للداروينية الاجتماعية في رسالته الى كوجلان بتاريخ ١٢-١١/١٨٧٥ . يقول ٢٧-١٨٧٠ . وانجلز، بالمعجا بإسهاب في رسالته الى لافروف بتاريخ ١٢-١١/١٨٧٥ . يقول انه لنقد الداروينيين الاجتماعيين ينبغي أولا تبين انهم اقتصاديون سيئون وثانيا انهم علماء سيئون .

التجائه في المثالية (٣) . من جهة أخرى ، انه يستخدم بشكل طبيعي تماما صورا داروينية الاصل لتفسير بعض الظواهرات : «فيما يتصل بالاسلوب القائم على الصور ، الداروينية محقة ايضا : الصور الاقوى تلتهم الصور الاضعف» (٤) . ابان حقبة انساني ، زائد الانسانية ، تلعب الداروينية دورا أصغر بكثير . نيتشه لا يناقشها ولكنه يستخدمها اقل بكثير . اذا تذكرنا الاتجاهات التطورية لحقبة الانتقال هذه ، سنفهم بسهولة كبيرة لماذا يرميها الى المؤخرة . حين سيندم على أوهام تلك الحقبة الانتقالية ، سيفقد الى اخذ موقف سلبي صريح من داروين والداروينية . منذ العلم الروح ، يسخر من طابعها الشمبي او العامي : «كل هذه النظرية الانكليزية لداروين تسبح في جو عفن من فيض - سكان انكليزي ، نشم فيها ما يشبه رائحة الفقراء والبؤس والتفاهة» . هذا البرهان الساخر بقلب موقف الخصم عليه ليس هنا الا لادخال إبطنة المبدئية : «الصراع من اجل الحياة لا يؤلف سوى استثناء ، تقليص مؤقت حمل الى ارادة الحياة ، كبيرا او صغيرا يجري القتال في كل مجال من اجل تأمين الغلبة والسيطرة ، من اجل النمو والتوسع ، من اجل الهيمنة ، طبقا لارادة القوة التي هي ايضا ارادة الحياة» (٥) .

ان المحتوى الحقيقي لهذه الصيغة لا يظهر الا اذا درسنا الانماءات الواسعة التي تشملها في اعمال ومسودات الحقبة الاخيرة . هنا الموضوعات التي تشرحها تعرض بالكيفية المكشوفة التي هي خاصة نيتشه . في فسق الاصنام و ارادة القوة نجد معبرة مناهضته للداروينية ، المناهضة التي هي شيء جديد . هنا ايضا ، يظهر نيتشه ملامح مشتركة مع الداروينيين الاجتماعيين من النموذج الشائع . بيد انه يتميز عنهم بوضوح ودقة . هؤلاء وأولئك يتجنبون اعتبار حقائق التطور الطبيعي ، يستخدمون صيغة «الصراع من اجل الحياة» الجوفاء، كما كان يقول ماركس ، من وجهة نظر الموقف الذي اتخذوه في الصراع بين البرجوازية والبروليتاريا ، والذي يحدد بالنسبة لهم الحاضر والمستقبل . ممجدو الرأسمالية الداروينيون يتخلدون كنقطة انطلاق تجارب السنوات التي أعقبت ١٨٦٠ ، التجارب التي عمموها بشكل سطحي . يفكرون انه اذا كان الصراع من اجل الحياة يحكم ايضا الحياة الاجتماعية فانه ينتهي حتما بانتصار «الاقوى» اي الرأسماليين . هنا يندرج نقد نيتشه ، نقده المرتكباب والمتشائم . فشروط الصراع من اجل الحياة على الصعيد الاجتماعي ، الشروط التي يقال لها طبيعية او سوية ، تقود حتما ، حسب رأيه ، الى انتصار «الضعف» ، اي الشغيلة ، الجماهير ، الاشتراكية . لمنع هذا الانتصار ، سوف ينبغي اتخاذ عدد من

٢ - ١ - ٢٢٠ .

٢ - ١٠ - ١٣٧ .

٥ - ٥ - ٢٨٥ .

الاجراءات الواضحة الدقيقة . نيتشه اذا لم يعد هنا ، كما في اخلاقه ، هو النبي الذي يبشر بالبوربرية الامبريالية فقط ، انه يخطو خطوة اضافية ويبحث عن اشكال حكومية من نموذج جديد ، قادرة على ايقاف صعود البروليتاريا . على كلمة جديد يجب ان نضع التشديد . فنيته ، بالفعل ، كان يشك كثيرا في قيمة اجراءات القمع التي كان يراها تستخدم (راى فشل القوانين الاستثنائية ضد الاشتراكيين) ، وهو لا يعتقد ان الراسماليين ، معاصريه ، كما هم ، مع افكارهم السياسية المحافظة ، قادرون على تحقيق العمل الذي يفكر به . يلزم لهذا الغرض «اسياد الارض» . (نرى اذا ان نيتشه قد وصف بالاستباق ليس فقط الامبريالية ، بل ايضا الفاشستية ، في مبدئهما : ولأنه لم يكن يستطيع ان يعطي على هذا اي تفصيل عياني فقد بقي داخل حدود عمومية اسطورية) . ولكن لئن اكدنا الى هنا التعارض بين نيتشه واصحاب الدفاع المباشر عن الراسمالية العاديين ، فقد بات علينا الان ان نبين تماثل الطرق المستخدمة في معالجة الداروينية . هؤلاء واولئك لا يختارون كنقطة انطلاق فحصا نقديا لاصواب الداروينية الموضوعي ولتوسيعها المحتمل الى حياة المجتمعات ، بل ينطلقون من افكارهم السياسية الخاصة والمنظورات التي تفتحها لهم . اذا ، في نهاية الحساب ، تستخدم طريقة واحدة ، سواء كان المعجودون العاديون ، مع رؤيتهم المتفائلة والمحدودة الفهم لامكانات تطور الراسمالية ، يؤيدون نظرية داروين ، او كان نيتشه ، مع ربيته التي تحدثنا عنها ، ينفيا ويكافحها . في تلك الحالة وهذه ، لم تكن الداروينية سوى ذريعة واسطورة ، من اجل متابعة النضال الايديولوجي ضد البروليتاريا .

وهكذا يستطيع نيتشه ان يحمل على داروين ، في غسق الاضنام : «لقد نسي داروين الروح (هذا ما هو انكليزي فعلا) ، الاضعف عندهم روح اكثر ... . يجب ان تكون بحاجة الى روح كي ياتيك روح ، ويخسر المرء بمجرد ان لا يعود بحاجة اليه . من هو قوي يستطيع ان يستغني عن روح (دعوهم يعملون - يقال اليوم في المانيا - ستبقى لنا الامبراطورية على كل حال) . بالروح ، اعني ، كما نرى ، الفطنة ، الصبر ، المكر ، الاخفاء ، السيطرة الكيرة على الذات ، وبوجه عام كل ما هو من مملكة التقليد المضحك (الامر الذي ينسل قسما جيدا مما يدعى الفضيلة)» . اذا فقد طعن نيتشه في كون الصراع من اجل الحياة ظاهرة عامة : هذه الظاهرة العامة تكون ارادة القوة ، اما الصراع من اجل الحياة فيمثل حالة خاصة فقط . لهذا السبب ، يرفض ، مبدئيا ، الداروينية الاجتماعية لمعاصريه ، التي تبدو في نظره هي الداروينية نفسها : «لنفترض ان هذا الصراع موجود ، وبالحقيقة نصادف منه حالات ، فانه ينتهي على غير ما كانت تمنناه مدرسة داروين وما لعلنا يجب ان نتمناه معها . انه لا يذهب لصالح الاقوى ، المتمازين ، الاستثناءات السعيدة . من الخطأ ان الانواع تتطور في اتجاه تحسن : الاضعف سيغلبون دوما الاقوى ، بحكم كونهم العدد الاكبر وكونهم ايضا

هذه المشكلة نفسها معالجة بشكل أوسع في **إرادة القوة** . تجنبنا للتكرارات لن نأخذ سوى الأفكار التكميلية التي أضافها نيتشه هنا ، والتي تأتي أهميتها من الحيز الذي اتخذته في تطور الفلسفة الرجعية المناضلة في الطور الامبريالي . معارضته لداروين ، نيتشه يلخصها في نقاط ثلاث : «**القضية الأولى** : الإنسان كنوع ، لا يتقدم . أجل نرى ظهور نسخ من نموذج أعلى ، ولكنها لا تدوم . المستوى العام للنوع لا يرتقي» (٧) . نرى كيف يمكن أن تستنتج هذه القضية من الاعتبارات الاجتماعية التي ذكرنا بها آنفا : بما أن صراع الطبقات (الصراع من أجل الحياة) لا ينتج أوتوماتيكيا نموذج البشر الأعلى الذي يحكم نيتشه بأنه يجب أن تمناه ، فمن المستحيل أن يكون سنة التطور الكبرى في الطبيعة وفي المجتمع . ولكن قضية نيتشه تبين الطريق لرجعية المستقبل : في النوع الانساني المنتجات العليا هي ذات قيمة واحدة وديناميكية المجتمع التلقائية لا يمكن إلا أن تفقد هذه المنتجات وأن تقودها إلى الهلاك . المطلوب إذا اختراع مؤسسات ستسمح ليس فقط بحماية النجاحات الاستثنائية للطبيعة بل بتسبب ظهورها بشكل منهجي نظامي . لدينا هنا على وجه الدقة النموذج - الأول للطريقة التي سنجدها في نظرية الفاشست العرقية ، وخصوصا في التطبيقات العملية التي استخلصوها منها . وواقع أن رؤية العالم الهتلرية قد استوحت هـ.س. تشمبرلين أكثر مما استوحت نيتشه لا يقلل الأهمية الموضوعية للنيتشية في الأصول الأيديولوجية للفاشية .

