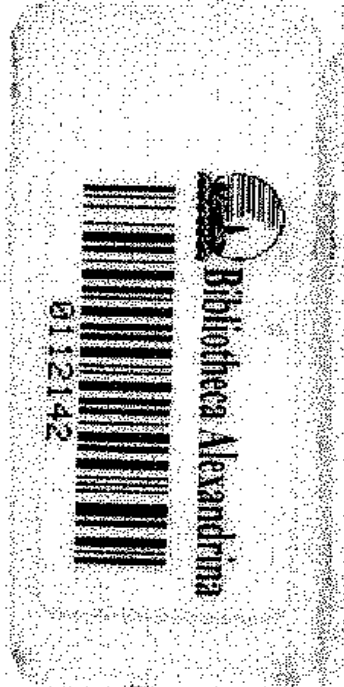


روولف كورتاينر

شكسنة ملافاً ضد عصره



رحمة
صقر

دراسات في الفكر الفلسفي

نتشه مکافجاً ضد عصره

- دار الحصاد للنشر والتوزيع: سوريا - دمشق
برامكة - بجانب وكالة سانا - طابق أول
هاتف و فاكس: 2126326 ص.ب : 4490
- دار الكلمة للنشر والتوزيع
دمشق - برامكة جانب سانا: ص.ب: 2229
- الطبعة الأولى ١٩٩٨/١٠٠٠ نسخة
- الاخراج وتصميم الغلاف: القسم الفني في
دار الحصاد
- حقوق الترجمة محفوظة للناشرين

رودولف شتاينر

نَشِيْه

مكافحاً ضد عصره

ترجمة وتقييم

حسن صقر

إهداء

إلى ملكة نصور

التي شاركتني رحلة العمر،
ودفعت معي ضريبة الفكر دون
أن تتنازل عن عرشها.

مقدمة المترجم

صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٨٩٥ أي إبان حياة يُثشه مما يمنحه شيئاً من حرارة القرب زمنياً من موضوعه ويضفي عليه بعضاً من نكهة القرن التاسع عشر. وقد لا يكون هذا الكتاب العمل الأول عن هذا الفيلسوف الاستثنائي، غير أن أحداً بالتأكيد لم يسبقه في موضوعه من حيث فهمه العميق لمعاصريه وتصديه الشجاع لمسلمات عصره وتقضها من جذورها دون أن ترهبه القيم المتوارثة ولا المعتقدات الدينية ولا الأسماء الكبرى التي يحرق لها البخور في محارِب الدجل والرياء. ومن هنا فقد رأى فيه مؤلفنا مكافحاً فذاً ضد يقين الفكر الغربي الذي قاد مسيرة الضلال مايزيد على عشرين قرناً توجهت سراديب العدمية والانحطاط وصولاً إلى الهاوية.

وإذا كان يُثشه شأنه في ذلك شأن قارة مجهولة - قد أعيد اكتشافه قسراً في القرن العشرين على وقع الكوارث وهول الفاجعات التي تتبأ بها من حيث أنها نتيجة طبيعية لثقافة الخنوع، وإذا كان إفلاس العقلانية الغربية قد جعلت كثيراً ممن جحدوه يقولون، لقد كان هذا الفيلسوف المجنون يعني مايقول، إذا كان ذلك كله صحيحاً فمن البديهي أن نولي اهتماماً خاصاً لتلك الأعمال الأولى التي استشرفت صدق وأصالة هذا الفيلسوف الذي أنكره الكثيرون من معاصريه. ويبقى لمثل هذه الأعمال دور الريادة حتى وإن فاتها الكثير من الأصداء التي تركتها فلسفة يُثشه على التطورات الروحية وحتى الأحداث السياسية للعالم الغربي في العقود اللاحقة.

لقد عمل المؤلف طويلاً في أرشيف نتشه في كل من مدينتي ناومبورغ وفايمار

وأنتقد مكتبة الفيلسوف من الضياع والفوضى مما أتاح له التعرف على مصادرهِ الثقافية وقراءة التعليقات التي كتبها الفيلسوف لحسن الحظ على هوامش الكتب التي أعارها اهتمامه. كما تعرف المؤلف على نتشه شخصياً دون أن يكون ثمة مجال لأي حوار، إذ أن ليل الجنون كان قد أُطبق على العبقرية الفذة وشل فعاليتها تماماً.

ومؤلف الكتاب «رودولف شتاينر» فيلسوف ألماني ذو مكانة مرموقة، امتاز بسعة اطلاعه وغزارة إنتاجه، وعرف بانخراطه العميق في الحياة الثقافية لعصره وتصديه لموضوعات عدة في الفلسفة والفن والعلوم الاجتماعية وكان له باع طويل في مجال التربية. وقد جمعت آثاره من كتب ومحاضرات ومقالات في أكثر من ثلاثمئة مجلد. وُلد هذا الفيلسوف عام ١٨٦١ في الإمبراطورية النمساوية - الهنغارية قبل تفسخها وتوفي عام ١٩٢٥ في سويسرا. ويُعد كتابه «فلسفة الحرية» من أهم آثاره التي تركها في الفلسفة.

يكتب المؤلف في مقدمة الكتاب أن نتشه أسره من حيث أنه كان قد وصل إلى قناعات مشابهة لتلك الحدوس التي وجدها وباللعجب لدى نتشه قبل أن يتعمق في ثنايا أعماله. وقد فاتته البيان القوي الذي يتمكن من جعل تلك الأفكار الخطيرة مشرقة تبض بالحياة. وهو على قناعة تامة بأن يُنشئه وحده المخول لصهر مألديه من رؤى مع قدرة تعبير خارقة وذلك في أتون وجدانه المتقدم. وقد اكتفى بأن يكون حكماً نزيهاً بين يُنشئه وبين معاصريه حيث تدور رحى معركة فكرية ضارية تصل إلى الأعماق لتكشف عن الجذور وتجعلها بادية للعيان.

يتألف الكتاب من مقدمة وستة فصول متفاوتة في الحجم والأهمية. وقد كرس الفصل الأول للإحاطة بالطبيعة الخاصة لنتشه من حيث أنه منقب وحيد وصديق الألفاظ وشخصية جاءت في غير أوانها. وهو ليس مسيحاً جديداً ولا مؤسس دين، بل يبحث عن أصدقاء يكونون أنداداً له يحملون معاولهم لينقبوا معه في أعماق الأرض كي يجتثوا هذا الضلال من جذوره، إذ أن ألقى عام من العداة للإنسان المتفرد قد نفتت سمومها في العظام والشرابين وأورثت قيم الضعف والاستكانة.

وفي الفصل الثاني الموسوم بـ «الإنسان الأعلى» يبين المؤلف الكيفية التي يتصدى فيها نتشه للفلسفة المثالية الألمانية وكيف هدم فكرة العالم الآخر ليشيد صرح الواقع الفعلي، حيث يتحقق الإنسان الفرد عبوراً إلى الإنسان الأعلى. ويشرح المؤلف في

الفصل الثالث المسار الفكري للفيلسوف ويهتم بمصادره الثقافية، ويولي أهمية كبرى لتأثره بكل من شوبنهاور وفاغتر ولايغفل تجاوزه للأول وانقلابه على الثاني.

وقد أفرد المؤلف الفصلين الرابع والخامس ليدرس فكر نتشه على ضوء العضلات المرضية التي رافقت الفيلسوف طول حياته تقريباً، ويبيّن كيف أسهمت هذه العضلات في خلق طريقة التعبير التشوية التي تتسم بالقسوة والجبروت ولا تخشى التناقض والبدء من جديد، كما تتميز بالرغبة الجامحة في التدمير. وفي النهاية يخصص المؤلف الفصل السادس لايضاح علاقته الشخصية بموضوع الكتاب أي بمشكلة نتشه من جوانبها الروحية والعاطفية وحتى الشخصية ويعرض خبراته مع أسرة الفيلسوف ومع محيطه ولاسيما مع شقيقته اليزابيت التي نصبت نفسها وصية على تراثه بعد مرضه وكذلك بعد موته. ولم يكن مؤلف الكتاب وحده الذي اضطر إلى الاصطدام مع اليزابيت، بل إن كثيرين من دارسي نتشه يقفون حذرین إزاء وصاياها على تراث شقيقها. حتى أن الجدل لم ينته بعد حول عمله الهام والذي نشر بعد وفاته وهو «إرادة القوة». وهناك سجلات كثيرة بين دارسي نتشه حول الأمانة العلمية المتعلقة ربما بأهم ماخطته ريشة نتشه.

وللكتاب بعد هذا فضيلة هامة وهو أنه طرح بوضوح وبمنهجية إشكالات فيلسوف تقوم فلسفته على تحطيم الوضوح والمنهجية وهذا ليس بالأمر الهين. وقد تتبع مسار الفيلسوف تبعاً لصدور أعماله وربط فيما بينها انطلاقاً من الروح التشوية التي تقوم على مبدأي «الشيء في ذاته والظاهرة» بمعنى أن الروح واحدة والأشكال متبدلة. وقد ضمن كتابه كثيراً من الاقتباسات كلما كان ذلك ضرورياً.

والآن بعد مرور أكثر من قرن على صدور الكتاب وحتى على وفاة نتشه، قرن حصلت فيه الأعاجيب وبعث فيه نتشه حياً ودونما توقف إلى جانب ماركس وفرويد، بعد هذا القرن ربما يحق للمرء أن يطرح السؤال التالي: هل إشكالية نتشه لاتزال ماثلة للعيان قابلة للتجدد بأثواب متعددة؟ أم أن الزمن تجاوزها وأصبحت من تراث الماضي؟ على أن هذا السؤال سوف ينتج أسئلة أخرى أولها ماهي إشكالية نتشه حقاً؟ هل هي أزمة فرد ملاحق بلعنة، فلا يقر له قرار، يتجول حاملاً مصيره وهو يغني دماره ما بين سواحل إيطاليا وذرى جبال الألب؟ أم أنها أزمة عصر بكامله أو صلة خداع الفكر إلى نهاية المطاف، فكان بحاجة إلى مبعض حاد يزيل الغشاوة، عن العيون ويشير بأنامله الجبارة إلى عصره وهو عار من الزيف والرياء فيراه كالحأ زرياً ويقول للحكماء الذين

نصبت لهم التماثيل هذا ما اقترفت أيديكم. فيأخذ على عاتقه تجديد الحياة عن طريق إعادة تقييم القيم وبعث الإنسان الأعلى.

لن تكون الأجوبة بمثل بساطة الأسئلة ولا بمستوى أهميتها، كما لا يحق لأحد أن يفرض رأيه في فيلسوف يتحدث لكل إنسان على حدة. ومهما يكن فإن أية مقارنة مع تنشئه تحمل في طياتها مجازفة كبرى، والسبب بسيط جداً، وهو أنه عندما نمد أيدينا لنتناول القوالب الذهنية المألوفة، من شرح وتعليل ومنطقية وسببية وما إلى ذلك كي نصبه فيها، نجد أنه قد حطمها تماماً، ورجعنا صفر اليمين. وتنشئه لم يحطم فقط المرتكزات الفكرية للفلسفة العقلانية وإنما حطم أساليب التعبير كلها، وهنا تكمن الإشكالية. فهو يؤكد ويطرح المسائل وكأنه يمشي على الذرى، والفلسفة لديه تتكون من جملة من الرؤى والأحكام والأمثال. وطريقته في التعبير قائمة على المجاز والرمز والدهاء اللغوي.

وهو فوق ذلك متعدد الوجوه متناقض مع ذاته، يغري بإساءة الفهم من حيث أنه يبدو ظاهرياً سهلاً قريب المنال، بينما هو في الحقيقة شديد التعقيد، إذ أن اللغة الصاخبة التي يطرح فيها مقولاته تشكل ستاراً كثيفاً من الدخان يشوش الرؤية، ويمنع المتلقي من الوصول إلى الأعماق الحقيقية. وقد شق تنشئه طريقاً في الفلسفة الألمانية يجعل من اللغة مادة أساسية في الفلسفة، ويمثل هايدغر في كتابه «الوجود والزمان» الشكل الأوضح لهذا التوجه الفلسفي الذي يرى «إن اللغة مسكن الوجود».

ولا يشبه تنشئه شيئاً أكثر مما يشبه مرآة تشوشت فيها الرؤية لكثرة ما انعكس عليها من صور الآخرين، وهذا يفضي إلى القول بوجود صور لتنشئه بقدر ما يوجد له من دارسين. وقد قال عن نفسه: «إنني أكثر المتخفين خفاء». أما هايدغر فيرى «إن الجدل مع تنشئه لم يبدأ بعد، ليس هذا فحسب، بل إن الشروط الضرورية لذلك غير متوفرة، يتأرجح تنشئه حتى الآن بين المديح والتقليد، بين اللم والنهب، ففكر تنشئه وخطابه لا يزالان مائلين أمامنا. هو ونحن لم نتحاور تاريخياً بما فيه الكفاية، ولن تعرف قوة هذا المفكر إلا بعد أن تنشأ المسافة التي تجعلنا ناضجين لتقديره حق قدره. الأفكار الدارجة حول تنشئه خاطئة. ولا يمكن أن يدرك هذا الضلال إلا بعد أن يسير الجدل مع تنشئه على خط متوازٍ مع السؤال الأساسي للفلسفة».

يكمن سحر تنشئه في راديكاليته التي لا تعرف الحدود، فهو أشد مفكري الغرب

قدرة على التهديم. وقد تصدى بهوس مفرط إلى معظم إنجازات الغرب من الفلسفة إلى الفن والدين والأخلاق، ونعتها بالعدمية والانحطاط. وهو الفيلسوف الأول الذي سخر من المنظومات الفكرية وحول الفلسفة من صياغة المفاهيم المجردة إلى خلق الرؤى والحدوس وبالتالي هدم الجدران القائمة بينها وبين صنوف الإبداع الأخرى ولاسيما الشعر. ولذلك فقد اختلف كثيراً، ليس حول قيمته والنتائج المترتبة على حصيلته الفكرية، وإنما حول تصنيفه. فالمتزمتون يخرجونه من دائرة الفلسفة، ليضعوه في خانة الأدب. وقد فاتهم أن الروح المبدعة لاتقيم وزناً للحدود، فيما هي تكشف عن مكوناتها الدفينة.

أما الاختلاف الكبير فيدور حول قيمته الفكرية، وحول النتائج السياسية المترتبة على بعض أقواله ولاسيما عندما نقرع مسامع الشباب وهي معزولة عن سياقها من مثل «الضواري الشقر» «أخلاق السادة». «أخلاق العبيد» وغيرها مما لايشكل في البيان الروحي نتشه إلا أقل القليل، ومع ذلك فإن الشباب يلتقطونها ويتيهون بسحرها. ولا أسهل بعد ذلك من القول بأن نتشه فيلسوف القبضة الحديدية ومنظر العنصرية. وغني عن البيان أنه أسيء استخدامه كما أسيء استخدام أستاذه فاغنر إبان الحقبة النازية. وإذا كان فاغنر يبعثه الميثولوجيا الجرمانية من مرقدتها يتحمل ولو النذر اليسير من هذا الابتذال، إلا أن نتشه قد سخر من هذا «التهريج الفاغنري» ورأى فيه مثلاً لانحطاط اللدوق الفني.

في البلدان التي كانت تتبنى الماركسية كإيديولوجية تنتظم الفكر والممارسة أقصى نتشه من عالم الوجود، ومنعت كتبه من التداول، وإن كانت الدراسات عنه لم تنقطع من أجل دحضه وتسفيه منطلقاته. ويرى فيه المفكر والناقد جورج لوكاش صانع أسطورة الامبريالية الألمانية بصيغتها البربرية. أما في ألمانيا فقد ظهرت دراسات هامة جداً حول فلسفته قام بها فلاسفة كبار من أمثال كارل ياسبرز وكارل ليفيت وأويغن فينك. ويقول هذا الأخير بأن نتشه أحد أبرز وجوه القدر في تاريخ الغرب الروحي. وفيلسوف قدرى يرغمنا على اتخاذ قرارات نهائية، ونقطة استفهام مخيفة على الدرب الذي وجد الإنسان الأوروبي نفسه سائراً عليه.

«المعرفة سلطة» مقولة نتشه المعروفة، هذه كانت في مركز الدائرة من استقصاءات الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو في بحثه عن أنماط التأسيس الأولى للوصول إلى الآلية التي تكونت بها السلطة القسمية بطبيعتها. ويرى فوكو في نتشه أحد

المؤلن الكبار الذين درسوا التجربة الإنسانية كل حسب طريقته في التأويل وبالتالي أصبحت الفلسفة انطلاقاً منهم فلسفة تأويلية وهم نتشه وماركس وفرويد. ويمكن أن نتساءل إن لم يكن نتشه الأب الروحي لحناك دريدا في مغامرته التفكيكية للخروج من هيمنة القوالب العقلية المغلقة التي فرضتها هيمنة اللوغوس.

من الخصائص المميزة للإبداع الأدبي الألماني ارتباطه بخلفية فلسفية تشكل بالنسبة إليه النسخ الذي يتغذى منه. وقد ابتدأ هذا التقليد منذ الشعر الديني المرتبط بالتصوف إلى عصرنا الراهن. حتى أن تطور الحركة الأدبية في ألمانيا مرتبط بتطور الفلسفة. يعرف نوفاليس الفلسفة بأنها «نظرية الشعر». وكان الشاعر الكبير شلر يطمح إلى تأسيس «جمالية أخلاقية» انطلاقاً من فلسفة كانت، في الأخلاق. وإذا تمعنا في نشيد «الفرح» في نهاية السمفونية التاسعة أدركنا خيطاً رقيقاً يربط بين كانت وشلر ويتهوفن.

ومن هنا فإن تأثير نتشه في الحركات الأدبية في القرن العشرين كان حاسماً. ومن المتفق عليه أن هذا القرن بدأ حقيقة عام ١٩١٤ أي على أصوات المدافع التي انطلقت في الأرض الأوروبية ذهاباً وتقبلاً. وهذا أوجد نهاية لما كان يسمى «العصر الجميل» حيث كانت أوروبا ترفل في رخاء اقتصادي كبير نتيجة لنهب المستعمرات. وكانت تعيش في طمأنينة تفاؤلية خادعة وتنعم بشمار فلسفة عقلانية حققت لها ماكانت تصبو إليه من نعيم ومسرة. وفجأة انهار هذا الصرح المرد، وعم الخراب وراحت شعوب أوروبا تأكل لحم بعضها بعضاً. وهنا أعيد اكتشاف كل من هلدلين ونتشه، وهما على طرفي نقيض؛ ففي حين يبحث هلدلين عن البراءة المفقودة ويوكل إلى الشاعر المهمة المقدسة أي تأسيس الحياة والحفاظ على الطبيعة راح نتشه يقرع بمطرقته الفولاذية على صدر العالم كي ينفض عنه غبار الخنوع.

وقد جاء تأثير نتشه المزدوج في الفلسفة والأدب من الزخم اللغوي الذي تجاوز الشعر تألقاً وإيحاءً وكشفاً ودلالة، فيما هو في قالب النثر واختار شكل التعبير الذي اتحد بمضمونه إلى درجة الانصهار وأصبحت كلاً واحداً. وهنا تكتمل فلسفته المأساوية أي عندما تنصهر الأضداد، ويذوب الكل في الواحد، فيصير ماالأبولو هو ذاته مالدنيوزوس. ومن المتفق عليه تقريباً في الثقافة الألمانية بأن نتشه من حيث القدرة التعبيرية أعظم من كتب في اللغة الألمانية بعد لوتر.

وقد اختار في معظم كتبه شكل «الأفوريسم» وهو مقطع مغلق مؤلف من جمل قصيرة حادة، تدور على ذاتها كأنها دوامة لاقرار لها يرتطم فيها المجاز بالرؤيا والمثال بالحكم والسخرية بالوخز، مما يجعل القارئ في حيرة من أمره أيستغرقه الشكل أم المضمون؟ أم يترك الاثني معاً ويتعمق في هذه الذات المخبية خلف هذا الإعجاز؟

يبدو أثر نتشه واضحاً في الحركة التعبيرية وهي حركة الشعر والمسرح والفنون التشكيلية، بلغت أوجها إبان وبعد الحرب العالمية الأولى وكانت معاصرة للسريالية في فرنسا. تركز أسها على تفجير اللغة وتحطيم أسس المنظور وبناء حساسية جديدة. من أهم رموزها الشاعر «جورج تراكل» الذي انتحر أثناء الحرب العالمية الأولى، والذي ينظر إليه كأعمق من عبر عن تجربة الألم الإنساني. وأثر نتشه بالرمزية الألمانية وهي متأخرة زمنياً عن الرمزية الفرنسية من أهم شعرائها الشاعر «ستيفان غورغي» الذي حطم الأشكال التقليدية وبنى مواقف شعرية قائمة على الإلهام الغموض وجعل المصير الشخصي في مركز التجربة الشعرية.

على أن النثر الألماني لم ينج من تأثير نتشه عليه فبالإضافة إلى هرمان هسه الذي آمن بالخواء الروحي للغرب وأرسى جذوره في تربة التصوف البوذي، نجد توماس مان يستلهم فلسفة شوبنهاور ونتشه في رصده للمصير الألماني، وتجسيد العطب الذي يدفع بالألماني إلى تعشق دماره. لقد استقصى توماس مان من خلال أعماله الروائية هذا العنصر المرضي في الشخصية الألمانية الذي يؤدي بها إلى الانحلال. وكذلك الميل الغريزي لتوقيع عقد مع الشيطان مدفوعاً بهوس العبقرية. وقد كان آخرها العقد الذي وقعه مع هتلر كي يجره مختاراً إلى الهاوية التي يتعشقها بحكم تكوينه المرضي. يقول توماس مان:

«لا يصل الألماني إلى الله إلا بعد أن يحطم العقيدة، ويشعر بيؤس العدم. ولا يصل إلى الحياة الاجتماعية إلا بعد أن يجتاز هوة العزلة. ولا يصل إلى الصحة إلا بعد أن ينقب إلى مالا نهاية في المرض والموت».

والآن هل من الممكن أن نشير إلى المنابع التي استقى منها نتشه حدسه المركزي؟ هل يكمن ذلك مخبأ في إشكالاته الشخصية ومعاناته، مما أعطى نظرته إلى الوجود هذه التبرة الحادة التي لاتعرف الرأفة؟ هل الأمر موجود في عصره أم في تاريخ هذا الشعب الذي ينتمي إليه؟ يخيل للمرء أن هذه الأسس الثلاثة عملت مجتمعة لتدفع به إلى هذه الدرجة العليا من التطرف.

يمثل تنشئه ذروة ما أبدعه التيار الروحي الذي سرى في نسغ الفكر الألماني منذ بداياته الأولى، واتخذ أشكالاً متعددة في الفن وفي النظرة الكلية للعالم وحتى في السياسة. وقد اتفق أن يطلق على هذه التيار مصطلح «اللاعقلانية» وهو مصطلح شديد الالتباس جرى اشتقاقه بسهولة من حيث أنه نقيض العقلانية. وليس من الضروري دائماً أن تكون اللاعقلانية معادية للعقل كما يوحي بذلك النحت اللغوي. والمسألة تتلخص في أن النفس البشرية تملك قوى بدئية خلاقية تتمكن من إدراك العالم والتفاعل معه، وهذه القوى مرتبطة بمنبع الوجود، سواء أكان هذا المنبع الطبيعة الخالقة أم الله. وهذه القوى مبدعة بطبيعتها ومسؤولة عن الخلق الثاني للكون. وتصدر هذه القوى كلها لدى تنشئه عن الفطرة الأولى أو الغريزة. أما العقل فقد جاء لاحقاً ليقمع هذا الاندفاع الغريزي ويخنقه في مهده. وتنشئه الذي دفع بهذا التوجه إلى أقصاه يذكر بحملة قالها بطل «مذكرات من القبور» لدوستويفسكي يقول فيها «الفرق بيني وبينكم هو أن ماتسيرون به إلى منتصف الطريق. أدفعه أنا إلى النهاية».

من البديهي أن تكون هنالك عوامل موضوعية تكمن خاصة في الجغرافية والتاريخ الألمانيين لتفسير هذه الظاهرة التي أصبحت بشكل ما سبباً ونتيجة. أي أنها طبعت التاريخ الألماني بطابعها وقادته إلى مهالك متعددة أدت بدورها إلى استشراف هذه الروح اللاعقلانية. من المعروف أن إخفاق مبادئ عصر الأنوار في ألمانيا وعجز الطبقة الوسطى الحاملة لمبادئ التقدم والعقلانية عن القيام بأي فعل يمس الواقع الاجتماعي أو السياسي. كل ذلك ترك أثراً على مجمل التطور اللاحق في ألمانيا.

ويمكن للمرء بالعودة إلى الجذور الأولى أن يجري مقارنة ولو سريعة لهذه الظاهرة الاستثنائية التي طبعت كلام كلا من الفكر والتاريخ في ألمانيا بطابعها وذلك بإعطاء فكرة عن الكيفية التي تشابكت فيها التطورات الفكرية مع الأحداث السياسية لاستشفاف الصدع القائم بين ما هو فكري وما هو سياسي وانبثاق اللاعقلانية من ثنايا هذا الصدع.

يرتبط التطور الروحي والسياسي للألمان بمجموعة من العوامل تتداخل فيما بينها أحياناً إلى درجة الانصهار، والتصادم أحياناً أخرى، أو تعمل مستقلة بعضها عن البعض الآخر، وأهم هذه العوامل:

١ - العامل الجرمني: ويقصد به مجموعة من القبائل تعيش بين بحر البلطيق ومجرى

الدانوب. ولا ترتبط مع بعضها البعض بروابط وثيقة، ولا يجمعها سوى الجموح نحو الحرب وتقديس السيف والحصان.

٢ - التراث المسيحي: الذي تكون تدريجياً بعد أن فرضت المسيحية بالقوة على هذه القبائل في نهاية القرن الثامن على يد «كارل الكبير» الذي جعل من مدينة «أخن» عاصمة له. وقد حل الصليب بصعوبة محل السيف، وظل الحنين إلى الوثنية مختبئاً تحت العبادة المسيحية. وقد تبنا في مسيحتهم البدعة الإيرانية التي أقصيت من مجمع «نيقيا» عام ٣٢٥ باعتبارها هرطقة. فهي تؤكد على الطبيعة البشرية للمسيح وتفترق بالتالي عن طبيعة الأب. وقد رفعه الجرمان إلى مصاف الأبطال كي يتمكنوا من نخوض غمار الحرب تحت لوائه.

٣ - الثقافة الكلاسيكية الاغريقية واللاتينية وقد انتقل قسم منها ولاسيما فلسفة أرسطو عن طريق العرب بتفسير ابن رشد.

٤ - الموقع الجغرافي وسط القارة الأوروبية الذي يحتاج إلى بحار حرة ويرتبط بحدود غير واضحة مع شعوب متعددة مما حمل في طياته عوامل صراع جر على الشعب الألماني كوارث لاحصر لها وذلك كلما أراد أن يغير في الشروط التي فرضتها الطبيعة.

بعد حكم مائة سنة لأسرة كارل الكبير ثم تأسيس «الرايش» الألماني وذلك عام ٩١٩ على يد الملك هنري الأول ومن بعده ابنه أوتو الكبير. الذي دانت له بالولاء معظم القبائل، وبعد أن انتخب من قبل زعمائها توج مسيحياً. ومنذ ذلك التاريخ استمر حكم، الأسر التي تبادلت السلطة فيما بينها حرباً أو سلماً إلى أن وصل الأمر إلى أسرة هابسبورغ التي حكمت حتى الحرب العالمية الأولى، دون أن تتمكن من تحقيق وحدة هذا الشعب الذي كان مجزأً إلى مئات الدويلات والإمارات والإقطاعات. وكان فولتير يقول عن الإمبراطورية الجرمانية المقدسة بأنها ليست إمبراطورية وليست مقدسة.

بدأت الثقافة المكتوبة مع المسيحية وكانت الكنائس والأديرة مراكز التعليم والاشعاع. وكانت اللاتينية لغة العبادة والثقافة مع الارهاصات الأولى للترجمات إلى لغة الشعب. وكان هم المسيحية أن تمارس دورها في تخفيف غلواء هذا الجموح الموروث من عهد الوثنية وذلك بإصرارها على الخطيئة. وبما يلفت النظر أن هذا الدور انتقل إلى الفكر الألماني إجمالاً وظل متمسكاً به، فنجد أن فاوست لدى غوته يدفع

ثمن جموحه وتطلعه اللامحدود للذين يتحولان إلى لعنة لا خلاص منها. وفرويد يحل عقدة أوديب محل الخطيئة الأصلية ويخضع مبدأ اللذة إلى مبدأ الواقع ويجعل من الكبت والتصعيد شرطاً لا بد منه للحضارة. وهو ما يسمى لدى هيجل بالتوسط الذي هو شرط ضروري كي تعي الذات المفردة المبدأ الكلي وتندمج فيه وبهذا فهي تحقق وعيها لذاتها وبالتالي حريتها. كما أن الروح في رحلتها من أجل وعي ذاتها لا بد من اغترابها أولاً في الطبيعة عن نفسها وهذا ما يماثل الخطيئة الأولى.

في عصر الفرسان انتشرت الملاحم الدينية «كأغنية رولان» ومغامرات القديسين وتطور فن البناء والرسم وازدهر التصوف المسيحي الذي يرى أن التأمل هو سبيل المعرفة من حيث أنها إشراق روحي إلهي. ويمكن أن نذكر بهذا الصدد «المعلم ايكارت» الذي أسس التصوف التأملي و«نيقولا فون كوز» الذي تصور نظاماً إلهياً محكماً قائماً على العلوم الرياضية.

بدأت الروح الألمانية تعي ذاتها مع الإصلاح اللوثري. ففي عام ١٥١٧ نشر مارتن لوثر أطروحاته الخمس والتسعين على باب كنيسة «فيتنبرغ». وهي بمجملها احتجاج على سلطة الكنيسة، وتوسطها بين الإنسان والخالق، وكذلك على فساد رجال الدين. وقد ترجم لوثر الكتاب المقدس إلى اللغة الألمانية التي يفهمها عامة الناس. وحماه الأمراء الألمان ورأوا فيه تعبيراً عن الاستقلال عن سلطة روما. وفي النهاية أسس لوثر مذهباً قائماً على الإيمان حيث ارتبط اليقين الداخلي للإنسان مباشرة في كلام الله وفي ندائه الشخصي، لا في منظومة الحقائق المنطقية ولا في سلطة الكنيسة. وتشبه يقول في هذا الصدد «يمثل لوثر بالنسبة إلينا الحدث الألماني الذي هو أكثر الأحداث حداثة» أما غوته فيقول في هذا الصدد «صار لدينا مرة أخرى الشجاعة للوقوف بأقدام راسخة على أرض الله».

والإصلاح لم يفجر ثورة دينية في الوجدان الألماني فحسب، بل فجر أيضاً ثورة اجتماعية وحتى طبقية، إذ لم تمض سوى بضعة سنوات على احتجاج لوثر على سلطة البابوية حتى اندلعت حرب الفلاحين عام ١٥٢٢ بقيادة «توماس موتسر». وقد كان لاختفاق هذه الحرب التي وقف لوثر ضدها لأنها هددت النظام العام، كان لإخفاقها تأثير حاسم على مجمل التطور الألماني اللاحق، إذ أن الاقطاعيين والأمراء وحدوا صفوفهم وكونوا سداً متيناً ضد أية حركة ثورية من شأنها أن تظهر في المستقبل وتهدد امتيازاتهم.

في عام ١٦١٨ أي بعد قرن من الزمان على بدء الإصلاح البروتستانتي اندلعت حرب الثلاثين سنة فوق الأراضي الألمانية، نتيجة لاشتداد الصراع بين المذهبين ونتيجة للتدخل الخارجي. وقد أطبقت الجيوش السويدية من الشمال حاملة المذهب البروتستانتي، والنمساوية من الجنوب رافعة راية الكاثوليكية. وكانت هذه الحرب طاحنة ومدمرة. قتل بنتيجتها ثلث السكان، وتحولت المدن إلى خرائب حقيقية. وفي نهاية الحرب أقر صلح وستفالن «المبدأ القائل بأن الناس على دين ملوكهم، أي أن المذهب الذي يعتنقه الأمير، يجب أن يفرض على رعايا الإمارة كلهم. وكان من أهم ما أنتجته هذه الحرب هو الاستقطاب البروسي النمساوي، أي أن الألمان انقسموا إلى قوتين متصارعتين؛ إحداهما تمثله بروسيا البروتستانتية في الشمال والثانية النمسا الكاثوليكية في الجنوب. وقد ألقى هذا الاستقطاب بظله على مجمل التطورات اللاحقة ولاسيما بعد أن تعززت السلطة المطلقة في كلا البلدين.

في الوقت الذي كانت فيه الحرب المذهبية تطحن الأجساد والأرواح في ألمانيا، كانت قد جرت وتجري على أرض القارة الأوروبية مسائل ذات أهمية حاسمة تتمثل في بزوغ فجر جديد شمل مناحي الحياة الفنية والفكرية والاجتماعية وحتى السياسية وهو ما اصطلاح على تسميته بعصر النهضة أو الإحياء أو الرينسانس. وقد نشأ هذا التحول الجديد طبقاً لظروف موضوعية ارتبطت بتغير أساليب الإنتاج التقليدية ونشوء الحرف وتوسع التجارة البرية والبحرية وبالتالي تطور المدن مما أدى إلى ظهور طبقة جديدة تسير في عروقتها دماء جديدة وتحمل قيماً وأفكاراً جديدة وهي الطبقة الوسطى أو البورجوازية التي قامت على أكتافها دعائم الحضارة الأوروبية.

ففي إيطاليا ظهرت «الكوميديا الإلهية» لدانتي وظهر «ميكيل أنجلو» و«ليوناردو دافنتشي» على أن القاسم المشترك فيما بين عناصر هذا التوجه الجديد هو تجسيد الفرد بعواطفه وتكوينه الجسدي، إذ أن الفرد أصبح مركز الفعل الكوني. أما غاليلو فأثبت بمنظاره المقرب أن السماء والأرض من طبيعة واحدة وكان كوبرنيكوس قد قام بثورته المعروفة التي جعلت الأرض تدور ضمن نظام المجموعة الشمسية واكتشف نيوتن قانونية الطبيعة وإمكان الوصول إلى الحقيقة عن طريق التجربة. وفي حين أكد أراسموس على سيادة العقل البشري جاء ديكارت ليفتح عهداً جديداً في الفلسفة يجعل من الذات البشرية قوة تخضع لجميع الموضوعات الكائنة في الطبيعة أو ماوراءها إلى المعرفة عن طريق الشك. وحتى الوجود الإلهي لم يعد بديهياً بل أصبح خاضعاً كغيره من

الموضوعات إلى عملية شك قبلية. الكوجيتو الديكارتي هو اعلاء لسلطة الفرد بما هي ذات مفكرة تجعل الوجود والفكر شيئين متلازمين. كما أوجد ميكافيللي منظومة من القيم مستقاة من الواقع، ومتعارضة في طبيعتها مع القيم الدينية.

هذه الطبقة التي تكونت إثر تغير أساليب الإنتاج، وأخذت على عاتقها تحقيق مبادئ وقيم عصر الأنوار المتمثلة بالعقلانية وبالإيمان بفكرة التقدم وإحلال المعرفة العلمية مكان الإيمان الديني، وهي ذاتها التي أطاحت بالحكم الملكي المطلق في بريطانيا ١٦٤٢ وفي فرنسا ١٧٨٩، هذه الطبقة لم يتح لها طيقاً لشروط اقتصادية واجتماعية أن تتشكل في ألمانيا، وبالتالي لم تستطع أن تنجز مهماتها.

إن إنجاز الوحدة القومية متزامنة مع الثورة الديمقراطية، مما يعني تحقيق الحريات بشتى مظاهرها هي أهم ماحققته الطبقة الوسطى وهي مسلحة بالأفكار الجديدة. أما في ألمانيا فكان الواقع مختلفاً تماماً، وهذا ما ألقى بظله على الفكر الألماني بصفة عامة، وأدى إلى نكوصه على ذاته وارتداده عن مبادئ عصر الأنوار، تعويضاً عن إقصائه عن الواقع الذي حيل بينه وبين التأثير فيه. ويمكن القول إن الطلاق حصل فعلاً بين الفكر والواقع وهذا ماترك آثاراً سلبية على كل منهما. وهناك مقولة معروفة، مؤداها أن الفكر الألماني يخصب خارج الأرض الألمانية. فإذا ضربنا صفحاً عن الثورة البلشفية التي واجهت مصيرها الآن، يمكن أن نذكر كلمة قالها الشاعر هاينرش هايني «يمن علينا الفرنسيون بأنهم قطعوا رأس الملك. وقد فاتهم أننا نحن الألمان قطعنا قلوبهم رأس الميتافيزيك على يد كانت».

لقد بقي المجتمع الألماني حتى عهد قريب مجتمع النخبة المبدعة، وليس مجتمع الطبقة المتنورة. وهناك مثل بسيط له مغزاه: ففي العام ١٨٠٦ صدر في إمارة فايمار الصغيرة عملان في الأدب والفلسفة لايزالان حتى الآن من أعظم إبداعات الفكر الإنساني، وهما «فاوست»، لغوته و«فينومولوجيا الروح» لهيجل. في وقت كانت تنتشر فيه الأمية انتشاراً كاسحاً في إمارة تعد متقدمة على غيرها بفضل أميرها المتنور «كارل أوغست».

أما لماذا لم تتشكل هذه الطبقة في ألمانيا وتدفع بأهدافها إلى حيز الواقع أسوة ببقية المجتمعات التي حققت مغامرتها البورجوازية؟ سؤال تصعب الإجابة عنه بكلمات قليلة، وإن كان الاقتصاد يلعب دوراً حاسماً إلى جانب السياسة والتشكل الاجتماعي،

وهي عوامل متعاونة ومتداخلة في السلب والإيجاب لخلق واقع يعاني من أزمات يتوالد بعضها من البعض الآخر. وهناك عوامل إيجابية سمحت للنشاط الاقتصادي في ألمانيا أن يدفع بالمجتمع إلى الأمام وأهمها:

١ - البروتستانتية التي أزلت القيود الخارجية والداخلية التي تعيق النجاح في الحياة وجعلت من العمل قيمة من شأنها أن تلبى النداء الإلهي.

٢ - اتحاد الهانزا وهو اتحاد تجاري لعب دوراً إيجابياً في تشكيل طبقة بورجوازية في موانئ ألمانيا على بحري البلطيق والشمال. وقد شمل هذا الاتحاد معظم مدن شمال أوروبا.

٣ - نشوء الحرف من أبرز السمات التي امتاز بها المجتمع الألماني، مما ساهم في تشكيل قيم روحية جديدة وانضباط اجتماعي. وقد تحولت هذه الحرف إلى مانيفاكتورا وصولاً إلى الصناعة الحديثة.

٤ - نشوء بيوتات تجارية ومالية قامت باستثمارات حتى في ما وراء البحار.

٥ - ازدهار المدن ونشوء تقليد المعارض في فرانكفورت لايزيغ وغيرها.

ومع ذلك كله فإن الاقتصاد الألماني لم يستطع أن يثبت وجوداً فاعلاً في المناقسة الأوروبية لأسباب عدة أهمها:

أ - نشوء الإمبراطوريات الجديدة المشرقة على البحار الحرة منها: إسبانيا، البرتغال، بريطانيا وأخيراً هولندا.

ب - غياب الدولة المركزية التي تبني استراتيجية اقتصادية.

٣ - الآثار المدمرة التي تركتها الحروب والصراعات الداخلية مما أدى إلى تخلف الزراعة ولاسيما بعد هزيمة الفلاحين في ثورتهم ١٥٢٥.

وقد أصبحت المناطق الاقتصادية والألمانية مراكز نفوذ للبيوتات التجارية الأوروبية. ففي موانئ بحر الشمال والبلطيق هيمن التجار الإنكليز. وفي الجنوب سيطر الإيطاليون. أما في فرانكفورت ومنطقة الراين فاستشرى النفوذ الفرنسي.