**القضية الثانية** ، التي تستند هي أيضا إلى فكرة هشاشة النماذج العليا ، تحوي نفي كل ضرب من التطور في الطبيعة وفي التاريخ : «الإنسان ، بوصفه نوعا ، لا يمثل تقدما على الأنواع الحيوانية ، أيا كانت . لا العالم النباتي ولا العالم الحيواني يتطوران من الأدنى نحو الأعلى ... إنما كل شيء يتغير ، مصالبا ، متصالبا ، ومعارضاً» (٨) . هذه القضية ، وأن كانت لا ترتقي موضوعيا فسوق مستوى مناهضة - الداروينية الأكثر شيوعا ، قد ارتدت كذلك أهمية كبيرة في انبساط نظريات الطور الامبريالي الرجعية . سبق أن رأينا ، فيما يتصل بالابولوجيتيقا غير المباشرة ، أن نيتشه تجاوز مواقع شوبنهاور بادخاله فيها وجهة نظر تاريخية . وأشارنا أيضا إلى أصول هذا التغير في الطريقة ، وهي واقع أن المدو تفيّر : طالما كان بشكل خاص ممثلا بفكرة التقدم البرجوازية ، كان في وسع شوبنهاور أن يعارضه بنفيه كل نوع من تاريخية . أما الآن فقد باتت القضية هي فكرة التقدم الاشتراكية التي تقتضي تجاوز المجتمع الرأسمالي . هذا

التصور الجدلي للتاريخ يرغم اللاعقلانية التي تريد الاحتفاظ بنفوذ واقعي نفسي خدمة الرجعية على معارضته بتصور آخر : بتفسير الواقع يمكن كذلك ان يعتبر تاريخيا . ولكن في الوقت نفسه كان المحتوى الرجعي لهذا التفسير ، اي تمجيد المجتمع الرأسمالي المعتبر قمة تاريخ البشر وهدفه الاخير ، كان يقود قسرا الى حذف التاريخ ومعه التطور والتقدم . ان يمشي جنبا الى جنب - على الاقل في الظاهر - ايدولوجيا وحاجات زمنه ، وأن يحول زمنه عن دراسة الواقع الموضوعي ، ان يعطي عن تاريخ الطبيعة والمجتمعات تفسيراً على درجة من الاسطورية كافية تمكنه من استقبال محتويات اخرى واهداف رجعية اخرى ، وفوق ذلك ان يدوِّب في اساطيره فكرة التطور عينها : هوذا الشيء الجوهرى في العمل الايدولوجى للاعقلاني نيتشه .

القضية الثالثة لا تحوي أي شيء جديد بالنسبة لنا . نيتشه يتعرض هنا بشكل خاص الى مفسري الداروينية الاجتماعية الليبراليين ، وأيضا الى سبنسر الذي كان يرى امكانا لتطبيق نظرية داروين على حياة المجتمعات في ما يدعوه نيتشه «تأهيل» «domestication» الانسان ، في عمل تدجين الفرائز البربرية . نيتشه يقول : «ان تأهيل الانسان - الذي يسمى «ثقافة» او «حضارة» - لا يمتد في العمق ... . حيث يتعمق ، بسبب الانحلال (والمسيحي نموذج) - ان الانسان الذي يقال له «متوحش» (او ، اذا تكلمنا بمفردات الاخلاق ، الانسان السيئ او الشرير) هو عودة الى الطبيعة ، وهو يمثل ، في معنى ما ، اعادة ، شفاء للانسان المخلص من «الثقافة» (٩) . ضد المدافعين الليبراليين عن الرأسمالية ، نيتشه على حق بهذا المعنى وهو ان في الرأسمالية لا يمكن لتأنيش الفرائز ان يذهب بعيدا في العمق . ولكن يظهر بنفس الوضوح الى أي حد سبنسر ، كنيته بالتعام ، ينسقط مثله الأعلى الاجتماعى الخاص في الداروينية بدلا من ان يستمد منها معارف حقيقية . من جهة اخرى ، نستطيع ان نرى هنا اننا ، رغم أسلوب الحكم المقتضبة ، نواجه عند نيتشه مجموعة أفكار منهجية منظومية ، فيها لا تنكشف الفروع الا اذا اقمنا في المركز ، الذي هو ذو طبيعة اجتماعية .

ان الطريقة التي وصفناها لتوتا تصادف في كل ما يقوله نيتشه عن فلسفة الطبيعة . ان أهميتها ، غير التافهة ، بالنسبة لفلسفة العصر الامبريالي ، تأتي هنا من واقع ان جراته وكليته المنسجمتين تجعلان منه ، مرة اخرى ، السلف المباشر بطرائق ونظريات ستظهر بعد ذلك بكثير . سبق ان اشرنا - وسنعود الان - الى ان نظرية المعرفة عند نيتشه قريبة لنظرية المعرفة عند ماخ . مع ان نظرية ماخ كانت تمثل في البداية تحت مظاهر «حياد» لا أدري في المسائل العيانية القابلة لحلول عيانية . وراء هذه المظاهر الخارجية كان يتخفى بالحقيقة تأسيس

للمثالية الداتية . بالواقع ، قبل ١٩١٤ ، هذا الحيداء المزعوم كان قوامه بالنسبة لـ دوهم Duhem اعلان ان منظومة بطليموس ومنظومة كوبرنيك تحويان قدرا متساويا من الحقيقة ، وبالنسبة لـ زيميل Simmel تخيل «منظور مستقبلي» من ارتفاعه تظهر النتائج الكبرى التي احرزتها في القرن ١٩ علوم الطبيعة والايمان بالسحر في مستوى واحد . على هذه القاعدة توبع على المكشوف تحويل علوم الطبيعة الى اساطير ، الامر الذي يلاحظ مثلا في نظرية الارادة الحرة للدرات ، نتاج تفكك لاعقلاني متقدم اكثر بكثير يصيب كل الفكر العلمي . من جديد ، اذا ، ان موقع نيتشه الخاص يتميز بكونه ، منذ ١٨٨٠ ، يشرع بعزم في تحويل مقولات علوم الطبيعة الى اساطير وفي اسقاط مبادئ فلسفته الاجتماعية على الظاهرات الطبيعية ، كي يكشفها فيها ثانية بعد ذلك وكي يعطي افكاره الخاصة خلفية «كوسمية» واسعة فيها سيدتي رؤية تظاهرات القوانين العامة التي تحكم العالم . سامطي كمثال عن هذه الطريقة المقطع المعروف من **ما بعد الخير والشر** حيث يزعم نيتشه برهنة الطابع الحتمي للاستغلال ، الذي يظهر له مبدؤه «برينا» وجديرا بالتأييد ، ما دام نيتشه يؤكد ان الاستغلال هو القانون العام الحتمي والاساسي لكل حياة وبالتالي بطبيعة الحال لكل حياة اجتماعية . نيتشه يطبق اذا طريقة المحاكمة التي تحدثنا عنها آنفا باختصار . يكتب : «يجب هنا ان نذهب الى اعماق اعماق الاشياء وان نمنع عنا اي ضعف عاطفي : يحيا ، هذا هو جوهر يا يملك ، يجرح ، يعنف الضعيف والغريب ، يضطهده ، يفرض عليه بقسوة اشكاله هو ، يتمثله ويهضمه او بالاقل (هذا هو الحل الاعذب) يستثمره ويستغله ... . ان «الاستثمار» ليس فعل او واقع مجتمع مفسد او ناقص وبدائي . انه ملازم لطبيعة الحياة عينها ، انه وظيفة عضوية اولية ، عاقبة لارادة السلطان او القوة بالمعنى الحقيقي الخاص ، التي هي عين ارادة الحياة» (١٠) .

مع هذه الطريقة ، يغدو في غاية السهولة بناء رؤية للعالم فيها تصير كل الظاهرات ، الحية او الجامدة ، تجليات لارادة القوة ، كما كانت عند شوبنهاور تجليات للارادة . الجسد نفسه يصير «جملة معمولة من اجل الهيمنة» (١١) . نيتشه يؤكد ان قوانين الطبيعة «المزعومة» «هي صيغ تترجم عن علاقات قوة» (١٢) . يجعل ايضا من ارادة السلطان مبدأ كل الفيزياء : «في مفهمتي ، كل جسم نومي ينزع الى الاستيلاء على المكان كله والى مد قوته ورد كل ما يعارض هذا التوسع . ولكنه يصطدم على الدوام بنوازع مشابهة تصدر عن اجسام اخرى وينتهي الى التدبر (الترائب) مع الاجسام التي هي اقرب له : يتنامرون هكذا على انهاء سلطانهم .

١٠ - ٧ ، ٢٢٧ وبعدها . مذكور حسب الترجمة الفرنسية لجنيفيف بياتكي (باريس ، اوبيه ،

سلسلة باللغتين ، ١٩٥٤) ، ص ٣٥٣ .

١١ - ١٦ ، ١٢٦ .

١٢ - ١٣ ، ٨٢ .

والسيرورة تستمر ...» (١٢) . مع بعض التحفظات او التضييقات عن قابلية تأكيداته لان ثبرهتن - تحفظات ستختفي في الملحوظات اللاحقة - يعرض نيتشه، في ما يعد الخير والشر ، برنامج فلسفته للطبيعة : «العالم مرئيا من الداخل ، العالم مفرنا ومعينا ب «طابع قابليته لان يفهم» ، يكون على وجه التحديد «ارادة سلطان» ، «ارادة قوة» ، ولا شيء آخر» (١٤) .

كل هذه الاتجاهات تنتظم حول نواة فلسفة نيتشه ، وهي نظريته عن «الرجوع الازلي» . بخليطها من علم - زائف وخيال منفلت من عقاله ، هذه النظرية وضعت في حرج كثيرا من مؤثلي نيتشه . بوملر ذهب الى حد استبعادها من الفكر «الحق الصحيح» (اي الفاشي) لنيتشه (١٥) . من وجهة نظره ، هو على حق تماما . فبالفعل ، اذا اخذنا في الاعتبار الوظيفة الاجتماعية الرئيسية لنظرية الرجوع الازلي النيتشوية ، الا وهي رفض كل ما يمكن ان يأتي به التاريخ من جديد حقا (الاشتراكية بعد المجتمع المنقسم الى طبقات) ، فمن المؤكد ان القوميين - الاشتراكيين ، مع ما يسمونه «رؤيتهم للعالم» ، كانوا يقدمون وسيلة اخرى لبلوغ نفس النتيجة : نظريتهم عن لا تبدل العرق ، التي كانت تسمح بجعل «الرايش الثالث» ولادة جديدة فيها تنسقي مجددا ، دونما تغير في طبيعتها ، القسوى الاولى البدائية للجرمانية الازلية . مفسرو نيتشه البرجوازيون الآخرون يعرفون، على هذه النقطة ، حرجا يتخلصون منه بعناء ، حين يحاولون ان يجملوا من الرجوع الازلي رؤية ذهنية بسيطة وبريئة . هكذا كاوفمان مثلا يعتبره عبادة للحظة الآنية (ويذكر بالتوازي فاوست) ، او ايضا مبدءا تربويا ، مع الامتناع بالطبع عن قول الام تنزع التربية التي ينادي بها نيتشه (١٦) .

عند نيتشه نفسه ، نظرية الرجوع الازلي مكرسة لتعويض فكرة الصيرورة . فهي ، بالفعل ، تغدو ضرورية ، اذ ان الصيرورة ليس لها الحق ، اذا ما تولت الوظيفة التي تملها عليها منظومة نيتشه ، في انتاج شيء جديد (بالنسبة الى المجتمع الرأسمالي) . لقد رأينا سابقا ان نيتشه ينزع الى تحويل الصيرورة الى تطور وهمي ، صالح فقط لخلق لولونات حول خط «أزلي وكوسمي» يحدده قانون ارادة القوة . مع الرجوع الازلي ، هذه الحدود تنقلص اكثر : ان ظهور عنصر جديد يغدو الان استحالة «كوسمية» . منذ زمن العلم المرح ، كان نيتشه يكتب : «الحركة الدائرية ليست نتيجة تطور ، انها تمثل قانونا اوليا ، تماما كما كمية القدرة تمثل هي ايضا قانونا اوليا ، انها لا تتحمل استثناء ولا مخالفة . كل شكل

١٣ - ١٦ ، ١١٤ .

١٤ - ٧ ، ٥٨ . ترجمة جنيفيف بيانكي ، ص ٩١ .

١٥ - بوملر ، مرجع مذكور ، ص ٧٩ .

١٦ - كاوفمان ، مرجع مذكور ، ص ٢٨٢ ، ٢٨٦ وبعدها .

صيروري يجب ان يفهم داخل حركة دائرية وفي حدود كمية من القدرة» (١٧) .  
 في مسودات أعوامه الأخيرة ، نجد عن هذا الموضوع مقطعا على ما يكفي من الطول  
 ويعطي عنه فكرة جـد واضحة . المحاجة ، المستعارة في زعمه من علوم الطبيعة ،  
 لا تبهما الا قليلا جدا (١٨) : انها بنفس مستوى استطراداته الاخسرى في نفس  
 الميدان . ما هو اهم بكثير النتائج التي يستخلصها منها . فهو لا يتردد عن ان  
 يعتبر بمثابة لاهوتيين جميع الذين يؤيدون ظهور عنصر جديد في العالم : «الفكرة  
 التي ترى ان العالم يستطيع عن نية او قصد ان يتعد او ينهزف عن هدف ، انه  
 يستطيع حتى ان يتلافى بحيلة من الحيل السقوط مجددا في دورة محددة سلفا ،  
 هذه الفكرة ما كان لها الا ان تأتي الى جميع الذين رسموا ان العالم يملك القدرة  
 على التجدد باستمرار والذين هكذا حملوا قوة منتهية ، محدودة ، محددة ، تبقى  
 على الدوام مساوية لذاتها ، وندعوها «العالم» ، جعلوها القدرة العجيبة على انتاج  
 اشكال ومواقف جديدة الى ما لانهاية . العالم مفهوما هكذا ، حتى حين لا يعود  
 يعتبر الله ، لا بد مع ذلك ان يبقى حاملا قوة خالقة إلهية ، قادرة على تحويلات  
 لا نهاية لها . يجب ان يستطيع الاحتفاظ بحرية وامكانية ان يمنع نفسه من السقوط  
 في اشكال قديمة . يجب ان يملك ليس فقط رغبة ، بل ايضا وسائل ، حماية نفسه  
 من كل تكرار» (١٩) .

في دراستنا للايقا النيتشية ، شددنا على فكرة «الصيرورة» : نعتقد ان ذلك  
 كان صحيحا ، لأنها هي التي تؤلف الاساس المباشر لهذه الإيقا والتي تجعل ممكنة  
 بشكل خاص عملياتها الثورية الباطلة ، مثلا قلبها كل القيم . من اجل تحطيم  
 «الواح» الشريعة حيث كانت مكتوبة «الوامر الازلية» للأخلاق القديمة ، نيتشه كان  
 بحاجة الى آلة الضرب الفلسفية التي تؤلفها فكرة الصيرورة ، التي يستعمرها بوجه  
 عام من هيراكليت . كذلك فإن فكرة «براءة الصيرورة» تؤأسف المدخل المباشر  
 للفلسفة الرجعية المناضلة والعاملية التي تتيسر لنيتشه تجاوز الانفعالية  
 الشوبنهاورية . لهذا السبب ان تصور الصيرورة النيتشيني يجب ان يتخطى فكرة  
 «العالم كظاهرة» ، المعتل بحركات ظاهرية فقط و لا دلالة لها ، كما كان شوبنهاور  
 قد تخيله . ولكن كان جوهريا لفلسفة نيتشه ان يكون ذلك كله فاتحة وحسب .  
 هكذا في ال فرادشت ، الذي يدور كل قسمه الاول حول فكرة الصيرورة ، مثلا  
 في النداء الى السوبرمان ، والذي ينتهي مع ذلك بـ «القصيدة السكرى» التي  
 تبشر بالرجوع الدوري . (هذا المخطط الاساسي لا يتأثر بواقع ان فكرة الرجوع  
 الازلي كانت ظهرت سابقا ، بشكل عابر ، عدة مرات) . فالفريد بوملر اذا بالغ

١٧ - ١٢ ، ٦١ .

١٨ - «نحظر على نفسنا استخدام مفهوم القوة اللامتناهية ، اذ انه يناقض مفهوم القوة هيته .  
 ١٩ لا توجد في العالم قدرة على تجدد دائم» (١٦ ، ٣٩٧) .

١٩ - ١٦ ، ٣٩٦ .



السطحية ومناهض لنيشئه تماما ، حين يشتمّ هنا تناقضا مع مبدأ ارادة القوة .  
كان عند نيتشه وعي واضح ودقيق عن التراتب الذي يحكم منظومته . انه يكتب  
في ارادة القوة : « اصابة صيرورة طابع الكائن ، تلك هي اعلی ارادة قوة ... » .  
واقع ان كل شيء يعود يمثل النقطة التي فيها يقترب عالم الصيرورة اكثر ما يمكن  
من عالم الكينونة : - ذروة التفكير » (٢٠) . فضلا عن ذلك ، ان ارادة القوة هي  
فعلا ، حسب نيتشه ، المبدأ المحرك لكل صيرورة ، ولكن بوصفها كذلك هي ، تماما  
مثل الارادة حسب شوبنهاور ، عنصر لا تطاله اية صيرورة : « ان ما يؤلف السبب  
الاخير لكل تطور لا يمكن ان يكتشف بدراسة للتطور نفسه . لا يمكن بأي قدر كان  
تصوره كخاضع لصيرورة حاضرة واقل ايضا كنتاج لصيرورة ... » . ان ارادة القوة  
لا يمكن ان تكون صارت » (٢١) . نرى هنا بوضوح فائق كم سطحيًا يبقى عند  
نيتشه كل ما هو من مملكة الصيرورة ، من نظام التاريخية : فهو ليس الا تظاهرا  
لمبادئ « ازلية » .

اذا نظرنا اليه من وجهة المنطق ، هذا التراتب الرئاسي يحوي تناقضا فظنا .  
وهذا التناقض اللفظي إنما فقط يعبر على صعيد الفلسفة عن واقع ان الفكر  
البرجوازي ، منذ انتصار المثالية الذاتية وانتصار اللاعقلانية على هيغل ، اصبح  
عاجزا عن تصور العلاقة الجدلية التي توحد الصيرورة والكينونة ، الحريّة  
والضرورة ، ولم يعد بوسعه ان يتصور علاقتهما المتبادلة الا تحت شكل تناف لا  
يقهر او شكل تسوية انتقائية . نيتشه ايضا لم يستطع ، من وجهة النظر المنطقية  
ومن وجهة النظر الفلسفية العامة ، تجاوز حد اللاعقلانية هذا . اسطوره ،  
الرجوع الازلي ، المعتبر تعبيرا اعلی عن ارادة القوة ، يحمل في الوقت نفسه  
سمات تناحر شرس وخط بارز وانتقائي . مع ذلك ، من وجهة نظر الكفاح الكبير  
الذي يخوضه نيتشه ، اي الكفاح ضد الاشتراكية ، من اجل البربرية الامبريالية ،  
فان هذين الطرفين النقيضين يؤديان نفس الوظيفة : حذف جميع الروادع  
الاخلاقية ومتابعة الصراع الاجتماعي دونما اعتبار لاي شيء كان . كما رأينا ،  
الحرية الكاملة التي يمنحها نيتشه لـ « اسياد الارض » تتعبّر بمبدأ : « كل شيء  
مباح » . من جهة اخرى انه يصل الى نفس النتيجة عن طريق الضرورة والقدرية .  
في فسق الاصنام ، نيتشه بطرح بوضوح السؤال : « ما هو المذهب الوحيد الذي  
يمكن ان يكون لنا ؟ هو ان الانسان لا ينال صفاته من اي شخص كان ، لا من الله ،  
لا من المجتمع ، لا من اهله او من اسلافه ، ولا من نفسه ... » . لا احد  
مسؤول عن حضوره على الارض ، ولا عن كونه مكتوبا على هذا النحو او ذاك ، ولا  
عن كون حياته تجري في هذه الظروف او تلك البيئة . ان قدر كينونته هو فقط  
احد أشكال قدر كل ما كان وكل ما سيكون . انت ضروري ، انت قطعة من

قدّر ، انت ملك للكل ، انت كائن في الكل ، - لا يوجد شيء يسمح بالحكم على ، بتقدير ، مقارنة ، ادانة الكل ... ولكن لا يوجد شيء خارج الكل ... - هكذا فقط نعيد براءة الصيرورة ...» (٢٢) . وظيفة الأبولوجيتيقا غير المباشرة نفسها تؤديها نظرية الرجوع الازلي . في زوادتشت ، حيث تعلن بشكل حاسم ، تظهر في اللحظة التي فيها «الرجل اكثر قبحا» ، وقد انير فجأة ، يعتبر عمن الحكمة النيتشوية : «اذلك كان الحياة ؟ اذا نعم ، أريد أن أقول للموت : الى الامام ، لنبدأ ثانية !» (٢٣) .