ففي التاريخ الشخصي للفيلسوف الألماني «كانت» الذي عاش طفلة حياته في مدينة كونفسبرغ التي كان يعج ميناؤها بالسفن الانكليزية، ليجد أثراً كبيراً لرجل أعمال انكليزي اسمه «غرين» وقد بلغ من حميمية العلاقة أن «كانت» قال عن عمله «نقد

العقل المحض، إنه لم يكتب جملة فيه لم تحظ بمعرفة «غرين» وحتى بموافقته. ومن الطرف التي تروى أن «كانت» كان يسير في الشارع فالتقاء جمع من الناس وسألوه عن موقفه من حرب الاستقلال التي كانت تخوضه الولايات الأميركية للانفصال عن بريطانيا. وكان أن استرسل الفيلسوف في تأييد موقف الأميركيين. ولسوء الحظ انبرى أحد الموجودين واستشاط غضباً وطلب «كانت» إلى المباراة لأنه أهان التاج البريطاني. وتبين أن رجل الأعمال البريطاني واسمه «رايت» كان بين الحضور. وكان الفيلسوف بجسمه الضئيل آخر شيء في العالم يجيده هو المباراة ولذلك استخدم ذكائه وقوة الحججة لديه للخلاص من الورطة.

على أنقاض هذا الواقع المزعزع الذي ينوء تحت أعباء التخلف الاقتصادي والاجتماعي سيطر الحكم الاستبدادي المطلق في كل من بروسيا والنمسا، وفي الدولات الكثيرة المتوسطة منها والصغيرة. وكان الشعب يزرع تحت وطأة الضرائب وأعمال السخرة، وترهقه المطالب اللامتناهية للأمرء الذين وضعوا الأبهة الفرنسية للويس الرابع عشر نموذجاً يحتذى، وراحوا يشيدون بلاطات شديدة الفخامة وفارغة من أي مضمون، كما أن اللغة الفرنسية أصبحت لغة الطبقات الراقية، ومن المعروف أن فولتير كان من أقرب المقرين إلى فريدريك الكبير في قصره «سان سوسي» في ضواحي برلين.

وبدلاً من أن تصل إلى حيز الواقع مبادئ عصر الأنوار في الحرية والمساواة التي كان يقول عنها فريدريك الكبير بأنها «تهريج وقح» بدلاً من ذلك سيطرت فكرة الواجب. وقد خرج «كانت» بمقولة «الأمر الطوعي» وهو الذي يقول مخاطباً الألمان.. «حاكموا بالعقل قدر ماتريدون، وحول أي شيء تبتغون - ولكن أطيعوا».

فمع تصلب النظام الاستبدادي، ومع التحالفات الرجعية التي تشكلت من أجل التدخل ضد الثورة الفرنسية، تكونت في ألمانيا جملة من التوجهات المعادية للعقلانية. وقد تجلّى ذلك في العودة إلى التمسك بأهداب الدين، والمحافظة على النظام القديم، مقابل مالم تثبت صحته بعد. ومع أن البروتستانتية فتحت الباب واسعاً لقبول أفكار التحرر وكانت أكثر سيقاً لقبول العالم من الكاثوليكية، ومع ذلك فقد نشأت من صلبها حركة التقويين التي رفعت ثنائية العقل والقلب، وضعت قيم الوجدان مقابل تطور العلوم الحديثة. لقد قامت هذه الحركة على أرضية صوفية وتأثرت بتجربة المتصوف «ياكوب بوه مه» الذي كان يرمي إلى تجديد البروتستانتية على أسس صوفية

تقوم على المعاناة الذاتية. وهو يرى أن المعرفة إنما هي نور من الله وأن الفرد مندمج في الطبيعة في وحدة كلية لاتنفصم عراها، وقد كان لبوه مه تأثير كبير على الرومانسية الألمانية وعلى معظم الفلاسفة الذين أتوا بعده ولاسيما هامان، شلنغ وهيجل الشاب.

يتبوأ كانت مكانة رفيعة ليس في حركة تشكل الفكر الألماني وإشادته على أسس صحيحة فحسب، وإنما في بناء جوانبه تستند إلى نظام أخلاقي موجود قبلياً لدى الإنسان. وإذا كانت الهيجلية قد تعرضت إلى نقد شديد بعد وفاة المعلم فإن الكاتنية الجديدة لانتزال تشكل أحد أهم التيارات الفلسفية في الجامعات الألمانية... من هنا فإن كارل ياسبرز على حق عندما يقول بأن كانت يقف على قدم المساواة مع أفلاطون وأنه مثله لايزال ينتج الفلسفة حتى الآن.

كانت الجهود الأولى لكانت منصبة على العلوم الطبيعية، وقد طور نظرية حول تشكل المجموعة الشمسية بين فيها كيفية تحول السديم إلى منظومة، وكان يطمح إلى تحويل الفلسفة بما في ذلك الميتافيزيك إلى علم يمكن إقامة البرهان عليه. تعرف فلسفته بالفلسفة النقدية، إذ أن أعماله الهامة موسومة بكلمة «نقد» وأهمها «نقد العقل المحض» وهو مكرس بكامله لنظرية المعرفة. وهذا العنوان الملتبس يشتمل على لحظتين: إحداهما موضوعية تتمثل في فحص أداة المعرفة التي هي العقل وهو يقول «أنا لأعني تحت هذا العنوان نقد الكتب والمنظومات وإنما مقدرة العقل إجمالاً بالنظر إلى المعارف التي يطمح إليها مستقلاً عن كل تجربة، بما يعني ذلك حسم مسألة إمكانية وجود ميتافيزيك أو عدم وجودها إجمالاً. وتحديد كل من المنابع والمدى والحدود لهذه المسائل كلها، ومن حيث المبادئ».

أما اللحظة الثانية فهي ذاتية يوضح فيها كانت الكيفية التي تجري فيها عملية المعرفة التي تتضمن إدراك العلاقة المعقدة بين الذات العارفة والشيء الذي هو موضوع المعرفة.

أراد كانت أن يبنى قطيعة مع التيارات الفلسفية السابقة عليه. ولذلك فهو يمثل حلاً وبالتالي جسراً بين الفلسفة التجريبية (لوك، هيوم) التي قالت باستحالة التصورات العقلية وبأن التجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة، وبين الفلسفة العقلانية (بيركلي، لايبنتز) التي لاتضع حداً لقدرة العقل على معرفة العالم الخارجي وماوراءه. لقد جعل كانت التجربة مصدراً للمعرفة ولكنه أخضعها للبنى القبلية للذات العارفة ولحدسي

الزمان والمكان وهما إطاران عقليان. وكانت يختلف عن الفلسفات السابقة بأن المعرفة لديه إنما هي أحكام تركيبية قبلية تتجلى على شكل وحدة بين الذات والموضوع. ويرى كانت في الرياضيات التجلي الأمثل للأحكام التركيبية القبلية مما يمكن نقله إلى مجال الميتافيزيك، حيث بنى ثورته الكوبرنيكية التي تتلخص في الجملة التالية «الأشياء يجب أن تبني نفسها طبقاً لمعرفتنا بها» أي أن الذات العارفة بينها القبلية هي التي تحدد وجود العالم الخارجي. وكانت هنا يزحزح مصطلحين عن معناهما المتداول ألا وهما: الميتافيزيك وتعني لديه «فلسفة العقل المجرد» أو «العلم النظري للعقل المجرد» وثنائهما: التعالي أو الترانسندنس الذي ينزاح عن معناه الأفلاطوني أو الديني ويصبح عودة وعي يرتد إلى شروط الذات العارفة التي تعطي الموضوع المعروف بنيته الخاصة. الترانسندنتال بالمفهوم الكانتي هو كل معرفة متوجهة طبقاً لنوع ومدى فعاليتها الخاصة، وهذا ليس شيئاً سوى نقد العقل في ذاته.

أما بناء المعرفة فيتحقق تدرجياً على الشكل الآتي: الحدس يستقبل التصورات التي ينظمها الذهن حيث تتجلى مقدرته في وضع القواعد. ومن خلال الفكر ينشأ تصور عن التصور. والذهن في فعاليته يرفع به نحو الأعلى ليأخذ دور العقل في أوسع المعاني وذلك من خلال العقل في مداه الأضيق. أما العقل الذي يختص بالمبادئ فيوحد ما بين تصورات الذهن، وذلك عن طريق التركيب الذي يتقدم إلى الوحدة النهائية أو إلى المطلق. فمفاهيم العقل تؤدي إلى الإدراك ومفاهيم الذهن تؤدي إلى الفهم.

وعلى الرغم من أن كانت أشاد بنياناً فلسفياً شديد الرسوخ والتعقيد فقد ترك كثيراً من العبارات التي تفيض بالرومانسية والحس الجمالي. ومثل ذلك ما كتب على ضريحه:

«شيطان اثنان يملآن الوجدان بالاعجاب المتنامي والإجلال، وذلك كلما توغل الفكر في أعماق الزمن والديمومة منشغلاً بهما، ألا وهما:

السماء المرصعة بالنجوم من فوق،

والقانون الأخلاقي في داخلي...

يمثل كانت قمة عصر الأنوار ونهايته في آن، فمع أنه أعطى للعقل صلاحية تشكيل العالم الخارجي إلا أنه من جهة أخرى حدد صلاحياته ضمن نطاق العالم الحسي المشروط بالتجربة. أما «الشيء في ذاته» فهو يتجاوز نطاق المعرفة وبالتالي سلطة

العقل، ومن موضوعاته؛ خلود النفس، وجود الله، العالم الآخر، المطلق مما أدى إلى تعريض الفلسفة الكاثية للنقد من حيث أنها قالت بنسبية المعرفة واللاأدرية والتجريبية ولم تعط شأناً للفكر التاريخي الذي يوحد في تناميه التجربة البشرية.

وفي حوالي نهاية القرن الثامن عشر حصلت أمور مصيرية طبعت التاريخ الروحي والسياسي للألمان بطابعها الخاص حتى عصرنا الحاضر. فبعد تصلب النظام الاستبدادي، ولاسيما بعد موت فردريك الكبير الذي كان يوصف عهده بالاستبداد المستتير، وبعد حشد قوى الرجعية من أجل التدخل ضد الثورة الفرنسية ظهرت إلى الملأ حركة معادية للعقلانية، ودون أن يكون لها أي تناغم مع النظام الاستبدادي، لأنها انطلقت من جذور ضاربة في أعماق الروح والتاريخ. وكانت تتمسك بأهداب الدين بحكم طبيعتها الخلاصية وترمي إلى المحافظة على كل ما هو قديم لأنه الشرنقة التي تحمي الروح من الضياع.

ولكي تعزز مكانتها رفعت ثنائيات ضدية ووضعتها وجهاً لوجه؛ فوضعت العقل مقابل اللاعقلانية والفهم مقابل الروح، ووضعت تطور العلم مقابل توقد العاطفة، ودخلت في معركة مستمرة ضد العقل من حيث أنه سجن الروح المخولة بتلقي الإلهام من مصادرة السحرية. وفي ما يتعلق بمفاهيم الدولة والمجتمع وضعت ما هو راسخ تاريخياً وانحازت إليه مقابل الأفكار الجديدة التي لم تثبت صحتها.

وقد ضمت هذه الحركة بين جنباتها عدداً كبيراً من المبدعين أمثال «كلوبستوك» الذي وضع ملحمة «المسيا» وهي ملحمة خلاصية تؤرخ لآلام يسوع و«هيردر» الذي يعد مؤسس الفكر التاريخي في الثقافة الألمانية ومكتشف ما يسمى «عبقرية الشعب» التي تتجلى في شتى مظاهر حياته. و«غوته» نفسه انتمى في شبابه إلى هذا التيار. ومن وحي هذه الاندفاع كتب «آلام فتر» التي تعد أصدق تمثيل للحركة التي آمنت «بالنشوة الهوجاء» وبالبعث الجرماني على أساس العاطفة الخلاقة ألا وهي حركة «العاصفة والاندفاع» التي تحلق شبابها حول المعلم «هيردر».

وانطلاقاً من هذه المعطيات فإن المبادئ التي بشر بها عصر الأنوار قد أشرفت على نهايتها في الفكر والوجدان، حتى قبل أن تجد طريقها إلى المجتمع والسياسة. وقد كان لتخطيط الثورة الفرنسية أثر سلبي، إذ أعطى دليلاً لاليس فيه على أن الطلاق قد تم بين الدولة وبين العقلانية.

ومن أجل إقامة وحدة الأمة على أسس غير عقلانية استحدث مفهوم «ألمانيا الجديدة أمة الثقافة» وهي بالتالي أمة غير سياسية، لا بل معادية للدولة وللعلم معاً. أما الوحدة المفقودة بين الفرد المبدع وبين الشعب فيعقد تحت لواء «الصوفية الثقافية». وهذا ما ستره مستمراً فيما هو ألماني حتى الوقت الحاضر.

يقول أحد المؤرخين الألمان «يكمن العيب الأساسي لهذا التوجه في علاقته بمفهوم الدولة. فهو غير معني، إن كانت الأمة الألمانية تطمح إلى تشكيل دولة أم لا. وهو أيضاً لا فرق لديه إن كانت في الماضي كذلك أم لم تكن. على أن هؤلاء المثقفين لم يدركوا استمرارها كأمة ثقافية يدين وجودها إلى مفهوم الدولة الحديثة، إلا مرتبطاً بالانهيار التام للنظام القديم».

تمتاز الحركات الأدبية في ألمانيا بأنها تستند إلى تيارات فلسفية، بمعنى أن الفلسفة هي المعطى الأول، من ثم يأتي الأدب، ومن الجدير بالذكر أن الفلاسفة المؤسسين كانوا أدباء في الوقت ذاته. فالكلاسيكية ازدهرت لفترة قصيرة إبان تعاون غوته مع شلر وتأثرت بالفلسفة العقلية ولاسيما بأعمال كانت. وكانت ترمي إلى تأسيس الموضوعية والإعلاء من شأن قانونية العالم وتعزيز حركة المجتمع باتجاه التقدم. وفي هذا الإطار كتب شلر «الرسائل الجمالية» وطور نظريته حول «الفن الساذج والفن العاطفي» وكتب غوته فضلاً عن مسرحياته روايته الهامة «فلهلم مايلستر» وهي رواية تكوين ترسم طريق الفرد في المجتمع البورجوازي وهو يبحث عن ذاته فيما مثله العليا تنير الطريق.

وكانت الرومانسية ثورة على الكلاسيكية وعلى كل شيء. وقد بسطت ظلها على مساحة واسعة من الإبداع الألماني، وقد استقت عناصرها الأساسية من صوفية العصور الوسطى وارتكزت على فلسفة فشته وشلنغ وهيغل. فشته الذي قال بجدل الأنا واللائنا، وهذا ما فتح الطريق أمام ثورة الفرد، التي كانت السمة الأولى للرومانسية. وشلنغ الذي آمن بالتطور العضوي الذي يندمج فيه الفرد بالطبيعة من حيث أنه أحد عناصرها وخاضع لقوانينها. أما هيغل الذي يرى في الفن أحد تجليات الروح، فقد رأى أن الفن الرومانتيكي يمثل المرحلة الأرقى للفنون. وهو يرتبط بالمسيحية بسبب وعيها للتمزق الحاصل بين المتناهي واللامتناهي. وكنا قد ذكرنا حركة «العاصفة والاندفاع» التي آمنت بالنشوة العاطفية، وبالبعث الجرمني على أساس يقظة الروح انطلاقاً من فلسفة «هيردر» واكتشافه عبقرية ما هو شعبي.

يقول توماس مان «لن تسير الأمور في ألمانيا بشكلها الصحيح إلا إذا كان كارل ماركس قد قرأ فريدريك هلدنلن، مما يمكن للمرء أن يجزم بأنه حصل فعلاً».

هذا الكلام المعبر يدل على وجود تيارين في الثقافة الألمانية لاغنى لأحدهما عن الآخر؛ التيار الثوري والتيار المحافظ. ففي الوقت الذي كان فيه ماركس وريث النزعة الإنسانية، يمثل ذروة العقلانية الأوروبية ويدرس التاريخ من حيث أنه صراع طبقات كان فيه الإنسان واعياً لاستلابه، وإن كان قد عبر عن ذلك أحياناً بطرق غير واعية، في ذلك الوقت كانت «العبقرية الألمانية» المسكونة بهاجس الخلق تصغي إلى نداءات أخرى، إذ لم يكن ثمة رهان على التقدم وإنما على النشوة الصوفية التي تترك للحدس بشفافيته وللإلهام بتوجهه مهمة اختراق الحجب وإدراك أسرار الوجود. أما الموت والألم فهما الثمن الضروري الذي تدفعه العبقرية وصولاً إلى أوج وعي ذاتها. على أن الأسطورة لم تعد تخص الماضي وحده، إنها حية متجددة تنتظر الفن المأساوي كي يعيشها من مرقدتها، فيجرد آلهة الجرمان سيوفهم من جديد ويخوضون معاركهم الخاسرة وسط الغابات الحافلة بالأسرار وعلى شواطئ الأنهار لاستخراج الكنوز الدفينة من الأعماق.

هذا العبء الفريد الذي ألقى على كاهل المبدع، من حيث أنه مشارك في خلق العالم، ألقى بتبعات ثقيلة على كاهل الثقافة الألمانية، فأصبح كل ما هو مغلق، عصي على الفهم ملازماً لما هو ألماني؛ إذ أن الأمر يتعلق بتلقي الأسرار والألغاز من قبلها، ولا لزوم للتدخل البشري لتشويهها بالشرح والتعليل. وقد وضع الألمان فكرة المصير في قلب الوجود الإنساني، سواء منه الفردي أو الجمعي، أما البطولة فهي ملاقة المصير وتعشقه. يقول هيجل «مت وصر» والمصير لديه هو وعي الذات ولكن وعي لها كعدو. والمصير وضعية منفصلة عن الحياة. والكائن يجب أن يزول ويتعالى على ذاته من أجل أن تولد أشكال جديدة. ويرى شلر أن هذا الذي فرض عليك ينبغي أن تهب علاقاته كأنه اختيارك الخاص. فعناقك لمصيرك وزوالك معه شرطان أساسيان لتدفق نبع الحياة الصافي. ومن هنا جاءت راديكالية هذا الفكر.

يقول ماكس شترنر «الألماني قبل غيره، بل الألماني وحده هو من يعلن الوظيفة التاريخية للراديكالية. ليس هنالك من مثله في انعدام الرجاء، وعدم التقيد بأي اعتبار من الاعتبارات، فهو لا يسقط العالم القائم وحده كي يبقى هو واقفاً، وإنما يسقط ذاته أيضاً. حيث يبدأ الألماني بالتدمير يجب أن يندثر عالمه ويسقط إله».

وصلت الثقافة الألمانية إلى أوج اكتمالها مع كل من غوته وهيجل ومن حيث أنهما أرادا أن يندمجا في التاريخ العالمي، كل على طريقته، فقد كان لتطور الأحداث الأوروبية تأثير هام على مسيرة هذين العبقريين اللذين قلما أنجبت العبقرية الأوروبية مثيلاً لهما. لقد كان أثر الثورة الفرنسية ومن ثم الحروب النابوليونية كبيراً على الفكر الألماني إجمالاً. فقد استقبلت الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ بترحيب شديد من قبل المثقفين الألمان لأنهم رأوا فيها المقدمات الأولى ليزوغ شمس الحرية في بلادهم. وهناك قصة لها دلالتها، وهي أن ثلاثة شبان ألمان هم هيجل وهلدنر وشلنغ كانوا يدرسون اللاهوت معاً في معهد داخلي في مدينة «توبنغن» وعندما وصلتهم أخبار الثورة خرجوا إلى الحديقة وزرعوا شجرة وسموها «شجرة الحرية». وفي أرشيف شلر توجد رسالة من حكومة المديرين تمنحه لقب مواطن شرف، وكانت مسرحية «قطاع الطرق» الهاماً كبيراً في فكر الثورة ونبوءة بها. وقد صدرت ومثلت على المسارح الأوروبية قبل الثورة بشان سنوات.

أما نابليون فقد استقبل بادئ الأمر بإعجاب كبير من حيث أنه رسول الثورة ومحطم العروش الرجعية. وقد قال عنه هيجل بعد معركة بينا عام ١٨٠٦ «رأيت القيصر - وهو روح العالم - ممتطياً جواده ومتجهاً إلى خارج المدينة بقصد الاستطلاع. إنه فعلاً لشعور رائع أن نرى فرداً كهذا، وهو هنا يتركز على نقطة معينة فوق حصانه، فيما هو ينتشر فوق العالم ويهيمن عليه» وهناك خبر عن لقاء وحوار غير متكافئين بين نابليون وغوته، حيث يعترض نابليون على نهاية «فرتر» التراجيدية، وعندما يوضح غوته بأن «فرتر» كان يجب أن يسير إلى قدره، قال نابليون عبارته الشهيرة «السياسة هي القدر».

وبعد خيبة الأمل وتحول نابليون من رسول حرية إلى طاغية، وبعد الاذلال الذي تردت فيه شعوب أوروبا على يديه، وبعد تمزيق بيتهوفن لاهداء سمفونية «الايروبك» بعد ذلك كله عرف الفكر الألماني حالة من النكوص على الذات، وتهيأت الأجواء من جديد لظهور رومانسية منسحبة من الواقع وقائمة على عبادة الطبيعة وعناء لما هو عقلائي. وقد خرج الاستعلاء الألماني من هذه العقدة. ويبدو ذلك في أجلى صورته لدى فشته في «خطب إلى الأمة الألمانية» التي ألقى على طلاب الجامعات الألمانية إثر الهزيمة التاريخية أمام نابليون. يقول فشته: «الروح الألمانية هي الروح الوحيدة التي تتصل بروح الكون التي اختارتها للعمل الفكري الذي لا يفتنى، ويقول أيضاً «إننا الشعب المختار، شعب المستقبل، إننا وعي الإنسانية».

وقد رأى هيجل بعدما عصفت به من أحداث أن قدر ألمانيا هو عدم التمام شمل الحرية مع مفهوم الدولة، فازدهار الدولة يعني دمار الحرية، وازدهار الحرية يعني دمار الدولة. والدليل على ذلك أنه بعدما يزيد على نصف قرن من الغزو النابوليوني سيأتي سياسي شديد الصلف ومعجب بنابوليون، وسيهزم فرنسا هزيمة منكرة ويعلن تأسيس الرايش الألماني من قصر فرساي. أما دليل عمله فسيكون قوله «ليس بالخطب ولا بقرارات الأكثرية تحسم المسائل الكبرى، كما حصل في السابق ولكن بالحديد والدم».

وسيقول أحد المؤرخين فيما بعد «وهكذا يتحقق التطور المأساوي، ذلك أن تأسيس الرايش الألماني يبقى مرتبطاً بالانتصار على مبدأ الديمقراطية البرلمانية». ويقول تنشئه ساعراً وهو يعلق على هذا الانتصار الذي تحقق: «سوف يحمر وجهي خجلاً عندما أسأل إن كان قد بقي لدينا أدب أو فلسفة ألمانين، ومالي إلا أن أجيب بالصرخة المهودة لدي في مثل هذه الحالات؛ إن لدينا بسمارك».

وإذا عدنا قليلاً إلى عام ١٨٠٦ وإلى هزيمة بروسيا أمام الانتصار النابوليوني نجد أن انتصاراً صامتاً قد سجله الفكر الألماني في العام ذاته، وأعني بذلك صدور تراجيديا فاوست «لغوته» وعلم ظاهريات الروح لـ «هيجل». وقد كان ولا يزال للأثرين، كل في مجاله، تأثير يصعب تجاوزه في الفكر الغربي إن لم نقل الفكر العالمي. ويرى جورج لوكاش أن العنصر المشترك بين العمليين، على تباعد موضوعيهما، يكمن في أن التقدم الإنساني لا يمكن بلوغه إلا إذا كان الأفراد مستعدين لدفع ثمن هذا التقدم. أو كما يقال هيجلياً: من أجل الوصول إلى السعادة لا بد من اجتياز الشقاء.

يشكل غوته ظاهرة استثنائية ليس في تاريخ الفكر الألماني فحسب بل والعالمي أيضاً. فهو من العباقرة القلائل الذين أدركوا في وعي الصحة والتوازن النفسي مسؤولية الفنان إزاء شعب لديه نزوع لتقديس ما هو مرضي وبالتالي متطرف. وقد عمل على مدى أكثر من ستين عاماً في مجالات العلم وفنون الأدب كافة وحتى النشاط السياسي والاجتماعي ليرسي أسس إبداع أدبي ينطلق من صفاء التجربة ليلامس روح الإنسان وهي تبحث عن تحققها. وفي الوقت الذي أسس فيه غوته الواقعية الألمانية رأى أن الحياة والإبداع يعودان إلى طبيعة واحدة سماها الظاهرة البدئية التي تبدأ بالتسامي طبقاً لقوانين التحول. والتحول لديه يمثل مسيرة الكيان على درب التحقق في عملية كشف عن مكونات الروح عندما تدفعها التجربة لإظهار مآلديها من خبايا كامنة فيها. وقد

كان من أهداف غوته أنسنة الروح الألمانية والتخفيف من غلوائها. وهو أول من لفت أنظار الألمان إلى وجود آداب غير الآداب الأوروبية. ومنه انطلق تعبير «الأدب العالمي» كما أفرد ديواناً خاصاً للحوار مع الآداب الشرقية.

بنى هيجل أكثر المنظومات الفلسفية طموحاً وإحكاماً في الفكر الغربي إجمالاً. فهو من جهة استوعب ماوصلت إليه الفلسفة الغربية في عصره وأسس عليها، ومن جهة ثانية دفع بجهازه العقلي إلى أعماق الماضي ليفسر حركة التاريخ الإنساني انطلاقاً من نشاط الروح في تخارجها وعودتها إلى ذاتها وتجليها في العالم ووعيتها لذاتها الذي هو في النهاية وعي الحرية. وإذا كان «كانت» مؤسس المثالية الذاتية بمعنى أن الذات تنتج العالم فإن هيجل مؤسس المثالية الموضوعية، أي أن الروح في خروجها إلى العالم تتجسد في موضوعها ومن اتحاد الذات والموضوع يتكون المطلق أو اللامتناهي وهو مركز الدائرة في الفلسفة الهيجلية.

أما الروح التي تذوق مرارة اغترابها في الطبيعة فإنها تعود إلى ذاتها وتبدأ رحلتها باتجاه اللامتناهي وهي في هذا تحقق تجلياتها في العالم من حيث أنها تصنع التاريخ وعندما تصل إلى وعي ذاتها أو تأمل ذاتها تكون قد أنهزت الروح المطلق. والقانون الذي يحكم هذه الحركة التي تنتج الصيرورة الدائمة هو الجدل الذي يتمثل في القوة الكامنة في أعماق الوجود والفكر والذي يجعل الشيء يستدعي نقيضه من أجل التجاوز إلى التركيب، فالشيء لا يتماهى مع وجوده إلا بمقدار ما يصير غيره. وقد رأى هيجل أن الجوهرى إنما يكمن في الكلي حيث أن الرحلة الملحمية للروح الذاتي لا تكتمل إلا بمقدار ما تعي وحدتها مع الروح الموضوعي. تشكل المسيحية في فلسفة هيجل قطب الرحي من حيث أنها الدين المطلق الذي يمثل فيه التجسيد تصالحاً ما بين المتناهي واللامتناهي، هذا من جهة ومن جهة ثانية فإن المسيحية أدركت التمزق الإنساني وشقاء الروح في توترها باتجاه المطلق ومن هذا التمزق نشأ الفن الرومانتيكي الذي يمثل أعلى مستويات الفنون والذي لم يظهر حسب رأي هيجل إلا مع المسيحية.

كان هيجل ككل مفكري عصره يكن احتراماً عميقاً لغوته، ويعترف في رسائله بأنه تعلم الكثير منه، وهذا لا يعني أنه لم يكن لكل منهما طريقتة الخاصة في تناول المسائل الكبرى. في الفينومولوجيا يصف هيجل مراحل تطور البتة من البرعم إلى الزهرة إلى الثمرة على أنه شكل من أشكال التجاوز الديالكتيكي، أما غوته فيعلق على ذلك بقوله «ليس من الممكن قول شيء أكثر تزييفاً وتشويهاً من هذا. ويبدو لي أنه

لا يلقى على الإطلاق برجل عاقل تدمير الواقع الخالد للطبيعة بمزاج سفسطائي رديء كهذا.

أما هيغل فيكتب إلى شلنغ عن نظرية غوته في الألوان «إن غوته، مدفوعاً بالكره للفكرة» التي يعتقد أن الآخرين استخدموها لتخريب كل شيء يلتصق التصاقاً تاماً بالنزعة التجريبية».

توفي هيغل ١٨٣١ وبعده بعام توفي غوته. وقد وجد الفكر الألماني نفسه في مأزق ناجم عن كيفية التعامل مع هذين المبدعين الجبارين. فيما يخص غوته ارتبط الوعي القومي الألماني بتمجيده، حتى أنه أصبح رمزاً لكل ما هو إيجابي لدى الألمان. ونشأ ما يمكن أن يطلق عليه «عبادة غوته» بمثابة لاهوت رسمي له كهنته وله مفسروه، علماً بأن غوته أعرب ذات يوم أمام سكرتيره «إكرمان» بأنه لن يمضي وقت طويل حتى يصبح مجهولاً لدى الألمان. وقال أكثر من ذلك في رسالة إلى المفكر الكبير «فلهلم فون هومبولت» «ليس لدي ما أفعله في هذه اللحظة سوى أن أطرح نفسي مع ما بقي لي في المزداد إن أمكن، وتنقية خصائصي كما تفعل أنت بالذات أيها الصديق العزيز». وقد قال قبل ذلك وهو في غاية السخوط «إنني أرى قدوم عصر جديد يفقد الله فيه بهجته بالبشرية، فيحطم كل ما هو موجود ليصنع خليقة جديدة» وتتشبه يقول بهذا الصدد «يمثل غوته في تاريخ الألمان فصلاً لاتالي له. فهو لا يجيب لديهم على أية حاجة حقيقية. وهذا يجعلهم لا يعرفون ماذا يفعلون فيه. ومن حيث أنه نعم يدغدغ أنانيتهم القومية، تعزف به أبواقهم بين حين وآخر خلف حدودهم».

شغلت فلسفة هيغل الصراعات الفكرية في ما تبقى من القرن التاسع عشر وهنالك مفارقة تثير الاهتمام مؤداها أنه لم تتمكن أية منظومة فلسفية أن تهيمن على النشاط الفلسفي في عصرها كما فعلت الهيجلية، ومع ذلك فلم تتعرض منظومة أخرى لمثل النقد الذي تعرضت له هذه الفلسفة وذلك ليس من قبل أحصائها فحسب بل من قبل معتقبيها ومريدي مؤسسها. حتى أنه يمكن أن يطلق المرء على الفلسفة الألمانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بأنها نقد الهيجلية.

كان هيغل لاهوتياً تحتل فلسفة الدين لديه مركز الثقل، وقد تعرض هيكله اللاهوتي بكليته إلى نقد لاذع من قبل أكثر تلامذته توقداً وألمعية وأعني به فويرباخ الذي مارس نقداً جذرياً على المنطلقات الدينية من حيث أنها وعد للإنسان بعالم

مفارق من أجل نسيان عذاباته في علمه الحقيقي. وأراد فويرباخ أن يؤسس الفلسفة على أسس أنثروبولوجية، وعمل نقله من الإله - الإنسان إلى الإنسان - الإله، ونفى فكرة الخلود وأي ميتافيزيك يستند إلى معرفة عقلية. أما ماركس فقد بنى على مادية فويرباخ ونقد فلسفة الحق لدى المعلم وكذلك نظرية الدولة، كما نقد المنطق الجدلي الذي وجد فيه ماركس تجريداً لاجذور له في الواقع.

تعرض المبدأ الكلي لدى هيجل إلى نقد شديد من قبل كيركفارد الذي واجهه بالفرد المسيحي الذي يحمل صليبه وهو قادر على الوقوف أمام الله وليس له من سند سوى آلامه وإيمانه الداخلي بها. دون أن ننسى ماكس شترنر في عمله الموسوم «الوحيد وملكيته» والذي ييشر بالفوضوية الفردية أي بالحق الكامل للفرد في أن يرث العالم كله من حيث أنه يملك عالمه الخاص.

عندما كانت الصراعات الفكرية تشتد بأساً كانت قبضة الاستبداد كذلك تزداد شراسة، وكان مبدأ الحرية في تراجع مستمر مما حدا بكثير من المفكرين الأحرار إلى مغادرة ألمانيا، ومنهم ماركس وهابني وكثيرون غيرهما. ويبقى سؤال يثير الاهتمام وهو إن كان هيجل قد شرعن الاستبداد البروسي من جراء نظريته في الدولة من حيث أنها ليست حصيلة تطور عقلائي أو ناشئة عن صيغة تعاقدية، وإنما هي كلية مطلقة ومعطى إلهي جاءت لتكبح جماح التمزقات التي تقتضيها تناقضات مصالح المجتمع المدني.

من أعماق هذا الصدع الناشيء من الطموحات إلى الحرية ومن اشتداد قبضة السلطة تكونت الفلسفة التشاؤمية التي أرسى جذورها شوبنهاور كفلسفة لاعقلانية بامتياز، وكانت الخصم اللدود للهجلية التي عاصرتها. وشوبنهاور يقول عن العصر «أنا متشائم لأن عصري فرض علي ذلك. ولو أنني عشت في عصر «لاينتر» لكنت متفائلاً مثله وتقوم فلسفة شوبنهاور على أن الكائن أسير إرادة عمياء تتلاعب به على هواها. وهي تنشب أظافرها فيه بلا رحمة عندما يحلو لها ذلك. والسعادة التي هي خديعة الإرادة كي تتمكن من الكائن لاتساوي شيئاً إزاء الآلام التي يعانها وهو ضحية الإرادة. ومن ثم يأتي الموت لانتهاء المهزلة. أما الخلاص فيتمثل في التخلي عن أية إرادة من أجل الوصول إلى حالة السلام المطلق مع الذات، وهي حالة النرفانا، أي عندما تقف عربة اكسيون بلا حراك. وإذا كان ثمة من عزاء فهو موجود في الفن وفي الفعل الأخلاقي. وماسوى ذلك فهو سراب.

لقد كان لفلسفة شوبنهاور سحرها الخاص بسبب جذريتها العميقة وبسبب البيان القوي الذي صاغ فيه شوبنهاور فلسفته في عمله الموسوم «العالم كإرادة وتصور» وقد كان تأثيره قوياً في مجال الفن الذي أولاه اهتماماً خاصاً من حيث أنه التعبير عن الإرادة. وكان للقاء التاريخي بين فلسفة شوبنهاور وموسيقى ريشارد فاغنر أثره الكبير على التطور الروحي الألماني. وقد انضم نتشه ذاته إلى هذا الثنائي ليتكون تيار فلسفي جمالي بشر بثورة عارمة في الروح والوجدان مستحضرة الأسطورة الجرمانية والعبقرية الألمانية.

ولقد مثلت الدراما الفاعنرية القائمة على الروح التشاؤمية أعظم تجليات الإحياء الجرمانى الذى تمتد جذوره إلى الأسطورة التى ليست أكثر من جسر بين الماضى والمستقبل، يعبر عليه ذوو الدماء النقية من أجل اجتراح المعجزات. وكان فاغنر فى بدايته منخرطاً فى أعمال الثورة التى كانت تطالب بالحرية وبالعدالة، وكان هاجس أعماله الموسيقية الأولى تكريس هذا الحس. وبعد تعرفه على فلسفة شوبنهاور تحول تفكيره جذرياً، وانكب على بحث الأسطورة الجرمانية من أجل تجديد الحياة بعد فساد الدم الذى أفسد الحضارة. وقد بنى له الألمان معبداً فى «بابرويت» على هيئة أوبرا إسهاماً فى عملية الإحياء التى هى مسؤولة الجميع لأنها تمس الجميع. أما فيما يخص نتشه فى هذا المقام فإنه قضى شطرين من حياته؛ الشطر الأول يمجده فى فاغنر ويرى فيه نبي الحياة الجديدة، أما الشطر الثانى فقد كرسه لتسفيه فاغنر وإظهار خطره من حيث أنه يقود عملية تهريج كبرى تهدف إلى تضليل الشعب الألمانى.

ولد نتشه عام ١٨٤٤ وهو العام الذى صدر فيه كتاب «ماكس شترنر» «الوحيد وملكيته» وهو بمثابة انحناء وقح من ربة الأسر الاجتماعى. وإذا كان لذلك من دلالة فهى أن نتشه ولد فى أوج تمزق الفلسفة الهيجلية، وأوج ابتعاد الفكر عن الواقع، وأوج تغلغل الفلسفة التشاؤمية إلى أعماق الروح التى لا تجد لها سنداً فى الواقع. ويمكن استباق الأمور للقول بأن نتشه فى فتوته كان متحمساً للأفكار الدينية. وعندما انقلب على الدين، أراد أن يؤسس ديناً نقيضاً غير بعيد عن مصطلحات الدين الذى خرج منه. وقد تكون أحد مفاتيح زرادشت تناوله كمسيح معكوس.

درس نتشه الفلسفة وعلوم اللغات القديمة فى كل من جامعتى بون ولايبزيغ ونظراً لنبوغه المبكر نودى به أستاذاً لعلوم اللغات القديمة فى جامعة «بازل» حتى قيل أن ينال شهادة الدكتوراه وكان فى الخامسة والعشرين من عمره. وقد رشحه لهذا المنصب

أستاذه ريتشل، بشهادة قال فيها «إن السيد نتشه يستطيع أن يفعل ما يشاء»، وإذا كان الشيء بالشيء يذكر فيمكن الإلماح إلى رسالة كتبها نتشه إلى أحد أصدقائه عام ١٨٨٣ عن محاولاته من أجل التدريس من جديد في الجامعات، بعد أن كان قد ترك جامعة «بازل» لأسباب متعددة. يقول في الرسالة «هانيزي، رئيس الجامعة الحالي، أعطاني الخبر اليقين بأن طلبي مصيره الرفض في لايبزيغ، وحتى في الجامعات الألمانية كافة، فالكلية لن تغامر باقتراحي على الوزارة، بسبب موقعي من المسيحية، وبسبب مجمل تصوراتي عن الله، براقو».

كان «مولد المأساة من روح الموسيقى» أول أعماله التي أصدرها إبان مرحلة التدريس. والعمل بمثابة تناول جديد للتراجيديا الاغريقية. فهو يرى فيها ذروة العبقرية الاغريقية لأنها تمثل انصهار ماهو لأبولو إله التشكيل والانسجام والوضوح، وبالتالي إله النهار، مع ماهو لديونيزوس، إله النشوة والهدم الفوضى وبالتالي إله الليل. وهذا ما أوصل التراجيديا إلى القمة وجاءت معبرة عن انطلاقة الحياة الأولى وأعلنت من شأن غريزة الصحة. هذا الكمال انتهى على يد سقراط مؤسس العقلانية التي كبحت جماح الانطلاقة الاغريقية العفوية. ويوريديس هو الذي جسّد هذا الانحطاط السقراطي، إذ جعل التراجيديا مجموعة من أشكال اللغو التي تحفل بالتحليل المنطقي الذي أفسد الذوق الاغريقي، أما في العصر الحديث فإن فاغنر يوحد في عبقرته ماهو لأبولو، وماهو لديونيزوس، وعليه يقع عبء تجديد الحياة انطلاقاً من الدراما الموسيقية التي هي أكثر الفنون اكتمالاً.

بعد هذا العمل الذي صدر عام ١٨٧٢، والذي أثار سخط المختصين، وألب العقول المتزمتة. تتالت الأعمال تباعاً بوتيرة متسارعة. ومن أهم الأعمال التي صدرت في المرحلة الأولى كتاب «تأملات غير عصرية» صدرت منه أربعة أجزاء بعنوانين فرعية مختلفة. كان الهدف منها إبداء وجهات نظره في المسائل الفكرية المطروحة في عصره، وتيسم أسلوب نتشه في هذا العمل بالسخرية المريرة والنقد اللاذع.

بعد ذلك عاد إلى الاغريق وكتب عملاً صغير الحجم بعنوان «الفلسفة الاغريقية في العصر التراجيدي» يمجّد فيه الفلاسفة السابقين على سقراط والذين أسسوا «جمهورية العباقرة» وطرحوا السؤال الفلسفي الحقيقي عن أصل الوجود، وقد قام «طاليس» حسب رأيه بأول محاولة تهدف إلى إرجاع الظواهر إلى أصل واحد وخلق وحدة متناسقة في الوجود. أما أفلاطون فهو «هجين كبير» ولا يمثل نموذجاً صافياً.

بعد ذلك جذبته المباحثات الفكرية فأصدر كتاباً من جزئين بعنوانين فرعيين مختلفين وهو «إنساني كلي الإنسانية» ثم صدر «الفجر» و«العلم المرح» ويرى الدارسون أن تنشئه يختتم بهذه الأعمال المرحلة الثانية من تطوره الفكري، والتي تسمى بالمرحلة الوضعية، ذلك أنه أولى اهتماماً كبيراً للانتصارات العلمية الحديثة ولاسيما في مجال البيولوجيا اعتقاداً منه أنها تعزز نظريته في الإنسان الأعلى وفي العود الأبدي، وتؤدي إلى دحض الميتافيزيك.