اذا اعتبرنا الموضوعة المركزية في فلسفة نيتشه ، رأينا ان افكارها الكبرى - التي لا يمكن التأليف بينها منطقيا - تنتظم حول محتوى وحيد : « بسراءة الصيرورة» تولد الثورة-الزائفة النيتشوية ، مضي البرجوازية من عهد «الامن واطمأنينة» الليبرالي الى طور ما دمي بالسياسة الكبرى ، اي النضال من اجل السيادة العالمية . حتى حين يزدان ببلاغة عاطفية جياشة عن قلب للقيم ، هذا الانقلاب ليس شيئا آخر سوى ثورة - زائفة ، تشدد وتضاعف المحتويات الرجعية للرأسمالية ، مع تقنيهما في الوقت نفسه وراء مواقف ثورية . الرجوع الازلي وظيفته التعبير عن معنى هذه الاسطورة الاخير : ان نموذج النظام الاجتماعي البربري والطفاني الذي سيخرج منه سيمثل التحقق النهائي لطموح حاصر منذ زمن طويل في التاريخ ، ولكنه لم يكن قط قد نجح وتعين عيانا الا بصورة جزئية وبصورة فصلية مابرة . اذا الان اعتبرنا البنية الطرائقية لهذه المنظومة ، رأينا انها تستجيب بشكل مضبوط ودقيق لمنظومة هتلر ، مع هذا الفرق فقط ، الا وهو انه عند هتلر تندخل نظرية العروق حسب تشمبرلين حيث نيتشه كان قد تخيل الرجوع الازلي . القرابة الموجودة بين فكر نيتشه والهتلرية لا تكف عن الوجود لان بعض تأكيدات بوملر او روزنبرغ باطلة ولان هذه التزويرات تستحق الفضح : هذه القرابة موضوعية ، بل هي أعمق مما اعتقده بوملر او روزنبرغ .

## VI

قد يبدو مدهشا اننا الان فقط نظرق دراسة نظرية المعرفة عند نيتشه . نحن نعتقد أن ذلك هو الوسيلة لبيان التلاحم الحقيقي لمنظومته . في الطور الذي فيه تشكلت اللاعقلانية الحديثة ، كانت مسألة نظرية المعرفة تلعب دورا فلسفيا حاسما . هكذا ففي صدد الحدس الفكري والفلسفة الايجابية لـ شيلنغ جـسرت القتالات الكبرى بين الجدل المثالي واللاعقلانية ، بالضبط على ارض نظرية المعرفة ، وفي مخرج هذه القتالات أثرت مسائل عيانية مثل تصور التاريخ . عند نيتشه ، المسائل تنطرح في نظام معاكس . على فلسفته ان تجابه ، حتى على ارض النظرية الفلسفية ، خصما تجهله تماما ، ما دام هو تصور العالم والطريقة العلمية للاشتراكية . والحال ، لم يكن عند نيتشه اقل فكرة عن المضلات الفلسفية للمادية الجدلية والتاريخية . انه يكافح الاشتراكية على الارض التي يعتقد انه يستطيع عليها ان يصيب الاشتراكية في واقعها الحي : على الارض الاجتماعية والتاريخية والاخلاقية . المحتوى العيني لهذه الاجزاء من الفلسفة هو اذا ما يؤلف بالنسبة لمنظومته العنصر الاول . نظرية المعرفة ليست سوى أداة ، تكوينها تقرره الاهداف التي عليها ان تخدم .

هذه الحالة الجديدة ليست مميزة لنيتشه فقط بل ايضا لكل الفلسفة البرجوازية في طور الانحدار . الطور الصعودي ، الذي يميزه الكفاح الذي تخوضه ضد الاقطاعية مختلف الاتجاهات التي تقسم الايدولوجيا البرجوازية ، يقدم تنوعا غنيا من نظريات المعرفة . المثالية والمادية ، المثالية الذاتية والمثالية الموضوعية ، الميتافيزيقية والجدلية ، يتنافسن على المرتبة الاولى . نهاية هذا الطور تسم موت المثالية الموضوعية التي كانت نسختها البرجوازية مغذاة جوهريا بـ «الاوهام البطولية» للثورة الديمقراطية . بعد الثورة الفرنسية تفقد المادية الميكانيكية طابعها القديم من كلية . افق فويرباخ اضيق بكثير من افق أسلافه في

القرنين ١٧ و ١٨ . (في هذا التطور حالة روسيا استثناء ظل مجهولا من قبل المعاصرين خارج روسيا) . بعد هيمنتها خلال حقبة قصيرة على فلسفة علوم الطبيعة ، فقدت المادية الميكانيكية هنا ايضا موقعها المهيمن . على الرغم ، كما بين لينين ذلك ، من ان العالم الذي يدرس الطبيعة يبقى بصورة عفوية ماديا في ممارسته ، اذا كان عالما حقيقيا ، فان النتائج الكبرى التي احرزتها العلوم قد زينت وشوّعت على يد المثالية الفلسفية . ينتجم عن ذلك ان السيادة شبه الكلية التي مارسها المثالية الذاتية على الفلسفة البرجوازية لهذا العصر ، قد ترتب عليها انحدار عميق لنظرية المعرفة . أجل . ما زالت ، اكثر من اي وقت مضى ، تحدد ، في السطح ، محتوى وطريقة الجهد الفلسفي . بل كانها تؤلف كسل الفلسفة . في الواقع ، انها سكولاستيك اكااديمية اخذة في التشكل . بدلا من الممارك الكبرى التي كانت تقوم في الماضي بين مفهومات العالم ، لم تعد سوى شجارات تافهة لاسانذة يتقاتلون على تفاصيل لا اهمية لها .

الطور ما قبل-الامبريالي يهيء هذا الانحدار بقوة ، وهو يتيح لنا ايضا ان نرى بوضوح الاساس الاجتماعي لهذه الهيمنة التي تأخذها المثالية الذاتية في الفلسفة البرجوازية : فهي و اللادرية التي تصطبجها حتما اللتان تسمحان للمنظرين البرجوازيين بأن يحفظوا في التقدم العلمي ، لاسيما في تقدم علوم الطبيعة ، كل ما يخدم مصالح الرأسماليين ، وفي الوقت نفسه ان يهربوا من اخذ موقف فلسفي . انجز اذا محق تماما في دعوته لادرية تلك الحقبة « مادية خجلة » (١) .

في الطور الامبريالي ، بل ومنذ الطور الذي مهّده ، الحاجات الايدولوجية للبرجوازية اصبحت غير . لم يعد كافيا الامتناع عن اعتماد رؤية للعالم ، بات لازما ان تأخذ الفلسفة موقفا ، وان تأخذ موقفا ضد المادية : « المادية المستحيصة » للادريين الوضعيين تتخذ اذا بوضوح متزايد منحى مناهضا للمادية . هنا بالضبط تظهر النيو-كنطية والماخية بوصفهما الاتجاهين الجوهريين اللذين أجريا هذا التحول ، المتابع في تواز مع تطور الفلسفة النيتشوية (٢) . بيد ان موقع

١ - انجلز : «عن المادية التاريخية» في فويرباخ ، برلين ١٩٢٧ - ص ٨٥ .

٢ - فغند ١٨٧٦ ، يصدر آفيناروس ملاحظته ، وفي ١٨٨٨ - ١٨٩٠ تقبده للتجربة الخالصة . مؤلفات ماح الفلسفية الجوهرية لاحقه ، ولكنه حوالي ١٨٨٠ بدا يعرف بنفسه كمنظر . الامر كذلك بالنسبة لزعيم ما يدعى بفلسفة الحاية ، سوبه Schuppe . هانز فايهنگر Vaihinger ، وهو من بين الكتّاب الذين اقربهم الى الانفين ، اصدر فيما بعد فلسفته ، «فلسفة (كما لو ان)» (als ob) ، التي مع ذلك حرّرت جوهرها حوالي ١٨٧٦ - ١٨٧٨ . لكن كان جميع مفكري هذا الاتجاه ، فيما بعد ، قد طالبوا بنيتشه كواحد من ذويهم (فايهنگر هو الذي بدا) ، فهذا لا يعني تغييرا مباشرا (نيتشته لم يعرف في يوم من الايام معظم هذه المؤلفات) ، بل نحن امام مسائل جوهرية في الاتجاه فيما يتصل بنظرية المعرفة التي كانت تنيرها الحاجات الايدولوجية الجديدة للبرجوازية .

البرجوازية الايديولوجي كان يسمح أقل فأقل باتخاذ موقف واضح ومكتشف في المسائل الفلسفية الجوهرية . لقد بين لينين التعارض الموجود بين النضال السافر الذي قام به بركلي ضد المادية ونضال الماخييين الذين يزينون انفسهم بقناع مناهض للمثالية . الفلسفة البرجوازية كانت مُجبرة ، للدفاع عن المثالية ضد المادية ، على أن تدخل في ما كان يدعى طريقا ثالثا ، أي أن تعمل كما لو كانت قد وجدت وجهة نظر عليا يمكن منها نقد ونيل المثالية والمادية . هذه الواقعة الوحيدة تبين أن موقعها ، على النطاق التاريخي ، كان قد أصبح موقعا دفاعيا ، وأن طرائقها والمشكلات التي تضعها هذه الطرائق ، هي تدابير دفاع أكثر بكثير منها وسائل تحليل وتاويل ، بالمعنى الحقيقي ، للواقع الموضوعي . بطبيعة الحال ، أن الطابع الدفاعي المحدد جيدا والمحدود الذي يغدو هكذا طابع الفلسفة البرجوازية لطور الانحدار لا ينفي بتاتا الهجمات البالغة الحدة ضد خصومها ولا الدفاع الشفوف عن المصالح الطبقية للبرجوازية . هذه الوجوه الأخيرة تشتد أكثر أيضا حين ندخل في الطور الامبريالي ، حيث تظهر أكثر يوما بعد يوم «حاجات فلسفية» تعطي هذا الطور طابعا معارضا للطور الذي وصفه أنجلز . مع ذلك ، أن رؤيات العالم التي ولدت في هذه الشروط تتميز في الكيف عن الرؤيات الخاصة بطور الصعود الايديولوجي . في ذلك الزمان ، كانت رؤية للعالم ، حتى حين كانت ترتدي شكلا مثاليا على درجة من الشدة كبيرة أو صغيرة ، تؤلف انعكاسا عن جوهر الواقع الموضوعي . أما الآن فقد أضحي كل ما يدعى رؤية للعالم يركز على نظرية - معرفة لا أدبية ، على نفي إمكان معرفة الواقع موضوعيا . بالتالي ، لا يمكن أن تكون هذه الرؤية سوى أسطورة ، أي بناء ذاتي ، يظهر مع زعمه (بلا أساس غنوزيولوجي) بلوغ الموضوعية ، ولكنها موضوعية لا يمكن أن تستند إلا إلى قواعد في غاية الذاتية ، كالحديث ، - موضوعية ليست ، بالتالي ، سوى موضوعية كاذبة . هذه الحاجة إلى الأسطورة تصبح قوية أكثر فأكثر ويرافقها تصديق متزايد يتجلى فيه انحدار برجوازية هذا الطور : ما عادت تستطيع أن تعارض تطور الواقع إلا بحلم تعطيه شكل الأسطورة الموضوعي - الزائف ، فحين أن البناءات المنظومية الكبرى لطور الصعود كانت تجهد ، من أجل مكافحة الخرافات الاقطاعية ، لتنادي بالضبط الاتجاهات الواقعية الحقيقية لتطور الطبيعة والتاريخ .