في عام ١٨٨٣ بلغت عبقرية تنشئه ذروتها في عمله المعروف «هكذا تكلم زرادشت» وهو عمل شديد الالتباس، يحار المرء في تصنيفه. وأقل ما يقال عنه إنه كتاب رؤيا من نوع خاص. ولاشك أن تنشئه وضع نصب أعينه الكتب المقدسة عندما أبدع هذا العمل. والأدلة كثيرة. فهو على الرغم من تجديفه على المسيح والمسيحية، قال عن كتابه بأنه «الإنجيل الخامس» ثم قال بأن الأجزاء الثلاثة الأولى منه أُنجزت في عشرة أيام، بمعنى أنها إلهام خارق. وزرادشت يبشر بتعاليمه وهو في عمر المسيح، ثم يرتقي الجبل ليلتقي بمريده. وهذا يذكر بخطبة الجبل للمسيح. أما البنيان اللغوي فهو بمثابة الاعجاز. وقد قال هو عن ذلك «أعتقد أن اللغة الألمانية قد وصلت مع هذا الزرادشت إلى أوج اكتمالها. حيث لا يستطيع لا لوثر ولاغوته أن يتقدما خطوه ثالثة» والعمل تهيمن عليه مقولتا العود الأبدي والإنسان الأعلى.

بعد زرادشت أصدر «ماوراء الخير والشر» ثم «نشوء الأخلاق» وبعد ذلك «معضلة فاغتر» «غروب الأصنام» و«تنشئه ضد فاغتر».

كان تنشئه الذي هو نبي الصحة والقوة يعاني طيلة حياته من السقم. وقد اضطرب عام ١٨٧٩ أن يترك عمله في «بازل» لشدة ما كان يعاني من آلام. كان ضعيف البصر تتابه نوبات من الصداع تقربه من الجنون. عاش متشرداً معزولاً يتنقل بين سواحل إيطاليا ودرى جبال الألب. وهناك ذروة جبلية اسمها «سيلز ماريا» عزيزة على قلبه لأنها أوحى إليه بأفكار رائعة.

كتب صديقه البروفسور «باول دويسن» في مذكراته عن زيارة قام بها إلى مقر إقامة تنشئه قبل مرضه بأقل من سنتين: «صعدنا، زوجتي وأنا، قادمين من شياطينا عبر ممر مالويوا، وهكذا بدت سيلز ماريا أمامنا وجهاً لوجه. وماهي إلا لحظات حتى وجدت نفسي أقف بقلب خائف أمام الصديق الذي أهدتني عنه أربع عشرة من السنين. وبمودة

عميقة تقدمت لعناقه. ولكن أية تغيرات كانت قد حلت خلال هذا الزمن؟ لقد افتقدت النظرة المترفعة والمشية اللدنة والخطاب المتدفق.

لم أر سوى ذلك المسير الصعب لقامة تنحني على محورها وتتحرك حبواً. أما الحديث فاعتوره التردد والتلعثم. قلت في نفسي، ربما لم يكن في هذه اللحظة في أحسن حالاته. «صديقي العزيز» قال بأسى وهو يشير إلى الغيمات التي كانت تمر على مهلها «إذا كان عليّ أن أستجمع أفكارى، فأبسط ما أطلبه هو الحياة تحت سماء صافية».

بعد هذا الحديث المقتضب أخذ بيدنا إلى الأماكن الأثيرة لديه. ولا يمكنني الآن أن أنسى ذلك المرج العامر بالخضرة ينسط قريباً من الجرف الذي تصطبغ من تحته مياه الجداول المتدفقة من أعالي الجبال.

«هنا» قال «هنا يطيب لي أن أستلقي طويلاً، وهنا تأتيني أجمل الأفكار».

لم يطل بنا المقام فهبطنا إلى فندق «وردة الألب» حيث اعتاد أن يتناول شيئاً من الطعام، فتركنا كي نأخذ قسطاً من الراحة. ولم نكد نمضي الساعة حتى كان الصديق واقفاً بالباب، يسأل بكل رقة وعدوبة، إن كنا لانزال متعبين. وفي الوقت ذاته يلتمس العذر لهجيجه المبكر.

وأنا أذكر ذلك لأن مثل هذا الحرص المبالغ فيه، وهذا الاعتبار الزائد لمشاعر الآخرين لم يكونا أبداً من طبيعة تنشئه الحقيقة. إنها دخيلة عليه بسبب ما ألم به من مشقات. في اليوم التالي اصطحبنا إلى منزله. أو كما قال «إلى كهفه» يا لها من غرفة وحيدة تابعة لمنزل أحد الفلاحين، يبعد ثلاث دقائق عن الشارع العام، استأجرها تنشئه طوال الفصل مقابل فرنك واحد في اليوم.

بدا الأثاث في أبسط أشكاله؛ في إحدى الزوايا تكدست كتبه التي أعرفها جيداً. وقربها طاولة ريفية وعليها فنجان للقهوة، قشور بيض، مخطوطات وأدوات حلاقة، ويختلط بعضها ببعض الآخر. ثم هنالك الحذاء ذو العنق الطويل وما يؤول إليه وصولاً إلى السرير الذي تعمه الفوضى.

ذلك كله يشير إلى خدمة سيئة وإلى سيد يجيد الصبر، ويعطي نفسه لأشياء أخرى. بعد الظهر بدأنا مسيرة العودة. ونشئه رافقنا نزولاً إلى القرية التالية بمسير يتجاوز الساعة. هنا ذكر أماننا أكثر الأفكار سوداوية. وهذا ما تحقق وبالأسف بعد فترة لم

يطل مداها. وعندما حل الوداع النهائي ترققت الدموع في عينيه. وهذا ما لم يكن يراه المرء قبل ذلك إطلاقاً..»

في بداية العام ١٨٨٩ حلت به نوبة قوية، وهو في «تورينو» فخرج إلى الشارع ليرى حوذيماً يضرب حصانه ضرباً مبرحاً، فانهال على الحصان وعانقه، ثم انهار على الأرض وهو ينتحب. ومنذ ذلك التاريخ عاش في كنف أمه وبعد وفاتها احتضنته شقيقته إلى أن وافته المنية في فايمار يوم ٢٥ آب ١٩٠٠.

بعد ست سنوات من وفاته صدر عمله الأساسي في الفلسفة تحت عنوان «إرادة القوة» بعد أن أثار جدلاً طويلاً بين دارسيه وجامعي تراثه، وذلك حول صدقية ما أتت عليه شقيقته اليزابيت. وهذا العمل البالغ الصعوبة كتب بالطريقة ذاتها التي اعتمدها نتشه في أعماله المتأخرة كلها، وهي طريقة «الأفوريسم» والكتاب يشتمل على ١٠٦٧ أفوريسم. ويرى دارسو نتشه أن هذا العمل يمثل في جملة منظومة فلسفية متكاملة. وكان نتشه قد ذكر أكثر من مرة أنه بصدد إعداد عمل يشرح فيه فلسفته.

يتألف العمل من أربعة كتب، كما أطلق عليها؛ الكتاب الأول يتصدى للعدمية الأوروبية، وبالتالي لحالة الانهالك واللاجدوى التي تتخبط فيهما شعوب القارة الأوروبية، وفي الكتاب الثاني يبين من جملة ما يبين الأسباب التي قادت إلى هذا المصير. ويراها في طبيعة القيم المسيطرة في الدين والأخلاق والفلسفة.

وفي الكتاب الثالث يتصدى للكيفية التي تجري فيها الأمور في عالمي الروح والطبيعة، والكيفية التي يمكن فيها نقض القيم الحالية، وإحلال القيم الجديدة محلها. وهذا ما أطلق عليه «إعادة تقييم القيم» وفي الكتاب الرابع والأخير يدرس تنظيم المراتب ويشير بالإنسان الأعلى.

وبعد ذلك كله فإن أهمية نتشه كما يبدو، لا تكمن في أصالة المنظومة الفلسفية التي طورها، إن كان هنالك من منظومة، فهو أصلاً يقف على طرفي نقيض مع أية منظومة، ولا تكمن كذلك في هجائياته الساخرة لمعاصريه من المفكرين أو للفلاسفة الذين سبقوه، من مثل قوله عن هيجل بأنه «لاهوتي محتال» وأسوأ من ذلك عن كانت، وإنما تكمن أهمية في أنه أقحم الوجدان الغربي في مجازفات كان في غنى عنها، وذلك في طريقة طرح أسئلة لم يطرحها أحد قبل، وفلح في أرض بور كانت محرمة قبله على أي كان. ولم يدر في خلدته أن يقدم أي عون مهما كان ضئيلاً يرمي

إلى ترميم بنیان حضارة أصبحت ناضجة للزوال، كي يزرغ فجر حضارة أكثر جدارة بالإنسان المعافى الذي تبنيه قيم الصحة والقوة بدلاً من قيم المرض والضعف التي يسبح في مستنقعها الآن.

كانت جهود تنشئه منصبه على تحطيم المسلمات والقوالب الفكرية التي هيمنت على العقل البشري منذ أن بدأ تسلط الضعفاء على الأقوياء. وعلى أساس هذا التسلط الذي تم بالحيلة جرت صياغة التاريخ البشري الذي وصل الآن إلى خاتمة مطافه متتحراً بقيمه. وأهم هذه القوالب التي تناولها معول تنشئه هي الثنائيات من مثل الخير والشر، الحقيقة واللاحقيقة، الخطأ والصواب، الذات والموضوع وما إلى ذلك.

لقد احتار الوجدان الغربي في الكيفية التي يتعامل بها مع هذا المفكر الذي يغني خارج السرب. تارة يصفقون الباب من خلفه كما يطرد الابن الضال، وتارة توقد له الشموع كأنه أحد القديسين. وفي أغلب الأحيان ينصحون الشباب أن يأخذوه بحذر؛ جرعة جرعة كالدواء كيلا تتحطم ضمائرهم ويكفروا بأبائهم. ومع ذلك كله كثيراً ماراحوا يقرعون على بابه كلما عصفت في الروح أزمة كبرى. والآن ومع هذا الرعب الذي أنتجته هذه الحضارة يولد تنشئه تقريباً كل يوم من رحم العواصف والكوارث وما أكثرهما.

لقد ازدهرت الصناعة وعم الرخاء وذل الفضاء غير أن الوجدان الغربي ازداد تفرحاً. وما إن تنز القروح بصديدها حتى يطل المفكر الجبار من «سيلز ماريا» قائلاً لهم «ألم أقل لكم بأن حضارتكم آن لها أن تغيب. وأن أنبياءكم الذين يعملون فيها ترميماً لا يفعلون شيئاً سوى اللعب على أوتار الفجيعة».

تعود نقاط التماس بين تنشئه وبين الثقافة العربية إلى العقد الأخير من النصف الأول لهذا القرن، أي بعد انتشار ترجمة فليكس فارس لعمله الهام، «هكذا تكلم زرادشت»، وقد كان لهذا الكتاب بزخمه اللغوي الذي لامثيل له وبطريقته الرسولية في التبشير بقيم الإنسان الجديد، والتي تخاطب الوجدان وتلامس شغاف القلب، كان لذلك كله تأثير قوي على تلك النخبة من المتعلمين الذين راحوا يتلمسون طرقاً في التفكير خارج ثقافتهم التقليدية. لقد كان ذلك بمثابة التحدي الجديد الذي يكسر أغلال الروح ويضعها أمام مسؤوليات خارقة.

ولم يطل الأمر حتى أصدر عبد الرحمن بدوي سلسلة من ثلاثة كتب تحت

عناوين، شوبنهاور، نتشه، اشبنجلر، والكتب الثلاثة تلتقي في جذر واحد ينطلق من الفلسفة المأساوية التي أسسها شوبنهاور، وتابعتها نتشه وهو يقرأ تاريخ العالم على ضوءها، ثم صاغها اشبنجلر في فلسفته التاريخية حيث يرى أن الحضارة إنما هي روح تتجلى في الوجدان الذي يعبر عن ذاته بأشكال شتى، ويعدّها يصير إلى الزوال أي عندما تنتهي المهمة التي ندرت الروح نفسها لها.

هذه الفلسفة تمثل نداء إلى العنصر الحي في الإنسان الذي هو الوجدان كي يبدع شروط وجوده جمالياً من خلال وعيه بحتمية زواله، والأعمال الثلاثة مصاغة بأسلوب تلك المرحلة، أي أنها تشتمل على غنائية جمالية أكثر مما تحتوي على تحليل منهجي رصين. ومع ذلك فقد كانت مقروءة على نطاق واسع في زمنها، وأسهمت في تكوين وجدان يتعشق الفلسفة من حيث أنها تناول جمالي للعالم.

وبما أن الأمور تأتي في وقتها المناسب فقد كان تفتح الوعي القومي في تلك المرحلة الحرجة من النضال ضد الاستعمار الغربي بحاجة إلى جرعة من النشوة التي تهزأ بالعقبات، وتختصر الدروب، وتدفع بالإنسان إلى المراتب العليا لاجتراح المعجزات. فكان هذا التوجه الذي لا يعطي أهمية تذكر لا للتحليل المنطقي ولا للعقل الحسابي، بل يلقي العبء الأكبر على القوى الحية وقدراتها غير المحسوبة. ومن هنا جاءت فكرة الإحياء التي ترى أن القومية إنما هي يقظة الروح أو ثورة في الوجدان، أما المواضع السياسية أو العقبات الاقتصادية فتأتي في المرتبة الدنيا.

على الرغم من أن ألمانيا بحكم موقعها الجغرافي لم تنجح في فرض سيطرتها الاستعمارية على أي من الأقطار العربية، حتى ولا على غيرها، وبالتالي لم تتكون نخبة ثقافية ترتبط بها عن طريق اللغة، ومع ذلك فإن مشروع التجربة القومية العربية الذي حملته النخب المثقفة التي اطلعت على ثقافة وتجارب الغرب، وضع نصب عينيه تجربة الوحدة الألمانية كمثال يحتذى، وكثيراً ما يتردد جزافاً على ألسنة المثقفين تعبير «بروسيا العرب» وقد فاتهم أن هذا التعبير لا يلقى أي احترام لدى النخب المثقفة الألمانية. ونتشه هو أول من سخر من هذه التجربة ومن بطلها الغني عن التعريف.

بديهياً أن الوحدة الألمانية تعثرت واحتاجت إلى لاعب ماهر، وإذا كانت الوحدة العربية قد تعثرت أيضاً فهل يبرر ذلك القول بأن ما هو عربي شبيه إلى حد ما بما هو ألماني؛ هل يعني ذلك أنها أمة تكونها الثقافة وليست السياسة؟ كان بسمارك يلعب على مسرح مساحته أقل من نصف مليون كيلومتر مربع. أما بسمارك العربي فعليه أن

يلعب على مسرح مساحته أكبر بمرة ونصف من الأطلسي إلى الأورال.
في محاججات ساطع الحصري ودفاعه عن القومية العربية يأتي النموذج الألماني الذي يعتمد على اللغة كإحدى أهم مقومات الأمة في الطليعة. فاللغة هي الشجرة الأم التي تظل الأمة وتحمل ثمارها. والعبرية العربية تتجلى فيها حسب مقولة زكي الأرسوزي الذي يرى أن الأمة العربية معطى ميتافيزيكي، وهي في صبوة دائمة إلى الملأ الأعلى الذي ترتبط به وتتجاوز معه عن طريق اللغة. هل كان الأرسوزي مطلعاً على أفكار هردو؟ لا يمكن الجزم بذلك إلا أنه بالتأكيد كان في صورة خطب إلى الأمة الألمانية «لفشته» في ستينيات هذا القرن دخلت الثقافة الماركسية من أوسع الأبواب. وحشر زرادشت في زاوية ضيقة ليفسح المكان لـ «رأس المال» وبدا تنشع عنصرياً يبشر بالعبودية وباضطهاد العروق الضعيفة التي تنتصر لها الماركسية من حيث إنها تساوي بين الناس.

وماركس لم يطل به المقام فأخلى الساحة إلى لينين الذي وضع أفضل الخطط للقضاء على الإمبريالية، غير أن شبح ستالين مالبت أن هيمن على الجميع. ودخلنا الخنادق مع الستالينية، حيث إن المعركة واحدة والعدو واحد ونحن في الخندق الأمامي. وهذا يعطينا أهمية لا تقدر بثمن.

وعندما استشرت إسرائيل وشحذت أسلحتها همس كل واحد منا في أذن الآخر: هنالك من يحمينا. وفي الخامس من حزيران انهار كل شيء، وبقينا أشجاراً عجفاء في غابة محروقة. وعندما رحنا نفتش عن بدايات جديدة كمن يمشي في نومه استيقظنا على قرع طبول السلفية التي تعيدنا إلى الماضي.

وسط هذه الفوضى التي قامت من قلب الكارثة تجري العودة إلى تنشع لبعثه من مرقده، تماماً كما بعث في بلاده بعد الأهوال التي حلت بها. إن ثقافتنا العربية المكتفية بذاتها والمطمئنة إلى ثوابتها أحوج ماتكون إلى طرح الأسئلة الجدلوية على نفسها. وقد نتفق مع تنشع وقد لا نتفق، فهو في النهاية لا ينتمي إلى ثقافتنا، غير أنه يمكن أن يحرضنا على مواجهة مصيرنا بشجاعة. وعندما نتمكن من صياغة أسئلتنا بجدارة، لن يكون من الضروري أن نجيب عليها الآن، إذ قد يكون ذلك متروكاً إلى الأجيال القادمة.

حسن صقر

المقدمة

عندما تعرفت قبل سنوات ست، على أعمال نتشه كانت قد تكونت لدي أفكار شديدة القرب من تلك التي اكتشفتها عنده. وبصورة مستقلة عنه، وبأساليب مختلفة عن تلك التي سلكها، وصلت إلى رؤية متطابقة مع رؤيته التي عبر عنها في أعماله المتأخرة على الخصوص. سواء أكان منها «زرادشت» أو «نشوء الأخلاق» وحتى «غردب الأصنام» أما في عملي الذي صدر عام ١٨٦٦ تحت عنوان «نظرية المعرفة لحدس غوته الكلي» فقد أظهرت للعيان الرؤية ذاتها في أجلى صورها.

ربما كان ذلك هو الدافع الحقيقي الذي منحني القدرة على العمل لكي أعطي صورة جلية، قدر المستطاع عن عوالم التصور والمشاعر لدى نتشه. على أنني أرى بادئ ذي بدء أن الصورة تكون في أفضل تجلياتها، عندما نولي العناية الكافية لأعماله المتأخرة، والتي ذكرتها سابقاً. وهذا ما ألزمت به نفسي وجعلته هدفاً لأحيد عنه.

وإذا كنا نرى نتشه في الأعمال الأولى باحثاً ومنتقياً، يقدم لنا ذاته وكأنه طامح يتقدم إلى الأمام دونما توقف، فإننا نراه في أعماله المتأخرة وقد وصل إلى القمة التي يشمخ علوها إلى مدى عظمة فكره الفطري الخلاق. لقد درس تطور نتشه الروحي في معظم الأعمال وكأنَّ حيداناً في الرأي، بهذا القدر أو ذاك قد طرأ على المفكر العظيم خلال مسار عمله الإبداعي. على أنني حاولت ماوسعني الجهد، أن أبين أنه لم يحصل أي تغيير في الرأي إطلاقاً، والمسألة كلها لاتعدو كونها حركة متقدمة، أو مساراً طبيعياً لشخصية فذة، لم تجد صيغة التعبير المطابقة لحقيقة رؤيتها، عندما كتبت أعمالها

الأولى. يكمن الهدف النهائي في أعمال نتشه في إظهار نموذج «الإنسان الأعلى» وهذا مادفعني إلى الإلتزام بهذا الواجب الأسمى في عملي هذا، ألا وهو إبراز الخصائص المميزة لهذا النموذج.

ولابد لي أن أذكر في هذا المجال، أن الصورة التي كونتها بعد التعمق في أعمال نتشه تتناقض كلياً مع الصورة التي احتواها كتاب حظي لتوه بانتشار واسع للسيدة «لوسالومي» على أن أحداً لن يستطيع أن يقدم للعالم صورة مخالفة للروح التنشوية أكثر مما فعلت السيدة «سالومي»، وذلك عندما تحدثت عن «الإنسان الأعلى» إذ حولته إلى غول متصوف. ولقد رأيت أن أبحث هذه الفكرة من جذورها، إذ لا يوجد في أي عمل من أعمال نتشه أثر لما يمكن أن ندعوه بالتصوف.

أما مذكرته السيدة سالومي من أن أفكار نتشه في كتابه «إنسان كلي الإنسانية، متأثرة بعملين من أعمال» باول ربه وهما «ملاحظات التحليل النفسي» و«نشأة المشاعر الأخلاقية»، فإنني لن أخصه بأي تعليق، لأنه لا يستحق ذلك. وهذا لا يمنع من القول بأن عقلاً متوسط الذكاء مثل (باول ربه) لا يمكن أن يكون له تأثير يذكر على فكر نتشه.

لقد كان الأجدد بي ألا أقحم نفسي بمثل هذه الموضوعات، إلا أن المدى الذي وصلت إليه السيدة سالومي من تعميم أفكار ميتزلة عن نتشه دفعني إلى ملامسة القصة برفق. وإنه لمن دواعي السرور أن قام السيد «فريتس كوجل» ناشر أعمال نتشه بإيلاء الأهمية البالغة لهذه الأعمال الرائعة ملتزماً بنشرها في سلسلة «مجلة من أجل الآداب».

ولأستطيع أن أنهى هذه المقدمة دون أن أقدم جزيل الشكر إلى السيدة «فورستر نتشه» شقيقة الفيلسوف، لما قدمته لي من معروف أثناء عملي في هذه المخطوطة. وأنا مدين كذلك إلى هذه المسودة التي حررتها وأنا أنقب في أرشيف نتشه في «ناومبورغ» حيث تكونت كثير من أفكاره التي اشتمل عليها هذا الكتاب

فبراير ١٨٩٥

رودولف شتاينر

السمات الشخصية

وصف فريدريك نتشه نفسه ذات يوم، بأنه المتأمل المتوحد، وصديق الألفاظ. ليس هذا فحسب، بل إنسان جاء في غير زمانه. على أن كل من يسير على الدروب التي سار عليها لن يقابل أحداً. وهذا ما تجلبه معها الدروب التي لا تختص سوى صاحبها.

لم يكن أحد ليأتي، ويمد له يد العون، على الرغم من جسامه مالاقيه من عنق وقسوة المصادفات السيئة، اللؤم وحتى الطقوس التعيسة، كلها اصطدم بها منفرداً. كان عليها أن يأخذ كل شيء على عاتقه، كما قال هو ذاته في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه الموسوم «بالفجر».

وليسمح لي نتشه أن أستعير منه الكلمات التي قالها هو نفسه حول علاقته بشوبنهاور، وذلك أملاً من أن أتمكن من تحديد علاقتي به «إنني أتمني إلى قراء نتشه، الذين ما أن يقرؤوا الصفحة الأولى، حتى يدركوا ببلء الثقة أنهم قارؤه حتى النهاية، ليس هذا فحسب بل سيصغون إلى كل كلمة يلقيها على مسامعهم. كانت ثقتي به دونما حدود. ولقد تناولته كما لو أنه لم يكتب كلماته إلا من أجلي. لماذا؟ لكي أتمكن من التعبير عن نفسي بطريقة ناصعة، ولكن بكثير من الغرور والحماسة».

يستطيع المرء أن يتكلم هكذا، وهو ينأى بنفسه عن أن يحمل ذات الإيمان بالرؤية التنشوية للعالم. ولن ينفر نتشه من شيء أكثر من هؤلاء «المؤمنين» ألم يقل على لسان زارا؟

«أنتم تقولون بأنكم تؤمنون بزارا؟ ولكن ماذا يعني زارا؟ أنتم تؤمنون بي: ولكن أي شيء هم أولئك المؤمنون؟ أنتم لم تبحثوا حتى اللحظة عن أنفسكم؛ ولهذا عثرتم عليّ. وهذا مايفعله المؤمنون كافة. وللسبب ذاته أقول: ما أصغر شان المؤمنين! والآن أنا أدعوكم لتضيعوني، وتجذوا أنفسكم. ولن أبتغي لكم العودة إلي إلا بعد أن تكونوا قد أنكروتموني».

لم يكن نتشه يوماً مسيحاً، ولا مؤسس دين. وهو لذلك لا يبحث إلا عن أصدقاء يشاركونه القناعة. أما المؤمنون بتعاليمه والمتخلون عن أنفسهم كي يجدوا ما افتقدوه عنده، فلن يكون في مقدوره أن يرغب في انضوائهم تحت جناحه.

ثمة تأكيد لاليس فيه في أعمال نتشه وفي كل ماصدر عنه لمسألة الغريزة، التي هي الفطرة الأولى. وهذا ماجوبه بإصرار من الدوائر الثقافية لمعاصريه. أما هو فقد نأى بنفسه عن المسلمات الثقافية التي نشأ في خضمها ورفضها باشمزاز غريزي، ليس كمن يرفض ادعاء، اكتشف فيه تناقضاً منطقياً، وإنما كما يشمئز المرء وينفر من لون يسبب للعين الأذى. والسؤال الآن من أين خرج هذا الإشمزاز؟ على أننا لن نجد الجواب إلا لدى الشاعر مباشرة. أما الاستدلال الواعي فلن نجد له مكاناً في حسبانته. وأما مايسبب له الأذى فيبدو في كل مايعبر أذهان الآخرين مما تجلبه معها الأفكار، ومثال ذلك؛ عضه الضمير، الخطيئة، العالم الآخر، المثال الأعلى، السعادة، الوطن إلى آخر مايجود به السلسلة من حطام الأفكار.

إن طبيعة الرفض لكل ماتعارف عليه الناس بأنه عالم التصورات، هو الذي يميز نتشه عن غيره من كل أولئك الذين كان يطلق عليهم في عصره «المفكرون الأحرار» لاشك أن هؤلاء ساقوا حججاً منطقية لدحض أوهام عالم التصورات البالية، غير أنه من النادر أن وقف أحد منهم ليعلن بأن حسه الغريزي هو الذي عمل على فك ارتباطه مع أصحاب هذه الأوهام. إن الحس الغريزي وحده هو الذي يلعب مع أمثال هؤلاء السادة لعبة القبط والفار. فالفكر بطبيعته يقبل الطابع المستقل للأفكار المتوارثة، فيما الغريزة لاتكيف نفسها مع الطبيعة المتغيرة للعقل.

يضع أصحاب «العقول الحرة» هؤلاء أي مفهوم للعلم الحديث بديلاً عن التصورات القديمة، مع أنهم يتحدثون عن هذا المفهوم بطريقة يستخلص منها المرء بأن العقل يأخذ طريقاً مختلفة عن الطريق نفسها التي تأخذها الغرائز. العقل يبحث في مادة

البناء وفي القدرة، ويبحث في قانونية الطبيعة عن السبب الكامن خلف الظواهر. أما الغرائز، فإنها تقودنا إلى أن نشعر أمام هذه الجواهر، تماماً كما يشعر الآخرون إزاء إلههم المشخص.

إن عقولاً بهذه السوية تدفع عن نفسها تهمة جحود الإله، غير أن أصحابها لا يفعلون ذلك مدفوعين بتصور عن الإله نابع من قناعاتهم، وإنما لأنهم ورثوا عن الآباء والأجداد إحساساً غريزياً بالرعب عندما يذكر تعبير «جحود الإله» لا ينفي علماء الطبيعة أي تصور عن الإله أو الخلود، غير أنهم يريدون صياغتها بطريقة تتناسب مع شروط العلم الحديث. وهذا يعني أن غرائزهم بقيت مخبأة خلف عقولهم تتحكم بها من بعيد.

يتبنى عدد لا يستهان به من هذه «العقول الحرة» وجهة نظر تقول بأن الإرادة البشرية غير حرة. ليتك تستمع إليهم يقولون: إن الإنسان مجبر على أن يعمل بطريقة محددة، تماماً كما تُفرض عليه طباعه ومجمل المؤثرات التي تحيط بها وتفعل فعلها. ولكن إذا حانت التفاتة من قبل هؤلاء الذين هم أعداء الإرادة الحرة، فإن غرائزهم سوف تبدي اشمزازها إذا ما استشعرت عملاً قبيحاً، كما هو الحال لدى من يمثلون الإرادة الحرة.

لقد أصبح التناقض بين العقل والغريزة سمة بارزة تطبع عقولنا الحديثة بطابعها الخاص، الغرائز التي غرستها المسيحية التقليدية تكمن فيها وتفعل فعلها حتى لدى أكثر العقول تحرراً. وعلى العكس من ذلك ففي أعماق نشته تعتمل مشاعر الرفض للروح المسيحية كاملة بشكل جازم. وهو لم يكن في يوم من الأيام بحاجة إلى إعمال الفكر كي يبني حججاً تدحض مسلمة وجود الله. لقد كانت غريزته من الزهو إلى درجة أنها منعتة من الانحناء أمام إله كهذا. حتى أنه ليتمكن القول دونما تردد بأنه رفض التصور من أساسه. وهاهو يتحدث لزارا: «ولكن إذا كنت أسر لكم بما يحمله فؤادي، إذا كان ثمة من إله، فكيف لي أن أتحمّل ألا أكون إلهاً؟ إذن لهذا السبب وحده لا توجد آلهة».

أما أن يتحدث عن عمل يرتبط بما يطلق عليه الناس «الخطيئة» فلن يكون له أدنى أثر في دخليته، سواء أكان الأمر يتعلق به أو بغيره. ولم يكن بحاجة إلى أية نظرية تبحث في الإرادة الحرة أو غير الحرة لكي يعلن على الملأ أن مثل هذه الخطيئة لا ترد في حسبانته.

وإذا تحدثنا عن المشاعر الوطنية التي كانت تجيش في صدور معاصريه. فسوف نجد أنه لم يقابلها إلا بالرفض والاحتقار. ولم يكن بمقدوره أن يرتهن بمشاعره وأفكاره إلى تلك الدوائر الفكرية للشعب الألماني الذي ولد وترعرع بين أحضانها، حتى ولا للزمن الذي عاش مصارعاً في خضمه.

«إنها حرفة سكان المدن الصغيرة» قال ذلك في عمله «شوبنهاور مريباً».

«تلزمون أنفسكم بأفكار ليس لها أدنى الصلاحية علي بعد بضع مئات من الأميال. وليس الشرق والغرب سوى خط من الطباشير رسمه أحدهم أمام أعيننا كي يثير فينا جنون الخوف. سوف أعمل من جهتي ما يوسعي كي أصل إلى الحرية. قالت ذلك لنفسها الروح الغنية. هل يعني ذلك أن يحد من طموحها أن شعيب وقعا مصادفة في أتون الكره والافتتال وأن قطعة من الماء تفصل بين جزئين من الأرض؟ أو أنهما محاطان بعقيدة دينية لم يكن لها قبل بضعة آلاف من السنين أدنى وجود».

على أن مشاعر الألمان عشية حرب ١٨٧٠، لم يكن سوى صدى لا يذكر في روحه. ذلك أنه «عندما كانت مدافع معركة «فورت» تنطلق فوق أوروبا» جلس في زاوية نائية من زوايا جبال الألب «متأملاً، متحيراً من جراء ذلك معنياً حتى الأعماق وغير معني في الوقت ذاته».

ولم يمضِ إلا وقت قصير حتى وجد نفسه بين جدران «ميتس» دون أن يستطيع إيجاد خلاص من الأسئلة التي طرحها على نفسه حول الحياة وحول الفن «الإغريقيين». «محاولة نقد ذاتي، الطبعة الثانية لمولد المأساة».

وعندما وضعت الحرب البروسية - الفرنسية أوزارها لم يشارك نتشه مواطنيه الألمان فرحتهم بالنصر. حتى أنه كتب ١٨٧٣ في عمله «دافيد شتراوس» عن النتائج «السيئة والخطيرة» لهذه الحرب التي انتهت بالنصر. لقد رأى أنه من الجنون القول بأن الثقافة الألمانية قد انتصرت في هذه المعركة. وأضاف أن هذا الجنون يمثل خطراً ماحقاً، إذ أن هذا الجنون راح يتحكم في أوساط الشعب الألماني كي يحول الانتصار إلى هزيمة كاملة، إنها الهزيمة التي تحط من قدر الفكر الألماني لصالح الرايش الألماني.

هذا هو توجه نتشه في زمن كانت فيه أوروبا معبأة بالمشاعر القومية. ومما لاشك فيه أننا إزاء شخصية وجدت في غير زمانها، مقارعة ضد عصرها. وإذا بدأنا بتعداد كل ماخالف به نتشه عصره فإننا لن نصل إلى نهاية سريعة.

لم يكن نتشه مفكراً بالمعنى المتداول للكلمة، إذ إن الفكر وحده لا يكفي للإحاطة بعمق الأسئلة وبجدارتها، تلك التي وضعها أمام الحياة وأمام العالم وجهاً لوجه. فمن أجل الإحاطة بهذه الأسئلة لابد من إطلاق قوى الطبيعة البشرية كلها. ويديهي أن فاعلية التفكير وحدها لا ترقى إلى مستوى هذه التطلعات. ونتشه لا يمحض ثقته لأي تحليل فكري من شأنه أن يعني بالتعليل ويتكئ على الحجج «الذي سوء ظن إزاء الديالككتيك». وأنا خصم لكل التعاليل» كتب نتشه ذات مرة عام ١٨٨٧ حول «جورج برانديس». وكل من يلتمس لديه تعليلاً لأرائه يسارع إلى إجابته على لسان زارا:

«أنت تسأل لماذا؟ أما أنا فلا أنتمي إلى أولئك الذين يمكن أن يسألهم كائن ما عن هذه اللماذا».

وليس يعنيه في شيء أن يكون رأي ما قابلاً للبرهان، مكتفياً بأسبابه، وإنما تشده إليها كلية الشخصية الإنسانية. بكلام آخر، كل ما يهب الحياة قيمة ما. والفكرة لا تأخذ صديقتها إلا إذا كانت تخصه وحده، بمعنى آخر إذا كانت تدفع بالحياة وتطورها إلى الأعلى. على أن غاية مبتغاه أن يرى الناس أصحاب كأحسن ما تكون الصحة، أقوىاء كأعظم ما تكون القوة، مبدعين كأسمى ما يكون الإبداع. أما الحقيقة وأما الجمال، فإنها مجرد مثاليات، لا تأتينا قيمتها، ولا تعني الإنسان إلا من حيث أنها طريق الحياة إلى الأعلى.

أما السؤال حول قيمة الحقيقة فإنه غالباً ما يظهر في أعمال نتشه في أشكال مختلفة. على أن أفضل ما نراه قوة وجسارة يتجلى في عمله «ماوراء الخير والشر».

«لاتزال إرادة الحقيقة تغوينا باجتراح مغامرات صغيرة، نطلق عليها الاخلاص الشهير. والفلاسفة لايزالون يتحدثون عنها حتى اليوم بكامل التبجيل والاحترام. ولكن ما الأسئلة التي طرحتها علينا إرادة الحقيقة هذه؟ ولنسارع فنقول: يالها من أسئلة اكتفتها الروعة والسوء والجدارة».

إنها في الحقيقة قصة طويلة. ويبدو الأمر لي وكأنها في بداياتها الأولى. أية أعجوبة في ذلك، عندما يملكنا في النهاية سوء الظن؟! وعندما ينفد صبرنا وندير وجهنا متبرمين؟ لماذا لانسمح لأي الهول هذا أن يعلمنا التساؤل؟ دلوني على من يطرح حتى الآن علينا الأسئلة.

ولكن لتساءل ما سر هذا النزوع الكامن فينا إلى الحقيقة؟ لاشك أننا نقف طويلاً أمام التساؤل حول دوافع هذه الإرادة؛ إرادة الحقيقة، ولم يطل بنا الزمن حتى وجدنا أنفسنا أخيراً نقف أمام سؤال أكثر حدة وجذرية. فنحن نسأل الآن عن قيمة هذه الإرادة. والقانون يملي علينا أن نقول: نحن نريد الحقيقة. ولكن لماذا لا يكون من الأفضل اللاحقيقة..»

إنها فكرة بالغة الحيرة والجرأة، وقد وصلت إلى أقصى تخوم الشجاعة. ويبدو الأمر أكثر وضوحاً عندما نوازن بينها وبين ما كتبه مفكر من نوع آخر وصديق الألفغاز، حول الطموح إلى الحقيقة، ألا وهو الفيلسوف المثالي «فيشته» وسوف لن نحتاج إلى أعمال فكر جاد بعد هذه الموازنة، حتى نكتشف الأعماق التي وصل إليها نتشه بالنسبة إلى الروح الإنسانية.

يقول فيشته «إن أقصى مبتغاي أن أكون شاهداً على الحقيقة. في حياتي وفي مصيري لا يوجد شيء يحتوي على قيمة ما. أما في الآثار التي أخلفها فيوجد الكثير. أنا راهب الحقيقة، وجندي يقاتل تحت لوائها. ولقد ألزمت نفسي أن أفعل كل شيء في سبيلها، إن كان ذلك معاناة أو ركوب مخاطر».

توضح هذه الكلمات القليلة مدى ما التزمت به تلك العقول النبيلة التي أبدعت الحضارة الغربية تجاه الحقيقة. ولكنها من الجانب الآخر تبدو بالغة السطحية، إذا ما قرنت بمقولات نتشه: زد على ذلك أنها أفكار هشة دحضها لا يكلف كثيراً من

الجهد. ثم أليس من الممكن أن تكون اللاحقيقة أكثر غنى بالنسبة إلى الحياة من الحقيقة؟

هل من المستحيل أن تكون الحقيقة قد أصابت الحياة بكثير من الأذى؟ هل تجاسر فيشته على طرح أسئلة من هذا القبيل؟ هل فعل غيره شيئاً من هذا؟ إنهم يكتفون بأن يكونوا شهوداً على الحقيقة ولكن أية حقيقة؟

امتاز نشه عن غيره من مفكري عصره، وحتى العصور السابقة بأنه طرح مجموعة من الأسئلة. إيماناً منه بأنه من خلالها سيصل إلى المطلق، ولاسيما عندما يكون دافعه بلوغ حقيقة لا تتكى على برودة العقل وإنما على توهج الغرائز، التي يتولد من توهجها ذلك الطموح الذي لا يخبو، وكثيراً ما تكون الغرائز المتطلعة إلى الحقيقة معراجاً يرقى بنا إلى ما يقف عالياً، وحتى أعلى من الحقيقة ذاتها.

لقد وجد نشه بما لا يقبل الشك، بعد أن قرأ ما خطته أيدي الفلاسفة بين السطور، ويعد أن تلمي أصابهم المرتجفة، أن كل ما قالوا عنه بأنه التفكير الواعي ليس سوى أعمال تختبي خلفها الغرائز لتشق مسارها بالكيفية التي تراها، وإن كان ذلك قد جرى بصورة سرية.

الفلاسفة يزعمون بأن الدافع النهائي الكامن خلف أنشطتهم إنما هو الطموح إلى الحقيقة. وهم لا يقولون ذلك إلا لسبب بسيط هو عجزهم عن النظر عميقاً في الطبيعة الإنسانية. وإذا أردنا أن نكون صادقين، فعلينا القول بأن أي طموح نحو الحقيقة لا بد أن يكون مسيراً بإرادة القوة. وليس من شأن الحقيقة إلا أن تدفع بالقوة والجدارة الشخصية نحو مسارات أعلى. تتمثل غاية الغايات لدى الفيلسوف في إعمال الفكر الواعي لمعرفة الحقيقة. أما الغريزة العمياء التي تدفع بالفكر أمامها فإنها ترمي إلى الإعلاء من شأن الحياة. ولهذا السبب ومن أجل هذه الغريزة «فإن خطأ حكم ما، لا يمكن أن يكون حجة ضد حكم آخر». وبالنسبة إلى الغريزة فليس لأي سؤال من أهمية إلا «إلى أي مدى ندفع بالحياة نحو الأعلى. وهل نحافظ عليها حقاً؟ وماهي الكيفية التي نصونها بها؟ وأي شيء هي تربيتنا؟» «ما وراء الخير أو الشر»

إرادة الحقيقة؟

هذا ماتدعونه يا أحكم الحكماء،

هذا الذي يدفعكم ويشير فيكم الشهوات،
هكذا إذن أدعو إرادتكم،
كل ما هو موجود تلقون به على سرير الفكر،
لأنكم ترتابون، وتسيؤون الظنون دونما حدود،
وتسألون إن كان صالحاً للتفكير،
عليه أن ينضوي تحت راياتكم،
وأن يحثي هامته لكم.
صقيلاً عليه أن يكون،
وعبداً للعقل،
كما هي مرآته وصورته المعكوسة
هذه هي إرادتكم الكاملة
أنتم يا أحكم الحكماء
مثلاً هي إرادة القوة
زارا - الجزء الثاني - قهر الذات

ليس من مهمة لدى الحقيقة إلا أن تجعل العالم عبداً للروح. وهي بهذا تخدم الحياة، وتأخذ قيمتها من خلال الشروط التي تفرضها الحياة ذاتها. وهنا لا يستطيع أحد أن يأتي ويتساءل عن قيمة الحياة في حد ذاتها. ويرى نتشه أن مثل هذا التساؤل لا محل له. والحقيقة المطلقة التي لا تحتاج إلى مزيد من التفكير، هي أن كل كائن منعم بالقوة، عليه أن يعيش بجدارة تامة كأحسن ما يمكن للقوة والجدارة أن يكونا. ففرائز الحياة لا تسأل عن قيمة الحياة، بل إن السؤال الوحيد الذي يورقها هو ما الوسائل التي من شأنها أن تجعل حامل الحياة طافحاً بحياته.

والأحكام كلها، بما فيها أحكام القيم حول الحياة، معها أو ضدها، لا يمكن أن تكون في نهاية الأمر حقيقية. وليس لها من قيمة سوى أنها أعراض، وهذا هو شأنها الوحيد. أما بالنسبة إلى ذاتها فليست سوى حماقات. وعلى المرء ألا يتردد في الإحاطة

بها لكي يقف على أسرار الحياة العجيبة. إن قيمة الحياة لا يمكن أن يغض من شأنها ولا بأي حال. والكائن الحي لا يحق له ذلك، إذ أنه يكون في العادة منحازاً أو محل شبهة. وعليه في هذه الحال ألا يتربع على عرش القضاء. أما الموتى فلا يحق لهم ذلك إطلاقاً، وإن كانت الأسباب مختلفة. انظروا إلى فيلسوف يرى في قيمة الحياة مشكلة. لماذا؟ لأنها تبقى بالنسبة إليه اتهاماً، أو إشارة استفهام. المهم أنها تشير إلى حماقته». «غروب الأصنام».

التساؤل إذن حول قيمة الحياة لا يوجد إلا في أذهان مريضة، تشكو نقصاً مريعاً في عمرانها الداخلي. أما من شق طريقه بشكل متواز ومتكامل مع الحياة فإنه يختار طريقه دون أن يطرح مثل هذه التساؤلات.

ونتشه حين يطرح أفكاره لا يكون معنياً بقيمة البراهين حتى ولا بالمنطق الذي تستند إليه هذه البراهين. ولم يكن المهم لديه أن يكون الحكم منطقياً بقدر ما أوحى مجاناً للمنطق. والذي يأتي بالدرجة الأولى لديه هو أثر هذا الحكم على الحياة. وإلى أي مدى يدفع بها في معارج الارتقاء.

فالمسألة ليست إذن إرضاء العقل، بل الكلية الشخصية التي هي صاحبة الشأن الأول. وأفضل الأفكار لديه هي تلك التي تدفع بالقدرة البشرية ضمن مسار حركة مندفعة باتجاه العالم.

هذه هي الدوائر التي يتحرك ضمنها نتشه. ومن هنا فهو لم يكن فكراً فلسفياً محضاً، وإنما كما يقال جامع «عسل الروح» وباحث عن نخلية «نحل المعرفة» ليضعها أمامنا صافية مصفاة لكي نصنع بدورنا الحياة في شكلها الأسمى.

تهيمن على فكر نتشه وكذلك على طبيعته مقولة الفرائز التي من شأنها أن تخلق الإنسان المسيطر. وكل ما يصنع قوة يشير إعجابيه، كما يشمئز من كل ما يوحى بالضعف والخور. وكانت تمتلكه السعادة عندما كان يجد نفسه وسط ظروف حياتية تسميح لطاقتاه بالتسامي. يحب العقبات ويمشق الصعاب التي تمتحن الجدارة، ويرى في قهرها قوته وقد تجلت في أبهى صورها. يختار أصعب الطرق التي يمكن أن يسلكها إنسان. وليس ثمة من شيء يعبر عن طبعه أكثر من الأبيات التي كتبها على غلاف الطبعة الثانية لكتابه «العلم المرح»

لم ولن أظن إلا في منزلي الخاص،
ولم أقتف أثر كائن من كان.
لقد سخرت من الكبار أجمعين،
عندما لم يسخروا هم من أنفسهم.

وقد وجد أنه من الضعف أن يلقي المرء بنفسه في شرك أية قوة غريبة عنه. وحول مادعي تاريخياً بـ «القوة الغريبة» يفكر نتشه بطريقة تختلف تماماً عما يسميه بعضهم «العقول الحرة المستقلة» إذ من الضعف لديه أن يخضع المرء في فكره أو في سلوكه لما تعارف عليه الناس «بالقوانين الأبدية الأولى» للحكمة. فالطرق التي تشقها

الشخصية المكتملة البيان لاتندرج تحت لواء علوم الأخلاق المقررة مسبقاً، ولاتتأثر إلا بالدوافع الذاتية العميقة وحدها. والإنسان لا يكون أحياناً للضعيف إلا في اللحظة التي يبحث فيها عن القوانين والقواعد كي يسألها النصيح ليعمل ماتمليه عليه. أما القوي فهو من يكوّن طبيعة فكره وعمله من جوهر ذاته العميقة.

وبعد أن طرح تنشئه مقولاته هذه بأشد أشكال الصيغ تطرفاً. وأقواها خطاباً، اندفع صغار المفكرين ليقرعو بأقواس الخطر معلنين على الملأ، أن روحاً خطيرة قد ظهرت إلى الوجود.

«عندما اصطدمت جيوش الصليبيين في الشرق بالجيوش المحلية التي لاتقهر، والتي يملك أفرادها عقولاً حرة بامتياز، ويعيش أفرادها ولاسيما ذوو الدرجات الدنيا بكامل الطاعة والانضباط. عند ذلك جاءتهم بطريقة ما إشارة حول الرمز وحول الكلمة الخاطفة. أما القيادات العليا فاحتفظت بالسر «لاتوجد حقيقة وكل شيء مباح» ومنذ تلك اللحظة، ربحت الروح حريتها، وأصبحت الحقيقة خادمة العقيدة».

«نشوء الأخلاق»

هذه الأقوال التي مر ذكرها ترمي إلى الإفصاح عن مشاعر حادة لشخصية متميزة باحثة عن السيادة. تلتمس الحياة في قوانينها الخاصة، دون أن تأخذ بعين الاعتبار الحقائق الأبدية أو التعاليم أو القوانين التي لاتنقود إلا إلى الضمور والانحلال. ومن البديهي أن تكون هذه المشاعر عصبية على أولئك الذين تفرض عليهم طبيعتهم الخائرة الخنوع للأعراف والقوانين. إن مفكراً مثل تنشئه لايحتمل بطبيعته الطغاة الذين يسنون الشرائع ويرفعونها إلى مستوى المقدسات. وشخصية كهذه تقول: أنا أحدد كيف علي أن أفكر ثم ماذا أفعل.

هنالك أناس يزعمون في قراراتهم أنهم «مفكرون أحرار» لماذا؟ لأنهم لايصدرون في تفكيرهم وأعمالهم عن القوانين التي وضعها الناس. وإنما عن «القوانين الأبدية للحكمة» وعن «مفاهيم الواجب التي لاتدحض» أو حتى عن «الإرادة الإلهية» وتنشئه يسخر من هؤلاء، ولايرى فيهم أشخاصاً أقوياء، لأنهم لايفكرون ولايعملون بما تقتضي طبيعتهم الخاصة، وإنما حسب ماتمليه عليهم سلطة عليا.

وسواء أكان العبد خاضعاً لمشيئة سيده، أو للحقائق الغريبة المنزلة من قبل الآلهة،

حتى ولو كان ثمة فيلسوف يحني هامته للحكمة. كلهم جميعاً في مرتبة واحدة. إنهم جميعاً خاضعون.

على أن المسألة لا ترتبط بنوع الأمر ومؤداه، فالأوامر كلها سيان. والشيء الحاسم أن ثمة إلزاماً ما من الخارج. ومعنى ذلك أن للمرء لا يختار الجهة التي تتوجه إليها آراؤه. والقوي هو الإنسان الحر الذي لا يستقبل الحقيقة وإنما يصنعها: وهو إذ لا يسمح لنفسه أن يكون تابعاً يرفض الطاعة.

«الفلاسفة وجدوا كي يكونوا أميين ومشرعين. استمع إليهم يقولون وهكذا يجب أن يكون» لقد أوكل لهم أن يحددوا للإنسان الاتجاه والهدف. إنهم يمتلكون الأعمال الأولى لكل عمال الفلسفة وماهري الماضي. إنهم يمدون أيديهم الماهرة باتجاه المستقبل. وكل ما كان وما هو كائن حتى وما سيكون، كل ذلك يصبح بالنسبة إليهم وسيلة وأداة وربما مطرقة.

معرفتهم خلق وخلقهم شرائع. إرادة الحقيقة عندهم هي إرادة القوة.

هل يوجد الآن أمثال هؤلاء الفلاسفة؟

هل وجد فعلاً أمثال هؤلاء الفلاسفة؟

أليس من الواجب أن يوجد أمثال هؤلاء الفلاسفة؟

«ماوراء الخير والشر».

ليس ثمة أكثر دلالة على الضعف الإنساني - حسبما يرى نشته - من الإيمان بالعالم الآخر. ذلك العالم المفارق للعالم الذي يعيش فيه الإنسان. ولا يمكن أن يصيب الحياة بالأذى أكثر من أن نكيف أنفسنا في هذا العالم طبقاً للحياة المزعومة في عالم آخر. ولا يمكن أن يكون ضلال فوق ضلال القبول بوجود جواهر كامنة خلف ظاهرات هذا العالم، عصبية على المعرفة. تحدد الوجود الإنساني، وتنصب نفسها عالمة بأسرار مساره. وعندما يقبل الإنسان هذا الضلال، فإنه يهشم سعادته في العالم، ويحط من شأنها، وذلك بأن يحيلها إلى مجرد ظاهرة أو انعكاس لما هو مفارق للإدراك. إنهم يقولون بإلغاء العالم الذي تقيض عليه، ومن حيث أنه يمثل الواقع الفعلي، ويعدوننا بعالم آخر تخلفه الأوهام وتزينه الضلالات. إنهم يتهمون الحواس البشرية بالخداع، ويتخربصون عليها بأن تقدم لنا صوراً كاذبة، بدلاً من أن تسمح لنا بإدراك الواقع العياني.

مثل تلك الآراء لانجدها منغوسة إلا في جذور الخور والضعف. فالقوي المتجذر في الواقع، والذي يجد سعادته في الحياة لا يسمح للحواس أن تزين له واقعاً آخر. إنه منهك في هذا العالم ولا يغي عالماً سواه. غير أن المرضى والضعفاء يتبرمون بالحياة، ويسحثون لهم عن مأوى في العالم الآخر. وهذا معناه ببساطة أن ما حرموا منه في هذا العالم ينتظرون أن ينعموا به في العالم الآخر.

القوي المعافي الذي انطلق في مسارب الحياة ومعارض الارتقاء، وامتلك حواس

سليمة يجد السبب والعلّة في عالمه هذا، ولا يحتاج إلى تعليل الظواهر التي يعيش بين ظهرائها، ولا يبحث عن تفسيرها استناداً إلى جواهر مفارقة. أما الضعيف الذي يرى ويسمع في عيون وأذان كليلّة، فمحري به أن يجره ضعفه إلى التماس الأسباب والمسببات. لقد ولد الاعتقاد بالعالم الآخر من الأكم ومن الحنين المريض. وغني عن البيان أنه من العجز عن اختراق العالم الحقيقي نبتت فكرة قبول «الأشياء في ذاتها». كل أولئك الذين تدفعهم دواعي نكران العالم الفعلي يقولون بالعالم المخلوق. أما تشبه فلا يقبل إلا الواقع الفعلي لأنه يريد أن يكتشف العالم في جهاته الأربع. كما أنه يريد أن ينقب في أعماق الوجود، دون أن يريد معرفة أي شيء عن حياة أخرى. أما الأكم فلا يستطيع تحمله على أن يقول «لا» للحياة، لأن الأكم بالنسبة إليه وسيلة للمعرفة:

«ليس شيئاً آخر سوى أن يبقى مسافراً عقد العزم على أن يستيقظ في ساعة محددة، ويترك النوم هادئاً مختاراً. وهكذا نسلم أنفسنا - نحن الفلاسفة - مؤقتاً لمرض الروح والجسد. وبعد أن اخترنا لمصيرنا المرض صامتين أطبقنا الأعين. ومثل من يعرف أن ثمة شيئاً لاينام، وأن هنالك من يعد له الساعات ليوقظه من سباته، كذلك نعرف نحن أن اللحظة الحاسمة ستجدنا متحفزين، وأن شيئاً ما سيقفز إلى الأمام، ويجد الروح مثلبة بفعلها. أقصد بالضعف أو العودة أو الاستسلام أو التجهّم أو التصلب، وكل مايسمى أمراض الروح، أو كل ماينفر منه زهو الروح في أيام الصحة. وهنالك مسائل تعلم المرء مساءلة النفس أو غوايتها، حيث يرنو المرء بعين ثابتة إلى كل ما اجتريته الفلسفة حتى هذه اللحظة.

«العالم المرح» مقدمة الطبيعة الثانية.

عندما يتحدث تنشئه عن الناس وعن العلاقات المتبادلة فيما بينهم يبدو جلياً شعور الابتهاج لديه بالواقع الفعلي وبالحياة. وهو بهذا ينتصر دونما تردد لمبدأ الفردية. كل إنسان يصلح أن يكون عالماً مستقلاً بذاته. وهو بذلك فريد ووحيد بين أفراد نوعه «إن التنوع العجيب بألوانه الزاهية، وفيما يصل إلى التوحد في الواحد، يضعنا أمام إنسانٍ عياني، لا يمكن لمصادفة مهما بلغت درجة اتقانها، أن تخلقه حياً، وتضعه أمامنا من جديد» «شوبنهاور مريباً».

غير أن قلة نادرة من الناس تضع نصب أعينها إطلاق العنان لخصائصها الذاتية الكامنة فيها. ولاعجب في ذلك، فالمسألة أكثر سهولة وأقل خطراً أن يعيشوا بالطريقة التي يسير عليها الآخرون. هنالك القطيع، وهنالك المكان المريح. إذ أن كل من يسير حسب طبيعته الخاصة، لابد أن يقابل بالكران وإساءة الفهم، وسوف ينفض من حوله الأصدقاء.

وللعزلة سحرها الخاص لدى تنشئه. ولايحب شيئاً مثلما يحب أسرار الداخل، كما لايفتش عن شيء باللهفة ذاتها، كما يفتش عنها. وغني من البيان أنه ينفر من الجماعة مهما تعددت صورها وأشكالها. وحركة فكره تتجه محمولة نحو التنقيب عن كنوز الأعماق الخبئة بعيداً في ثنايا عالمه الداخلي. وهو يرفض الضياء الذي يهبه له الآخرون، ويعرض عن الهواء الذي يستنشقه، حيث يكون «إنسان القطيع» حيث

يعيش رجل التعاليم لايسمح له إباؤه أن يعيش «إنه يرنو بحسه الفريزي إلى قلته وأسراره. وهو يجد خلاصه في إعراضه عن كتلتهم وعن كثرتهم وعن أكثرهم كثرة» «ماوراء الخير والشر».

وفي «العلم المرح» «يشكو من عجزه عن تحمل الناس الذين يعيش بين ظهرائهم» وفي «ماوراء الخير والشر» يعلن صراحة أنه يصاب بجملته من أخطار عسر الهضم، عندما يجلس إلى الطاولة ويأكل من الطعام الذي يأكل منه «الناس العاديون» وهذا معناه أن الناس لايجوز أن يقتربوا منه، إذا كانوا راغبين في أن يقبلهم كأصدقاء.

يمحض تنشئه ثقته لفكرة ما أو لحكم ما، فقط عندما تتمجد فيهما غريزة الحياة التي تعزز سيطرة الأحرار. أما آراؤه التي تنتصر للحياة فإنها ليست بحاجة إلى الاختبار تحت مجهر الشك. ومن خلال ذلك يأخذ تفكيره طابع الديمومة والحرية في آن. ولا يمكن أن يتسرب الضلال من خلال جملة تساؤلات، عما إذا كانت هذه التأكيدات «موضوعياً» حقيقية، أو إذا لم تكن هي نفسها قد تجاوزت حدود المعرفة البشرية. وأسئلة أخرى لا تحصى.

وإذا اعترف تنشئه بقيمة حكم ما بالنسبة إلى «الحياة» فإنه لن يكون معنياً بالسؤال عن المعنى الموضوعي، أو حتى عن صلاحية ذلك الحكم. كما أنه ليس لديه أي قلق حول حدود المعرفة البشرية. وبالتالي فهو يمثل الرأي الذي يرى أن الفكر الحر هو الذي يعمل ما يوسع أن يعمل، دون أن يقلق نفسه بالسؤال الذي لا جدوى منه والذي يقول: مالا أستطيعه!

إن من يريد تحديد قيمة حكم ما طبقاً للدرجة التي يدفع فيها الحياة نحو الأعلى، يستطيع أن يسمو بذلك إلى المدى الذي تسمح له الدوافع والغرائز التي تحفل بها حياته. فالحكم وغريزة الحياة يرتفعان معاً ويهويان معاً إلى الخضيض.

أما عن علاقة تنشئه بعالم الأفكار فإن من شأنها أن تترك أثراً عميقاً لدى القارئ المتبصر العاشق للحرية. فأعماله وكتاباته تنم عن طبيعة نبيلة ولكن من نوع خاص، تتسم بالقناعة والتواضع. ولكم يبدو الأمر مشيراً للغرابة، إذا ما قورن تنشئه ببعض المفكرين

الذين يملؤهم الغرور اعتقاداً منهم أنهم قدموا إلى العالم حقائق أبدية لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها. وهذا لا يعني أنه لا توجد في أعمال نتشه مواقف وتعبيرات تنم عن شعور عال بالاعتزاز الشخصي، مثل «لقد منحت البشرية الكتاب الأعمق في حياتها، وأعني زارا. لقد منحتها من أقصر الطرق أكثر الكتب استقلالية». «غروب الأصنام».

ولكن أي شيء يعني ذلك، وماذا يقول نتشه بلسانه:

«لقد غامرت وألفت كتاباً جمع محتواه من أعماق جوهر الشخصية الإنسانية. وهذا ما لم يكن عليه الحال في أي من الكتب الأخرى. وسوف أقدم كتاباً وأمنحه استقلالية مطلقة عن كل حكم غريب، استقلالية لم تعرفها بقية الأعمال الفلسفية. ذلك أنني لن أتحدث إلا عن الأشياء البالغة الأهمية. ولن أتلمس إلا الخطى التي تهديني إليها غرائزي الشخصية».

باله من تواضع نبيل لروح كبرى. وليس عجباً أن تمجده أذواق من يريدون خشوعاً كاذباً أمام الأشياء، إذ يقول الواحد منهم: أنا لاشيء، كتيبي هي كل شيء. لن يجد أحد في كتيبي أي أثر لاحساس شخصي. وأنا لأتكلم إلا بما يمليه علي العقل المحض، استمعوا إليه كأنما يتكلم عني بالذات.

أمثال هؤلاء يريدون إنكار شخصياتهم كي يدعوا كذباً بأن مايقولونه إنما يخص الروح المتعالية. أما نتشه فلا يرى في إنكاره سوى شواهد على شخصه. وليس ثمة من شيء آخر.

يستطيع الفلاسفة الغارقون في خنادق اختصاصاتهم أن يسخروا من نشئه. ربما كان عليهم أن يقرعوا نواقيس الخطر خوفاً من «نظرته إلى العالم». وبديهي أن هؤلاء ليسوا أكثر من كتب صماء تعلم المنطق في ثياب بشرية. أمثال هؤلاء ليس بمقدورهم إدراك مبدع جبار، ينبحس فكره من زخم الحياة ونبضها كما ينبحس الماء من الصخر.

لقد دخل نشئه في حمى مغامرته الفكرية إلى أكثر أسرار الطبيعة البشرية عمقاً. وهذا ما لم يستطعه أي مفكر يدعي المنطق وهو يزحف مرتجفاً نحو أوراقه الصفراء. ونحن عندما تلامس الأفكار أرواحنا، وتحمل إليها المسرة، فإننا نتقبلها بترحاب حتى ولو لم تكن مشدودة إلى وثاق المنطق. ولم تكن صحة الحياة في يوم من الأيام حكراً على جيروت المنطق، وإنما تطلع إلى ما يبدع الرؤى والأفكار ويبحث فيها نبض الحياة.

تعاني فلسفتنا الاختصاصية هذه الأيام من فاقة بالغة. ولهذا فليس من العجيب أن تكون بأمس الحاجة إلى من يعثها من مرقدها. ولم تجد ضالتها إلا في شخص مفكر من أمثال نشئه. إنه شجاع بقدر ما هو مغامر. ليس سراً أن الكساح قد أصاب هذه الفلسفة، واستل منها قدرة التطور الخلاق، من خلال التأثير الذي مارسه عليها الفكر الكاثي. وهي تبعاً لذلك فقدت اندفاعها وأضاعت شجاعته.

لقد استنبطت كانت مفهوم الحقيقة من خلال الفلسفة المدرسية لعصره. وهي ترجع في منطلقها إلى «العقل المحض» وعمل ماوسعه الجهد كي يقيم البرهان على أننا

لا يمكن أن نعرف الأشياء التي تقع ماوراء خبرتنا أي الأشياء في ذاتها، وذلك من خلال هذه الحقيقة. ولقد استغرق ذلك منا قرناً كاملاً ونحن نعمل الفكر الثاقب الجبار لكي نقلب هذه الأفكار الكانتية رأساً على عقب. أما النتائج فقد جاءت ضئيلة بالغة السطحية.

والآن ولنفرض أننا وضعنا هذه السخافات المبتوثة في الكتب الفلسفية واختبرنا ماتحتويه من معادلات مدرسية في ضوء اللغة المبدعة، لرأينا أن ماتحتويه لايساوي شيئاً لزاء القليل من التعابير الموجزة التي خطها قلم نتشه.

وهو يستطيع أن يقول بخيلاء أو زهو جملة الشهيرة:

«إن طموحي هو أن أقول في جمل عشر مايقوله الآخرون في كتاب كامل، أو بكلمة أكثر صواباً ممايستطيعه الآخرون في كتاب كامل».

لم يكن تنشئه في يوم من الأيام ولن يكون في رؤاه الخاصة سوى استجابة لغرائزه الفكرية ودواقعه. وحتى الرؤى الغريبة عن عالمه لاتمثل لديه سوى أعراض يستخلص منها الدوافع المسيطرة. ومايصح في هذا المجال على الأفراد يصح على الشعوب وحتى الأعراق. أما التقولات والافتراضات التي تأتيه من هنا وهناك فلا تعنيه في شيء.

لقد بقي طوال نشاطه الإبداعي في بحث دؤوب عن الفكرة الأولى التي تعبر عن نفسها في هذه الرؤى وهذه المواقف. فخصائص الأفراد كخصائص الشعوب تبدى له بكل جلاء وهي تعبر عن نفسها بإفصاح لاليس فيه. فمنها ما يؤكد غرائز الحياة من صحة وشجاعة ونبل وفرح واحتفاء بالوجود. ومنها مايشير بيده إلى العدم والمرض والعبودية والتعب من الحياة والعداء لها. إن ذلك كل مايعنيه ومايحث عنه في المقام الأول.

أما الحقائق لذاتها فإنها تمر عليه مرور الكرام. ولم يكن يعنيه في شيء سوى الكيفية التي يضع فيها الناس حقائقهم، تبعاً لما تقتضيه الدوافع، وبالتالي كيف يدفعون بأهداف الحياة إلى الأعلى. لقد بقي همه أن يكتشف العلل الطبيعية التي تشير إلى الموقف الإنساني.

وتبتعد طموحات تنشئه كثيراً عن تصورات أولئك المثاليين الذين يرون أن للحقيقة قيمة مستقلة بذاتها. وهم بذلك يريدون إعطاءها صفة «المصدر الأعلى» دون أن يكون لها أية وشيجة مع الغرائز. وهو إذن لايجد في الرؤيا الإنسانية سوى نتيجة لما

تمليه قوى الطبيعة، تماماً كما يرى العالم الطبيعي في تكوين العين سلسلة من الآثار المشتركة لمجموعة من القوى الطبيعية.

ونتشه لا يعترف بالتطور العقلي للبشرية انطلاقاً من أهداف أخلاقية أو رؤى مثالية. ولا يؤمن بالأصل الأول لنظام عالمي أخلاقي. شأنه في ذلك شأن العالم الطبيعي الذي يرى بأن الطبيعة قد أبدعت العين بطريقة محددة تبعاً لهدف محدد مؤداه أن يخلق لمجمل العضوية عضواً خاصاً للرؤية. ويرى نتشه في كل مثال تعبيراً ما عن غريزة ما. وهذه الغرائز تبحث عن تحققها بالطريقة التي تراها مناسبة لها. وهنا يمكن الاستشهاد بالعالم الطبيعي، الذي لا يرى في التكوين الغائي للعضو سوى نتيجة حتمية لقوانين تشكل الأعضاء.

عندما يجد المرء في هذا العصر علماء طبيعيين وفلاسفة، يرفضون كل خلق للطبيعة طبقاً لغائية محددة، وفي الوقت ذاته يقفون بإعجاب أمام المثالية الأخلاقية، ويقولون بأن التاريخ ليس سوى تحقق للإرادة الإلهية، أو يلهثون وراء نظام مثالي للأشياء، عند ذلك لا بد من الاعتقاد بأن ذلك كله سوف يصيب الفطرة بالكساح. أمثال هؤلاء تنقصهم النظرة ذاتها في دراستهم للأحداث الطبيعية.

وفي الوقت الذي يعتقد فيه إنسان ما أنه يطمح إلى مثال، دون أن يستتبط هذا المثال من الواقع الفعلي، فإنه يفرض بذلك فقط لأنه لا يعرف الغريزة، تلك الغريزة التي ينبثق عنها المثال ذاته.

لاشك في أن نتشه يمثل نقياً للمثالي، وذلك بالمعنى ذاته الذي يكون فيه العالم الطبيعي الحديث خصماً لما تعارف الناس على تسميته بالأهداف التي على الطبيعة أن تحققها. ونتشه هنا لا يتحدث عن أهداف أخلاقية إلا إذا كان العالم الطبيعي يتحدث عن أهداف للطبيعة. ولا يرى نتشه أنه من الحكمة أن نقول: إن على المرء أن يحقق مثلاً أخلاقياً، حتى ولا أن يعلن ذلك، إذ لم تثبت قرون الثور إلا لينطج بها.

وهناك قولان يرى فيهما المرء نتاجاً لما تم التعارف عليه عالمياً. حيث يجري الحديث عن «العناية الإلهية» وعن «كلي القدرة الحكيم» وذلك بدلاً من الحديث عن الخلق الذي تقوم به الطبيعة. إن هذا الفهم الكسيح للعالم يشكل عقبة كأداء أمام فكر الصحة. وهو يكون طبقة كثيفة من الضباب من شأنها أن تعيق الرؤية الطبيعية المتجهة بكليتها إلى معرفة الواقع الفعلي وبالتالي لاخترق أحداث العالم. وهذا مايرمي في النهاية إلى الإخماد الكلي لمعنى الواقع العياني.

عندما يسمح تنشئه لنفسه بالدخول في صراع فكري، فإنه لا يفعل ذلك فقط من أجل دحض أفكار غريبة لا تروق له. بل لأنه يوقن بأن هذه الأفكار تثبت في مراتب السوء والأذى. ولا سيما إذا كان من شأنها أن تدفع إلى المقدمة بالغرائر التي تنافي الطبيعة البشرية. وسيكون شأنه في ذلك شأن من يتصدى إلى الآفات الطبيعية، أو كمن يعمل على إتلاف فطر أنبته الطبيعة بطريق الخطأ.

وفيما كان تنشئه يشيد بنيانه الفكري لم يعد أن يلقي بالأل لل قوة المقنعة للحقيقة. لقد كان همه أن يهزم خصمه، ولا سيما إذا كان هذا الخصم يجد الغرائز المريضة التي تصيب الحياة بالأذى. في الوقت الذي يعلي فيه من غرائز الصحة والزهو بالحياة. ولم يكن يبحث عن مسوغات هذا الصراع، بل بكيفية أن يرى الخصم وهو يضع العصي أمام عجلة الحياة الصاعدة. ولم يخطر بباله أن يجعل من نفسه ممثلاً لفكرة ما، يصارع من أجلها. وكان يخوض نضاله لأن غرائزه وحدها كانت تدفعه إلى ذلك.

على أن ذلك يمثل سمة معظم الصراعات الفكرية. فالمتصارعون في العادة قلما يكونون واعين لدوافعهم الحقيقية. وحتى الفلاسفة فإنهم لا يدركون «إرادة القوة» التي تحركهم في الحفاء. وحتى حماة النظام الأخلاقي وسدنته يجهلون الدوافع الخلفية لهذه المثل الأخلاقية. استمع إليهم يقولون: إنهم يقارعون الحجة بالحجة. وهم بذلك يخبؤون دوافعهم الخفية تحت معاطف لا تخصي من المفاهيم.

إنهم لايجرؤون على ذكر غرائز الخصم التي لاتروقهم، وربما كانت هذه الغرائز نفسها غير بادية للعلن عندما تستخدم المعارك. هذا معناه بإيجاز أن القوى التي يصارع بعضها بعضاً بكل ضراوة تظل مسريلة بالظلام.

أما نتشه فإنه يعلن دوئماً تحفظ عن غرائز الخصم التي تثير لديه الاشمئزاز. ويعلن بصراحة أكثر عن الغرائز التي يرفع لواءها. وكل من يسمي هذا «كلبيه» فله أن يفعل، ولكن لايجوز له أن ينسى بالمقابل أنه في أية فعالية إنسانية كانت توجد هذه الكلية. ليس هذا فحسب بل إن نسيج الضلال المثالي كله قد نسج، سدى ولحمة من هذه الكلية ذاتها.

الإنسان الأعلى

يرمي النزوع الإنساني، وحتى نشاط الكائنات الحية جميعها إلى إشباع الغرائز، وإرضاء الدوافع التي غرستها الطبيعة في الإنسان كما تفرس التبتة في الأرض. ويتميز هذا النزوع بالدأب المستمر وانتقاء أفضل الأساليب وأكثرها جدارة. وإذا كان كل فرد ينزع بطبعه إلى الفضيلة والعدالة والمعرفة، فلأن الفضيلة والعدالة والمعرفة ليست أكثر من وسائل على دروب التحقق المتكامل للغرائز الإنسانية. ولولا أمثال هذه الوسائل لاصيبت الغرائز بالضمور. على أن من خصائص الإنسان نسيان الوشائج الوثيقة التي تشد شروط حياته إلى دوافعها الطبيعية. وأن يرى في الوسائل التي ترمي إلى تحقيق حياة حافلة بالقوة، تبعاً لقوانين الطبيعة، أن يرى فيها قيمة بذاتها وغير مشروطة.

ومن هنا تراه يقول: علينا أن نصل إلى الفضيلة والعدالة والمعرفة، أو إلى كل ما يندرج تحت هذا السياق، إليها وحدها دونما هدف آخر. فقيمة مثل هذه القيم لاتأتي من أنها تضع نفسها في خدمة الحياة، بل على العكس من ذلك، فالحياة لاتأخذ قيمتها إلا من حيث نزوعها باتجاه أي من قوى الخير المثالية. فالمرء بهذا المعنى لم يخلق كي يعيش لاهثاً على الدرب الذي تقوده عليه الغرائز، إذ أن ذلك من طبيعة الحيوان، وعليه بالمقابل أن يسمو بفريزته عالياً كي يضعها في خدمة أهداف عليا.

بهذه الكيفية وحدها يصل الإنسان إلى دماره. فما صنعه بنفسه إشباعاً لغرائزه

ومراميه، يحوله إلى مثال أعلى ويبدأ بالارتجاف وهو يتعبد له، ليس هذا فحسب، بل يقدم نفسه قرباناً لهذا الصنم. كثيراً ماتراه يتضرع قابلاً بالخنوع تحت أقدام مثله الأعلى الذي يرفعه عالياً، بينما يدفع بنفسه إلى الهاوية. انظروا كيف يحل نفسه من الأرض الأم للواقع الفعلي، دون أن يكتفي بذلك، بل يصر على إعطاء وجوده معنى أعلى وأهدافاً سامية. إنه يخترع منطلقاً غير طبيعي لمثله الأعلى ويدعوه «بالإرادة الإلهية» أو «الوصايا الأبدية للأخلاق». فهو ينزع إلى الحقيقة من أجل الحقيقة ذاتها، وإلى الفضيلة من أجل الفضيلة ذاتها، وينظر إلى نفسه على أنه إنسان طيب ولكن متى؟ عندما يقوم بنجاح بتدمير كل مالمديه من حب الذات، أو بكلمة ثانية عندما يلجم غرائزه الطبيعية، ويضرب في الأرض باحثاً عن مثله الأعلى. بينما يحسب نفسه لاشيء. أما بالنسبة إلى هؤلاء المثاليين فإن المرء يبقى منحطاً وقبيحاً، إذا لم يكن قد وصل في نهاية المطاف، إلى مرحلة تدمير الذات.

لقد انطلقت المثل العليا كلها من غرائز طبيعية. وكل مايراه المسيحي من فضائل. وإن ادعى بأن الله أوحى بها، إنما جاءت من قبل الإنسان، لماذا؟ من أجل إرضاء غرائز محددة بذاتها. ولكن لا بأس فالمصدر البدئي، والطبيعة الأم طواهما النسيان. وحل محلهما الوحي الإلهي. والشيء ذاته يصح بالنسبة إلى الفضائل التي ينادي بها الفلاسفة وكهنة الأخلاق.

عندما تبرز في الناس غرائز الصحة، وتتحدد المثل العليا على أساسها يكون الضلال الفكري حول المنشأ الخاطئ لهذه المثل أقل ضرراً. والخطر يضمحل إلى حده الأدنى حتى ولو كان للمثاليين أفكار خاطئة عن أصل ومنطلق أهدافهم. وهذا لن يضير في شيء لأن هذه الأهداف ستكون في حد ذاتها صحية وسوف تستمر الحياة في تفتحها. أما الخطر فيكمن في هيمنة غرائز غير صحية، لانهتد إلى تعزيز الحياة ودفعها إلى أعلى، بل على العكس تسوقها مرغمة إلى الخور والضمور. والكارثة تكمن في أن هؤلاء يمتلكون الضلال الفكري، ويجعلون منه قانوناً لأهداف الحياة العملية.

إنهم يضللون، الناس من حيث أنهم يزعمون بأن الإنسان الكامل ليس ذلك الذي يضع نفسه في خدمة حياته ذاتها، وإنما هو ذلك الذي يسفح حياته قرباناً على مذبح المثل الأعلى. ولن ينتهي الأمر بأن يخلق المرء لنفسه أهدافاً مضللة ذات منطلقات تتنافى مع الطبيعة، أو تتعالى عليها. وإنما يعد نفسه كلية لهذه المثل، التي كثيراً ما يستعيرها من الآخرين دون أن يكون لها أدنى الأثر على حياته ومتطلباتها، وفي

هذه الحال يتلاشى الطموح الهادف إلى إظهار المكونات التي تنطوي عليها الشخصية. وبدلاً من الإبداع تتشكل الحياة طبقاً لنموذج مسبق تقسر الطبيعة وتدفعها في الأعماق. والأمر سيان: سواء استقى المرء هذه الأهداف من دين ما، أو من أي مصدر كان فرضه المرء على ذاته بعيداً عن المعطيات التي أوجدتها الطبيعة في كيانه الخاص.

أما الفيلسوف الذي يضع نصب أعين البشرية أهدافاً عامة، يشتق منها في النتيجة مثلاً أخلاقية، فإنه لا يفعل أكثر من وضع الأغلال في أيدي الطبيعة البشرية ذاتها، شأنه في ذلك شأن مؤسسي الأديان الذين يقولون للناس: ذلكم هو الهدف، وهو موصى به من الله. وما عليكم إلا أن تقتفوا أثره. على أن الأمر لا يختلف في شيء، سواء أوضع المرء نصب عينيه أن يصبح صورة مطابقة لله، أو اخترع من عنده مثال «الإنسان الكامل»، ويأخذ يجهد نفسه ليصبح على شاكلة المثال الذي صنعه. أما الحقيقي فليس سوى الإنسان الفرد بدوافعه وغرائزه المبدعة.

والمرء لا يعرف الجدارة الحقيقية إلا عندما يضع نصب عينيه، ماتطلبه شخصيته ذاتها فيما هي سائرة على طريق النماء. والإنسان المفرد لا يصبح «كاملاً» عندما ينكر ذاته، وبالتالي يلهث جاهداً كي يصبح مماثلاً لصنم اتخذته رمزاً. والفرد لا يكون ذاته إلا عندما يتقحم الصعاب، ويزج نفسه في المخاطر كي يحقق ما ينزع في داخله إلى التحقق. والفعالية الإنسانية لن يكون لها معنى إذا ما وضعت نفسها في خدمة أهداف لاشخصية وخارجية عنها.

يوقن نقيض المثالي بأنه في الإعراض المرضي للإنسان عن الاستجابة لغرائزه البدئية يكمن تعبير حقيقي عن سيطرة الغرائز وسطوتها. وهو يعلم كذلك أن الإنسان عندما يناهض الغريزة، فإنه لا يستطيع أن يفعل ذلك إلا تحت هيمنة دوافع غريزية وكثيراً ما نراه يصارع رفعة الغريزة كما يصارع الطبيب مرضاً ما، دون أن ينسى أن ذلك المرض إنما نشأ طبقاً لأسباب محددة فرضتها القوانين الطبيعية.

وعلى هذا الأساس فإنه لا يجوز اتهام اللامثالي بالقول: إنك تدعي أن كل ما يطمح إليه الفرد. وكل المثل العليا، إنما جاءت منسجمة مع منطق الطبيعة، ومع ذلك فأنت تناصب المثالية العدا، إن هذا صحيح تماماً، فالمثل العليا تنشأ طبقاً لقوانين الطبيعة، تماماً كما تنشأ الأمراض، والفرد الصحيح هو الذي يكافح المثالية كما يكافح الأمراض. غير أن المثالي يرى في مثاله شيئاً مختلفاً؛ ألا فليحملة في قلبه وليشبعه حماية ورعاية.

أما الاعتقاد بأن الإنسان لا يصبح كاملاً إلا إذا وضع نفسه في خدمة وأهداف عليا، فهرطقة يجب القضاء عليها، حسيما يرى نتشه. فالمرء عليه أن يعرف نفسه ولا يتزحزح عن وعيه الأكيڤ بأنه هو الذي خلق المثل الأعلى من أجل تأكيد ذاته وصياتها. وإذا أدركنا قوانين الطبيعة، علمنا أن الحياة أكثر صحة وأفضل من السعي خلف المثل التي يقال عنها زوراً بأنها لم تنطلق من الواقع الفعلي.

وبديهي أن نتشه يعلي من شأن الفرد الذي لا يضع نفسه في خدمة أهداف لاشخصية، وإنما يرى هدف ومعنى وجوده في ذاته. أما فضائله فتنبعث منه ذاته، وعزه وسلطانه هما غاية نزوعه ومنطلق صراعه. مثل هذا الإنسان يضعه نتشه عالياً، ويرمي إلى الهاوية بأولئك الذين تخلوا عن ذواتهم وراحوا يلهثون خلف المثل العليا.

هذا ما يعلنه نتشه على لسان رفيق دربه «زارا» الذي هو الفرد الكلي الاستقلال والذي لا يمكنه أن يعيش إلا انطلاقاً من طبيعته ذاتها لأنه يرى في نظام حياته المتطابق مع جوهره هدفه الشخصي. هذا هو الذي يمثل بالنسبة إلى نتشه «الإنسان الأعلى»، وهو تقيض الإنسان الذي يعتقد بأن الحياة قد أعطيت له كي يضع نفسه في خدمة أهداف لا تمت إليه بصلة. زارا يعلم الإنسان الأعلى. وهذا يعني أنه يعلم الإنسان كي يكيف حياته حسب إرادة قوانين الطبيعة. إنه يعلم الناس كي يروا فضائلهم بالعين التي يرون فيها مخلوقاتهم. وهو يعلمهم أن ينظروا بعين الإزدراء إلى أولئك الذين يجعلون فضائلهم أكثر سمواً منهم.