موقع نيتشه فريد : في نفس زمن ماخ يدخل في نظرية المعرفة الطريقة اللاأدرية الجديدة ، وفي الوقت نفسه يذهب أبعد بكثير من أي من معاصريه : بالفعل ، يبين مقدما أن اللاأدرية تنزع نحو الميثولوجيا . ويؤدي هو نفسه كل هذه الملاحظة والوقاحة في خلق الاساطير بحيث فقط عند نهاية الحرب العالمية الأولى الامبريالية سيكون تطور البرجوازية العام ، مع شينغلر مثلا ، قادرا على اللحاق ، بقدر ما ، بجزآته . ليس لنيتشه إذا أصالة في نظرية المعرفة . ما يقوله عنها يقع بدقة في المستوى الوسطي لفلسفة ماخ . حيث نيتشه يعطي نوبة أصيلة هو

حين يقبض على الفضائل التقليدية للبرجوازية الرجعية كي يفكرهن ثانية ويدفعهن حتى عواقبهن القصوى الاخيرة ويستخلص منهن نتائج يعبرها في شكل قوي عازم ومفارق بشراسة . بهذا يجلي بعزم وحزم المبدأ الذي فيه سبق ان تعرفنا على مفتاح كل منظومته الفلسفية : القتال الدائم والجامح الذي زاوله على المكشوف ضد الاشتراكية و«اخطارها» .

لذا ايضا فنظريته في المعرفة ، وان بوجه عام تقترب من نظرية ماخ ، تتخطى من بعيد نظرية كل معاصريه ، لشذ ما طريقتة مكشوفة وكلبية في الذهاب الى نهاية المحاكمة . اليكم مثال يسمح بتبيان ما يقربهما وما يفصلهما . نيتشه يتفق تماما مع ماخ فيما يتصل بمحاياة الفلسفة ، اذا لرفض كل مبدأ متعال . ولكن ما الذي يعنيه بذلك كلاهما ؟ بالمحاياة ، يعنى عالم تمثيلتنا وتصوراتنا ، بالتحالي كل ما في الواقع يتخطى هذا العالم ، اي الواقع الموضوعي الذي يوجد بصورة مستقلة عن الوعي . انهما متفقان ، على الاقل في الظاهر ، لشن الهجوم على ما يفكرون انه مزامم المثالية في معرفة الواقع الموضوعي . ورفض المادية يظهر اذا هنا تحت قناع مجادلة تقاد ضد المثالية . على هذه النقطة ، نيتشه يذهب أبعد ايضا بربطه الكفاح ضد التحالي ، ضد الـ «ماوراء» ، مع مفاهيمه المناهضة للمسيحية . يستطيع هكذا ان يضل احيانا الذين لا يرون ان مفهومه لكـ «ماوراء» هو التركيب الاسطوري للسماء المسيحية وللتصور المادي للواقع الموضوعي (من جهة اخرى ان ماخ و«انصاره» ينقدون ايضا المادية التي يعتونها بأنها نظرية ميتافيزيقية) . ولكن بينما يكفي انصار ماخ بوجه عام بتقديم محاياة عالم التمثيلات على انها القاعدة العلمية الوحيدة الممكنة لتصور عن العالم ، يصوغ نيتشه هذه النظرية في شكل مفارقة جسورة ونيهلستية صريحة . في غسق الاصنام ، بوجه سهام مساجلته وسخريته ضد فكرة «العالم الحق» (الواقع الموضوعي) ويختتم معلنا «نهاية اطول جميع الاغلاط» التي هي ايضا «اعلى قمة للبشرية» : «لقد دمرنا العالم الحق : ماذا يبقى لنا كعالم ؟ العالم الظاهر ربما ؟... بالحقيقة لا ! في الوقت نفسه مع العالم الحق ، دمرنا ايضا العالم الظاهري» (٢) .

نيتشه لا يكتفي بهذا النوع من المشاهدات الفئزولوجية . بالفعل ، كل نظريته في المعرفة ليست بالنسبة له سوى سلاح لكفاحه ضد الاشتراكية . لذا فانه ، في نفس العمل الذي استشهدنا به لتونا ، يبسط منطقيا دزاسية التحديدات الاجتماعية اعيانية للأمر الذي يقصده بالمحاياة والذي ، من وجهة نظر نظرية المعرفة ، ليس هو فقط عالم التمثيلات بل ايضا الحالة الاجتماعية التي هو بها مرتبط حتما في كل لحظة من لحظات الزمان - وهذا بمفردات عيانية يعنى هنا : الرأسالية . كل من سيخاطر ويتخطى حدود هذه المحاياة سيكون ، في نظر نيتشه ، رجما شنيعا في الفلسفة . بحيث ان ، بطبيعة الحال تماما ، هنا

كما أننا ، أن المسيحيين والاشتراكيين يظهرون معا كإنصار للثالسي ، إذا كرجعيين جذيرين باحتقار الفيلسوف والاخلاقي . نيتشه يكتب : «حتى حين المسيحي بشجب العالم ، حين يفترى عليه ويفطيه بالوحل ، فانه يطيع نفس الغريزة التي تدفع الشفيل الاشتراكي الى لعن المجتمع والافتراء عليه وتفتيطه بالوحل : يوم الدينونة نفسه ليس الا العزاء العذب الذي يمنحه الانتقام ، انه الثورة ، كما ينتظرها الكادح الاشتراكي ، ابعد قليلا فقط ... ، ما يدعى ال ماوراء - ولم اخترع ماوراء ان لم يكن ليجدوا فيه وسيلة تفتية عالم هنا تحت بالاوحوال ؟» (٤) . في آخر الحساب ، يظهر في الفلسفة البرجوازية للعصر الامبريالي ان فكرة المحايثة ، ايا كان الشكل الذي تأخذه ، تؤدي وظيفة واحدة وحيدة : السماح باستنتاج ، من نظرية المعرفة ، «ازلية» المجتمع الرأسمالي . ما يصنع قيمة نيتشه الخاصة انه استطاع ان يقبض على هذه الفكرة ، المشتركة لجميع فلاسفة الامبريالية ، وأن يعبرها بصورة مكشوفة جدا في مفارقة موحية ، بحيث انه ، بالنسبة لنظرية المعرفة ايضا ، اصبح أكثر منظري الرجعية المناضلة نفوذا .

القضايا المختلفة التي تؤلف نظرية المعرفة حسب نيتشه هي ، بذاتها ، قليلة الهمية . حيث هي لا تفيض بشكل صريح على المسائل الاجتماعية (كما فسي الشاهد الآنف) ، تظل أمينة تماما للخط العام والمعروف جيدا للفلسفة ماخ . انها تكافح قابلية الواقع الموضوعي لان يعرف ، وبوجه عام كل موضوعية للمعرفة (وهذا يجعل ان نيتشه لا يقبل كذلك الوجه المادي للشيء في ذاته حسب كنط) . نيتشه يعتبر ايضا ان السببية وفكرة القانون هما مقولات خاصة بمثالية تسم تجاوزها نهائيا . سنتوقف فقط عند بعض النقاط التي تشرح جيدا وضعية نيتشه التاريخية الخاصة . هكذا ، مثلا ، نيتشه يؤسس على فلسفة هيراكليت مثاليته الذاتية ولأدريته الحديثتين ، المستعارتين ، في شطر منهما ، عن بركلي وعن شوبنهاور . ولكن هذا يتخذ عنده طابعا مختلفا : بعد او وراء محض مشاهدة او ملاحظة علمية ، لكي يصير «فلسفة» ، الامر الذي يسهل الانتقال الى خلق الاساطير . (يجب الا ندهش لكون النيتشيين الفاشست ، أمثال بوملر ، هم الذين منحوا أهمية كبيرة للنسب الذي يصل نيتشه بهيراكليت . من الاسهل ، بهذه الوسيلة ، اخراجه من التيار العام للفلسفة البرجوازية ، الذي هو ينتمي اليه ، لجعله سلفا «منفردا وحدانيا» لهتلر) .

ولكن من المفيد أكثر ايضا ان ندرس من جهة أخرى كيف تقدم تأويلات هيراكليت مثالا كلاسيكيا حقا يشرح قولنا العام : «الا وهو ان الرجعيين جعلوا معضلات الجدل اساطير للاعلاقية» . في ملاحظاته من اجل الفلسفة فسي عصر

البيروني (١٨٧٢ - ١٨٧٣) ، يأتي نيتشه الى قضية مركزية في جسدل هيراكليت : «كل شيء يشتمل دائما على ضده» ويتناول ايضا مساجلة أرسطر ضد هذه الفكرة . التعليق الذي ينشئه عن المسألة ذو دلالة فائقة : «هيراكليت يعتبر بمثابة اكثر أملاكه ملكية وجلالا قدرة التمثيل الحدسي العليا ، في حين أنه يبدي البرود البالغ واللااحساس بل والصداء تجاه نمط التمثيل الآخر ، النمط السلي الذي يعمل بمفاهيم وتراكيب منطقية ، اي ، تجاه العقل ، ويبدو متدوفا متلذذا في كل مرة يستطيع فيها أن يعارضه بحقيقة أحرزت حدسيا» (٥) . نرى اذا هنا ، بالنسبة لنيتشه ، أن نقد الفهم بواسطة تناقضاته الخاصة ذاتها ، الذي يؤلف الاكتشاف الجدلي الكبير لهيراكليت ، يتماثل بالتمام والخلاص مع سيادة الحدس ، الموضوع في معارضة العقل (٦) .