لقد دخل زارا في الوحدة لكي يحرر نفسه من الخنوع، حيث ينحني الناس أمام فضائلهم. هاهو أولاً يذهب إلى أولئك الناس بعد أن تعلم احتقار الفضائل التي تلجم الحياة. ولا تريد أن تضع نفسها في خدمتها. هاهو يحرك نفسه بكل بسر كأنه راقص. لماذا؟ لأنه لا يتبع إلا ذاته وإرادتها، ولا يقيم وزناً للحدود التي رسمتها له الفضائل. لم يعد الإيمان حملاً ثقيلاً فوق ظهره، كما كان الأمر في تلك الأوقات التي حيل بينه وبين أن يتبع ذاته وحدها.

زارا لم يعد بحاجة إلى النوم كي يحلم بالمثل العليا. إنه مستيقظ، يضع نفسه حراً أمام واقعه الفعلي وجهاً لوجه. ياله من نهر متسخ ذلك الإنسان الذي أضاع نفسه، واستلقى في الوحل أمام مخلوقاته. أما الإنسان الأعلى فهو بالنسبة إليه بحر واسع

تنتهى إليه الأنهار، دون أن يفقد شيئاً من نقائه. لقد وجد ذاته بذاته، وعرف نفسه كسيد وخالق فضائل. لقد عاش زارا الفضائل كلها، إلى درجة أصبحت معها الفضائل مرفقة. إنها الفضائل التي كتبت على الناس:

ما أعظم شيء تستطيعون معايشته؟

إنها ساعة الاحتقار الكبير

إنها الساعة التي تصبح فيها سعادتكم قرفاً،

وكذلك حكمتكم وفضائلكم.

أصبح زارا زاهداً لزم من طال مداه كي يجد الوقت المناسب لتمجيد حكمته. لقد وصلت إلى مسامعه، الأنغام الغرية المنبعثة من أعماق الذات، في الوقت الذي وقف فيه الآخرون وأذانهم يصطخب فيها ضجيج السوق، ولا يردد أحد منهم سوى الكلمات التي يتقوه بها الآخرون. وزارا يريد أن يصرخ بملء صوته في آذان الناس: اصغوا فقط إلى أصواتكم التي تتردد في أعماق كل فرد منكم. إنها وحدها نابعة من أحشاء الطبيعة، وهي تقول لكل منكم، ماذا بمقدوره أن يفعل.

إن ألد أعداء الحياة، الحياة اليانعة الغنية هو ذلك الذي يترك هذه الأصوات تتردد في مسامعه دونما استجابة، ثم ينصت بكل جوارحه إلى ذلك الصراخ الجماعي الذي يصدر عن أناس حمقى. وزارا لا يريد أن يتحدث إلى من يحبذون مساواة الناس بعضهم ببعض. لأنهم لا يمكن لهم أن يفهموا خطابه على حقيقته. وسوف يعتقدون بأن إنسانه الأعلى ليس إلا صورة عن النموذج مثالي يرمي إلى جعل الناس متماثلين كما تماثل الخرفان.

وزارا لا يريد أن يرسم في مقابل ذلك تعاليم للناس، من شأنها أن تعلمهم بالكيفية التي يجب أن يكونوا فيها. فأحب شيء إلى قلبه، أن يقول لكل فرد بعينه: كن ذاتك. لا تترك ذاتك إلا لذاتك. اتبع نفسك وحدها، واضعاً إياها فوق الفضيلة والحكمة وفوق المعرفة. إلى هؤلاء الذين يريدون أن يحثوا عن أنفسهم يتحدث زارا. أما ذلك الحشد الذي يبحث عن هدف مشترك فلا يعنيه في قليل أو أكثر. كلماته

لا تصلح إلا لرفاق دربه الذين يسيرون فوق دروبهم الخاصة. هم وحدهم قادرون على فهمه. وهم على ثقة بأنه لا ينبغي أن يقول لهم: انظروا. هذا هو الإنسان الأعلى. فكونوا مثله. وإنما سوف يقول: انظروا، لقد بحثت عن نفسي، وهكذا أكون كما أعلمكم. اذهبوا بعيداً، وابحثوا عن أنفسكم. عند ذلك فقط يكون بوسعكم أن تعرفوا الإنسان الأعلى.

«للزاهدين سوف أغني أغنيتي؛
لهم فرادى وجماعات،
ولكل من له آذان ليسمع ما لم يسمع،
بسعادتي سأدفع قلبه إلى العذاب.

يجوب زارا الآفاق مصحوباً بحيوانين ألا وهما؛ الأفعى، الأكثر ذكاء. والنسر، أكثر الحيوانات كبرياء. إنهما رمزان لغرائزه.

زارا يقدر الذكاء عالياً، فهو يعلم الإنسان كيف يمسك بخيط الواقع الفعلي، ويصبره بكل ما يحتاجه من أجل الحياة. والكبرياء يعشقها لأنها تفرض على المرء أن يحترم ذاته، كي يكون جديراً بها، ولكي يجعل منها هدف ومعنى وجوده. من يحمل الكبرياء لا يضع حكيمته أو فضيلته فوق ذاته. والكبرياء تصون الإنسان من أن يضع نفسه في خدمة أهداف «عليا مقدسة».

أما إذا خيّر زارا في أن يتخلى عن واحد من اثنين، الكبرياء أو الذكاء، فإنه لاشك سيختار الكبرياء، ذلك أن الذكاء الذي لاتصحبه الكبرياء لن يكون فعلاً إنسانياً بحال من الأحوال. وعندما يفقد المرء الكبرياء واحترام الذات، فسوف يعتقد أن ذكائه إنما جاء هدية من السماء.

زيادة على ذلك فإنه سيقول: ياله من أحمق هذا الإنسان، إن له من الحكمة أكثر مما أرادت السماء أن تعطيني:

«إذا كان ذكائي يغادر أولاً بأول،
آه. وما أكثر ما يجب أن يفعل ذلك،
ألا فليغادر استعلائي مصحوباً بحماقتي.

لقد كتب على العقل الإنساني أن يجتاز ثلاثة تحولات كي يتمكن من الالتقاء مع ذاته. هذا ما علمه زارا. وأولها التهييب. وهو يسمي كل ما يثقل ظهره فضيلة. وهو بهذا يغمض من شأن قدره كي يرفع فضيلته عالياً. وهو يقول: كل حكمة لا بد صادرة عن الله، وماعلي إلا أن أتبع الطريق التي يدلني هو أيضاً عليها. إنه يرميني بالأثقال كي يتمحن مقدرتي، ويرى إن كنت لأزال قوياً، صابراً، وقادراً على التحمل. ولاعجب في ذلك، فأكثر الناس صبراً أقدرهم على التحمل.

العقل يقول: في هذه الحال ما علي إلا الطاعة، فوصايا العقل الكلي لا بد أن تنفذ، أما السؤال عن معنى هذه الوصايا، فلن يرد في الحساب. العقل يشعر بسطوة «القوة العليا»، ومع ذلك فهو لا يسير على دربه، وإنما يختار طرق من يضع نفسه في خدمتهم.

غير أن الوقت سوف يأتي، ويعكف العقل على ذاته، فينبعث الصوت من داخله، وعندها لن يخاطبه إله. عندها فقط يصبح حراً وسيبدأ في عالمه الخاص. وسيكون في حل من سؤال العقل الكلي، كيف وإلى أين تسير حياته. غير أنه سوف يوجه طموحه نحو ناموس ثابت، نحو كلمة السر المقدسة «ينبغي عليك» إنه يبحث عن معيار يقيس به قيمة الأشياء، لابل يبحث عن الخط الفاصل بين الخير والشر. إذ لا بد من وجود قاعدة تسير عليها حياتي. فهي لا تنطلق مني ولا ترتبط بإرادتي. هكذا

يقول العقل في هذه المرحلة. لهذه القاعدة سألقي بمصيري. أنا حر، يفكر العقل، ولكنني حر فقط من أجل الخضوع إلى هذه القاعدة الذهنية.
في هذه المرحلة ينتصر العقل، ويصبح شأنه شأن الطفل الذي لا يسأل وهو يلعب، كيف علي أن أعمل هذا أو ذلك. إنه لا يتبع شيئاً سوى إرادته وهواه.

«العقل يبحث الآن عن مراده.

وخاسر العالم يسقط العالم بين يديه؛

ثلاثة تحولات للعقل،

ذكرتها لكم تباعاً.

كيف أصبح العقل جملًا.

والجمل استحال إلى أسد،

وأخيراً صار الأسد طفلاً.

«هكذا تكلم زارا»

سأل زارا: ماذا يريد الحكماء عندما يضعون الفضيلة فوق الناس؟ استمع إليهم يقولون: لا ينبغي أكثر من طمأنينة الروح لأولئك الذين أتموا واجبهم على أكمل وجه، وأينعوا كلمة السر المقدسة «ينبغي عليك» فعلى المرء أن يتحلى بالفضيلة كي يحلم ثانية بالمثل العليا التي حققها حسبما يقتضي الواجب هرباً من عضة الضمير. إن إنساناً ينهشه ضميره، هكذا يقولون، أشبه ما يكون بنائم تعكر أحلام مزعجة هناء نومه: «قلائل هم الذين يعرفون، وعلى المرء أن يستحوذ على الفضائل كلها لكي ينام جيداً».

«هل أنا ذاكر على مسامعكم أقوالاً خاطئة؟»

أم تراني سائراً إلى الزنا؟

هل أشتهي خادمتي وهي إلى جانبي؟

هذه الأشياء كلها تبعد عنا النوم السعيد.

سلام مع الله ومع الجوار.

وسلام كذلك مع الجار وشيطانه.

وإلا بقيت طوال الليل مصارعاً أشباحه».

وداعية الفضيلة لا يصفى إلى نوازعه وطموحاته ليعيش مطمئناً ويحلم بالحياة. ولا يعنيه شيء سوى هدوء البال. وربما كان أحب شيء إلى قلبه، ألا يعكر صفو نومه معكر. إنه يتعبد طلباً للطمأنينة، وليس ثمة شيء آخر.

«الحكمة تقول لحامل الفضيلة، فيما هو يستجدي قواعد سلوكه من مكان ما «استيقظ كي تنام جيداً» حقاً إن لم يكن للحياة من معنى، وكان علي أن أختار الحماقات، عند ذلك ستكون لي أكثر الحماقات جدارة بالاختيار»

يقول زارا

لقد مر على زارا زمن اعتقد فيه، أن ثمة إلهاً مفارقاً للعالم، إلهاً خلق هذا العالم. لقد فكر زارا: ياله من إله حائق متألم. ولقد فكر زارا لقد خلق العالم ليتخلص من آلامه، وليحقق لنفسه الرضا. غير أنه تعلم أن يرى، أنه كان شكلاً من أشكال الجنون، أنه خلق ذاته بلداته.

«أواه يا إخوتي: هذا الإله الذي خلقتة كان فعلاً إنسانياً، وজনوناً بشرياً. إنه شبيه بالآلهة كلها».

لقد استخدم زارا حواسه كلها كي ينفذ إلى العالم ويراه رأي العين. لقد أصبح راضياً به، دون أن تأخذه أفكاره إلى العالم الآخر.

في البدء كان أعمى، فلم يستطع أن يرى العالم، ولهذا بحث عن شقائه خارجه. غير أن زارا تعلم أن يرى ويعرف أن العالم أوجد معناه فيه ذاته وليس في شيء آخر.

«لقد علمتني ذاتي حالاً جديدة من الكبرياء. وهأنذا أعلم الناس. ولن أدرس رأسي بعد الآن في رمال الأمور السماوية. وسأحمل رأساً حرة، رأساً من الأرض وإليها، رأساً تخلق للأرض معناها».

لقد عمل المثاليون على تقطيع أوصال الوجود الإنساني، بأن قسموه؛ نفساً وجسداً تارة، وفكراً وواقعاً تارة أخرى. ولم يكتفوا بذلك، بل أعلوا من شأن النفس والروح والفكر لالشيء! لاللمحط من شأن الواقع الفعلي ومن شأن الجسد.

لكن زارا يقول: ليس ثمة شيء سوى الواقع الفعلي، ليس ثمة غير الجسد. أما النفس فليست سوى شيء من الأشياء التي يتعلقها الجسد، كما أن الواقع الفعلي يتعلق الفكر.

في الإنسان يتوحد كل من الجسد والنفس. ومن جذر واحد انبعثت الروح وانبثق الجسد. وليست الروح موجودة هناك، إلا لأن الجسد موجود هنا، ولأن لديه ما يكفي من المقدرة كي يحمل الروح إلى المدارج العليا. وكما أن التفتح والنماء من طبيعة النبتة، فكذلك يتفتح الجسد كي تنبثق عنه الروح.

«خلف أفكارك وخلف مشاعرك، يا أيها الأخ يكمن مسيطر جبار. إنه دليل مجهول، يسمى أنت ذاتك. إنه يسكن في جسديك، وجسدك هو ذاته».

كل من لديه إحساس بالواقع الفعلي، عليه أن يفتش عن الروح والنفس في الواقع الفعلي وبالواقع الفعلي، وعليه كذلك أن يبحث عن العقل في هذا الواقع الفعلي. وكل من يرى في الواقع نفيًا للروح «مجرد عنصر من عناصر الطبيعة» أو «مادة خام» كل من يرى ذلك يعطي للروح وللنفس وجوداً خاصاً، ويجعل من الواقع الفعلي مجرد مسكن

للروح. هذه الرؤيا ينقصها المعنى اللازم لادراك الروح: إنها، وطالما أنها تفتقد الروح في الواقع الفعلي، فلا بد أن تبحث عنها في مكان آخر.

وفي جسدك من العقل أكثر مما في أفضل حكمتك. الجسد روح كبيرة. إنه كثيرة تحمل معنى؛ حرب وسلام، قطع وراع.

عقلك الصغير إبداع جسدك يا أيها الأخ،

عقلك الذي تسميه روحاً.

والروح نتاج العقل الصغير ولعبته.

يا له من أحقق، ذلك الذي ينتزع من الزهرة قدرتها على التفتح، ويعتقد بعد ذلك أن الزهرة المكلمة سوف تصير إلى ثمرة.

يا له من أحقق، ذلك الذي يفصل ما بين الروح والطبيعة، ويعتقد بعد ذلك أن هذه الروح المخلوعة من جذورها سوف تجد طريقها إلى الإبداع. فقط أولئك الذين يحملون بين جنبتهم غرائز المرض يؤمنون بالطلاق بين الروح والجسد. على أن الغريزة لا يمكن إلا أن تقول: مملكتي ليست من هذا العالم. أما من يملك عزيزة الأصحاء فيقول: حدود مملكتي هذا العالم.

أي مثل عليا اخترعها أولئك الذين ينظرون إلى الواقع الفعلي بإزدراء؟ تعالوا نتفحصها بالعيون الثاقبة. إنها ليست أكثر من مثل التمسك المساكين. استمعوا إليهم يقولون: حولوا أنظاركم عن هذا العالم وثبتوها على العالم الآخر. ماذا يعني هذا التمسك؟

عن طريق هذا السؤال، وعما يتوقع المرء من الإجابة، أتاح لنا نتشه أن نفقد بنظرة فاحصة إلى أعماقه المضطربة وسخطه على الحضارة الغربية. إذا كان ثمة فنان ما، ولنضرب مثلاً ريشارد فاغنر في أعماله الأخيرة، قد أصبح مدعناً للمثل العليا التي تمجد التمسك، فمعنى ذلك أنه والخواء أصبحا صنوين.

إذ على الفنان أن يقف شامخاً فيما إبداعاته تقع في الدرجة الدنيا منه. وعليه أن ينظر من علي إلى واقعه، دون أن يكون باستطاعة واقعه الفعلي أن يدنو من كبريائه. ولم يكن هوميروس ليبدع آخيل، كما لم يكن غوته ليبدع فاوست، لو كان هوميروس هو آخيل، أو لو كان غوته هو فاوست.

«نشوء الأخلاق»

عندما يأخذ مثل هذا الفنان وجوده الخاص على محمل الجد، من حيث أنه يبني إدماج ذاته وآرائه الشخصية في الواقع الفعلي، فلن يكون من العجب أن ينشأ شيء ما غير حقيقي.

لقد عدل ريشارد فاغنر نظريته كلياً حول الفن بعد أن تعرف على فلسفة شوبنهاور. وقبل ذلك كان يرى في الموسيقى وسيلة تعبير ينقصها الطابع المميز الذي يتمثل في الدراما.

يقول فاغنر في عمله «الأوبرا والدراما» الذي يعود إلى العام ١٨٥١:

«يكمن الضلال الأكبر الذي يمكن أن يستسلم المرء له بالنسبة إلى الأوبرا في أن تتحول وسيلة التعبير (الموسيقى) إلى هدف، وهذا يؤدي إلى أن يصبح الهدف الحقيقي للتعبير (الدراما) وسيلة».

ولكنه لم يلبث أن آمن بأفكار تناقض ذلك تماماً، بعد أن تعرف على نظرية شوبنهاور في الموسيقى. يرى شوبنهاور أنه عبر الموسيقى يتحدث إلينا جوهر الأشياء ذاتها. في الفنون الأخرى غير الموسيقى تتجسد الإرادة الخالدة التي تسكن الأشياء فقط في صورها وأفكارها، أما في الموسيقى فإن الإرادة تعبر عن نفسها مباشرة، وليست مجرد صورة لها كما في بقية الفنون، وعطفاً على ذلك يعتقد شوبنهاور أن ما يظهر كأنعكاس في تصوراتنا، أو ماهو بالتالي سبب وجودنا، ويقصد بذلك الإرادة، تتلقاها مباشرة ودون وسيط في أنغام الموسيقى، وهو يعتقد، وهنا بيت القصيد، أن الموسيقى تعطينا الخبر اليقين عن العالم الآخر.

هذه الفكرة فعلت فعلها في إبداع ريشارد فاغنر. فلم يعد يرى في الموسيقى وسيلة تعبير عن المعاناة الإنسانية الحقيقية، كما يبدو ذلك جلياً في الدراما وإنما «إنها شكل من أشكال الغم» «للأشياء في ذاتها» «وهاتف موصول بالعالم الآخر» ومن هنا فإن ريشارد فاغنر لم يعد يهجمه أن يعبر عن الواقع الفعلي بألحانه.

«لم يتكلم بعد ذلك بالموسيقى مطلقاً؛ خطيب البطن هذا، خطيب الله. لقد صار يتكلم بالميتافيزيك. وما العجب إذا تكلم أخيراً وفي يوم ما، عن المثل العليا التي تبشر بالذل والمسكنة».

«نشوء الأخلاق»

ولو أن فاغنر غير فقط آراءه حول الفن والموسيقى خاصة، لما كان لدى نتشه من سبب كي يكيل له التهم. وكان يمكن له في أكثر الحالات سوءاً أن يقول: طور فاغنر إضافة إلى أعماله الفنية مجموعة من النظريات الخاطئة حول الفن. غير أن الكارثة تكمن في أنه جسد في أعماله الأخيرة معتقدات شوبنهاور عن العالم الآخر، ليس هذا

فحسب بل استخدم الموسيقى لكي يجد الهرب من الواقع الفعلي. وهذا ما كان منافياً لذوق نتشه ومثيراً لاشمئزازه.

غير أن نتشه في عمله «مسألة فاغتر» لا يرى شيئاً منافياً للمألوف إذا ما مجد العالم الآخر على حساب العالم الأرضي، أو حتى عندما يتعلق الأمر بالمثل العليا التي تدعو إلى الزهد والمسكنة، ذلك أن الفنانين نادراً ما ينطلقون من الرؤى التي تنشأ من أعماقهم. فكما أن فاغتر أصبح تابعاً لشوبنهاور، فإن الفنانين في الأوقات جميعاً يضعون أنفسهم في خدمة ما يؤمنون به من أخلاق أو فلسفة أو دين.

والأمر يختلف إلى حد كبير عندما يجند الفلاسفة أنفسهم من أجل احتقار الواقع، ومن ثم يجدون المثل التي تحض على الزهد. وهم في ذلك كله يستجيبون إلى دوافع غرائز. مخبأة في أعماقهم. وقد أفصح شوبنهاور ذاته عن غريزة كانت في دخيلته، عندما دعا إلى توصيف عمل فني إبداعاً كان ذلك أو تذوقاً:

«من شأن الأثر الفني أن ييسر إدراك الأفكار، الذي هو بالتالي جوهر المتعة الجمالية. وهذه المتعة لا تعني فقط أن الفن يمثل إبراز الجوهرى وإبعاد الثانوي بأكثر ما يكون الأمر وضوحاً وتميزاً، وإنما من حيث الإدراك الموضوعي لجوهر الأشياء أي عندما يتم الوصول إلى الصمت الكامل والمطلوب للإرادة. ذلك أن الموضوع المعين ذاته لم يعد واقعاً في دائرة الأشياء التي لها أدنى صلة بالإرادة».

شوبنهاور «العالم كإرادة وتصور».

«عندما يدفع بنا على حين غرة عامل خارجي أو مزاج داخلي، بعيداً عن تيار التمني اللامتناهي، وعندما تنتزعنا المعرفة من أسر عبودية الإرادة، عندما لا يعود الاهتمام منصّباً على دوافع التمني، وإنما على إدراك الأشياء متحررة من علاقتها بالإرادة، أي بلا مصلحة ولا ذاتية، أي عندما لا ترى إلا من خلال الموضوعية المحضنة، عند ذلك نستسلم لها مادامت مجرد تصورات، ولم تعد لها علاقة بالدوافع، وعند ذلك ندخل في الحال الخالية من الألم، التي يمجدها أبيقور، ويرى فيها القيمة الأسمى ومنزلة الآلهة. في تلك اللحظة فقط نتحرر من نزوع الإرادة المخزي، ونحتفل بسلام الخلاص من الأشغال الشاقة للإرادة، وتقف عربة أكسيون بلا حراك».

شوبنهاور - «العالم كإرادة وتصور»

هذا هو وصف لأحد أشكال التذوق الجمالي الذي لا يعرف إلا لدى الفلاسفة.

ونتشه يضعه في مواجهة وصف آخر «قدمه مشارك حقيقي وفنان هو ستندال» الذي عرف الجميل بأنه وعد بالسعادة. أما شوبنهاور فيريد أن يلغي متطلبات الإرادة كلها، وبالتالي كل ماله صلة بالحياة الحقيقية، إذا ما أراد أن يعاين أثراً فنياً، وهو من جهة أخرى لا يقبل أن يتذوقه إلا عن طريق العقل.

أما ستندال فيرى في العمل الفني وعداً بالسعادة وهو هنا يشير إلى الحياة، ويرى في الصلة الوثيقة بين الفن والحياة القيمة العليا للفن.

أما كانت فإنه يطالب العمل الفني بأن يشير إعجابنا ونحن مجردون من المصلحة. وهذا معناه أنه يرفعنا عالياً عن الواقع ليحقق لنا متعة روحية محضة. عن أي شيء يبحث الفيلسوف أثناء التذوق الجمالي؟ والجواب ببساطة يكمن في الخلاص من الواقع. إنه يعني من العمل الفني أن ينقله إلى جو ما بعيداً عن الواقع. وهو بهذا يفضح الغريزة الخفية في أعماقه، من حيث أنه يجد نفسه في أحسن حالاتها عندما يتحلل من شروط واقعه الفعلي.

على أن الفلاسفة لم يشيروا إلينا من قريب أو بعيد في نظرياتهم عن المهمة المطلوبة من الأثر الفني بالنسبة إلى متذوق يتجه بكليته نحو الحياة. وقد يبدو الأمر وكأن المسألة لاتعنيهم. إلا أن الحقيقة هي غير ذلك، فهم يلقون إلى النسيان مالايعنيهم، بينما يتحدثون بإسهاب ويصوغون النظريات حول مايتفق مع أغراضهم ومصالحهم. ولتسأل أنفسنا الآن: ما الذي يزين الإعراض عن الحياة للفيلسوف ويجعله مناسباً له؟ والجواب يكمن في عدم رغبته في أن تتقاطع أفكاره المتلاشية المبهمة مع الواقع. والتربة التي تزدهر فيها أفكاره هي تلك التي لا أثر فيها للحياة. ولذلك فلا عجب أن قادته غريزته الدفينة إلى موقف معادي لها. ويمكن القول بلا تردد، إن هذا الموقف قد اتخذ أشكالاً عدة وتعزز لدى العدد الأكبر من الفلاسفة.

ولاحاجة إلى القول بأن الجانب المأساوي في المسألة يكمن في أن الفيلسوف يصوغ نفوره من الحياة على شكل نظريات أو مقولات، ويطلب من الناس أن يعلنوا ولاعهم لها. وشوبنهاور ذاته لم يفعل أكثر من ذلك. فقد رأى أن ضجيج العالم يشوش عمله الفكري. وقاده إحساسه هذا إلى القول، بأن أفضل طريقة للتفكير في الواقع، هي أن تكون منفلاً من هذا الواقع. غير أنه نسي في الوقت نفسه، أن التفكير في الواقع لايمكن أن يكون له أدنى قيمة، إلا إذا انطلق من الواقع ذاته.

وشوبنهاور بهذا لم يدرك أن انسحاب الفيلسوف الموقت من الواقع لايمكن أن

يحصل، إلا من أجل خدمة الحياة ذاتها بشكل أفضل. حتى ولو كانت الأفكار الفلسفية ناشئة بعيداً عن الحياة. والفيلسوف عندما يريد أن يزوج بغريزته الدفينة، والتي لا تصلح إلا له، يصبح قيداً على البشرية وآسراً لها. عند ذلك لا بد أن يتحول إلى معاد للحياة.

والفيلسوف الذي يرى في رفض العالم أكثر من وسيلة، أو طريقاً لابتداع أفكار تمجد العالم حسب زعمه، ويرى في هذا الرفض غاية في حد ذاتها، فإنه لا يمكن أن يمنح العالم إلا السخافات. والفيلسوف الحقيقي يهرب من جانب ما، تاركاً الواقع لكي يحفر فيه عميقاً من الجانب الآخر.

وكثيراً ما يكون من شأن هذه الغريزة أن تضلل الفيلسوف من حيث أنه يرى في الاعتكاف عن العالم قيمة عليا بذاتها. وهو بهذا يجعل من نفسه مدافعاً عن إنكار العالم ورفضه. ليس هذا فحسب بل يضرب في الآفاق كي يعلم الزهد والمسكنة وهو يرى:

«إن التنسك الحقيقي إنما هو تنازل شاق، وفي الوقت ذاته تملؤه الغبطة. وهو اختيار الإرادة العالية، ومن هنا فهو يمثل أعلى أشكال السعادة الروحية، بما يستتبع ذلك من نتائج منسجمة مع الطبيعة. ولن يكون من العجب أن ترى أن مثال التنسك قد تمت معالجته من قبل الفلاسفة بانحياز واضح».

«نشوء الأخلاق»

والكهنة جاؤوا وجعلوا من عقدهم منطلقات جديدة للمثل التي تنادي بالذل والمسكنة. وما حمله الفلاسفة في صدورهم، بعد أن غطوا رياء دوافعهم الخفية، هو ذاته ماشكل قاعدة المبادئ التي حامت حولها أعمال الكهانة. فالكاهن يرى أن استسلام المرء للحياة الفعلية، إنما هو ضلال كبير. وهو يطالبنا بألا نغير اهتمامنا لهذه الحياة التي تشغلنا عن حياة أخرى تدار من لدن قوى عليا، بدلاً من قوى الطبيعة التي تخدعنا.

والكاهن ينكر أن يكون للحياة الواقعية أي معنى في ذاتها، فمعناها لا يمنح لها إلا بمقدار ما تمليه الإرادة العليا. وإذن فالحياة الزمنية لا يمكن أن تصل إلى درجة الكمال، الذي هو من سمات الحياة الأبدية وحدها. وهو يعلمنا الإعراض عن الزمانية كي يدخلنا في الأبدية، في ذلك العالم الباهت الذي لا يصيبه التغيير.

ومن أجل إعطاء ما يميز الفكر الكهنوتي من غيره أحببت أن أقتبس جملاً قليلة

من الكتاب الشهير «اللاهوت الألماني» وهو كتاب يعود إلى القرن الرابع عشر، قال عنه «مارتن لوثر» بأنه، باستثناء الكتاب المقدس وأعمال القديس أوغسطين لم يتعلم من كتاب آخر عن الله والمسيح والإنسان مثلما تعلم من هذا الكتاب. وحتى شوبنهاور قال عنه إنه قد تم التعبير فيه بشكل كامل وفعال عن روح المسيحية. فالكتاب، ومؤلفه غير معروف. يعرض أشياء كثيرة ليصل إلى القول بأن الأشياء في العالم كلها غير كاملة مقابل الإله الكامل:

«ذلك أنه استوعب واحتوى في جوهره الجواهر جميعاً. ودونه وخارجاً عنه لا يوجد أي جوهر حقيقي. وفيه تجرد الأشياء كلها جواهرها».

ويرى المؤلف أن الإنسان لا يمكن أن يكون على صلة مع هذا الجوهر إلا إذا «تخلي عن قدرته المبدعة، طبيعته وأناه، ذاته وكل ما يرتبط بذلك» أي عندما يصنع من ذاته لا شيء.

أما ما يفرض عن الإله الكامل، وماذا يعرف الإنسان عن عالمه الفعلي فقد عبر الكتاب عنه على الشكل التالي:

«الإنسان ليس جوهرًا حقيقيًا، ولا يمكن له أن يشتمل على شيء من ذلك، فجوهر الجواهر هو الإله الكامل. والإنسان ليس أكثر من مصادفة، أو انعكاس أو صورة، دوّما جوهر، شأنه في ذلك شأن النار حيث يخرج منها التوهج، أو في الشمس أو في أي ضوء آخر. التعاليم والإيمان والحقيقة كلها تعلمنا أن المخلوق كثيراً ما يعرض عن الخير اللامتغير، ويحول أنظاره إلى ماهو زائل. يتحول من الكمال إلى الجزأ والناقص. وفي أكثر الحالات يقع في شرك ذاته.

وعندما يهبط على المخلوق خير ماء، مثل مكانة، أو حياة، أو علم، أو معرفة، أو ثروة، أو كل ماله صلة بذلك، مما يسميه الإنسان خيراً. ثم ينسب هذا الخير إلى نفسه أو أنه يعود إليه، أو أنه مصدره، فإن ذلك يعني الصدود والجحود.

ماذا بإمكان الشيطان أن يفعل أكثر من ذلك أو ماذا يمكن أن يكون سقوط الإنسان أو صدوده أكثر من أن يدعي أنه يمكن أن يكون شيئاً ما، أو حتى أن يدعي أن ما يملكه أو ما يعود إليه يمكن أن يكون شيئاً ما، إن جملة الادعاءات هذه ليست إلا تعبيراً عن سقوط الإنسان، وأكثر من ذلك فكل ما يحسبه الإنسان خيراً، لا يخص كائناً

من كان من البشر، بل يعود إلى الخير الأبدي، والخير الحقيقي الذي هو الله وحده. وكل من يدعي شيئاً من ذلك لنفسه، فقد سار في طريق الضلال وكان عدواً لله.

«اللاهوت الألماني»

هذه الجمل القليلة تفضح ذهنية الكهنة، وتشرح الطبيعة الخاصة لعالمهم، وهذا ما يتناقض تماماً مع ما يضعه تشبه نصب عينيه، عندما يتحدث بشغف عن أولئك الذين يجسدون أعلى القيم لأنهم جديرون بالحياة. والنموذج الأعلى للإنسان عنده هو حارس القيم، يريد كل شيء يعود إليه بواسطة ذاته، ومن خلال ذاته، وهو يرى في كل ما هو خير يرجع إليه وحده، وليس إلى أي كائن آخر. على أن هذه الذهنية البالغة اليأس لم تكن حالة استثنائية:

«إنها أكثر الحقائق التي يمكن أن توجد طويلاً وعرضاً. ومن الأفلاك البعيدة قرأنا ما كتب بالخط العريض. إن وجودنا الأرضي سائر على درب الغواية إلى نهايته. أما الأرض التي هي نجم التنسك. فقد صارت موثلاً لأكثر المخلوقات بؤساً وحزناً وعناداً. لأولئك الذين ما برحوا موثقين للكفر العميق لدواتهم، ولأرضهم ولكل أشكال الحياة عليها».

«نشوء الأخلاق»

يمثل كاهن الذل إحدى الضرورات القصوى، لأن الأكثرية العظمى من الناس تعاني «كبح الذات وضمورها» إذ إنها غير قادرة على السير في زحام الواقع الفعلي. وكاهن الذل يلعب دور الطيب والمواسي لأولئك المتساقطين على درب الحياة.

فهو يواسيهم بالقول: هذه الحياة التي تلدغكم بأشواكها ليست هي الحياة الحقيقية فالحياة الحقيقية وقف على أولئك الذين تصيبهم الحياة بالسقم. وهي أقرب من تلك التي يتعلق بها الأصحاء المستسلمون لازدراجات الواقع. ومن هذه الطريق وحدها يصل كاهن المسكنة إلى القوة. فهو يدفع من خلال الإشادة بهذه الذهنية خطراً كبيراً. يا له من خطر يمثله التعساء المرميون والمخطمون على الأصحاء الأقوياء والمعتدين بذواتهم حتى النهاية.

من شأن الضعفاء الخائرين أن يكرهوا الأصحاء، لأنهم يتمتعون بالسعادة. ويعقدون صلة مع الطبيعة لتمنحهم القوة. وهذا الكره الذي يعيش في الضمائر يستمر في الغليان إلى أن تشن حرب إبادة متواصلة على الأقوياء. أما الكهان فإنهم يدفعون بالوقود ليشتد أوار هذه الحرب. وهم يجدفون على الأقوياء مدعين أنهم يسوقون حياة مجردة من القيم وبالتالي لاتليق بالإنسان.

وعلى كاهن التنسك أن يكون كالمخلص المد مسبقاً، أو أن يكون راعياً ومدافعاً عن القطيع المريض، وذلك لكي نحيط برسائله التاريخية الهائلة. مملكته هي السيادة

على عالم المرضى. ولا عجب فغريزته تدفعه في هذا الاتجاه. من خلال هذه السيادة تتجلى مهارته العظمى، تفوقه وطريقته في السعادة.

«نشوء الأخلاق»

ولن يكون بعد ذلك من العجب أن تقود هذه الطريقة في التفكير، ليس فقط إلى احتقار الحياة، بل إلى السعي المتواصل من أجل تدميرها. عندما يقال للإنسان إن المذب، الضعيف هو الذي يصل بمفرده إلى الحياة العليا، عند ذلك يصبح الضعف المقترن بالألم قيمة في ذاته. وبذلك يصبح الهدف لدى الإنسان البحث عن الألم وقتل الإرادة في مهدها. أما ضحايا هذه الدهنية فهم القديسون:

«طهيرة كاملة، وتنازل عن جميع اللذات جزاء وفقاً لكل من يدفع به طموحه نحو القداسة. تخلي عن كل تملك، مغادرة أي موطن وترك الأقارب. وحدة تامة عميقة ومشغولة بتأمل صوفي صامت. توبة طوعية، وتعذيب للذات شنيع وبطيء من أجل اضطهاد كلي للإرادة. ولا بد أن يصل الأمر في النهاية إلى موت اختياري من خلال الجوع، أو بذل النفس إلى التماسيح، أو من خلال القفز من الإرتفاع الأقصى للقمة المقدسة الصخرية للهملايا. أو من خلال الدفن حياً، أو إلقاء الذات تحت عجلات العربة الجبارة بين الفناء والتهليل ورقص الباباردن فيما صور الآلهة تتماوج من كل جانب».

شوبنهاور - «العالم كإرادة وتصور»

هذه الطريقة في التفكير تنطلق من الحياة، وبالحياة ذاتها، إلا أنها في الوقت ذاته توجه سهاماً إلى صور الحياة. فلنفترض أن إنساناً صحيحاً مبتهجاً بالحياة أصيب منها بالعدوى، فالنتيجة المباشرة ستكون تدمير غرائز الصحة والقوة لديه.

أما عمل تنشئه فيرتفع مثل قمة كي يشرف من علي، ويواجه هذه الضلالات، ويلقي بمفاعيلها إلى الهاوية، معزراً أسس الصحة والثقة بالإنسان.

فإذا أراد المضللون والمتعفون أن يبحثوا عن خلاصهم في هذه الضلالات، فإن تنشئه يريد أن يجمع من حوله الأصحاء ويشرح لهم مبادئه. وهو على ثقة من أنها سوف تتفتح وتزهر في وجوههم، أكثر مما تزهو المثل العليا التي يتشدد بها أعداء الحياة.

وحماة العلم الحديث يخبتون في ثنايا علومهم مثل التنسك والزهد، ذلك العلم الذي يدعي لنفسه المجد من حيث ألقى من علي تصورات الإيمان القديمة كلها، وأعلن بأنه لا يتمسك إلا بالحقيقة. ولم يكتف بذلك، بل قال جازماً بأنه لا يصح شيء عنده، إلا ما يمكن عنده، أو حسابه أو وزنه، أو الإحساس به عن طريق القبض أو المعاينة. ولا شك في أن الإنسان بهذه الطريقة «يحط من قدر الوجود الإنساني، عندما يحيله إلى عملية تمرين، تتجلى فيه العبودية لعمليات الحساب، وللجلوس القرفصاء في الغرف المغلقة، حيث يقضي علماء الرياضيات أوقاتهم يجمعون ويطرحون. كل هذه الانتهاكات يمر عليها المثقفون الحديثون مرور الكرام، وكأنها لا تعنيهم في شيء».

«العلم المرح»

مثل هذا المثقف لا ينسب لنفسه الحق في السيطرة على أحداث العالم الجارية، وهي تمر أمام حواسه وأمام عقله، وذلك عندما يقوم بتفسيرها، وإعمال فكره فيها، فهو يكتفي بالقول: الحقيقة يجب أن تكون مستقلة عن مهارة التفسير عندي، فأنا لم أكن يوماً لأخترعها. وما أمامي من حيلة سوى أن أترك لها المجال لتعلمي علي ما تراه من ظاهرات العالم.

إلى أية نهاية سيصل هذا العلم الحديث، إذا كان يدعي بأنه يحتوي تديراً كاملاً لأشكال العالم؟ لقد أجاب هذا التساؤل أحد دعاة العلم الحديث في كتاب صادر تحت عنوان «اكتمال الفلسفة ونهايتها لمؤلفه «ريشارد فالي».

«ماذا يستطيع العقل في نهاية الأمر من أجوبة، فيما هو قابح في قوقعة العالم يصيخ بسمعه التماساً لأمر ما، يتقلب يميناً ويساراً وهو يطرح أسئلته عن جوهر ومعنى كل ما يجري من حوله، لقد انتهى الأمر، وحل نفسه وذاب هرباً في الأحداث المشتبكة بكل المجريات، في الوقت الذي وقف ظاهرياً على الأمل، متناقضاً مع العالم المحيط به، لم يعد من شأن العقل أن يعرف العالم. حسبه أن يقول: لسنا على ثقة من أن العارفين لهم أدنى وجود هنا، فالأحداث هي التي تفرض نفسها ببساطة. وهي تأتي دون سابق إنذار. عندما يكون علم ما قد نشأ مسبقاً وبصورة غير مسوغة. أما المفاهيم فإنها تحتاج عالياً لكي تعرض نفسها لنور الأحداث، لكنها لا تلبث أن تكتشف بأن الأضواء كانت خادعة، أو تمنيات للعلم تسري فيها أرواح تثير الشفقة، مسلماتٍ لا تقول شيئاً في وضوحها، مسلمات لأشكال من العلم يملؤها الفراغ، حقائق مجهولة يجب أن يهيمن عليها التبدل، وفوق طبيعتها انتشر ظلام دامس الأحداث هي غطاء الحقيقي».

والمثقفون الحديثون تجدهم غير معنيين، إن كانت الشخصية الإنسانية قادرة على وضع معنى ما لأحداث الواقع، أو إن كانت الحقائق المجهولة الكامنة في تنالي الأحداث لا يمكن أن تكتمل إلا بقدره خارقة. وهم لا يريدون أن يعللوا هذا الهروب المستديم إلى الظاهرات بالأفكار التي تتبع من شخصياتهم ذاتها، وأقصى ما تصل إليه إرادتهم هو وصف الظاهرات بعد ملاحظتها دون الخوض في تأويلها. وبهذا فهم يقون مسمرين أمام ما يسمى بالحققي، دون أن يطلقوا العنان للمخيلة الخلاقة التي تبني من نفسها ولنفسها صورة متكاملة عن الواقع.

عندما يأتي عالم طبيعي ذو مخيلة مبدعة مثل «أرنست هايكل» ويرسم صورة كلية لتطور الحياة على سطح الأرض، انطلاقاً من ملاحظة النتائج المفردة، عند ذلك يصبح هدفاً لنضال أولئك المتعصبين لما يسمونه «بالحققي» ويتمونه بتدنيس الحقيقة؛ لسبب وحيد هو أن الصورة التي رسمها عن الحياة في الطبيعة لا يمكن لهم أن يرقوا إلى مستواها ليروها بالأعين ويلمسوها بالأيدي. فالحكم اللاشخصي أفضل لديهم بألف مرة من أن يشوبه أي لون من ألوان الروح الإنسانية. ومحو الشخصية والغاؤها أحب شيء إلى قلوبهم، عندما ينهضون إلى الملاحظة ويأخذون باستخلاص النتائج.

إن مثال التنسك وحده هو الذي يهيمن على عقول وقلوب أولئك المتعصبين للمعطيات وحدها. فهم يبحثون عن الحقيقة خلف أي شيء له صلة بالحكم الشخصي أو الفردي. أما ما يمكن أن يتخيله المرء في الأشياء وبالأشياء لا يعينهم في شيء. إن

الحقيقة بالنسبة إليهم مطلقة، كاملة وبالتالي إله. وما على المرء إلا أن يكتشفها ويستسلم لها، دون أن يكون له دور في اختراعها. وعلماء الطبيعة والمؤرخون تستحوذ عليهم الذهنية ذاتها، ذهنية مثل التنسك والزهد، تعداد الحقائق، وصفها، ثم لاشيء بعد ذلك. وكل تدخل فيما له صلة بالحقيقة مصيره الازدراء. وكل فكر يصدر عن روح الشخصية يجب أن تخمد أنفاسه.

على أن الأمر لا يخلو من وجود ملحدين بين زمرة هؤلاء المتعلمين، وهذا لا يعني أنهم يملكون عقولاً حرة أكثر من معاصريهم الذين يؤمنون بالله. لاشك أن وسائل العلم الحديث لا تسمح بالبرهنة على وجود الله. ولكن هل حدث وأعلن أحد عباقرة العلم الحديث عن قبول ما يسمى «روح العالم» وقبل أن يحزم العالم الطبيعي أمره لمثل ذلك فإنه يطالب:

«بالنسبة إليه، لا بد أن يكون في مكان ما من العالم، إما موسداً في وهن الأعصاب أو أنه يتغذى على الدم الشرياني الحار يدفعه ضغط قوي. وغالباً ما يتبدى للمقدرة العقلية لهذه الروح مدى مناسباً لتشنج العقد ومرض الألياف العصبية».

«حدود المعرفة الطبيعية»

والعلم الحديث يرفض الإيمان بالله، لأن مثل هذا الإيمان يتنافى مع الخضوع «للحقيقة الموضوعية» إلا أن هذه الحقيقة الموضوعية ليست شيئاً آخر سوى إله جديد انتصر على الإله القديم.

«لا يقف الإلحاد المطلق والسوي (ونحن لانستشق إلا هواءه، نحن أعظم المفكرين) بناءً على ذلك في تناقض مع المثل العليا للتنسك، كما تدل عليه المظاهر الخادعة. إنه يشكل المرحلة الأخيرة من تطورها، وصيغتها المكتملة، وبنائها المنطقي الداخلي. إنه التهيب متحكماً، ونهاية كارثة عمرها ألفا عام من الإزعان للحقيقة، التي لاتفعل شيئاً سوى أنها تلغي كذبة الإيمان بالله».

«نشوء الأخلاق»

المسيحي يبحث عن الحقيقة في الله، لأنه يرى في الإله منبعاً لكل الحقائق. أما العقل الحديث فيرى أن الله مخلوق بشري. إنه يرى شيئاً ما في «الحقيقة» من حيث إنها تأخذ وجودها من ذاتها دونما أية مساعفة بشرية، أما «العقل الحر» حقيقة فإنه يذهب إلى أبعد مدى. فهو يسأل: ماذا تعني الإرادة كلها بالنسبة إلى الحقيقة؟ لم

الحقيقة؟ كل حقيقة لابد أنها نشأت من خلال تأمل الإنسان عميقاً في ظاهرات العالم. ومن ثم تتكون أفكار حول الأشياء. فالإنسان ذاته إذن هو مبدع الحقيقة. «والعقل الحر» يبقى في صورة وعيه إبان إبداع الحقيقة. ولم يعد ينظر إلى الحقيقة من حيث إنه خاضع لها، بل من حيث إنها إحدى إبداعاته.

أولئك الضعفاء الذين لم تزودهم الطبيعة إلا بقدرات المعرفة الهزيلة والمضللة، ليس بإمكانهم أن يملكوا الجسارة كي يضيفوا أي معنى على ظاهرات العالم، وذلك انطلاقاً من القوة المكونة للمفاهيم الكامنة في شخصياتهم. إن أقصى ما يطمحون إليه هو أن تبقى قانونية الطبيعة كمقصد ير أمام حواسهم في حين تبدو لهم صورة العالم الممهورة بالبصمات الشخصية والمطابقة للعقل البشري عديمة القيمة. وقد فاتهم أن الاكتفاء بملاحظة العالم ليس من شأنه إلا تقديم صور مفككة لهذا العالم. وحتى الجزيمات التي تكمل الصورة تبدو معزولة بعضها عن البعض الآخر.

أما بالنسبة إلى من يلاحظ الأشياء، ويكتفي بذلك، فإن الأشياء تبدو لديه سواء. فليس ثمة من موضوع أكثر أهمية من موضوع آخر. وليس هنالك من حدث يعلو على حدث سواه، في مثل هذه المنظومات الفكرية تقف الأعضاء سواء بسواء على قدم المساواة. فيقف العضو المنتحي أو المتخلف في عضوية ما، على الدرجة ذاتها من الأهمية التي يقف عليها أكثر الأعضاء نبالة. هذا إذا لم يكن في الأمر سوى الملاحظة، وما يتبعها مما يطلق عليه «بالحكم الموضوعي» دون أن نلقي أية أهمية للتفكير حول المعنى الذي اتخذته مسار التطور إلى أن أصبحت العضوية على ماهي عليه.

يمثل كل من السبب والنتيجة ظاهرتين متتاليتين في الزمن، تتداخلان فيما بينهما دون أن تنفصلا نتيجة لمؤثر آخر، مادام الأمر يرتبط فقط بالملاحظة. ومنذ أن نبدأ

بإعمال فكرنا تبدو الظواهرات المندمجة فيما بينها متميزة، ويتعلق بعضها ببعض الآخر فكراً. عند ذلك تظهر للعيان علاقة قانونية.

والفكر هو الذي أعلن أن هذه الظاهرة اسمها السبب، وأن تلك الظاهرة اسمها النتيجة. ونحن نرى أن قطرة من المطر تسقط إلى الأرض، وتنشأ من جراء ذلك حفرة صغيرة. فالعقل القاصر لا يرى هنا سبباً ونتيجة، وإنما تتابع ظاهرات. أما العقل المفكر فيقوم بعزل الظاهرات، ويضع الحقائق المعزولة في علاقة، ثم يسمي هذه سبباً وتلك نتيجة.

من خلال الملاحظة يجري تحريض العقل فينتج أفكاراً. ومن ثم يصهر المعطيات التي تمت ملاحظتها مع صورة العالم المكونة فكراً. والإنسان الذي يفعل ذلك ينبغي أن يسيطر فكراً على جملة ملاحظاته. وأي فراغ فكري يقف في مواجهته، يثقل على كاهله، كما لو أن قوة عمياء تتربص به. وهو بالمقابل يتصدى لهذه القوة، ويتغلب عليها من حيث إنه يجعلها قابلة للتفكير. ومن هنا فإن كل تعداد، ووزن وحساب للظواهرات ينشأ من السبب ذاته. إنها إرادة القوة التي تكمن أبدأً في دوافع المعرفة. ولقد بحثت مسار المعرفة بالتفصيل في عمليتين اثنتين هما: «حقيقة ومعرفة» و«فلسفة الحرية».

لايستطيع العقل المثلم الهزيل أن يعترف بأنه هو ذاته الذي يفسر الظواهرات تعبيراً عن طموح إلى القوة، فيما يخيل إليه أن تفسيره ليس أكثر من معطيات مجردة. ولهذا تراه يسأل: كيف يتسنى للإنسان أن يجد مثل هذه المعطيات في الواقع الفعلي؟ ثم يسأل من جديد: كيف يعرف العقل أن ثمة ظاهرتين متاليتين هما السبب والنتيجة؟

لقد بقيت هذه المسألة الشغل الشاغل للفلاسفة الذين بحثوا في نظرية المعرفة بدءاً من «لوك» وحتى «كانت» مروراً «بهيوم» وإلى وقتنا الحاضر. وكل الدهاء الذي استخدم من أجل إيجاد حل لها بقي يحترق في بحر من الرمال. على أن الجواب أعطي في طموح العقل الإنساني إلى السلطة. وليس يصح السؤال مطلقاً، عما إذا كانت الأحكام أو الأفكار حول الظواهرات ممكنة، وإنما عما إذا كانت هذه الأحكام ضرورية للعقل البشري. وهو بذاته وضعها في خدمته، ليس لأنها ممكنة، بل لأنها ضرورية:

«علينا أن نفهم أنه من أجل الحفاظ على جوهر نوعنا، فإنه علينا أن نؤمن بمثل

هذه الأحكام على أنها حقائق. وللسبب ذاته، فإنها يمكن أن تكون بصورة بديهية
أحكاماً خاطئة»

«ما وراء الخير والشر»

«إننا ميالون» إلى التأكيد من الأعماق بأن أكثر الأحكام خطأ، إنما هي أكثرها
ضرورة لنا. والإنسان لا يستطيع أن يعيش دون أن يمحض الثقة للأوهام المنطقية. ودون
قياس الواقع على العالم المخترع للمطلق. أي أن يعادل ذاته، ودون تزييف مستمر للعالم
من خلال العدد. إن التنازل عن الأحكام الخاطئة يمثل تنازلاً عن الحياة ذاتها وبالتالي
نقياً لها».

«المصدر السابق»

على كل من تبدو له هذه الأقوال متناقضة أن يفكر ملياً كم هو عظيم وضروري
استخدام الهندسة في رحاب الواقع اللامتناهي، علماً بأنه لا يوجد في الطبيعة شكل
هندسي منتظم، سواء أكان ذلك في عالم الخطوط أو السطوح أو غير ذلك مما نعرفه من
الأشكال الهندسية.

عندما يتمعن العقل الكليل ويدرك أن الأحكام تنطلق منه، ومن خلاله تنصهر مع
الملاحظات، دون أن يمتلك الشجاعة على استخدامها دون تحفظ، عند ذلك يسارع
إلى القول: إن أحكاماً من هذا النوع لا يمكنها أن تزودنا بمعارف عن «الجوهر الحقيقي»
أكثر من ذلك يقرأى له أن هذا الجوهر يبقى عصياً على معرفتنا.

والعقل الكليل يسعى بطريقة أخرى كي يقيم البرهان على أن المعرفة البشرية
لا تنشئ شيئاً يكتسب صفة الديمومة. استمع إليه يقول: المرء يرى، يسمع، يلمس
الأشياء عن طريق أعضاء الحواس. ليس هذا فحسب، بل تراه عندما يدرك لوناً أو لحناً
فإن كل ما لديه هو أن يقول: تستطيع العين أو الأذن أن تدركا بطريقة ما لوناً أو لحناً.

والمرء لا يدرك شيئاً خارجاً عنه. والمسألة هي مجرد شروط أو تحولات تطراً على
أعضائه الخاصة. إبان عملية الإدراك تدفع كل من العين أو الأذن إلى الإحساس بطريقة
ما. وهذا يعني أن هذه الحواس إنما تجد نفسها وكأنها انتقلت إلى وضع محدد
بشروطه: وما يدركه المرء من ألوان أو ألحان أو غير ذلك ليس سوى الحالات التي توجد
فيها الحواس. في جميع حالات الإدراك لا يدرك المرء سوى أوضاعه أو شروطه الخاصة

بذاتها، وما يدعو المرء بالعالم الخارجي، إن هو إلا جملة من حالاته الخاصة التي اندمج بعضها ببعض الآخر. إنها بمعنى مفعله، وتواجه ذاته.

وليس من الضروري أن يكون المرء في صورة العوامل التي تقوده إلى أن ينسج من ذاته عالماً خارجياً. وهو بالتالي لا يعرف إلا آثارها على عضويته. والمسألة تبدو قريبة الشبه بحلم سار في خاطر امرئٍ دفعته إلى الساحة كائنات مجهولة، وهكذا وتحت مثل هذه الأضواء يبدو العالم الخارجي.

وإذا ما تابنا هذه الفكرة إلى النهاية، بما تستلزمه من نتائج، فإنها سوف تشد إليها جملة من المفارقات. فالمرء لا يعرف أعضائه إلا من حيث إنه على تماس معها. إذ هي أجزاء من عالمه الإدراكي. أما ذاته الخاصة فإنه لا يعيها إلا بالكيفية التي ينسج منها صور العالم. إنه يدرك الرؤى؛ وفي صميم هذه الرؤى توجد «الأنا» والرؤى تمر عليها كأنها شريط متحرك. على أن كل رؤيا تظهر مصاحبة لهذه الأنا.

ويمكن للمرء أن يقول: إن كل رؤيا تظهر في صميم عالم الحلم، إنما هي شبكة في علاقة مع هذه الأنا، وهي بالتالي تتعلق هذه الرؤى كأنها قدر ملازم لها أو صفة كامنة في أعماقتها. إنه يمثل بذلك قدراً خيالياً لهذا العالم.

ولقد لخص فيشته وجهة النظر هذه في بضع كلمات:

«كل ما ينشأ من خلال العلم ومن داخل العلم لا يمكن أن يكون إلا علماً. والعلم ليس سوى صورة. على أن الدأب لا ينقطع حتى يصبح العلم مطابقاً لصورته. وهذا ما لا يستطيعه أي علم من العلوم. وهكذا فإن نظاماً للعلم يبقى ضرورياً. ذلك النظام الذي يتكون من مجرد صور، ودونما أية «حقيقية» أو معنى أو هدف».

كل ما هو حقيقي بالنسبة إلى فيشته يمثل حلماً دونما حياة لها صلة بالحلم ذاته، ودونما روح تنتظر حلماً؛ إنه مجرد حلم مرتبط بذاته ولذاته».

فيشته «قدر الإنسان»

يستخدم العقل المبدع عالم المفاهيم كي يكشف عن سر الظواهرات. في حين يعلن العقل الكلليل المهزوم عن نفسه بأنه خواء. لذلك يبادر إلى القول: لأجد أي معنى لظواهرات العالم، إنها مجرد صور تمر من أمامي. أما معنى الوجود فلا بد من البحث عنه بعيداً، وخارجاً خلف عالم الظواهرات. وتبعاً لذلك فإن هذا العالم من الظواهر، أو

كل ما ينضوي تحت تسمية الواقعية البشرية، تصبح مجرد حلم أو حتى خداع، وفي النهاية لا شيء. أما الجوهر الحقيقي للظواهر فيتم البحث عنه في «الشيء في ذاته» والبحث مستمر إلى حيث لا تنفع في ذلك ملاحظة أو حتى معرفة. أي إلى أن يصبح العارف عاجزاً عن أن يكون أي تصور عنه. وهذا معناه أن هذا الجوهر الحقيقي يصبح بالنسبة إلى العارف مجرد فكرة فارغة، فكرة عن لا شيء.

الحلم بالنسبة إلى هؤلاء الفلاسفة الذين يتحدثون عن الشيء في ذاته إنما هو «عالم الظواهر» أما العدم فهو ما يرونه عياناً. جوهرأ حقيقياً لعالم الظواهر. إن الحركة الفلسفية التي نتحدث عن الشيء في ذاته، والتي تنكئ قولاً وفعلاً على «كانت» ليست سوى الإيمان بالعدم، إنها عدمية فلسفية.

الفعل القوي الذي يبحث جاهداً عن تفسير النشاط الإنساني. سوف يجده في إرادة القوة الكامنة في الفرد. أما من لم تزوده الطبيعة إلا بالعقل الكليل والقوى الخائرة فلا يعترف بهذه الإرادة. وهو بالتالي لا يجد في نفسه القوة الكافية كي يجعل من نفسه سيداً، يتحمل مسؤولية أعماله بكليتها. وهو يرى في الدوافع التي توجه نشاطه وصايا صادرة عن قوة غريبة عنه، فهو مثلاً لا يقول: أنا أتصرف كما أريد، وإنما أتصرف طبقاً للوصايا التي تعلن الأوامر: أتصرف كما ينبغي. فالأمر ليس من شأنه، وإنما الطاعة.

في مرحلة ما من التطور البشري يرى فيها الناس دوافعهم للسلوك على أنها أوامر من الله. ولاغرابة في الأمر إذا اعتقدوا بأنهم يسمعون أصواتاً من داخلهم تتحكم فيهم، وتصدر إليهم الأوامر. وهم لا يجروون في نهاية المطاف على القول: لست أنا الذي يأمر. إنهم يؤكدون أن إرادة عليا تعبر عن نفسها في داخلهم. فواحد يعلن أن ضميره يملئ عليه حرفياً، كيف يجب أن يكون سلوكه. وآخر يقول إن أمراً طوعياً ينظم له كل نشاط يصدر عنه.

استمعوا إلى فشته يقول:

«ببساطة ينبغي أن يحصل شيء ما، ولأنه من الضروري أن يحصل. هذا هو كل شيء. وهذا كل ما يتطلبه الوجدان مني. ذلك أن الأمر يحصل بتمامه. ولهذا السبب

وحده أنا موجود هنا. وليس لدي عقل إلا لأعلم ذلك. وليس لي من مقدرة إلا لأنفذ ما التزمت به.

فيشته «قدر الإنسان»

وأنا إذ أسوق متعمداً هنا أقوال فيشته فلأنها تسير حتى النهاية إلى النتيجة الحتمية، التي تعبر عن أعماق الضعفاء المضللين. والمرء لا يستطيع أن يتبين خطر مثل هذه الأفكار إلا إذا تمنع فيها ملياً، وبالتالي أدرك إلى أية حتمية سوف ينتهي بها المطاف. إنها كفيلة بصنع أنصاف البشر الذين يسرون مع أية فكرة إلى منتصفها فقط. فكيف للمرء أن يتكئ على مثل هذه الذهنيات دون أن يسقط في الهاوية.

وهؤلاء لا يخطر ببالهم أن يبحثوا عن مصدر المعرفة في الذات الفردية، وإنما خارجها في ما يسمي «الإرادة في ذاتها» وحتى هذه الإرادة في ذاتها تتخذ مسميات عدة، فتارة هي صوت الله، وتارة أخرى صوت الضمير، وأحياناً «الأمر الطوعي» وكلها أصوات تصيب أذان الأفراد بالصمم.

وهي على تعدد أسمائها توجه السلوك البشري. وهي المنبع الأول للسلوك الأخلاقي. وهي هدف الأهداف، وغاية كل فعل له صلة بالأخلاق.

«أنا أعتزف بأن أوامر السلوك هي ذاتها. ومن خلالها يتحدد هدفي، وما هو في داخلي. هو الذي دفعني إلى التفكير. وما ينبغي علي سلوكه دفعني إلى الإيمان بأن شيئاً ما لا بد أن ينبثق عن هذا السلوك. لقد فتح لي الأعين لأرى أفقاً لانهائياً لعالم آخر. وكما أعيش في رحاب الطاعة، أعيش في الوقت ذاته في عالم الهدف. وبهذا فأنا أعيش في أفضل عالم يمكن أن يرجى لي».

فيشته - «قدر الإنسان».

فالمفكر إذن لا يريد أن يكون في وضع يسمح فيه لنفسه بأن يضع أهدافه ذاتياً، بل يلتمسها من الإرادة العليا التي يقدم لها فروض الطاعة كي تأخذ بيده إلى هدف ما. إنه بكلمة أخرى يريد أن يجهز على إرادته الخاصة كي يجعل من نفسه أداة للأهداف العليا. وليس ثمة من الشواهد ما هو أوضح من كلام فيشته حول الخنوع للقوى الخارجة عن الفرد. فهو يقول:

«أيتها الإرادة الحية، ذات العظمة والجلال، والتي لا ترقى إليك التسميات،

ولاحيط بك المفاهيم. هنيئاً لي إذ أرفع إليك حسي، لأننا أنت وأنا في وحدة لا تنقسم عراها. صوتك يرن في أعماقي، وصوتي يتردد في رحاب عظمتك. وأفكاري، سيما ما هو مبدع منها وحقيقي، تدور حول بهالك. فيك أنت، أيتها العصية على الفهم سأصبح مرئياً لجزء ذاتي، وسيصبح الكون أمامي في كمال الوضوح. لقد خلقت بك الغاز وجودي كلها. وصار التناغم الكامل لحناً يتردد في رحاب وجودي».

«أخبي وجهي عنك، وأضع يدي على فمي. ولا يحق لي أن أرى رأي العين، كيف تكونين بالنسبة إلى ذاتك، وكما تبدين لذاتك، لأنني على ثقة من أنه لن يحق لي أن أكون أنت. ولا يمكن لي أن أحيط بك. ولو عشت روحياً آلاف المرات، إلا إذا كنت أحيط بك الآن، وأنا قابع في هذه الكوة من الأرض».

والفرد لا يعرف إلى أين ستقوده هذه الإرادة، وكل من يؤمن بها عليه أن يعترف بأنه لا يعرف شيئاً عن الهدف النهائي لسلوكه. والأهداف التي يبدعها الفرد تصبح بالنسبة إلى هؤلاء المؤمنين بالإرادة العليا أهدافاً غير حقيقية. فهم يضعون بدلاً من الأهداف الجزئية الإيجابية التي تبدعها شخصية ما، هدفاً نهائياً يخص البشرية كلها. ومعنى ذلك أن محتواها الفكري يصبح لاشيء. ويمكن للمرء ببساطة أن يطلق على مثل هذا المؤمن بأنه عدمي أخلاقي سقط في أسوأ أشكال الجهل والضلالة. وقد كرس نشته جزءاً كبيراً من جهوده كي يكافح هذه الضلالة، وذلك في عمل شديد التميز، وإن كان لم يسعفه القدر كي ينجزه كلياً، ألا وهو «إرادة القوة».

ومرة ثانية يمكن العودة إلى مدائح العدمية على لسان فيشته في عمله قدر الإنسان:

«لأريد أن أجرب ثانية ماخذلني من خلال جوهر المتناهي، ومالن يكون لي به من فائدة. لأريد أن أعرف كيف تكونين أنت في ذاتك. أما ما يخص صلتني بك، أنا المتناهي، وبكل ما هو متناه، فتبدو في تمام وضوحها أمام عيني. على أنني لن أكون سوى ما ينبغي أن أكون. وأنت محيطة بي في صفائك الكامل، تماماً كما هو إقراري بوجودي الخالص. أنت توقدين لي شعلة المعرفة كي أمضي قدماً إلى واجبي، وأيضاً إلى قدرتي في رحاب الجوهر العقلي. ولكن كيف؟ الحقيقة هي أنني لأعلم، كما ليست بي أية حاجة إلى ذلك. أنت تعرفين وتحيطين بماذا أفكر، وبماذا أريد. أما كيف تستطيعين معرفة ذلك، وعبر أي الأفعال توقدين شعلة الوعي هذه، ذلك ما لا يحق لي أن أعرف منه شيئاً».

أجل، إنني أعرف تمام المعرفة أن مفهوم الفعل، ولاسيما فعل الوعي، إنما يصح بالنسبة إلي وليس بالنسبة إليك. أنت يا اللامتناهية. أنت تريدني لأنك تريدني، وإن طاعتني الحرة ترقى إلى عالم الأبدية. أما فعل إرادتك فلا أحيط به. وكل ما أعرفه عنه أنه ليس شبيهاً بفعل إرادتي.

أنت تفعلين من حيث أن إرادتك فعل. أما الكيفية التي يسري فيها فعلك في الوجود، فإليها أتوجه بكليتي وحيداً يحملني الفكر على جناحيه. أنت حضور وكون لأنك تعلمين وتريدين وتفعلين. وأنت كلية الحضور للعقل النهائي ولكنك لست واحداً من أشكال الخلود التي يمكن أن يرقى إليها فكري».

أما ننشه فقد حدد الأهداف العليا في مقابل المدمية الأخلاقية. إنها أهداف تضعها إرادة الفرد الخلاقة أمام ذاتها. ولعلمي الخنوع يقول زارا:

«إنهم معلمو الخنوع، يدنسون الأمكنة كلها. ولا تجدهم إلا حيث يوجد الصغار والمرضى وتوجد العفونة. إنهم هنا وهناك يزحفون مثل أرتال القمل. ولو لم يمنعي القرف، لكنت سحقتهم.

هيا يا أصدقاء! هذه هي موعظتي من أجل أذانكم.

أنا زارا الكافر بالله. إنه أنا الذي يتكلم. من هو أكثر كفراً بالله مني كي أمتع النفس بتعاليمه؟

أنا زارا الكافر بالله. أين أرى شبيهي، وكل من هو على شاكلي؟ الذين يعطون أنفسهم لإراداتهم، ويديرون ظهورهم لكل أشكال الخنوع».

تحدد الشخصية القوية أهدافها، دون أن تبالى بالعقبات إذا ما أرادت أن تنقل هذه الأهداف إلى حيز الواقع. في حين لا تتوجه الشخصية الضعيفة إلا إلى ماتقوده إليها «الإرادة الإلهية» أو «صوت الضمير» أو «الأمر الطوعي» أو لما تقوله هذه القوى بأن «نعم».

على أن كل ما يتطابق مع هذه «النعم» يجب أن يسمى خيراً، وكل ما يناقضها يجب أن يسمى شراً، أما القوي فلا يعترف بهذه التسميات «خير وشر» لأنه لا يعترف بالقوة التي يستقي منها الضعفاء ما اصطلاح عليه من «خير وشر» الخير هو ما يريد القوي. وهو ينهض إليه على الرغم من كل القوى التي تقف في طريقه. ومن هنا فهو لا يؤمن «بإرادة عالمية خالدة» توجه قرارات الإرادة الفردية، وتوحدها في تناغم كلي، وهو لا يتنازل عن الرأي القائل بأن التطور البشري إنما ينبعث من نبض الإرادة للشخصية الإنسانية المتفردة، وأن ثمة حرباً دائمة بين أشكال التعبير عن الإرادة الفردية بكل تجلياتها. ومما لاشك فيه أن إرادة الأقوياء هي التي سوف تنتصر في النهاية.

أما الضعفاء الخائرون فيصمون الأقوياء بأنهم أشرار مذنبون لسبب واحد هو أنهم يضعون قوانينهم بأنفسهم وكذلك أهدافهم، ولأنهم كذلك يسببون الخوف، ويخترقون الأنظمة المرعية، ويصفون باللاشيء ما اعتاد الضعفاء على تمجيده. الأقوياء يدعون كل جديد. يرتادون المجهول، ويرون في ثنياهه المحبأة قيمة عليا.

«من شأن كل عمل فردي أن يثير القشعريرة، وكذلك كل طريقة فردية في

التفكير. على أن أحداً لا يمكن له أن يتصور شدة ما عاناه أصحاب تلك العقول التي هي أكثر ندرة، وأكثر إخلاصاً، وأكثر مقدرة على الإبداع. وقد نظر إليهم خلال مسيرة التاريخ على أنهم أشرار خطرون. وليس غريباً أن يكون لديهم أنفسهم الإحساس ذاته.

لقد تحكم ضمير شرير بكل أشكال الإبداع تحت هيمنة أخلاقيات العادات. وحتى هذه اللحظة فإن سماء المبدعين أكثر كدراً مما يجب عليها أن تكون.

تنشه - «الفجر»

العرف هو ما ينظر إليه الأخلاقيون على أنه «الإرادة الخالدة» أو «الأمر الطوعي» إلا أن هذا العرف ليس حصيلة للدوافع الطبيعية أو للنبيذ الإنساني لفرد ما أو لمجموعة بشرية أو حتى لشعب من الشعوب. إنه نتاج أسباب طبيعية تماماً كما لو أن العوامل الجوية تفعل فعلها في إقليم جغرافي محدد، ولهذا فإن العقل الحر لا يجد نفسه مشدوداً إلى هذا العرف. من حقه أن يكون له دوافعه الخاصة وشغفه الخاص، ليس هذا فحسب، بل يجب إعطاؤه مشروعية لا يعلى عليها، فهو يحول النبيذ إلى أحداث كما ترسل الغيمة بالمطر إلى سطح الأرض. وهذا معناه أن العوامل يتفاعل بعضها مع البعض الآخر ليصبح الحدث حقيقة راهنة تقبض عليها الأيدي.

والعقل الحر ينأى بنفسه عما يرى فيه العرف خيراً وشرّاً.

«عندما أتيت إلى الناس رأيتهم قابعين فوق غرورهم القديم. وقد نحيل إلى كل واحد منهم أنه يعرف ماهو خير وماهو شر. وهو يرى زيادة على ذلك أن كل حديث عن الفضيلة إنما هو شيء متعب مضى زمنه.

إن كل من يريد النوم يتحدث قبل ذهابه إلى نومه هذا عن الخير والشر. وقد أزعجني هذا النعاس عندما كنت ألقى بتعاليمي. أما ماهو الخير وماهو الشر فليس من شأن أي كان أن يبت فيه. إنه المبدع ولا أحد سواه. فهو الذي يضع للناس أهدافهم. وهو الذي يعطي للأرض معناها ومستقبلها. إنه هو الذي يبدع أولاً بأول، ماهو خير وماهو شر.»

زارا. التعاليم القديمة والحديثة

أما إذا صادف وتطابق مسلك العقل الحر مع العرف، فلا بد أن يكون واحداً من اثنين: فإما لأنه يريد أن يجعل دوافع العرف متطابقة مع دوافعه، وإما لأنه لا يجد في بعض الأحيان أن من الضروري أن يضع بدلاً من الأعراف السائدة شيئاً جديدة.

يبحث الفرد القوي عما يمكن تسميته بمهمة الحياة عبر إبداعاته التي تغير الواقع. وحب الذات يميزه عن الضعفاء الذين يرون الأخلاق في التخلي عن الذات ووضعها تحت أقدام الخبير. ولذلك فهم يجدون استلاب الذات ويرون فيه فضيلة كبرى. دون أن يدركوا أن هذا التخلي عن الذات ليس سوى ضمور في القدرة الإبداعية، إذ لو كانت لديهم ذوات مبدعة لكانت قد خلقت من نفسها الدوافع لتحقيق نوازعها. القوي يحب الحرب ويحتاجها كي يتمكن من فرض إبداعاته على الرغم من القوى التي تقف له بالمرصاد.

«عليكم أن تفتشوا عن أعدائكم. وعليكم أن تخوضوا حروبكم من أجل أفكاركم. وإذا حدث وهزمت أفكاركم، فإن إخلاصكم لها إنما هو مجد لكم ولها.

عليكم أن تحبوا السلام فقط، كي يكون وسيلتكم إلى حروب جديدة. على أن أفضل أشكال السلام هو أقصرها. أنا لأنصحكم بالعمل، وإنما بالنزول إلى ساحة الوغى. وأنا لأنصحكم بأن تقدموا القرابين للسلام وإنما للنصر. على عملكم أن يكون حرباً، وعلى سلامكم أن يكون نصراً.

أنتم تقولون: الجمال هو ما يمكن أن يكون تمجيداً للحرب. وأنا أقول لكم، الحرب الجيدة هي التي تمجد كل شيء.

لقد فعلت الحرب وكذلك الشجاعة أعظم الأشياء في التاريخ. أما محبة الجار فلم تفعل شيئاً. وليست شفقتكم وإنما شجاعتكم هي التي أنقذت جموع التعمساء».

زارا - «الحرب وشعب الحرب»

يسم سلوك المبدع بالقسوة، وهو لا يهادن كارهيه، ولا يعرف فضيلة المتألمين، وأعني بذلك الشفقة. أما دوافعه فتنتطق من مقدرته، وليس من شعور الألم إزاء الغرباء. ولا يتوجه همه إلا إلى انتصار القدرة. ولا شأن له بالتألم الضعيف.

لم ير شوبنهاور في العالم سوى رحبة مرضى. وأعلى الفضائل لديه تتجلى في الأعمال المثبتة عن شعور المشاركة مع المتألمين. وهو بهذا يعبر عن أخلاق المسيحية حتى بأفضل مما عبرت هي عن نفسها.

على أن المبدع لا يجد نفسه ملزماً بإنشاء المراكز التي تنتظر المرضى. والأصحاء الذين يدأبون لتحقيق أهدافهم لا يمكن أن يقصروا وجودهم على إرادة الضعفاء. فمن شأن الشفقة أن تضعف القدرة والعزيمة والشجاعة. فالشفقة تبغي الاستيلاء على ما يريد الأقوياء والتغلب عليه أي الضعف والألم. وانتصار الأقوياء على الضعفاء هو مغزى كل تطور بشري ومعنى حركة الطبيعة.

«الحياة ذاتها في جوهرها استيلاء، جرح، تغلب على الغرباء والضعفاء. استعباد، قسوة، قهر الذات، ضم، وفي أدنى الحالات وأكثرها اعتدالاً، نهب».

«ما وراء الخير والشر»

«لا تريدون أن تكونوا أقداراً ورهيبين! إذن كيف لكم أن تخرزوا النصر معي! وإذا لم تترك قسوتكم، وتقطع، وتمزق، كيف لكم أن تبدعوا معي؟ المبدعون دائماً قساة. وعلى غيظتكم أن تجعلكم مؤمنين بأن أفكاركم سوف تنطبع على الأزمنة، كأنها تنطبع على صفائح من الشمع. الغبطة هي أن تخرزوا بأيديكم على الماس، ربما على ما هو أشد قساوة من الماس، أو أكثر نبلاً».

هل نسيتم أن أكثر المعادن نبلاً هي أكثرها قساوة؟

هذه التعاليم الجديدة أضعها أمانة في أعناقكم؛ كونوا قساةً.

زارا - «من التعاليم القديمة والجديدة».

فالعمل الحر لا يملق إذن أدنى أهمية على الشفقة. وهو يقول لمن يريد أن يتصدق عليه بشفقته: هل تحسبني ضعيفاً لأستطيع أن أتحمل آلامي بمفردتي؟ اذهب عني، فشفتك لن تجلب لي سوى العار.

ونتشه يعرض بجلاء اشتمزاز الأقوياء من الشفقة على أحسن وجه في الجزء الرابع من زارا.

بعد طول تجوال يصل زارا إلى واد يطلق عليه «موت الأفاعي» حيث لا يوجد كائن حي، فقط نوع من الأفاعي الخضراء القبيحة، تأتي لتلاقي حنفيها. إلى هذا الوادي وصل الإنسان الأكثر قبحاً على وجه الأرض. وبسبب قبحه لا يريد أن يلحظه إنسان. وهذا ما تحقق له، إذ لا يراه أحد في هذا الوادي باستثناء الله. على أنه لم يستطع تحمل نظرة هذا الإله. أكثر من ذلك كان أعظم ما يثقل كاهله أنه يعلم أن نظرة الإله تخترق الأمكنة كلها. ولهذا فقد قام بقتل الله. وهذا معناه أنه أعدم الإيمان به في داخله. بكلمة أخرى أصبح ملحداً بسبب قبحه.

عندما يرى زارا هذا الإنسان يعود إليه ذلك الشعور الذي قال إنه قضى عليه إلى الأبد. غير أنه لا يحتاج إلى زمن طويل حتى يطرد هذا الشعور بالشفقة ويصبح قاسياً: والأكثر قبحاً بين الناس يقول له:

قسوتك تشرف قبحي. إنني غني بالقبح إلى درجة أنني لأحتمل شفقة الإنسان. الشفقة تجلب العار.

وكل من يحتاج إلى الشفقة لا يستطيع أن يقف وحيداً. أما العقل الحر فلا يرغب إلا أن يقف منتصباً، معتمداً على ذاته وحدها.

لا يشعر الضعفاء بالرضا عندما تعلن إرادة القوة عن نفسها من حيث إنها الدافع الخفي خلف السلوك البشري. وهم لا يبحثون عن العلاقات الطبيعية في السلوك الإنساني، وإنما يحاولون إيجاد صلة بين النشاط البشري وبين ما يسمونه «الإرادة العليا» أو «النظام العالمي الأبدي للأخلاق» وكل من يرفض هذا النظام العالمي يبادرون إلى وصمه بشتى الذنوب.

وهم لا يكتفون بأن يقيموا عملاً حسب نتائجه الطبيعية، وإنما يرفعون عقيرتهم بالشكوى قائلين: إن العمل الملتصق بالذنوب يجترح نتائج أخلاقية وينتظر العقوبات. وهم يعلنون عن أنفسهم مذنبين، إذا لم يكن سلوكهم مطابقاً للنظام العالمي الأخلاقي. ويشيخون بوجوههم متبرمين من منيع الشر قائلين عن هذا الشعور بأنه ضمير سيء.

غير أن كل هذه المفاهيم ليس لها من وجود في عوالم الوجدان لدى الأشخاص الأقوياء. ولا يعنيه في شيء سوى النتائج الطبيعية لسلوكهم. فهم يسألون: ما قيمة هذا الأسلوب في السلوك بالنسبة إلى الحياة؟ هل يتطابق هذا مع إرادتي؟ ويمكن للقوي أن يحقق إذا ما أخفق عمل من أعماله، أي إذا لم تكن النتائج متطابقة مع تطلعاته. إلا أنه لا يعرف إلى الشكوى سبيلاً. وهو لا يقيس أسلوبه في العمل حسب مقاييس متعالية على الطبيعة. وهو يعلم أنه يتصرف طبقاً لدوافعه الطبيعية. ويمكن في أسوأ الحالات أن يأسف إذا لم تسر الأمور على شكل أفضل. وأي تقييم يأتي من خارجه لا يعنيه في

شيء، وهو لا يعرف أي قياس لحدث ما على نماذج يقال لها أخلاقية. وهو من هذا المنطلق لأخلاقي.

وماتقول عنه الأعراف بأنه الشر، يرى فيه اللاأخلاقي شكلاً من فاعلية الغرائز البشرية، وهو الخير بذاته. أما العقوبة فلا تصح عليه حسب ماتعارف عليه الناس بالشروط الأخلاقية.

واللاأخلاقي يرى أن المجتمع لا يعاقب لأنه يملك «الحق الأخلاقي» في معاقبة المذنبين، وإنما فقط لأنه يشعر بأنه أقوى من الفرد بما لديه من غرائز تصارع جيروت الجماعة. وغني عن البيان أن قوة المجتمع تقف كالطود في وجه قوة الفرد.

وهذا ما يمثّل في الإرتباط الطبيعي بين ما يسمى فعلاً «سيئاً» للفرد مع أحكام قضائية للمجتمع وبالتالي معاقبة هذا الفرد. إنها بشكل من الأشكال «إرادة القوة» التي ترمي إلى إماتة الغرائز التي توجد لدى القسم الأكبر من الناس. وهذه الإرادة تبدو جلية في النظام القضائي الذي يراه المجتمع. إن انتصار الأكثرية على الفرد لا يمكن أن ينظر إليها إلا على أنها عقوبة.

أما عندما ينتصر الفرد على المجتمع، فلا بد أن تقوده أعماله إلى الخير. وهذا ما يسميه الآخرون شراً. أما الحق المعترف به فلا يعبر إلا عن المجتمع الذي يبحث عن أفضل الأسس لإرساء دعائم إرادته.

يرى نتشه في السلوك البشري استجابة لسلطة الغرائز. وبما أن هذه الغرائز مختلفة لدى الأفراد المختلفين، لذلك فهو يرى أنه من الضروري أن تكون أساليب السلوك لدى البشر مختلفة. ومن هنا فهو يعد بحق خصماً عنيداً للمبدأ الديمقراطي؛ بمعنى حقوق متساوية، واجبات متساوية للجميع، الناس حسب نتشه غير متساوين، ولهذا فإن حقوقهم وواجباتهم يجب ألا تكون متساوية.