في متابعة هذه الانماءات ، يبين نيتشه ، على نحو بالغ الانسجام ، أن جدل هيراكليت قريب تماما ، حسب رايه ، من لاعقلانية شوبنهاور المناهضة للجسدل بوعي ، الامر الذي يدع يرى او يلمح الارتباط مع بركلي و ماخ . بالضبط في هذا الاتجاه والمعنى يؤول نيتشه الضرورة حسب هيراكليت . في الاوراق المكتوبة في زمن مولد التراجيديا (١٨٧٠ - ٧١) ، يكتب بهذا الصدد : «الضرورة تكشف النقاب عن الطبيعة التمثيلية الاشياء : ليس ثمة اي شيء ، لا شيء هسو [كائن] ، كل صائر ، اي كل هو تمثيل» (٧) . لا يجوز الاعتقاد ان هذه فكسرة شباب ، ما زالت تحت تأثير شوبنهاور . ان هذا التصور للكائن والصائر يهيمن على كل نظرية المعرفة في مجموع عمل نيتشه . حين ، في نهاية حياته ، فسي غسق الاصنام ، حين يعود الى هيراكليت ، فانه يبرز من جديد نفس الفكسرة بالضبط : «لكن هيراكليت سيكون محقا على الدوام بقوله ان الكائن وهم بطل ، بدعة خيال . عالم الظواهر هو الوحيد ، اذ ما يدعى العالم الحقيق ما هو الا ثمرة اكلوبه ...» (٨) . بالحقيقة ، ان الكيفية المنطلقة الوقحة التي بها تعامل نيتشه مع تاريخ الفلسفة انما فقط كبرت مع العمر . فسي الاعمال الممهدة ل ارادة القوة ، نرى المادي ديموقريط يأتي هو ايضا بدعم شهادته للاعقلانية نيتشه ... . اما التتويج ، فنيتشه بموقعه بشكل بالغ الدلالة في فلسفة حامي ماخ و ذويه المقدس ، بروتاغوراس ، «الذي - يقول نيتشه - جمع فسي

٥ - ١٠ - ٢٢ .

٦ - ليس لدى نيتشه اقل فكرة من التمييز الواجب بين فهم وعقل ، انه يستخدم احدهما بديلا عن الآخر . هذا يدل ، كما يعترف بايرس ، على انه كان يجهل اهم الفلاسفة ، وايضا ، وهذا اكبر عاقبة ، على ان اللاعقلانية الامبريالية كانت سقطت الى مستوى فلسفي واطر بما فيه الكفاية . كيركفارد ، حين كان يهاجم هغل ، كان يستخدم ترسانة من المفاهيم اذكى وانعم بكثير .

٧ - ٩ ، ١٩٧ .

٨ - ٨ ، ٧٧ .



شخصه العنصرين المحطومين اللذين كان يؤلفهما هيراكليت و ديموقريط» (٩) .  
 في ضوء نظرية المعرفة هذه ، بات من الممكن تقدير القيمة الحقيقية لنظرية  
 الرجوع الازلي المعتبر انتصار الكينونة على الصيرورة . من الممكن رؤية ان مفهوم  
 الكينونة ، كما يُستخدم هنا ، ليس له صلة بالكينونة الحقيقية ، اي الوجود  
 بصورة مستقلة عن الوعي : بالحقيقة انه الممكن تماما ، اذ هو مكرس لاعطاء  
 مظهر موضوعية لاساطير لا تدرك الا بحدس او «استنارة نورانية» . ان مفهوم  
 الصيرورة النيتشي ، كما وجدناه في تاويلات هيراكليت ، يستهدف بصورة  
 رئيسية اهلاك كل موضوعية والبرهان على ان الواقع غير قابل لان يُعرف . في  
 ارادة القوة ، يكتب نيتشه : «طابع العالم في صيرورة معتبرا لا يصاغ ، لا يعبر ،  
 باطلا . متناقضا . معرفة و صيرورة اثنان متنافيان متطاردان» (١٠) . في المقطع  
 نفسه ، نيتشه ، منطقيا جدا مع نفسه ، يقيم ان الكائن ذو طابع محض وهمي :  
 «حتى نستطيع التفكير والمحاكمة يجب أن نضع بالافتراض وجود الكائن : ان صيغ  
 المنطق لا تنطبق الا على ما يبقى مماثلا لذاته . لهذا السبب فان هذه الفرضية لا  
 تبرهن على شيء فيما يتصل بالواقع : «الكائن» l'étant يخص طريقتنا في  
 رؤية العالم» (١١) . ولكن اذا كانت الكينونة بدعة لا اكثر ، فكيف يستطيع الرجوع  
 الازلي ان يولد كينونة تكون ، على الاقل في مملكة التمثيل ، اكثر من الصيرورة  
 الراقية ؟

هنا نرى بأي قدر نيتشه دفع الالعقلانية الى امام منذ شوبنهاور و كيركفارد .  
 بالفعل هذان كان عليهما ان يناضلا ضد الجدل المثالي المتبرر اعلى شكل للتصور  
 البرجوازي للتقدم . كان يجب اذا ان يكون عندهما شيء ما يضعانه في وجه  
 حركة الكائن الجدلية المستقلة ، كان يجب ان يلجأ الى كينونة صوفية ويتقبض  
 عليها بالحدس فقط . واكن لما كانت مساجلتهم ضد الجدل الهيجلي لا تمشل  
 بالحقيقة سوى صراع اتجاهات داخل الفلسفة البرجوازية ، فقد كان في وسعهما  
 الاكتفاء بعملية حد وبتشويه رجعي و لاعقلاني للجدل . (تميز شيلنغ بين الفلسفة  
 «السالبة» والفلسفة «الموجبة» ، «مراحل» كيركفارد) . ان التمييزات التي تظهر  
 داخل الكينونة انواعا تسمى واطنة واخرى تعتبر اعلى ، تقرّر ، بالتأكيد ، ترتيبا  
 في الكينونة لاعقلانيا ومناوئا للعلم . مع ذلك ، على الاقل حتى لحظة «الوثبة» ،  
 انها تبقى في الحدود الشكلية القطعية لنظام منطقي ما . يمكن القول بالتالي ان  
 الحطام المشوهة من الجدل الهيجلي التي اخذها شيلنغ و كيركفارد تؤمن حضور  
 حد أدنى من عقالة في فلسفتيهما . عند نيتشه ، هذا النوع من الملاقة يختفي

٩ - ١٥ ، ٤٥٦ .

١٠ - ١٦ ، ٢١ .

١١ - ١٦ ، ٣٠ .

من الوهلة الاولى : ليست نظريته للمعرفة مأخوذة عن بركلي وشوبنهاور وماخ... وفي القدر الذي فيه نستطيع التكلم عنده عن نظام منطقي وفلسفي ، فان هذا النظام لا يمكن ان يكون له الا معنى واحد : كلما كان مفهوم وهميا ، كلما كان أصله ذاتيا ، كانت صفته اعلى واعتبر حقا في تسلسل الاساطير . الكينونة ، فسي القدر الذي فيه هذا المفهوم يحمل بعض الآثار ، ولو الخفيفة جدا ، من علاقة بواقع مستقل عن وعينا ، يجب ان تحل محلها الصيرورة (التي هي محض تمثيل). مع ذلك ، الكينونة ، مطهرة من كل هذه الفسالة وهذا الزبد ، معتبرة بدعة، نتاجا خالصا لارادة القوة ، يمكن ايضا ان تصير في نظر نيتشه مقولة اعلى من مقولة الصيرورة ، ما دامت تستطيع ان تعبر عن الموضوعية الزائفة الحدسية للأساطير . الوظيفة الخاصة لمثل هذا التحديد للكينونة والصيرورة هي ، عند نيتشه ، اسناد التاريخية الزائفة التي هي ضرورية لأبولوجيتيقاه غير المباشرة ، وفي الوقت نفسه اتجاوزها ، كي يبين بحجج فلسفية ان الصيرورة التاريخية لا تستطيع ان تنتج أي شيء جديد ، أي شيء يتجاوز النظام الموجود .

ولكن نظرية المعرفة ليس لها كوظيفة فقط ان تعطي نيتشه وسيلة لربط كل افكاره منظوميا . فهي وراء هذا التطبيق تمتد لتشمل ايضا جملة كونه ، مجموع عالمه . إتاما للوحنا سنجأ الى مثال هام . بعكس النيوكنطيين والوضعيين ، معاصريه ، الذين كان موقفهم تحت هيمنة موضوعية ما وهيمنة رفض اخذ موقف ابدا ، باسم الامر الذي كانوا يقولون انه الروح العلمية (والذي كان يحظر عليهم أية علاقة مع الممارسة) ، نيتشه ، هو ، يضع في عين مركز كل نظرية المعرفة مسألة علاقات النظرية والممارسة . هنا ايضا يستخلص ، أبكر وأجدر من معاصريه ، كل نتائج اللادرية والنسبوية . كهحك للحقيقة ، يرفض كل شيء ، عدا «النافع» : كل ما يخدم الحفاظ على حياة الفرد (والنوع) البيولوجية . فهو اذا أحد كبار أسلاف براغماتية العصر الامبريالي . انه يكتب : «لقد نسى الناس دوما الامر الجوهرى : لماذا يسمى الفيلسوف الى ان يعرف ؟ لماذا يفكر ان الحقيقة اعلى من الظاهر ؟ هذا تقدير ، هو اقدم من جميع الـ «كوجيتو» ، إرغوسوم» ، الـ «انا افكر اذن انا كائن» : حتى مع افتراضنا ان السيرة المنطقية موجودة - سابقا ، فانه يوجد عداها شيء مما يقبل وجودها ويرفض ضدها . من اين يأتي هذا التفضيل ؟ كل الفلاسفة نسوا ان يقولوا لماذا يستمسون بالحق وبالخير ، ما من احد حاول الفلسفة مع ضدهما . الجواب : الحق انفع (اكثر نفعا للعضوية) ولكنه ليس بلذاته اللطيف او اللذ . باختصار ، في منبع الفكر نجد الكائن العضوي ، معتبرا كلا واحدا ، واضعا لنفسه «غاياته» ، متكلم ، اذا مقدرا» (١٢) . بطبيعة الحال ، هذا ينطبق بدرجة اعلى ايضا على احكام الاخلاق : «جميع كتاب الاخلاق يقدرون على نحو واحد الخير والشر ، دوما بحسب الفرائز الانانية . أجسد

صالحا bon ما يستجيب لغاية . ولكن «غاية صالحة» تبدو لي لاعمنى .  
 إذ في كل مرة يجب طرح السؤال : صالح لـ ماذا ؟ بـ صالح bon لا يسمى ابدا  
 سوى شيء ما هو وسيلة . الغاية الصالحة هي وسيلة صالحة لبلوغ هدف» (١٢).  
 في **إرادة القوة** ، يأخذ من جديد هذه الفكرة في صيغة ملفنة للنظر : «**الحقيقة هي**  
**نوع الخطأ** الذي بدونه لا يستطيع نوع من الكائنات الحية ان يعيش . القيمة  
 للحياة تقرر في المراجع الاخير» (١٤) .