وحسب نتشه فإن مسيرة التاريخ العالمي أظهرت على الدوام تجاوز أقوياء وضعفاء، مبدعين وخادمين. والأقوياء مدعوون لأن يحددوا للضعفاء أهدافهم. وأكثر من ذلك، على الأقوياء أن يستخدموا الضعفاء لأهداف عليا. وهذا يعني بوضوح أن بإمكانهم أن يستخدموا العبيد.

ونتشه لا يتحدث بالطبع عن حق أخلاقي للأقوياء من أجل الإبقاء على العبيد عبيداً، إذ أنه لا يعترف بالحق الأخلاقي أصلاً، وإنما يمثل رأياً يعلن فيه؛ إن انتصار الأقوى على الأضعف إنما هو فعل ضروري من أجل الحفاظ على الحياة. وهذا سوف يقود بشكل ضروري إلى العبودية.

من الطبيعي أن يتمرد المغلوب على الغالب. وإذا لم يعبر هذا التمرد عن نفسه عن طريق الفعل، فإنه لا بد من أن يلجأ إلى المشاعر، والتعبير الطبيعي لهذه المشاعر هو الانتقام الذي يستقر في قلوب المقهورين على المميزين. ويرى نتشه أن حركة

الديموقراطية الاشتراكية، إنما هي تعبير عن هذا الانتقام. أما انتصار هذه الحركة فسيؤدي إلى إعلاء المضللين المنبوذين، وبالتالي الخط من شأن الأتقياء المتأزين.

ونتشه يقف على النقيض من هذه التوجهات التي تساوي بين الناس، ويحرص على رعاية الشخصية القوية الممجدة لذاتها. وهو يكره الخزية التي تساوي بين الجميع. وترمي بالأفراد الطامحين إلى بحران المجموعات المتوسطة القوى.

ليس من المفروض أن يكون الناس سواء في الملكية أو التمتع. فكل امرئ يجب أن يملك وينعم حسب مقياس لا يتزعزع، إلا وهو قوته الشخصية، والمدى الذي يستطيع الوصول إليه.

ما الفرد؟ ما قيمته؟ الجواب يكمن في نظر نشه فقط في قيمة الغرائز التي تحرك الفرد. وليس ثمة من شيء آخر يحق له تحديد سوية الإنسان.

هنالك من يتحدث عن قيمة العمل من حيث إنه يرفع الفرد إلى مستوى النبالة. لكن العمل في حد ذاته ليست له أية قيمة. فقط إذا ما وضع في خدمة الإنسان. والعمل ليس جديراً بالإنسان إلا لأنه يمثل نزوعاً طبيعياً للإنسان ونتيجة لهذا النزوع. على أن كل من يجعل من نفسه خادماً للعمل فإنه يسلب بيده الكرامة عن نفسه. والإنسان الذي لا يستطيع استنباط قيمته من ذاته هو، يقيس هذه القيمة تبعاً لكبر أعماله. وهذا ما يميز البورجوازية الديمقراطية للعصر الحديث، حيث لا يوجد مقياس آخر لعظمة الفرد سوى العمل والملكية.

وحتى غوته ذاته لم يستطع أن يتخلى عن هذه الذهنية. إذ لم يجد بطله «فاوست» التحقق والرضا إلا في العمل المنجز.

ولايأخذ الفن قيمته، حسبما يرى نيتشة إلا من حيث أنه يحترم الفرد الإنساني وهنا يمثل نيتشة من جديد وجهة النظر التي تعبر عن قوة الفرد ويرفض بالتالي كل ما تعبر عنه غرائز الضعفاء حول الفن.

ويبدو أن معظم علماء الجمال الألمان يمثلون وجهة النظر المؤمنة بالغرائز الضعيفة الفن يجب أن يمثل لامتناهياً في «متناه» خالداً في «زمانى» و«فكرة» الواقع الفعلي.

تناول شلنغ مثلاً الجمال من حيث أنه مجرد انعكاس للجمال اللامتناهى الذي لا يمكن لنا أن ندركه من خلال الحواس. والأثر الفني، تبعاً لذلك ليس جميلاً لذاته ولما يعنيه. وإنما فقط لأنه يصور فكرة الجمال. أما الصورة الحسية فهي وسيلة تعبير، أو بمعنى ما الشكل الضروري لمحتوى فوق حسي.

أما هيجل فيسمي الجميل «المظهر الحسي للفكرة» وثمة أفكار أخرى مشابهة نجدها عند كثيرين من علماء الجمال الآخرين.

والفن بالنسبة إلى نيتشة هو عنصر ما يرمي إلى إعلاء الحياة. ولا يأخذ اعتباره ولاصلاحيته إلا إذا حقق ذلك الإعلاء، على أن كل من لا يستطيع تحمل الحياة كما تبدو له مباشرة، فإنه يحولها حسب حاجته، وبذلك يخلق عملاً فنياً. والآن ماذا يريد المتلقي من الأثر الفني؟

إنه يريد تمجيد السعادة في الحياة، وإذكاء شعلة القوة لديها، وبالتالي اتباع

المطلوبات التي لاتمكن الحياة الفعلية من إشاعتها. ولا يريد المتلقي حسبما يرغب تنشئه أي انعكاس للإلهي، ولما هو فوق أرضي عندما يوجه قواه كلها باتجاه العمل الفني. ولنستمع إلى تنشئه وهو يصور الانطباع الذي نشأ لديه بعد أن أستمع إلى «كارمن» للموسيقي الفرنسي «بيزيه»

«لسوف أصبح إنساناً أفضل، بعد أن يتحدث إلي هذا البيزيه» سوف أصبح موسيقياً أفضل ومستمتعاً أفضل. هل يمكن حقيقة للمرء أن يستمع بشكل أفضل؟ لقد أصغيت بكل أعماقي. ومن علي تدفق هذه الموسيقى وأنا أسمع أدق خلجاتها. حتى لقد خيل إلي أنني أعيش نشأتها بكل جوارحي.

إنني أرتعش أمام المخاطر التي يمكن أن تصاحب أية مغامرة. وأنا مفتون بنبضات السعادة التي تعود أساساً إلى «بيزيه» وبالغربة! أنا في الأساس لأفكر فيها، أو أنني لأعلم كيف أفكر فيها بعمق. فأنا مشغول بأفكار أخرى تختلف كلية، أفكارٍ تملكني وتعبّر الرأس مني أثناء إصغائي.

هل قال أحد بأن الموسيقى تحرر الروح؟ أو تصنع أجنحة للأفكار؟ أو أن المرء يصبح فيلسوفاً أكثر فأكثر كلما أصبح موسيقياً؟

السماء الرمادية للتجريد تنفطر كأنها من بروق، والضوء يصبح قوياً لتبدو الأشياء موشاة بألوانه. أما المشكلات الكبرى فتدنو لتصبح في متناول اليد، في حين يبدو العالم وكأن أحداً ما يستشرفه من على قمة جبل شاهق.

إنني أستكشف هذا الهوس الفلسفي. وفجأة تسقط الإجابات في حرجي. إنه مقدار صغير من الثلج والحكمة ومن المشكلات التي وجدت حلولها. أين أنا؟ لقد جعلني «بيزيه» خصباً. كل ما هو جميل جعلني مبدعاً. ليس لدي امتنان آخر، كما ليس لدي أي برهان على ما هو خير.

«معضلة فاغنر»

لقد رفض تنشئه موسيقى فاغنر لأنها لم تترك لديه الأثر ذاته:

«اعتراضاتي على فاغنر في صميمها اعتراضات فيزيولوجية. وحقيقة الأمر هي أنني لأستطيع أن أتنفس بيسر عندما تبدأ هذه الموسيقى بفرض آثارها علي. إذ سرعان ما تصبح قدمي شريفة، وتنحدر؛ إن بها حاجة إلى الحركة، الرقص أو المسير. ومن حقها

أن تتطلب من الموسيقى قبل كل شيء الطرب الذي يعبر عن نفسه بالمشي الجيد والخطو وحتى الرقص. معدتي لم تشعر بحاجة إلى الاحتجاج. قلبي؟ دورتي الدموية؟ أحشائي لم تتكدر. ألا يمكن أن يبح صوتي لها؟

وهكذا أسائل نفسي: ماذا يريد جماع جسدي حقيقة من هذه الموسيقى؟ أنا أعتقد أنه اليسر. كما لو أن الوظائف الحيوانية يجري تسريعها من خلال الإيقاعات الخفيفة، الشجاعة أو الهادئة، أو كما لو أن الحياة المكفهرة القاسية تتخلى عن مصاعبها نتيجة للألحان الذهبية الناعمة، كذلك أريد أن أحيي حزني في أعماق مهاوي الكمال. من هنا فأنا بحاجة إلى الموسيقى».

نشه ضد فاغنر

في بداية المسيرة الإبداعية لنشيه حصل لديه خلل في الرؤية حول ماتتطلبه غريزته من الفن، لذلك استرسل في هذه الفترة في الإعجاب بموسيقى فاغنر. كما حصل لديه شيء غير قليل من الإغواء باتجاه المثالية بعد التعمق في فلسفة شوبنهاور.

وقد كان لفترة من الزمن يؤمن بالمثالية. وهذا معناه أنه سمح لنفسه أن يمارس عليه نوع من الخداع لإزاء الحاجات الفنية والنزوع المثالي. وقد رأى إبان مسيرته المتواصلة فيما بعد أن المثاليات كلها تتناقض على خط مستقيم مع دوافعه. ولذلك خاض معركته بكل ضراوة مبتدئاً بنفسه ذاته.

لقد عبر فيما بعد عن هذه المشاعر التي انتابته وبيّن الكيفية التي وجد فيها الخلاص منها. وهذا لا يمكن إلا أن يؤدي إلى رفض موسيقى فاغنر. وهذا بديهي لأن هذه للموسيقى أخذت على عاتقها تمجيد قيم الزهد والاستكانة. وأصبحت علامة بارزة تسم هذه الأعمال، ولاسيما المتأخرة منها.

أما علماء الجمال الذين يفرضون على الفن واجب إضفاء الطابع الحسي للفكرة، أو تجسيد الإلهي، فإنهم يمثلون في هذا المجال وجهة النظر المتطابقة مع العدمية الفلسفية، وذلك في مجال نظرية المعرفة وفلسفة الأخلاق.

إنهم يبحثون في الأثر الفني عن العالم الآخر الذي ينحل حقيقة إلى لاشيء في خضم الواقع الفعلي.

إذن هنالك عدمية جمالية تقف في مواجهة علم جمال يمجّد قوة الإنسان.

وهذه العدمية ترى في الفن مجرد صورة للواقع الفعلي، أو صورة لواقع أعلى، يحياها المرء ويتذوقها أفضل مما يتذوق حياته المعاشة.

من الأمور الأساسية في فكر نشته وضع نموذجين بشريين قبالة بعضهما البعض؛ وهما القوي والضعيف. فالأول يرى في المعرفة مجرد فعل موضوعي ينبغي أن يبدأ وينتهي في العقل الذي يستقي نسغه من العالم الخارجي. وبتعبير آخر يبحث عن مرجعية في التمييز ما بين الخير والشر في الإرادة العالمية الخالدة أو في «الأمر الطوعي»، ليس هذا فحسب، بل إن كل ما يصدر عن الإرادة الذاتية المبدعة، وبالتالي كل ما يقلل من شأن الإرادة الكلية، إنما هو بمثابة اعتراف خطيئة أو ارتكاب ذنب، أما العقوبة المناسبة فهي أمر ضروري نتيجة لإثم كبير كهذا.

مثل هذا النموذج الذي يتسم بالضعف يعتقد بأن الناس جميعاً يجب أن يكونوا متساوين في الحقوق، كما أنه يحدد قيمة الفرد تبعاً لمقياس خارج عنه. ويرى في النهاية أن الفن ليس أكثر من صورة عن الإلهي. أما المعرفة فتهبط هبوطاً من لدن العالم المفارق.

أما النموذج القوي فتمثل المعرفة لديه تعبيراً عن إرادة القوة. ولاتكون الأشياء قابلة للتفكير إلا من خلالها. كما يجعل من نفسه تابعاً لهذه القوة. وهو يعلم علم اليقين أنه هو ذاته مبدع الحقيقة، وأن لأحداً سواه له الحق في أن يحدد له خيره وشره. وأفعال الفرد لديه ناتجة عن دوافع طبيعية، وصلاحتها تأتي من كونها أصواتاً طبيعية، دون أن يكون لها علاقة بذنب أو خطيئة، أو أن يرتبط بها أي شجب أخلاقي.

وقيمة الفرد لديه تنبع من كفاءة غرائزه، ولهذا فهو يضمن الفرد الذي زودته

الطبيعة بغرائز الصحة ووهيته امتلاء الروح والجمال والدأب والنبيل أكثر مما يشمن من تهيمن عليه غرائز الضعف أو القبح أو العبودية. ويحكم على أي عمل فني تبعاً للدرجة التي يعمل فيها على الإعلاء من شأن ذاته.

يرى تنشئه إنسانه الأعلى في هذا النموذج الأخير، وهو لا يظهر إلا نتيجة لتعاون مجموعة من المصادفات النادرة. ولا ينبغي زارا إلا أن يحيط بالحرص الشديد والرعاية نشوء هذا الإنسان، وذلك من أجل أن يضع أهدافاً سديدة لجموع الإنسانية حيث يهيمن الضلال وينحرف التطور البشري عن مساره الصحيح تقوده الأفكار المثالية إلى الهاوية. ومن هنا فإن تنشئه يرى أن تغييراً جذرياً في الحدس لا بد أن يحصل. إذا كان لهذه المسيرة الإنسانية أن تهتدي إلى طريقها الصحيح.

«غالباً ما كان ذلك النموذج ذو القيمة الأعلى موجوداً هنا وبأفضل الطرق جدارة، غير أنه كان كمصادفة سعيدة أو كاستثناء. ولم يكن إطلاقاً على الشكل الذي يريدونه فيه. وفي كثير من الأحيان. وحتى في أفضل الحالات كان يقابل بالخوف، لأنه كان حتى وقتنا هذا الأفظع بين الناس. ومن قبل هذا الخوف جرى البحث حثيثاً عن النموذج المعاكس. لقد تم تدجينه، وصار تحت السيطرة ذلك الحيوان المنزلي، حيوان القطيع، ذلك الحيوان المريض، ذلك المسيحي».

«ضد فاغنر»

وينبغي على حكمة زارا أن تعلم هذا الإنسان الأعلى كي يصبح النموذج الآخر مجرد معبر إليه. وتنشئه يسمي هذه الحكمة. الديونيزيسية، إنها حكمة لاتهبط على الإنسان من علي أو تأتيه من الخارج، لأنها إبداع الذات وحدها. فالحكيم الديونيزيسي لا يبحث، إنه يدع. ولا يقف مراقباً خارج العالم الذي يريد معرفته، ذلك لأنه يتوحد مع معرفته. وهو لا يبحث عن إله. وكل ما يمكن أن يتصوره على أنه إلهي لا يمكن أن يكون إلا ذاته من حيث أنه يدع عالمه الخاص.

وعندما تتعمم هذه الحالة لتشمل العضوية البشرية كلها، عند ذلك يتوحد الإنسان الديونيزيسي، الذي لا يمكن أن يمر عليه إحاء لا يندمج معه. ولاتفوته أية إشارة لأية رسالة من الطبيعة ذلك لأنه يملك التوتر الأقصى للفريزة العارفة التي تستشرف الأمان، كما أنه يستحوذ على أعلى درجة يمكن أن يبلغها من التواصل مع العالم.

إنه موجود في الأجساد كلها، وتحتويه الآثار المبدعة كلها. وهو لا يثبت على

حال، بل يحول نفسه بلا توقف. وفي مقابل الحكيم الديونيزيسي يقف المراقب الذي يقف خارج موضوع معرفته وذلك كموضوعي وكمشاهد متألم. في مقابل الإنسان الديونيزيسي يقف إنسان أبولو «الذي يحفظ العين ساهرة كي لا تفوته مقدره الرؤيا» رؤيا صور الأشياء التي توجد ما وراء واقع الإنسان. إلى ذلك يطمح العقل الأبولوني، وليس إلى حكمة منسوجة من صميم كيانه.

للحكمة الأبولونية طبيعة الجسد، وإحساسها بسطوة العالم الآخر لامثيل له. وهي تهفو إلى امتلاكه بالصور فيصبح كابوساً عليها، وقوةً بغيضة. والحكمة الأبولونية جادة يحددها إيمان لا يتزعزع بأنها تمتلك الخبر اليقين عن العالم الآخر، حتى ولو كان هذا العالم لا يسمح بأن يعبر عنه إلا بالصور والرؤى. والفعل الأبولوني يتجول مثقلاً بأعبائه لأنه فعلاً ينتمي إلى عالم آخر. وهو مغرم بكل ما يعبر عن الكرامة، لأن عليه أن يكتب أي صوت أمام تظاهرات اللامتناهي.

إلا أن الضحك هو الذي يميز الروح الديونيزيسي. إنها تعلم كل شيء. ماذا تعني الحكم وكلمته وحدها اخترعت منه وحده لكي يجعل من حياته أمراً شديداً البساطة. وليست حكمته سوى الوسيلة التي تسمح له بأن يقول للحياة: نعم.

ليس للإنسان الديونيزيسي من خصم أكثر من روح الأثقال، ليس لأنه يريد أن يجعل الحياة سهلة، بل لأنه يريد أن يسحقها. الحكمة المخترعة ذاتياً هي كلمة مرحة لأن من يضع نصب عينيه حمل الأعباء لا يضع إلا ما يستطيع أن يحمله يسر. مع الحكمة المصنوعة ذاتياً تتحرك الروح الديونيزيسية خفيفة تجوب العالم كما يتحرك راقص.

«شديد الإحسان أنا إزاء الحكمة،

ربما أكثر إحساناً مما ينبغي.

وهذا يعني، أن الحكمة تذكرني بالحياة.
والحكمة لها أعين، ولها ضحكات،
ولها بريق ذهبي شديد الإغواء.
والآن ماذا علي أن أفعل لأجلها؟
إذا كانت الواحدة منهما.
أعظم روعة من الأخرى.

في عينيك عثرت على الشباب يا أيتها الحياة.
وذهباً خالصاً وجدت في عينيك وهما تلمعان وسط الظلام.
لقد توقفت قلبي أو أوشك أمام هذا الاشتهاء.
قارباً ذهبياً رأيت يتلألأ فوق مياه ليلية.
ياله من شرع يغرق في أرجوحته الذهبية،
يلوح لي وهو مخمور بنشوته العظمى.
لقد ألقيت بنظراتي صوب قدمي،
المشتعلة شوقاً إلى الرقص،
يا لها من نظرة متأرجحة،
متضاحكة متسائلة،
أما قدماي فقد اشربتا.
وأصاحت أصابعها السمع،
علها تفهم شيئاً مما تريدن.
ياله من راقص يحمل أذنه،
في أصابع قدميه.
زارا - «أناشيد الرقص»

الروح الديونيزيسية هي روح حرة، لأنها لاتستقي دوافع فعلها إلا من ذاتها، دون أن تصغي إلى أية قوة خارجية. ويدهي أن الروح الحرة في رأي نتشه هي تلك التي تحدد سلوكها طبقاً لطبيعتها. ولانقرأ في أعمال نتشه سوى الحديث عن الغرائز، من حيث هي دوافع تحرك الأرواح الحرة. ومن الأكد أنه وضع تحت عنوان واحد جملة من الدوافع التي تجب دراستها لدى الفرد باستفاضة أكثر.

على أنها تدعى كلها «غرائز» في قاموس نتشه. سواء أكان ذلك مانجده عند الحيوان، حيث تتجلى مثلاً دوافع التغذية والحفاظة على النوع. أو ما كان منها يمكن أن يندرج تحت الدوافع العليا للطبيعة البشرية مثل دافع المعرفة أو دافع السلوك حسب للمقاييس الأخلاقية، أو حتى دافع التمتع بالأثر الفني أو ما إلى ذلك.

وستكون هذه الدوافع كلها أشكالاً تعبر فيها الذات عن قدراتها الأساسية. وليست هذه الأشكال سوى مراحل مختلفة في سلسلة تطور هذه القدرة. حتى أن الدوافع الأخلاقية تعبر عن مرحلة شديدة الخصوصية بالنسبة إلى الغرائز، فإذا كان من المسلم به أن هذه الدوافع الأخلاقية تمثل الصبغ الأعلى للغرائز الحسية، فإنها تدخل في صميم الوجود الإنساني بطريقة جد خاصة. وهذا يعبر عن نفسه في إمكانية الإنسان إنجاز أعمال لا يمكن إرجاعها مباشرة إلى الغرائز الحسية، وإنما إلى تلك الدوافع التي يمكن تعريفها بأنها الأشكال العليا للفريزة.

والمرء يضع لنفسه دوافع سلوكية دون أن يكون من الممكن استنباطها من الدوافع الحسية، وإنما من التفكير الواعي وحده. وهو يضع أهدافه فيما هو في كامل الوعي بها. وإنه لفرق كبير، فيما إذا كان الفرد يتبع غرائز ناشئة دونما وعي، ثم احتواها الوعي إبان تكونها، وبين أن يتبع فكرة ما أنتجها هو ذاته في الأصل وهو في كامل الوعي.

والأمر يختلف تماماً عندما أتناول الطعام لأن دافع التغذية طلب مني ذلك، أو عندما أقوم بحل مسألة رياضية. ومن البدهي أن الاستيعاب المفكر لظواهرات العالم يمثل شكلاً خاصاً لمقدرة الإدراك العامة. وهو يختلف كثيراً عن مجرد الإدراك الحسي.

الأشكال العليا للفعل الغريزي بالنسبة إلى الإنسان طبيعية تماماً مثل الأشكال الدنيا. وإذا لم يتطابق الشكلان في حالة من التناغم، فإن الفرد معرض عند ذلك لأن يقع في أسر العبودية. ويمكن أن تمر بنا الحال التي تصادف فيها شخصية ضعيفة غرائزها الحسية مكتملة الصحة، فيما تهيمن عليها غرائز روحية ضعيفة. فهي من جهة تدفع بفرديتها الخاصة نحو الأعلى في مجال الحياة الحسية، في الوقت الذي تبقى فيه الدوافع الفكرية لسلوكها متكئة على الأعراف. وهذا معناه ببساطة احتدام الصراع بين عالمي الدوافع للفرد الواحد. فالدوافع الحسية تنزع إلى إشباع الحياة للشخصية ذاتها، بينما تبقى الدوافع الروحية مكبلة في أسر سلطة خارجية.

ومن احتدام هذا التناقض ينشأ طغيان متبادل. فالحياة الروحية تستبعد الحياة الحسية. ولدى الشخص ذاته قد يصبح العكس صحيحاً تماماً. فالقوتان اللتان لا ترتبطان مع بعضهما البعض بأية صلة. كما أنهما لم تنبثقا من الجوهر ذاته.

ومن أجل أن تتكون شخصية حرة فإن الأمر يستلزم أكثر من غرائز حسية فردية كي يصل إلى سوية من شأنها تحويل الدوافع الفكرية لصالح الحياة. والإنسان بالتالي لا يكون حراً، إلا إذا استطاع أن يبدع أفكاراً، ويدفع بها إلى حيز الواقع.

في كتابي «فلسفة الحرية» سميت هذه المقدرة على خلق دوافع فكرية للسلوك بـ «الخيلة الأخلاقية» على أن يكون امتلاك هذه الخيلة شرطاً من أجل الوصول إلى الحرية، وأقصد بذلك أن يسلك الإنسان طريقه إلى أهدافه انطلاقاً من دوافع واعية.

وإذا لم يستطع الفرد أن يخلق لنفسه مثل هذه الدوافع فإنه لاشك ملزم على أن

يدعن إلى سلطة خارجية، أو إلى سلطة الأعراف التي تعبر عن نفسها فيه على شكل صوت الضمير. والإنسان الذي يطلق العنان لغرائزه وحدها، لا بد من أن يتصرف كما الحيوان، كما أن الإنسان الذي يخضع غرائزه الحسية إلى أفكار غريبة عنه، لا بد أن يتسم سلوكه بالعبودية. أما الإنسان الذي يضع بنفسه أهدافه، فلا بد أن يكون حراً. على أن أبحاث نتشه تنقصها مثل هذه الخيلة الأخلاقية. إذ أن من يسير بأفكاره إلى النهاية لا بد أن يصل في خاتمة المطاف إلى هذا المفهوم. ولذا فإن الضرورة الحتمية تقضي إضافة مثل هذا المفهوم إلى الحدس الكلي لتنته، وإلا فإن الاعتراضات الصحيحة ضد هذا الحدس سوف تكون قابلة لأن تطرح في أي وقت. فإذا لم يكن الإنسان الديونيزيسي عبداً لعرف ما، أو لإرادة العالم الآخر، أليس من الضروري أن يكون عبداً لغرائزه ذاتها؟

لقد ألقى نتشه بنظرته المستشرقة على كل ما هو فطري ومحض شخصي في الإنسان، وحاول أن ينتزع هذا، «المحض شخصي» من معطف اللاشخصي الذي يضم بين جنباته حدساً كلياً معادياً للواقع الفعلي. غير أنه لم يصل إلى التفريق بين درجات الحياة ضمن الشخصية ذاتها، وأغمض كثيراً من قيمة الوعي لدى الشخصية الإنسانية. وتمثل حالة الوعي آخر وأدنى أشكال التطور العضوي. وهذا معناه أنها أقلها اكتمالاً وأدناها مقدرة. ومن الوعي تنطلق أخطاء لاحصر لها، مما يؤدي في النهاية إلى القضاء على الإنسان والحيوان قبل الأوان المحتوم بمسافة طويلة. وهذا هو المصير كما يقول هومبروس. ولو لم تكن الغرائز برباطها الداعم أكثر قوة مما ينبغي، ولو لم تلعب دورها في التحكم والسيطرة، لكان من الحتمي أن يقضى على البشرية. هذا ماسيكون بلا مرأ إذا ما أسلسنا القياد للوعي، بأحكامه الخاطئة، وتوهمات بعيونه المفتوحة، وتبعاً لسطحه وتقلبه بين أشكال الولاء، وتبعاً لوعيه لذاته».

«العلم المرح»

هذا ما يسلم به المرء دونما جدال، غير أن المسألة لاتقل صحة عن ذلك، عندما نعلم أن الإنسان لا يكون حراً، إلا إذا أبدع دوافع فكرية لسلوكه في داخل الوعي ذاته. تعود ملاحظة الدوافع الفكرية إلى ما هو أبعد من ذلك. وهنا لا بد من الاعتماد على الخبرة في طرح المسألة. فالدوافع الفكرية التي ينتجها الفرد من ذاته تظهر توافقاً مع دوافع الأفراد الآخرين إلى درجة غير متوقعة. وهذا معناه بكلمة أخرى أن الفرد الذي

يبدع من ذاته وبكامل حريته أفكاراً لاتلبث أن تتوافق إلى حد كبير مع أفكار أفراد آخرين. سيكون مشروعاً بالنسبة إليه أن يقبل أن التناغم في المجتمع البشري يأتي من تلقاء ذاته، عندما يتكون من أفراد كاملتي السيادة.

يمكن رفع هذا الرأي في وجه كل من يدافع عن العبودية من حيث أنه يعتقد أن سلوك الأكرية الغالبة من الناس لا يمكن أن تتناغم إلا إذا تدخلت قوة خارجية ووجهت خطاها. وبالتالي فإن الروح الحرة لا يمكن أن تمثل وجهة النظر التي تقول بأن الدوافع الحيوانية حرة بإطلاق، وأن النظم القانونية كلها يجب اجتنائها من جذورها. وهو في الحقيقة يطالب بالحرية المطلقة لأولئك الذين لا يتبعون فقط غرائزهم الحيوانية، وإنما لمن هم في وضع راسخ يمكنهم من أن يبدعوا دوافعهم الأخلاقية، وبالتالي خيرهم الخاص وشرهم.

إن من عرفوا نتشه معرفة سطحية ولم يتغلغلوا إلى أعماقه هم الذين يجروون على استخلاص التبعات الأخيرة من حدسه الكلي. ومع أن نتشه ذاته لم يستخرج مثل هذه النتائج، فإن بعضهم يرى فيه الإنسان:

«الذي وجد الشجاعة ليفضح هذه الشهوة التعبيرية الأكيدة، تلك الشهوة التي مكثت حتى الآن قابضة ومتسريلة في أعماق روح نموذج إجرامي من طراز فريد». لودفيغ شفاين «حدس نتشه الكلي وأخطاره»

ومرة ثانية وربما إلى الأبد لم تسر الثقافة المتوسطة «لمدرس ألماني» بعيداً كي يفصل بين عظمة شخصية كبرى وبين بعض الضلالات أو الأوهام التي تظهرها بين الحين والآخر تلك الشخصية، ومع ذلك فإنه من الصعب على المرء أن يتصور أن نقد مثل هذا «المدرس» موجه مباشرة إلى تلك الأخطار. وأنا أرى أن الثقافة الحقيقية ترتبط بالإقرار بعظمة مثل هذه الشخصية، ومن ثم تصحيح بعض الهفوات التي كانت قد وقعت فيها. ليس هذا فحسب، بل استكمال الأفكار التي لم تكن قد وصلت إلى نضجها الكامل.

التطور ومساره لدى نتشه

لقد قمت بعرض وجهة نظر نتشه في الإنسان الأعلى كما تبنت لنا في أعماله الأخيرة وهي:

«هكذا تكلم زرادشت» ١٨٨٣ - ١٨٨٤ «ماوراء الخير والشر» ١٨٨٦

«نشوء الأخلاق» ١٨٨٧ «معضلة فاغنر» ١٨٨٨ و«غروب الأصنام» ١٨٨٩

أما في عمله الأخير والذي بقي غير مكتمل وسمي «إرادة القوة» محاولة إعادة تقييم القيم مع قسمه الأول الموسوم «ضد المسيح» والذي ظهر في المجلد الثامن من الأعمال الكاملة، فقد وصل التعبير الفلسفي فيه إلى أقصى مداه. ويضم هذا المشروع مع ملحقة أقساماً نتعرف عليها:

١ - ضد المسيح: محاولة نقد المسيحية.

٢ - الفكر الحر: نقد الفلسفة من حيث كونها حركة عدمية.

٣ - اللاأخلاقي: نقد الشكل الفاجع للجهل وللأخلاق.

٤ - ديونيزوس: فلسفة العود الأبدي.

لم يصل نتشه بأفكاره مباشرة، أي منذ بدأ مسيرته الإبداعية إلى الصيغة النهائية

التي عبر عنها لاحقاً. فقد خضع بادئ ذي بدء لتأثيرات المثالية الألمانية. متمثلة بالصيغة التي مثلها كل من شوبنهاور وفاغنر. وقد عبر عن نفسه في أعماله الأولى تبعاً لطروحات شوبنهاور ورؤى فاغنر. غير أن كل من ينظر مدققاً باحثاً عن هذا الجوهر الخبياً وصولاً إلى مركز الفكر التنشوي، فإنه لابد سيرى الإرهاصات الأولى بأهدافها ومقاصدها، والتي جرى التعبير عنها بوضوح ناصع في الأعمال المتأخرة.

ولا يستطيع أحد أن يتحدث عن تطور تنشئه الفكري، دون أن يشير إلى مفكر من طراز رفيع، ربما كان أكثر المفكرين الذين أنجبهم عصرنا مقدرة على إشعال جذوة الحرية، وأعني بذلك «ماكس شترنر» وإنها لحقيقة محزنة أن يكون هذا المفكر الذي طرح الأعباء الجسام ذاتها التي طرحها تنشئه على الإنسان المتفوق غير معروف أو مقدر إلا لدى قلة قليلة من المفكرين.

لقد عبر هذا المفكر في أربعينات القرن التاسع عشر عن الحدس الكلي لتنشئه. على أن ما كان ينقصه هي هذه النغمة المشبعة بالحميمية والمنيثقة عن شغاف القلب كما هو الحال لدى تنشئه. وهذا ليس معناه أنه لم يطرح حدمه مبلوراً في أفكار نقية، تبدو إزاءها تعابير تنشئه الموجزة شكلاً من أشكال التلثم.

ويمكن للمرء أن يطرح سؤالاً جوهرياً في هذا المجال؛ وهو أي طريق كان يمكن أن يسلكه تنشئه، لو أن ماكس شترنر كان رائده في الفكر وليس شوبنهاور؟ وحتى ولو أن أي أثر لشترنر غير موجود لدى تنشئه، فإنه سرعان ما انتزع نفسه من صميم المثالية الألمانية ليصارع وحيداً، ومن ثم ليصل عن طريق مختلف إلى حدس قريب جداً من حدس سابق عليه كان رائده بالتأكيد ماكس شترنر وليس أحد غيره.

يرى شترنر كما يرى تنشئه أن الطاقة المحركة للحياة الإنسانية يجب البحث عنها في الشخصية الإنسانية المفردة. وهو يرفض كل القوى التي ترمي إلى تشكيل الفرد البشري من الخارج، أو تحديد مصيره. وهو يتبع مسار التاريخ الإنساني ليرى أن الضلال الأكبر يتمثل في عدم رعاية الشخصية المتفردة، أو الاعتراف بما لديها من عبقرية، ووضع بدلاً من ذلك أهداف وغايات غير شخصية. وهو يرى أن التحرير الحقيقي للفرد يستلزم عدم إعطاء الأهداف المفروضة من الخارج قيمة عالية، بل يكفي الاستفادة منها كوسائل من أجل رعاية الفرد.

فالفرد الحر هو الذي يحدد غاياته، وهو يمتلك مثله، دون أن يسمح لها أن

تمتلكه. والفرد الذي لا يتحكم بمثله كشخص حر، يخضع لتأثير القوى ذاتها التي يخضع لها المضطربون، الذين تتحكم فيهم فكرة ثابتة.

والأمر بالنسبة إلى شترنر واحد، سواء أتخيل المرء أنه «ملك الصين» أو تصور نفسه «مواطناً مطمئناً» أو أن قدره أن يكون «مسيحياً جيداً» «بروتستانياً مؤمناً» «مواطناً صالحاً» وهلم جراً.

إنه الشيء ذاته «فكرة ثابتة» وكل من لم يجرب ويقامر بالأ يكون مسيحياً جيداً أو «بروتستانياً مؤمناً» أو «رجلاً فضيلاً» يكون قد سقط في شكلائية الإيمان، وشكلائية الفضائل.

ولا يحتاج المرء إلا إلى قراءة بعض الجمل من كتاب شترنر «الوحيد ملكيته» حتى يرى مدى القرب بين حدسي كل من نشئه وشترنر. وسأعرض قليلاً من الأمثلة من الكتاب لعلها تعطي صورة صادقة عن هذا المفكر الاستثنائي.

«تتبع عصور ما قبل المسيحية والمسيحية أهدافاً متناقضة، هذه تريد مثلثة الواقع، وتلك تريد وقعتنة المثال؛ هذه تبحث عن الروح القدس، وتلك تفتش عن الجسد بتجلياته؛ هذه تدبر ظهرها باشمئزاز لما هو واقعي، مع احتقار العالم، وتلك ترمي إلى نبذ المثل واحتقار العقل. وكما يمضي قطار القداسة والنقاء عبر العالم، كذلك يمضي التجسيد عبر كل ما هو مسيحي.

فالإله يزوج نفسه في العالم ويصبح جسداً، ويريد تخليص هذا العالم، وهذا يعني أنه يحقق ذاته. ولكن وبما أنه يصبح «الفكرة» أو «الروح» فإن بعضهم (هيجل مثلاً) يريد إدخال الفكرة إلى كل شيء في العالم. ثم بعد ذلك يسوق البرهان على أن الفكرة، وبالتالي الروح موجودة في كل شيء.

يتطابق الإنسان في الثقافة الحديثة مع ما يدعوه الرواقيون الملحدون بالحكيم، والذي هو جوهر غير متجسد، هذا الحكيم غير الحقيقي. هذا القديس غير المتجسد، الرواقي، أصبح شخصية حقيقية، قديساً متجسداً، في الإله الذي أصبح جسداً، الإنسان غير الحقيقي، أنا اللامتجسد، يصبح فعلياً في أناي الجسدية، في ذاتي.

ذلك أن الفرد بذاته إنما هو تاريخ عالمي. ملكيته التي يحوز عليها تظهر على البقية الباقية من تاريخ العالم، وذلك مالاترقى إليه المسيحية. فبالنسبة إلى المسيحي يعد التاريخ العالمي هو الأعلى، لأنه تاريخ المسيح، وبالتالي تاريخ الإنسان. أما من يمجّد ذاته فليس ثمة شيء يتسم بالقيمة سوى تاريخه، لأنه لا يريد أن يدفع بالإنسانية في مدارج

التطور، وإنما ذاته وحدها. وهو بهذا لا يعطي بالاً للمشروع الإلهي، ولا لأهداف العناية، وحتى لا يعنى بالحرية وبكل ماله صلة بذلك.

وهو لا يرى في ذاته أداة للفكرة أو وعاء للإله. وهو لا يعرف مهنة، ولا يظن بأنه مكرس لتطور الإنسانية، أو مدعو بالتالي لأخذ نصيبه في ذلك. بل على العكس، فهو يسير بحياته إلى المدى لأقصى، غير معني فيما إذا كان ذلك للخير الإنسانية أم لشرها. وإذا لم نقبل بسوء الفهم، كما لو أننا نجد حالة بدائية، فيمكننا عند ذلك أن نتذكر «العصر الثلاثة» لـ: لينادس ماذا؟ هل أنا موجود في العالم كي أحقق أهدافاً؟ من أجل أن أحقق فكرة الدولة كي أعمل واجبي من خلال مواظبتي؟ أو من خلال الزواج كي أكون زوجاً أو أباً؟ كي أدفع بفكرة العائلة إلى حيز التنفيذ؟ لماذا تغويني مثل هذه المهنة؟ أنا لأعيش من أجل مهنة، إلا كما تعيش زهرة من أجل مهنة ثم تفتح وتتضوع ويتشتر شذاها.

يتحقق المثال الإنسان عندما تتحقق الرؤيا المسيحية في القول: أنا، الوحيد، أكون الإنسان. والسؤال الجوهرى: ماذا يكون الإنسان؟ لدى أي شيء يبحث المرء عن المفهوم كي يحققه؟ لدى من لا يصح أن يطرح بعد أي سؤال، بل يوجد الجواب حالاً شخصياً في السائل: السؤال أجاب من نفسه بذاته.

يقول المرء عن الإله: الأسماء لاتسميك. هذا يصح بالنسبة إلي. ليس ثمة من مفهوم يعبر عني، لاشيء. مايقول المرء عنه بأنه جوهرى برهقني، إنها مجرد أسماء، بالمقابل يقول المرء عن الله: إنه كامل وليس لديه من مهنة كي يطمح إلى الكمال. وهذا وحده يصح بالنسبة إلي.

متفرد أنا بقوتي. وأكون من ثم عندما أعرف نفسي وحيداً. في الوحيدة يرجع من يملك ذاته إلى عدميته المبدعة التي يولد منها. وكل جوهر أعلى فوقي، سواء أكان الله أم الإنسان يضعف في الشعور بوحيدتي، ولكنه سرعان مايشحب أمام شمس الوعي. عندما ألقى أشياء علي، أنا الوحيد، عند ذلك تقف فوق المبدع الزائل الفاني ذاته، الذي يزدرد ذاته وعند ذلك يحق لي أن أقول:

لقد ألقيت بأشائي فوق لاشيء.

هذا الملقى بنفسه على ذاته، المتفرد، المبدع من ذاته، هو الإنسان الأعلى لدى

نتشه.

لقد كان من الممكن أن تكون طروحات ماكس شترنر الوعاء المناسب الذي كان من المفروض أن يسكب فيه نتشه إحساسه الغني بالحياة. غير أنه بدلاً من ذلك راح ينصب في عالم المفاهيم لدى شوبنهاور عله يجد سلماً يرتقي بواسطته عالياً في عالم أفكاره الخاصة.

من المسائل الهامة لدى شوبنهاور أن معرفتنا الكلية للعالم تنطلق من جذرين أساسيين: من حياة التصور، ومن إدراك الإرادة التي تظهر لنا كقوة فاعلة. أما الشيء في ذاته فيقع ماوراء عالم تصوراتنا، ذلك أن التصور ينتج عن التأثير الذي يمارسه «الشيء» في ذاته، على أداة المعرفة لدينا.

فأنا لأعرف سوى الانطباعات التي تتركها الأشياء علي، دون أن أعرف الأشياء ذاتها، وهذه الانطباعات هي بالتالي تصوراتي. فأنا لأعرف أرضاً ولاشمساً، ثمة عين ترى الشمس، ويد تتحسس الأرض. والإنسان يعرف فقط:

«إن العالم الذي يحيط به ليس إلا تصوراً، وهذا يعني تماماً في علاقته مع آخر، المتصور والذي هو في الوقت نفسه ذاته».