نيتشه مع ذلك لا يكتفي باعادة الحق والخير للمصالح الحيوية وبتجريدتهما  
 هكذا من كل طابع من موضوعية ومن مطلق . اذا بقينا عند المنفعة البيولوجية  
 للنوع وحدها وليس فقط للفرد ، لا ندرك هدف جهده . بالفعل ، ان حياة النوع  
 تمثل (ندخل هنا ثانية في ميدان الصيرورة) في المقام الاول سيرورة تاريخية ، وفي  
 المقام الثاني ، من حيث المحتوى التاريخي ، الصراع المستمر بين نموذجين  
 بشريين ، بين عرقين : عرق الاسياد وعرق العبيد . في **انساب الاخلاق** يشير  
 نيتشه صراحة الى ان نقطة انطلاقه كانت إيمولوجية ✕ : فكرة ان ما هو اخلاقيا  
 موجب يرتبط بما هو ارسقراطي، وما هو سالب يماثل ما هو اجتماعيا واطى» (١٥).  
 الا ان هذه الحالة «الطبيعية» تنحل عبر التاريخ ، الذي يرى ظهور صراع مستعر  
 بين الاسياد والجمهور الكتلي القطعي ، صراع له انعكاسات اخلاقية وفلسفية .  
 ان قيمة حقيقة جميع المقولات ستحددها اذا الوظيفة التي تستطيع ان تشغلها في  
 هذا الصراع ، او ، بكلام اوضح ، المنفعة التي يمكن ان تحملها لعرق الاسياد .  
 هل تستطيع ان تساعد على انتزاع هيمنته وتاكيدها نهائيا ؟ كي لا نعود على أشياء  
 سبق ان قلناها ، نكتفي بإيراد صيغة اخذناها من **انساب الاخلاق** : «الانانية  
 وضرب ما من حالة - براءة ثانية هما على ارتباط وثيق» (١٦) .

حين نكون وصلنا الى حالة «الوجدان الطيب» هذه التي تقدر كل أشكال  
 انانية عرق الاسياد ، كل القساوات وكل البربريات ، اي الى «براءة الصيرورة» ،  
 حينئذ ، ولكن حينئذ فقط ، يقدم الرجوع الازلي تشبيها اخرنا ويعتق تماما  
 بالاسطورة . بالطبع ، هذا لا يصلح الا بالنسبة لـ «اسياد الارض» . ولكن من  
 اجلهم وحدهم نيتشه يكلف نفسه عناء ان ييني رؤيته الحربية للعالم . فهو يكتب  
 بصدد الرجوع الازلي : «انه الفكرة **الحربية** الكبرى : العروق التي لا تتحملها محكوم  
 عليها ، التي تحسها نفعا كبيرا مصيرها السيطرة» (١٧) . نيتشه اذا منسجم تماما

١٣ - ١١ - ٢٥١ .

١٤ - ١٦ - ١٩ .

[✕ إيمولوجيا : علم اصل الكلمات ، الاشتقاقات الخ . معنى الكلمات الاسلى .]

١٥ - ٧ - ٢٠٦ .

١٦ - ٧ - ٢٨٨ .

١٧ - ١٦ - ٢٩٣ .

مع نفسه حين يؤكد ان فكرة الرجوع الازلي تؤلف سمًا قاتلا بالنسبة للقطيع .  
 عندما كان يعرف من وجهة نظر نظرية المعرفة مفهوم «الحاثة» ، كان قد شن  
 هجومًا حادًا ضد كل نوع من «تعال» ، ومائل الايمان المسيحي بـ «ماوراء» ،  
 بمنظورات المستقبل الثوري التي تفتحها الاشتراكية . ولكن ، حسب نيتشه ،  
 فكرة الرجوع الازلي تهلك كل فكرة تعالٍ ومن جراء ذلك كل اخلاق ذات إلهام  
 مسيحي او اشتراكي : يستطيع اذا ان يكتب في ارادة القوة : «الاخلاق تحمي  
 من النيهلستية اولئك الذين يتدبرون امرهم بشكل سيء» ، وذلك بمنحها كل واحد  
 قيمة لا نهاية لها ، قيمة ميتافيزية ماورائية وبتميينها له مكانه في تسلسل لا  
 يتطابق مع تسلسل وسلطات هذا العالم : كانت تعلم الخضوع ، التواضع ، الخ .  
 لنفترض ان الايمان بهذه الاخلاق زال ، ينجم عن ذلك ان الذين يتدبرون امرهم  
 بشكل سيء يفقدون كل عزاء ويؤولون» (١٨) .

اسياد الارض ، هم بطبيعة الحال طفيليو الامبريالية المنحطون . هذه  
 الطريقة ، طريقة تعريف الانسان المنحط على انه الصورة المركزية لتطور مندار نحو  
 المستقبل ، والانحطاط على انه دفعة القفز الى المستقبل ، تميز نيتشه بين جميع  
 الفلاسفة الرجعيين . هؤلاء بالفعل يحاولون انقاذ المجتمع الراسمالي من وجهة  
 نظر الانسان المسمى طبيعيًا-سويا ، اي البرجوازي والبرجوازي الصغير ، ومع  
 الزمن يدخلون اكثر فائتر في تناقض مع واقع الرأسمالية وتشويهها المتزايد  
 للانسان . اما نيتشه فهو يختار بحزم كنقطة انطلاق ، هذه الطبيعة الانسانية  
 المشوهة كما يراها تتجلى في عصره بأعراض مثل الملل من الحياة ، التشاؤم ،  
 العدمية ، تدمير الذات ، فقدان الايمان بالذات ، غياب المنظورات ، الخ ... .  
 انه يتعرف على نفسه في هؤلاء الرجال المنحطين ، يشعر بينهم وبينه اخاء . ولكنه  
 يفكر ان بالضبط هؤلاء المنحطين يستطيعون ان يقدموا له المادة التي سيصنع منها  
 سادة الارض . كما رأينا ، يعتبر انه هو نفسه بأن معا منحط وضده . هذا  
 الاقرار يلخصه في شكل هجاء لاذع القسم الاخير من ال زرادشت : انها اللحظة  
 التي فيها «الرجال المتفوقون» يأخذون مكانهم حول زرادشت ، يشكلون رواق  
 عرض لاشكال الانحطاط المختلفة التي يسمها نيتشه بالحس السيكولوجي لعارف .  
 المعلم يوجه اليهم نبوءته ، يبشرهم بمجيء السوبرمان وبالرجوع الازلي . هدف  
 نيتشه ليس تجاوز الانحطاط او جعله يتجاوز نفسه . لئن يعزو للرجوع الازلي  
 فضائل بهذه العظمة لفلسفته ، فهو يعترف له في المقام الاول بطابع عدمي ،  
 نسبي ، ويائس : «لنفحص هذه الفكرة في شكلها الافظع : الوجود» ، كما هو ،  
 محروما من المعنى والهدف ، ولكن عائدا بلا مفر ، بلا غاية ، في العدم : انه  
 الرجوع الازلي . انه الشكل الاقصى للعدمية . العدم (ما ليس له معنى)

الازلي !» (١٩) . هذه المعرفة الجديدة ليس هدفها اذا وسم نهاية العدمية المنحطة ، بل ، بالعكس ، تثبيتها . ما يتمناه نيتشه هو ان يحقق على-الاساس الجديد الذي تقدمه له هذه العدمية تغيرا في الاتجاه دون ان يغير طبيعة التيار - اذا قلنا : اي تحويل جميع خصائص الانحطاط الخاصة الى ادوات دفاع مناضل عن الرأسمالية ، تحول الانحطاطي الى عاملي او نشيطي الامبريالية البربرية والعذوانية في الداخل كما نحو الخارج .

ديونيزوس هو الرمز الاسطوري لهذا التحول داخل الطبقة المسيطرة . هوذا الرجل ينتهي على صيغة : «ديونيزوس ضد المصلوب» . ليس ثمة علاقة جد وثيقة بين هذا الشكل الاخير الذي تتخذه الاسطورة النيتشوية وافكار شبابه . مع ذلك ثمة موضوعة اساسية مشتركة بين ذلك وهذه : فكرة ان الغرائز يجب ان تسيطر على الفهم والعقل ، وهذا ما كان يعجز عنه ، في المؤلف الاول لنيتشه ، التعارض المقام بين سقراط و ديونيزوس . ولكن هذا التحرير للغرائز يتخذ في حقبة نيتشه الاخيرة اشكالا اوسع بكثير ، تنطبق على المجتمع والاخلاق ، في حين ان ديونيزوس فترة الشباب كان متصورا بشكل خاص في حدود او مفردات الاستيطيقا . في نهاية حياته الادبية ، نيتشه يجمع مرة اخيرة ، تحت قناع هذه الاسطورة الذي اصابه التعديل عدة مرات ، كل المسائل التي تتصل به . الانحطاط صار بالنسبة له معضلة كلية - كونية ، و ديونيزوس يظهر بوصفه رمز انحطاط مشحون بالمستقبل وجدير بالاعجاب ، حيث انحطاط الاقوياء موضوع في معارضة التشاؤم الذي يشل الضعفاء (شوبنهاور) وفي معارضة تحرير الغرائز المتصور حركة شبيهة - عامية كبيرة (ريشارد فاغنر) . عن تشاؤم الاقوياء هذا يقول نيتشه : «رجل اليوم لم يعد بحاجة الى «تبرير للشر» ، لانه يكره ويستقطع كل ما يدعى «تبريرا» : انه يجد في الشر متعة في الحالة الخالصة ... يجد ان الشر الذي ليس له معنى هو الاجدر بالانتباه والاكثر اهمية ... ، في الحالة التي يجد نفسه فيها ، ان الخير هو الذي اضحي بحاجة الى «تبرير» ، اي انه يجب ان يرتكز على قاع من شرانية ومن خطر او ايضا ان يحوي في ذاته حماسة كبيرة ما: عندئذ يكون بعد مستحبًا . اليوم لم تعد الحيوانية تثير ارتجافا . السعادة الوقحة ، سعادة الشعور في الانسان بحيوان ، تصير ، في عصر كهذا ، الشكل الاكثر ظفرا الروحانية» (٢٠) . بعد صفحات قليلة يتابع : «ينجم عن ذلك ان وجوه الحياة التي ارادوا الى هنا ففيها ، ليس فقط تغدو ضرورية ، بل تغدو جديرة بالتمني ليس فقط لانها تكمل وتكيف الوجوه التي كانت تؤكد حتى هنا ، بل ايضا لذاتها ، لانها اقوى واشد هولا واكثر حقيقة ، لان فيها الارادة تتعبر على

النحو الافضل» (٢١) . إنه هؤلاء المنحطون المحولون الى مناضلين نشطين سيكون ديونيزيوس مع محموليه «الشهوانية والقسوة» (٢٢) . انه الإله الجديد : «إله محرر من الاخلاق ، يركز في نفسه كل غزارة تناقضات الحياة ، يفتدي نفسه ويمر ذاته في الالم الإلهية حقا : الاله مات تحت ، الاله الانتصار على الاخلاق المنكية ، اخلاق الفاشلين الذين يتحدثون عن خير وشر» (٢٣) .

نيتشه وقرر لكل الطور الامبريالي الطريقة التي كان يحتاج اليها دفاع الراسمالية غير المباشر . بين بآية سبل كان ممكنا ان يخرج من لادرية قصوى ومن عدمية كاملة العالم الساطع بألوانه والساحر بروعته ، عالم الرموز الذي تحيط نفسها به أسطورة الامبريالية . قصدا لم نتوقف عند التناقضات الصارخة في البنى الاسطورية التي تخيلها نيتشه . من يريد ان يخضع تأكيدات نيتشه لتحليل منطقي وفلسفي سيكتشف فوضى كاملة فيها تتعارض تأكيدات متعسفة يناقض وينفي ويطرده بعضها بعضا . الا اننا لا نعتقد ان تسجيل هذه الحقيقة يستطيع ان يخطيء ما قلناه مباشرة ، الا وهو ان نيتشه يملك منظومة منسجمة . ان ما يصنع تلاحم هذه النظمة ، هو المحتوى الاجتماعي لفكره ، نضاله ضد الاشتراكية . معتبرة من وجهة النظر هذه ، تكشف اساطير نيتشه المتناقضة عن وحدتها الايدولوجية : انها اساطير البرجوازية الامبريالية التي تعبى قواها ضد خصمها الرئيسي . ان يكون الصراع بين السادة والقطيع ، بين الارستقراط والعبيد ، كاريكاتورا اسطوريا عن سراع الطبقات ، هذا ما ليس صعبا فك رموزه . ان يمثل نضال نيتشه ضد داروين ، هو ايضا ، أسطورة ، ولدت من الخوف المبرر تماما من رؤية السر الطبيعي للتاريخ يقود الى الاشتراكية ، هذه نقطة سبق ان اوضحناها . كذلك الرجوع الازلي يخفي مرسوما اسطوريا ومطمئنا : لا يستطيع التطور ان يولد اي شيء جديد . وكذلك ليس من الصعب جدا ان نرى ان السوبرمان قد اخترع لارجاع المطامح التي ولدتها ذات معضلات الراسمالية ، تشويهها وبترها للانسان ، لارجاع هذه المطامح في سبل الراسمالية . اما ما يدعى بالقسم الايجابي او الشرط الموجب في الاساطير النيتشوية ، فهو ليس شيئا آخر سوى تعبئة جميع الغرائز المنحطة والبربرية لدى الانسان الذي أفسدته الراسمالية بغية انتقاد الطفيلية الاجتماعية بالعنف : هنا ايضا تمثل فلسفة نيتشه أسطورة امبريالية نصبت في طريق مستقبل الانسانية الاشتراكية .

هذا ما سيسمح برؤية ما كنا نقوله آنفا رؤية أوضح : ايدولوجيا طور افول البرجوازية قد أجبرت على التوضع في موقع دفاعي . بحكم طبيعته ، الفكر البرجوازي لا يستطيع الاستغناء عن الاوهام . منذ النهضة حتى الثورة الفرنسية،

داعب صورة - مثال المدينة الاغريقية المعتبرة نموذجا للتحقيق الواقعي . ولكن كان ذلك ، على اي حال ، ميولا وتيارات واقعية للمجتمع البرجوازي الوليد ، اذا عناصر من كينونته الاجتماعية الخاصة ذاتها ، منظورات وآفاقا كانت تنفتح على مستقبله الخاص ، وكانت تؤلف ايضا نواة المثل الاعلى الذي كان يريده . عند نيئشه ، هذه الصورة نفسها يثيرها الخوف من هلاك طبقته . هذه تلشجى في الاسطورة لانها غدت عاجزة عن مواجهة افكار الخصم مواجهة حقيقية . في نهاية الحساب ، ان محتويات «عدائية» ، معضلات يثيرها العدو الطبقي ، اسئلة يطرحها ، هي التي تحدد محتوى فلسفة نيئشه . عدوانية اللهجة ، الوقفة الهجومية المتخذة بصدد كل الامور ، لا تستطيعان ان تحجبا الا بشكل سطحي جدا هذه البنية الاساسية . نظرية - معرفة نيئشه تستدعي اللاعقلانية الاكثر افراطا ، تنفي ان يكون العالم بأي شكل قابلا لان يعرف ، تنفي العقل ، تستدعي جميع الغرائز البربرية والبهيمية ، تقر هكذا بالوضع التي هي فيه ، دون ان تمي ذلك . قريحة نيئشه كانت تخرج من المألوف ، وقد سمحت له ، عند عتبة الطسور الامبريالي ، ببناء مجموعة من الاساطير الدفاعية التي استطاعت ، خلال عشرات السنين ايضا ، ان تمارس نفوذها . لقد اختار ليعبر عن نفسه الأفوريسم ، الحكمة - المقتضبة اللاذعة : فهي ، في ضوء ما رأينا ، الشكل الذي كان يناسب على النحو الافضل هذه الحالة الاجتماعية والتاريخية : ان منظومة خربة من الداخل ، جوفاء ومخادعة ، تستطيع هكذا ارتداء ثوب يخفي ، على الاقل شكليا ، العلاقات بين الافكار ، والمعان بألف لون زاهر .

# الفهرست

الفصل الثاني : تأسيس اللاعقلانية بين ثورتين ( ١٧٨٩ - ١٨٤٨ )

٥

٤ - شوبنهاور

٤٧

٥ - كيركفارد

٩٢

الفصل الثالث : نيتشه ، مؤسس لاعقلانية الطور الامبريالي



## فهرست عام

### الجزء الأول

إصدار

- مقدمة : اللاعقلانية ، ظاهرة دولية للطور الامبريالي
- الفصل الأول : عن بعض خصائص تطور ألمانيا التاريخي
- الفصل الثاني : تأسيس اللاعقلانية بين ثورتين ( ١٧٨٩ - ١٨٤٨ )
- ١ - ملاحظات تمهيدية على تاريخ اللاعقلانية الحديثة
  - ٢ - الجدل الذهني عند شيلنغ تجلياً أول للاعقلانية .
  - ٣ - فلسفة شيلنغ الأخيرة .

### الجزء الثاني

- ٤ - شوينهاور
  - ٥ - كيركغارد
- الفصل الثالث : نيتشه ، مؤسس لاعقلانية الطور الامبريالي

### الجزء الثالث

- الفصل الرابع : فلسفة الحياة في ألمانيا الامبريالية
- ١ - جوهر ووظيفة فلسفة الحياة .
  - ٢ - دلتاي ، مؤسس فلسفة الحياة في العصر الامبريالي
  - ٣ - فلسفة الحياة قبل الحرب ( زيمل )
  - ٤ - الحرب وما بعد الحرب ( شبنغلر )

- ٥ - فلسفة الحياة في عصر « التثيت النسبي » ( شه لر )  
٦ - أول أيام صيام الذاتية الطفيلية ( هايديفر ، ياسبرس )  
٧ - فلسفة الحياة السابقة للفاشية والفاشية .  
( كلافس ، ينجر ، بملر ، بوهم ، كريك ، روزنبرغ )  
الفصل الخامس : النيوهغلية

## الجزء الرابع

- الفصل السادس : السوسولوجيا الألمانية في الطور الامبريالي  
الفصل السابع : الداروينية الاجتماعية ، العرقية ، الفاشية  
ملحق : عن لاعقلانية ما بعد الحرب .



# هذا الكتاب

شوينهاور ، مؤسس اللاعقلانية  
البرجوازية ، التشاؤم الشوينهاوري ،  
معناه ووظيفته ، تمجيد الرأسمالية  
غير المباشر .

كيركغارد ، الاستيطيقا والإيتيقا  
والدين ، الوجودية ، المسيحية المفارقة ،  
"الجدل" الكيفي ضد جدل الكم  
والكيف (القفزة النوعية) .

فيكتورشيه ، مؤسس لاعقلانية  
الطور الامبريالي ، نبي الامبريالية  
والفاشية . الرجوع الازلي ، الوحش  
الاشقر ، السوبرمان ، ديونيزوس  
ضد سقراط ، ديونيزوس ضد المصلوب  
هيراكليت وبروتاغوراس وماخ والبراغماتية .  
القتال ضد الديمقراطية والاشتراكية .  
القتال ضد هيغل والمادية .



دار الحقيقة - بيروت  
ص.ب ٨١٤٧