شوبنهاور - العالم كإرادة وتصور

غير أن الإنسان لا يتصور العالم فقط، وإنما يمارس فعاليته فيه، وفي الوقت ذاته يكون في صورة الوعي لإرادته، ويكتسب الخبرة بأن ذلك الشيء الذي يشعر به في

داخله كإرادة، يمكن أن يدرك من الخارج كحركة للجسد. وهذا يعني أن الإنسان يدرك فعله أو تأثيره بطريقة مزدوجة؛ من الداخل كتصور ومن الخارج كإرادة.

وشوبنهاور يستخلص من ذلك أن الإرادة ذاتها تتبدى في فعل الجسد المدرك كتصور. هو يؤكد بعد ذلك أن الإرادة لا تشكل أساس تصور الجسد الخاص وحركاته فحسب، بل إن الحالة ذاتها موجودة في التصورات الأخرى كلها. فالعالم كله إذن حسب وجهة نظر شوبنهاور هو جوهرياً إرادة في حين أنه يتبدى لعقلنا كتصور. هذه الإرادة موحدة في الأشياء جميعها. وعقلنا فقط يجعلنا ندركها على شكل مجموعة من أشياء متميزة بعضها عن البعض الآخر.

من خلال هذه الإرادة يرتبط الإنسان حسب هذه الرؤيا بجوهر العالم الموحد. ومادام الإنسان يؤثر، فإن هذه الإرادة البدئية الموحدة سوف تؤثر فيه، وكفرد، أو كشخصية لا يوجد الإنسان إلا في تصوراتنا الخاصة. غير أنه جوهرياً متطابق مع أساس العالم الموحد.

وإذا سلمنا جدلاً بأن نشأ لم يكن في صورة الإنسان الأعلى عندما تعرف على فلسفة شوبنهاور، حتى ولو كانت هذه الصورة بشكلها الجنيني، لولا ذلك لما تمكنت فلسفة الإرادة هذه من أن تجذبه إليها بقوة. على أنه كان قد أعطي له عنصر ما في الإرادة البشرية من شأنه أن يسمح للإنسان بأن يشارك مباشرة في إبداع مغزى للعالم. والإنسان من حيث أنه صاحب إرادة فإنه لا يقف متفرجاً خارج بنية العالم، ويضع لنفسه صوراً للواقع الفعلي، وإنما هو نفسه خالق. وفي ذاته تتحكم القدرة الإلهية التي لا يوجد فوقها أو خارجها أي شيء آخر له مغزى.

من صميم هذه الرؤى تطورت لدى نتشه المقولتان الاثنتان عن الموقف الأبولوجي والديونيزيسي من العالم. ولقد وظف هذا التصور ليتناول بالتفسير الحياة الفنية لدى الإغريق؛ تلك الحياة التي يرى أنها انطلقت من جذرين اثنين؛ فن التصور وفن الإرادة. عندما يرفع صاحب التصور تصوراته إلى مستوى المثال، ثم يجسد تصوراته المثالية في آثار فنية، عند ذلك ينشأ الفن الأبولوجي. فهو يضيف على موضوعات التصور المفردة طابع الأبدى من حيث أنه يرسخ الجمال فيها. غير أنه يبقى ثابتاً في عالم التصورات.

أما الفنان الديونيزيسي فلا يعنيه في آثاره الفنية أن يعبر عن الجمال فقط، وإنما أن يتمثل بذاته الفعل الإبداعي للإرادة الكونية. إنه يسعى من خلال حركاته الخاصة أن يصور روح العالم. وهو يجهد نفسه كي يصبح تجسيداً لإرادة. وهو يصبح بذاته أثراً فنياً.

«مغنياً، راقصاً يعبر الفرد عن نفسه كعنصر في كلية عليا. لقد نسي المسير والكلام. وهو في الطريق راقص يحب أن يطير في الهواء، ومن خلال حركاته ينطق السحر».

«مولد المأساة».

في مثل هذه الحال ينسى المرء نفسه، ولا يعود يشعر بأنه فرد، وبالتالي يترك

الإرادة الكلية تتحكم فيه، وبهذه الطريقة يفسر نتشه الاحتفالات التي كانت تقام على شرف الإله ديونيزوس من قبل مريديه وخدامه. ونتشه يرى في خادم ديونيزوس الصورة البدئية للفنان الديونيزوسي.

وقد نشأ أقدم شكل للفن الدرامي الإغريقي من خلال حدوث توحيد أعلى للمبدئين الديونيزوسي والأبولوني. وبهذه الطريقة يشرح نتشه المنطلق الأول للتراجيديا الإغريقية. ويرى أنها قد نشأت من الكورس التراجيدي.

فالإنسان الديونيزيسي يصبح متفرجاً، مراقباً للصورة التي تمثله ذاته. والكورس ليس إلا انعكاساً لإنسان ديونيزوس وقد بلغت به الإثارة أقصى مداها. وهذا يعني أن الإنسان الديونيزيسي يرى حماسة الديونيزيسية مجسدة في أثر فني أبولوني. وتجسد الديونيزيسي في صورة أبولونية يمثل التراجيديا البدئية. أما الشرط اللازم لمثل هذه التراجيديا فهو أن يكون مبدعها مسكوناً بإيمان حي بالوشائج التي تشد الإنسان إلى القوى البدئية في الكون. ومثل هذا الإيمان يجد أفضل تعبير له في الأسطورة. وهذا معناه أن العنصر الأسطوري يجب أن يكون موضوع أقدم أشكال التراجيديا، أما إذا حصل ووصل تطور شعب ما إلى مرحلة زمنية استطاع فيها العقل التحليلي من أن يدمر الشعور الحي بالأسطورة، عند ذلك يكون موت التراجيديا نتيجة حتمية لذلك.

خلال التطور الإغريقي دخلت هذه المرحلة، حسبما يرى نتشه مع سقراط، إذ أن سقراط كان عدواً لكل ماهو غريزي، ولكل حياة متوحدة مع قوى الطبيعة. ولم يمنح الصلاحية إلا لما يسمح العقل، وبالتالي الفكر على إقامة الدليل عليه، وكان حريصاً على ترسيخ كل ماهو قابل للتعلم. وهذا معناه أن الحرب قد أعلنت على الأسطورة. وهذا ما حصل على يدي يورويدس الذي دمر الأسطورة لأنه تلميذ مخلص لسقراط. فإبداعه أخذ ينهل من الفهم النقدي، وقطع كل صلة بالفرائز الديونيزيسية، تلك التي نجدتها في أبهى صورها في آخيل.

وبدلاً من إعادة تكوين حركة الإرادة لروح العالم، تحول الأمر لدى يورويدس إلى تسلسل منطقي للأحداث المفردة ضمن الفعل الدرامي.

وأنا هنا لست لأسأل عن التسويغ التاريخي لأفكار نتشه هذه، علماً بأن علماء فقه اللغة التقليديين هاجموه بعنف وسفهوا آراءه. على أن تحليل نتشه للثقافة الإغريقية، موازنة مع النقد الموجه ضده، يغري بإجراء مقارنة بين اثنين؛ أحدهما يراقب المناظر الطبيعية ويعطينا خبراً عنها وهو على قمة جبل شاهق، والآخر يتجول ضمن المنحدرات، ويعطي وصفاً تفصيلياً لكل بقعة على حدة. وهذا شأن أخصام نتشه. أما هو الواقف على الجبل الشاهق فلا بد أن تتنحى عنه بعض المشاهد الصغيرة طبقاً لقوانين علم البصريات.

هنالك سؤال على جانب كبير من الأهمية، وهو ما المهمة التي أراد تنشئه أن يحملها على عاتقه في مولد المأساة؟ وهو لا يتركنا في حيرة من أمرنا، بل ينادر إلى الإفصاح بأن الإغريق الأوائل عرفوا آلام الوجود.

«تقول الحكاية الأسطورية أن ملك ميداس بحث طويلاً وسط الغابة عن الحكيم سيلين. وهو الصديق المرافق لديونيزوس. وقد ظل يحسه لزمن طويل دونما نتيجة. وأخيراً وبعد عناء، وبعد العثور على الحكيم، سأله الملك عن أفضل الأشياء وأعزها على قلب الإنسان. توقف الشيطان متصلباً، ولم ينبس ببنت شفة. وأخيراً، وبعد أن أمعن الملك في قسره نطق وسط جلبة الضحك بهذه الكلمات:

أيها البائس يا ابن اليوم الواحد. يا أبناء المصادفة والشقاء. لماذا تجبرني على أن أقول لك شيئاً ليس في سماعك إياه أية جدوى؟ أفضل الأشياء بالنسبة إليك لا يمكن الحصول عليه مطلقاً؛ معنى ذلك أنه لم يولد قط، لم يوجد، لم يكن حتى شيئاً. أما أفضل شيء بالنسبة إليك بعد ذلك، هو أن تموت سريعاً».

«مولد المأساة»

في هذه الحكاية الأسطورية يجد تنشئه تعبيراً عن شعور الأعماق لدى الإغريق. وهو يرى أنه من السطحية بمكان أن يتصور المرء أن الإغريق ليسوا أكثر من شعب مرح يلعب بخفة كما الأطفال. ومن صميم هذا الشعور المأساوي العميق ينشأ لدى الإغريق

هذا النزوع الذي يجعلهم قادرين على تحمل وجودهم. لقد بحثوا طويلاً عن تسوية الوجود، ووجدوا ذلك في عالم الآلهة وفي الفن. ومن خلال الصورة المعاكسة لآلهة الأولمب وللنفس أصبح الواقع القاسي بالنسبة إلى الإغريق أقل قسوة.

أما السؤال الأساسي في مولد المأساة بالنسبة إلى نتشه فهو: إلى أي حد بدأ الفن الإغريقي قادراً على الإعلاء من شأن الحياة، وإلى أي حد استطاع أن يحافظ عليها؟ ومن شأن غريزة نتشه الكامنة في أعماقه أن تجعل من الفن قوة تدفع الحياة نحو الأعلى. وهذا ما أثبت جدارته في عمله الأول.

هناك غريزة أخرى في الأعماق نجدها واضحة لدى نتشه من خلال هذا الأثر وتمثل في نفوره من الأفكار المنطقية البحتة. وهو يرى أن أصحاب تلك الأفكار سرعان ما يقعون تحت هيمنة ملكة العقل وحدها. ومن هذا التوجه ينطلق رأي نتشه القائل بأن الفكر السقراطي قد دمر الثقافة الاغريقية. فالبنيان المنطقي لا يصلح لدى نتشه في مسألة الشكل، حيث تعبر الشخصية بواسطته عن نفسها. أما إذا لم يضاف إلى هذا الشكل طرق تعبيرية أخرى فلا بد من أن تبدو الشخصية ممسوخة كعضوية ما تحوي بالضرورة على أعضاء شائمة.

وبما أن نتشه لم يستطع أن يجد في أعمال كانت سوى مسألتي الفهم والتعلم، لذلك دعاه «مسخ المفهوم المشوه» ونتشه لا يمنح الصلاحية للمنطق إلا عندما يكون التعبير عن غريزة دفيئة في الأعماق لشخصية ما. وعلى المنطق بالتالي أن يكون نتاج ماهو فوق منطقي لدى الشخصية.

ولقد بقي نتشه راسخاً في موقفه من رفض الفكر السقراطي. وهكذا يمكن أن نقرأ في «غروب الأصنام» وهو عمل متأخر.

«مع سقراط تحولت الذائقة الإغريقية إلى صالح الديالكتيك، فما الذي حصل

حقيقة؟

قبل كل شيء هزمت الذائقة النبيلة. وصعد المتزل مع الديالكتيك إلى السطح.
قبل سقراط رفض مجتمع الصحة كل نمط في التفكير له صلة بالديالكتيك، ونظر إليها
على أنها أنماط رديئة، تضع نصب أعيننا الأشياء فقط، ولاشيء غير ذلك». «غروب الأصنام»

وعندما تنتفي غرائز الأعماق لتفرض شروطها كلما مست الحاجة، عند ذلك
يتدخل العقل حاملاً برهانه، باحثاً عن سند له من خلال فنون المرافعات.

اعتقد نتشه ذات يوم أنه اكتشف في ريشارد فاغنر مجدداً للروح الديونيزيسي. وتبعاً لهذا الاعتقاد كرس الجزء الرابع من كتابه «تأملات غير عصرية» تحت عنوان «ريشارد فاغنر في بايروت ١٨٧٦». وكان في ذلك الوقت لا يزال معنياً بشرح الروح الديونيزيسية، وتجسيدها حسبما تقتضي الصورة التي استقاها من فلسفة شوبنهاور.

وكان لا يزال ضمن عالم الاعتقاد بأن الواقع الفعلي ليس إلا تصوراً إنسانياً وأن جوهر الأشياء ممثلاً بالإرادة البدئية يكمن خلف عالم التصور هذا. وأن الروح الديونيزيسي المبدع لم يكن بالنسبة إليه المبدع من ذاته، وإنما على العكس من ذلك، الذي ينسى ذاته ويندمج في الإرادة البدئية. وكانت موسيقى الدراما الفاغنرية تمثل بالنسبة إليه صور الإرادة البدئية المتحركة، حيث تبدعها روح ديونيزيسية أعطت نفسها كلياً لتلك الإرادة.

ولأن شوبنهاور يرى في الموسيقى صورة مباشرة للإرادة، فقد اعتقد نتشه كذلك أن الموسيقى هي أفضل وسيلة تعبير لروح ديونيزيسية مبدعة. وقد بدت لغة الشعوب المتعدنة بالنسبة إليه باحثة عن المرض، ولاتستطيع بعد كل ما حصل لها من إنهاك أن تكون تعبيراً بسيطاً عن المشاعر. وعندما استخدمت الكلمات وجاءت تعبيراً عن ثقافة الفهم المتنامية بين الناس، عند ذلك أصبحت معاني الكلمات مجردة وفقيرة. وبالتالي لم يعد بمقدورها أن تعبر عما تشعر به الروح الديونيزيسية المبدعة إزاء الإرادة البدئية. وهذا ما لم يعد من الممكن أن يعبر عنه من خلال الدراما الكلامية.

لهذا يجب أن تنشأ وسائل تعبير أخرى، تأتي الموسيقى على رأسها. دون أن يعني ذلك ألا تستدعي بقية الفنون طلباً للمساعدة.

فالروح الديونيزيسية تتحول إلى دراما ذات طابع مدائحي تعبدي.

«هذا المفهوم لم يؤخذ بشكله الكامل. وهو يتضمن على حد سواء الممثل والشاعر والموسيقي».

«كيف يمكن للمرء أن يتصور تطور الدراما الأول. حيث تشكل في نضجها واكتمالها بنية راسخة دونما تعثر ودونما ثغرة. والفنان الحر بحق هو الذي لا يستطيع شيئاً آخر إلا أن يفكر في الفنون كافة. إنه الرسول الذي يعقد المصالحة بين مدارات جمة تبدو في الظاهر متخاصمة. يصنع من جديد وحدة المقدررة الفنية وكليتها. وهو في هذا لا يعرف كنهها، ولا يحق له أن يتوقع شيئاً منها، إذ إنها لا تظهر إلا من خلال الفعل».

«ريشارد فاغنر في بايروت»

لقد مجد نتشه ريشارد فاغنر على أنه روح ديونيزيسية. ولا يمكن أن يوصف فاغنر بأنه روح ديونيزيسية إلا من خلال هذا المعنى الذي أعطاه نتشه. فغرائزه متوجهة بكليتها إلى العالم الآخر. وهو بالتالي يعمل على أن يتردد صوت العالم الآخر في موسيقاه. وقد بينت فيما مضى كيف أن نتشه اهتدى إلى ذاته لاحقاً، وأصبح في وضع يمكنه من أن يكتشف غرائزه المتوجهة نحو العالم الأرضي وذلك في طبيعته ذاتها.

لقد أخطأ في المنطلق في فهم الفن الفاغنري، لأنه أخطأ في فهم ذاته. وذلك راجع إلى طغيان الفلسفة الشوبنهاورية. وقد أخضع غرائزه إلى قوة روحية غريبة عنه. واكتشف فيما بعد أنه لم يصغ إلى صوت غرائزه، وأن هوساً غريباً يقوم بتضليله، ويسمح لفن مريض أن يلقي ستاراً كثيفاً على غرائزه، مما يعود عليه بالأذى، ويقوده إلى حافة المرض.

لقد بين تشه في كتابه «تأملات غير عصرية، ١٨٧٤ مدى التأثير الذي أحدثته فيه فلسفة شوبنهاور المتناقضة جذرياً مع دوافعه العميقة. لقد كان في ذلك الزمن الذي اعتنق فيه هذه الفلسفة منهماكاً في البحث عن معلم. على أن المعلم الحقيقي هو ذلك الذي يستطيع بريادته أن يحدث أثراً يدفع بالمكونات الدفينة للشخصية إلى مدارج التطور. وسيعمل الزمن بما يجلبه معه من وسائل الثقافة على ترك بصماته على كل إنسان. وسينشأ تفاعل ما عن طريق استقبال مادة الثقافة التي تصبح في متناول اليد.

وسيكون السؤال كيف سيجد المرء نفسه وسط هذه التأثيرات القادمة من العالم الخارجي، وكيف ستنفذ عميقاً إلى الجذور الأولى؟ ثم على أية صورة سيكون هذا الذي عليه أن ينسجه من أعماقه؟ كيف سيكون ذاته، فقط ذاته، وليس شيئاً آخر سواه:

«الإنسان الذي لا يقبل أن يكون واحداً من القطيع، يحتاج فقط إلى أن يتوقف عن أن يكون مريحاً بالنسبة إلى ذاته. بكلمة أخرى أن يتبع وجدانه الذي يناديه «كن ذاتك، أنت في ذلك كله لاشيء، بما تفعله الآن، بما تهدف إليه، وما تبحث عنه.

المرء إذن يتحدث إلى ذاته. ولا بد أنه سوف يجد في يوم من الأيام أنه بقي مكتفياً بأن يستقبل ماتمليه عليه الثقافة القادمة من العالم الخارجي».

«شوبنهاور مريحاً»

ولاشك في أن تشه قد وجد نفسه من خلال دراسة فلسفة شوبنهاور، وإن كان

لم يصل بعد إلى بنيانه الفطري الأول. لقد كان يطمح ولو بصورة غير واعية إلى أن يعبر عن نفسه طبقاً لدوافع أعماقه ولو بالشكل البسيط والصادق. غير أنه لم يجد من حوله سوى الناس الذين يعبرون عن أنفسهم حسب معادلات الثقافة السائدة في عصرهم. وهذا معناه أن جوهرهم الخاص يبقى مخبئاً خلف هذه المعادلات.

وقد وجد في شوبنهاور الإنسان الذي امتلك الشجاعة ليجعل من مشاعره الشخصية إزاء العالم مادة لفلسفته.

«الإحساس القوي بالغبطة إزاء المتحدث» هو ماتملك نتشه لدى قراءة أعمال

شوبنهاور:

«هنا يوجد الهواء الذي يعطي القوة دوئماً توقف. وهكذا الشعر بكليته. وهنا تكمن بساطة أكيدة لا يمكن الإتيان بمثلها. وهنا حالة بدئية. تماماً كما لو أنك عند الناس الذين هم في بيوتهم مطمئنون، ليس هذا فحسب، بل تراهم أسياداً في بيت يحف بالغنى. وهذا ما يتناقض تماماً مع أولئك الكتاب، الذين لا يعجبون سوى أنفسهم، ولا سيما عندما كانوا يتحلون بالظرف، ويأتون بأعمال تثير التمليل والنفور.

شوبنهاور يتحدث مع نفسه، وإذا أراد أن يؤثر مستمعاً، فليكن ذلك المستمع ابناً، وما على الأب إلا أن يتقن دوره في التعليم. إنه تعبير صادق، خشن وشجاع، شريطة أن يعثر على مستمع يصني إليه والحب يتملك جوارحه كلها.»

«شوبنهاور مريباً»

إن ما شد نتشه إلى شوبنهاور هو شعوره بأنه يصني إلى إنسان يعبر عن نفسه طبقاً لما تقتضيه غرائزه العميقة. كما رأى فيه الشخصية القوية التي لم تحول نفسها من خلال الفلسفة إلى مجرد إنسان يستنفده الفهم. إذ لم ير في المنطق سوى التعبير عما هو فوق منطقي.

«الحنين إلى الطبيعة القوية، إلى الإنسانية الصحيحة والبسيطة في آن، كل ذلك أصبح بالنسبة إليه حيناً إلى ذاته. وفي الوقت الذي هزم الزمن في ذاته، وجد نفسه مضطراً إلى أن يستشعر العبقورية في نفسه بعيون تسودها الدهشة.»

«شوبنهاور مريباً»

ومنذ ذلك الوقت الذي استهوته فلسفة شوبنهاور راح الطموح يعمل في نفسه

نحو الإنسان الأعلى، ذلك الذي يبحث عن ذاته كما يبحث عن معنى حياته. ولقد وجد في شوبنهاور مثل هذا الباحث. وقد رأى نتشه في أمثال شوبنهاور الهدف الوحيد للوجود الكلي، وكأنه أصبح في متناول اليد. وقد كان على ثقة من أن الطبيعة قد وصلت إلى هدفها النهائي، عندما أنجبت واحداً من أمثال هذا الإنسان.

«الطبيعة التي ليس القفز من عاداتها، قامت هنا بقفزتها الوحيدة، إنها في الحقيقة قفزة السعادة، لماذا؟ لأنها شعرت بنفسها أنها أصابت هدفها للمرة الأولى. وهنا أدركت أنه كان عليها أن تنسى أن يكون لها أهداف».

«شوبنهاور مريباً»

في هذه الجملة القليلة تكمن البراعم الأولى للإنسان الأعلى. ولقد أراد نتشه عندما كتب هذا الكلام الشيء ذاته الذي قصده فيما بعد في زرادشت. غير أن المقدرة قد خائته وقتذاك، ولم تسمح له في أن يسكب هذه الإرادة في لغته الخاصة. ولقد رأى رأي العين، عندما أنجز كتابه عن شوبنهاور أن الأساس الفكري للثقافة يكمن في خلق الإنسان الأعلى.

يرى نتشه في تطور الغرائز الشخصية للإنسان المفرد هدف كل تطور إنساني. وكل ما يعمل مناقضاً لهذا التطور يمثل بالنسبة إليه جناية حقيقية ضد الإنسانية. وهو يوقن بوجود قوى في الإنسان تنصدي بطريقة جد طبيعية لتطوره الحر. فالإنسان لا يترك كي يقرر مصيره حسب دوافعه الفاعلة، التي تنبض فيه حياة في كل لحظة بمفردها، وإنما يشترك في ذلك كل ما تجمع في الذاكرة. فالمرء يتذكر تجاربه الخاصة، ليس هذا فحسب، بل يبحث بهدف تكوين نفسه عن تجارب شعبه أو عرقه، أو حتى البشرية كلها، وذلك من خلال حركة التاريخ، فالإنسان ليس أكثر من جوهر تاريخي.

الحيوانات لا تاريخ لها، لأنها منساقة إلى الدوافع التي تؤثر فيها آنيًا، أما الإنسان فإنه يتجدد من خلال التاريخ. وعندما يريد أن يقوم بعمل ما، فإنه يتساءل أولاً: ما الخبرات التي جمعتها أنا في مثل هذا العمل، أو التي جمعها غيري في أعمال مشابهة؟ ومن هنا فإن الدافع إلى سلوك ما، قد يقضى عليه بشكل كامل من خلال تذكر تجربة ما.

وبالنسبة إلى نتشه، ونتيجة لتأمل هذه الحقيقة يظهر إلى العيان السؤال التالي: إلى أي حد تلعب مقدرة التذكر دوراً في الإعلاء من شأن الحياة؟ ومن ثم إلى أي مدى تصيبها هذه المقدرة بالأذى؟ التذكر يحاول أن يحتوي الأشياء التي لم يعشها المرء شخصياً، لتعيش فيه كمعنى تاريخي، أو كدراسة للماضي في الإنسان. ونتشه يتساءل من جديد: إلى أي مدى يفعل المغزى التاريخي فعله في إعلاء الحياة؟ وهو يحاول أن

يعطي الإجابة في القسم الثاني من كتابه «تأملات غير عصرية».

أما الذي دفعه إلى ذلك فهو إدراكه بأن الحس التاريخي قد أصبح لدى معاصريه، ولاسيما المثقفين منهم علامة مميزة تنتقل من جيل إلى جيل. وقد كان التعمق في الماضي عملاً يستحق التجسيد في كل مكان، وساد الاعتقاد بأنه من خلال معرفة الماضي فقط يمكن للإنسان أن يكون في وضع يمكنه فيه التمييز بين ماهو ممكن بالنسبة إليه، وماهو غير ممكن. وقد تحول هذا الاعتراف الخجول فيما بعد إلى صراخ يصم الأذان.

ولقد أصغى نتشه إلى النداء العميق الذي أوكل إليه وحده معرفة الطرق التي تسير عليها الشعوب في مدارج التطور. وهو وحده يستطيع أن يدلنا على الطريق الذي يدفع بالمستقبل نحو الأعلى. حتى الفلاسفة أبوا أن يطرحوا على أنفسهم أفكاراً جديدة. وكان أحب شيء إلى قلوبهم هو أن يدرسوا فقط أفكار أسلافهم. وقد كان نتشه على ثقة من أن رفع التاريخ على منصة الصنم سيصيب الإبداع الحالي بالكساح.

هنالك إنسان مايستفزه نبض جياش، يلقي بنبضه جانباً، ثم يلوب متسائلاً: إلى أين قاد هذا النبض أصحابه في الماضي؟ أما النتيجة الحتمية فهي أن المقدرة سيخمد أوارها، قبل أن تبدأ فعلها أصلاً.

«فكروا في هذا المثال القادم من الخارج: إنسان مالايجوز له أن ينسى المقدرة. وقد حكم عليه أن يرى التغيير أينما كان. مثل هذا الإنسان لا يمكن له أن يؤمن بوجوده الخاص، لا يمكن أن يؤمن بذاته، يرى الدنيا كلها في نقاط متحركة تسيل مبتعدة عن بعضها البعض. هاهو يضع ذاته في تيار التحول حيث النسيان يشكل جزءاً من كل ماحدث. تماماً كما في حياة كل عضوية، إذ لا يوجد فقط ضياء، وإنما ظلمة.

والإنسان الذي لا يريد أن يهيمن عليه سوى الإحساس بالتاريخ، لا بد أن يكون شبيهاً بذلك الإنسان الذي أجبر على ترك النوم، أو بالحيوان الذي لا يحفظ وجوده إلا عن طريق الاجترار، ومن ثم إعادة الاجترار».

«التاريخ»

ونتشه يمثل رأياً يقول بأن الإنسان يستطيع أن يتحمل من التاريخ بنفس القدر الذي يتطابق مع قدراته الإبداعية. فالشخصية القوية تصل إلى أهدافها على الرغم من أنها تتذكر تجارب الماضي.

أكثر من ذلك ربما تصل من خلال تذكر تجارب الماضي إلى إعطاء قدرة دفع كبرى لطاقتها. وبالمقابل فإن الإمعان في الحس التاريخي من شأنه أن يطفىء كلياً مالدى الإنسان الضعيف من قدرات.

ولكن كيف يمكن وضع الحد بين الاستغراق في الماضي والتحول إلى المستقبل:

«إلى أي حد يجب أن ينسى الماضي؟ عندما لا يتحول هذا الماضي إلى حفار قبور للمحاضر. وعلى الإنسان أن يعرف إلى أي حد ترقى القدرة الخلاقة لشخص ما، لشعب وحتى لثقافة ما. وأعني بذلك تلك القدرة التي تتمكن أن تنمو بواسطتها ذاتياً، وأن تحول كل ما هو ماضٍ وغريب وتضمهما إلى ذاتها».

«التاريخ»

يؤمن نشته بأن التاريخ لا ينبغي له أن يحاط بالرعاية، إلا إذا كان ذلك ضرورياً من أجل تعزيز الصحة لفرد ما أو لشعب ما أو لثقافة. ويبقى من الأهمية بمكان بالنسبة إليه «الأفضل لنا أن نتعلم كيف يدفع التاريخ بالحياة وأهدافها إلى الأمام».

وهو يعطي للإنسان الحق في أن يخلي مكاناً للتاريخ شرط أن يعطي ما أمكن من شأن الدوافع المحركة لحاضر معين بذاته. وتبعاً لوجهة النظر هذه فهو خصم لدود لكل دراسة تاريخية تبحث عن كمالها في «الموضوعية التاريخية» التي تنتهي في «الرؤية والإخبار، أي كما جرى في الماضي حقيقة» والتي لا تفتش إلا عن المعرفة الخالية من النتائج، أو بشكل أوضح عن الحقيقة التي لا ينتج منها أي شيء.

«مثل هذه الدراسة لا يمكن أن تنطلق إلا من شخصية هزيلة، لا تملك إحساساً يبصرها بمعنى المد والجزر أو الإرتقاء والهبوط، وذلك إبان مراقبة تيار الأحداث الذي يجري متدفقاً أمامها».

مثل هذه الشخصية تتحول إلى ترديد سلبي، لا يحدث من الأثر أثناء ترده إلا الفعل السلبي. ويبقى الأمر كذلك إلى أن يشحن هواء الزمن بترجيحات متشابهة لها قرعة رخوة يختلط بعضها ببعض الآخر لتشكّل فوضى لانهاية لها».

«التاريخ».

وتنشته لا يعتقد أنه بإمكان هذه الشخصية الهزيلة أن تمتلك من المقدرة ما يمكنها من معايشة الإحساس الذي كان يهيمن على الناس في الماضي.

«يبدو لي أن الإنسان لا يسمع سوى الأنغام العليا المنطلقة من اللحن الرئيسي لكل ماهو تاريخي فطري. ولم يعد من الممكن استلهاهم خشونة وعظمة ماهو فطري عبر ترددات الأوتار الحادة بخفوتها السماوي. وكثيراً ما أيقظ اللحن الفطري أفعالاً وضرورات ورعباً. كل هذا كان من شأنه أن هدهد أعصابنا، وحولنا إلى مستمعين نتلذذ برخاواتنا. ويبدو الأمر وكأن سمفونية جبارة انطلقت من حناجرنا بين متناغمين. وقد كتبت كي تساعدنا، إبان تعاطي المخدر، على الذهاب في غفوة الأحلام.»

«التاريخ»

على أن كل من لم يفهم الماضي فهماً فعلياً، لا يمكنه أن يعيش قوياً في الحاضر ليس هذا فحسب، بل عليه أن يمتلك غرائز القوة، كي يتمكن من خلال ذلك أن يستشعر غرائز الأسلاف، ويدخل إلى كنهها. وهو ذاته لا يعني بما هو حقيقي، بقدر ما يعني بما يمكن أن يستخلص من هذا الحقيقي.

«يمكن أن نفكر بكتابة التاريخ، دون أن يكون هنالك أي أثر لما تعارف عليه الناس بالحقيقة التجريبية، وهذا لا يمنع من أن يكون لنا الحق بامتلاك الدرجة العليا من الموضوعية.»

«إن من يملك المهارة في كتابة التاريخ عليه أن يكون ذلك الذي يبحث في الأشخاص التاريخيين، والأحداث التاريخية، عن كل ماهو مخبأ خلف الحقائق. إضافة إلى ذلك ينبغي أن تكون حياته متسمة بالعظمة، إن الدوافع والغرائز. لا يمكن الإحساس بها إلا لدى الشخص ذاته.»

«فقط عن طريق المقدرة العليا للحاضر يحق لكم أن تمدوا أيديكم إلى الماضي.»
«فقط عن طريق التوتر الأقصى لأنبل خصائصكم يمكنكم أن تستشرفوا ماهو في الماضي جدير بالمعرفة والحفاظ عليه، ثم ماهو عظيم، أي أن المثيل عبر مثيله. وإلا فإنكم تجرون الماضي إليكم، إلى الهاوية»

«الماضي يكتبه اذن الخبير والمتفوق. وكل من لم يعيش بذاته أعظم وأرفع من الجميع، لا يعرف كيف يفسر ماهو عظيم وعال في الحاضر.»

«التاريخ»

وتنتشه يسمح لطغيان الحس التاريخي مقابل الحاضر. «ذلك أن على الإنسان أن

يتعلم قبل كل شيء أن يعيش وألا يستخدم التاريخ إلا لصالح الحياة التي تم تعلمها.
وهو معني قبل كل شيء بـ «علم صحة الحياة» ولا ينبغي أن يمارس التاريخ إلا إلى
الدرجة التي يدفع بعلم صحة الحياة هذا إلى الأعلى.
ما الذي يعني من شأن الحياة في دراسة التاريخ؟
هذا السؤال طرحه نتشه في «تاريخه» وهو بذلك يقف فوق الأرض، تبعاً لما كان
قد ذكره في عمله «ماوراء الخير والشر».

هنالك حرب ضروس تخوضه الروح الخاضعة لمكونات النفس على طريق تطورها الصحي ضد ضحالة البرجوازية التي تعلن عن نفسها كلما وجدت إلى ذلك سبيلاً. والبورجوازي المفلس لا يهتم بشيء أكثر من مناهضة الفرد الذي تطفح مواهبه وتفيض بأشكال الحياة الحرة. وهو لا يمنح الصلاحية للحياة إلا إذا تطابقت مع قدرات الناس المتوسطي الملكات.

والبورجوازي السطحي يعيش في الغالب مطمئناً، إذ لا توجد له معارضة، مادام يعيش داخل حدوده الضيقة. وكل إنسان له حق الاختيار، فإذا أراد أن يبقى مراوحاً في هذا الصغار فله ذلك. ولقد وجد تنشئه بين معاصريه أمثال هؤلاء ومن يريدون أن تشكل أرواحهم الضحلة قانوناً عاماً للبشرية كلها، من حيث أنهم أرادوا توحيد حدود الإنسانية مع أققهم الضيق. من هؤلاء عد تنشئه معاصريه «دافيد شتراوس» و«تيودور فيشر» وآخرين. وقد أظهر فيشر انحيازه إلى هذا الإفلاس المريع ودونما مواربة في خطبة ألقاها في ذكرى الشاعر هلدريين:

«مثل هلدريين روحاً عزلاء من أي سلاح. لقد كان فرتر الإغريق. إنه محب يائس. عاش حياة ملؤها الحور والحنين. وهذا ليس معناه أن إرادته لم تكن خالية الوفاض من المقدره والمعنى. كانت هنالك عظمة وكان امتلاء، وحياة تتسم بالرؤيا. لقد كان هنا وهناك يذكرنا بأنجيل.

لكن روحه لم تكن لتتطوي على الكثير من القسوة. كما افتقد قوة المرح. ولم

يكن باستطاعته أن يتحمل ألا يكون الإنسان بريئاً عندما تقف روحه على حافة الإفلاس».

نتشه - «دافيد شتراوس»

فالمفلس لا يعترف للناس المتفوقين حتى بالحق في الحياة. وهو يتشدد بالقول: الواقع لا يلبث أن يهددهم بالدمار إذا لم يتعلموا الإذعان لكل الإجراءات التي يتخذها الناس المتوسطون طبقاً لحاجاتهم. وهذه الإجراءات على كثرتها تبقى الشيء الوحيد الذي هو حقيقي، عقلاني. وما على الإنسان العظيم إلا أن يحني رأسه إجلالاً لها.

ومن صميم هذه الروح المفلسة ألف «دافيد شتراوس» كتابه «الإيمان القديم والجديد» ولكي يدحض هذا الكتاب أو بالأحرى كي يدحض الروح التي تبنت في هذا الكتاب توجه نتشه بعمله «تأملات غير عصرية» «دافيد شتراوس»

ويظهر الانطباع حول الانتصارات الجديدة في مجال العلوم الطبيعية على البورجوازي الصغير على الشكل التالي:

«لقد سقطت في الهاوية الإطلالة المسيحية على الأبدية وعلى الحياة السماوية، مع العزائم الأخرى كلها، وسقط معها الدين المسيحي. ولم يعد هنالك من أمل في الإنقاذ».

نتشه - «دافيد شتراوس»

كل ما يتغيه هو أن ينشئ نظاماً على الأرض يخلق الطمأنينة لتصوراته عن العلوم الطبيعية. وهذا ليس أكثر من نظام مريح يرنو إليه البورجوازي المفلس. وهذه الضحالة في الروح تبين لنا، كيف يمكن للإنسان أن يعيش راضياً سعيداً، على الرغم من أنه يعلم بأن ليس ثمة من روح تحكم فوق النجوم، وإنما فقط قوى الطبيعة العمياء الخالية من المشاعر. ومع ذلك فهي تتحكم في مصير العالم.

«لقد شاركنا في السنوات الأخيرة بنصيب فعال في الحرب الوطنية الكبرى، وفي إقامة الدولة الألمانية. وبهذا ومن خلال ذلك نشعر بأننا عشنا تحولاً رائعاً وغير متوقع لمصير شعبنا الذي تعرض لامتحانات جملة. ليس هذا فحسب، بل لقد دفعنا جميعاً من الأعماق نحو الأعلى».

ونحن نؤازر في فهم هذه الأشياء من خلال الدراسة التاريخية التي أبدعناها أخيراً بواسطة سلسلة من الآثار التاريخية المكتوبة الجذابة منها والشعبية التي يمكن أن يتناولها من هم قليلو الحظ من الثقافة. إضافة إلى ذلك إننا ندأب كي نوسع معارفنا عن

الطبيعة. ونحن لانفتقد الوسائل اللازمة التي تؤدي بنا إلى فهم عميق لها. وفي النهاية نجد أماننا أعمال شعرائنا الكبار، الذين يعشون الروح والعاطفة، الخيال والمتعة التي لم ندخر جهداً في طلبها، هكذا نعيش، وهكذا نتغير. إننا سعداء».

شترأوس «الإيمان القديم والجديد».

يشكل هذا الكلام إنجيل الحياة الضحلة وتمعنها. كل شيء كل ما يتجاوز التافه يدعوه مثل هذا المفلس باللاصحي. وشترأوس هذا قال عن السمفونية التاسعة لبيتهوفن إنها محببة لدى أولئك «الذين يرون في عصر الباروك كل ما هو عبقرى، ويرون في مالاشكل له منتهى العظمة».

وهو نفسه قال عن شوبنهاور بأنه مسيح الضحالة يعلمنا فلسفة، غير صحية ولا جدوى منها «وهي لاتقوم على أساس، وليست في أفضل حالاتها أكثر من كلمات جوفاء تمتزج بتهريجات مقبته».

ولا يقول البورجوازي السطحي عن شيء ما بأنه صحي إلا عندما يتطابق مع ثقافة الناس المتوسطين. وشترأوس يكتب الجملة التالية على أنها وصية أخلاقية:

«كل فعل أخلاقي يجب أن يمثل نوعاً من تحديد الذات طبقاً لمبدأ النوع».

وتشبه يعترض على ذلك بالقول:

«التعبير الأوضح والأقرب تناوياً يتعلق بهذا الأمر فقط:

عليك أن تعيش كإنسان، وليس كقرود أو كلب.

هذا الأمر لا يمكن الركون إليه إطلاقاً مع الأسف، وبالتالي فهو لاحول له ولا قوة، إذ أن أشد الأشكال تغائراً تقتن مع العبودية عندما يذكر الإنسان. والمثل الشديد الوضوح هو المعلم، وفي الوقت ذاته المتخبط بالوحل شترأوس. وهذا معناه أنه لايجرؤ أحد على أن يقول بدرجة متساوية من الدقة: يعيش شترأوس متخبطاً، ويعيش شترأوس معلماً».

نتشه - «دافيد شترأوس»

إنه المثل ولكنه المثل الذي يوحى بالبؤس، ذلك الذي وضعه شترأوس نصب أعين الإنسان. ونتشه يحتج ضده بمرارة. ذلك لأن غريزة حية تنادي في أعماقه: إياك أن تعيش مثل السيد شترأوس. إذا كان بإمكانك أن تسوق حياتك بالشكل الذي ترضيه.

بدأ تنشئه عمله الموسوم «إنساني كلي الإنسانية» بعد أن تحرر من طريقة التفكير التي غرستها فيه فلسفة شوبنهاور. وقد تخلى في هذا الكتاب عن البحث عن الأسباب فوق الطبيعية التي تستطيع تفسير أحداث طبيعية، وبدلاً من ذلك راح يسأل الطبيعة كي تعطيه الجواب عن المسائل المتعلقة بها. وحتى الحياة الإنسانية ذاتها أصبحت شكلاً من الأحداث الطبيعية. أما الإنسان فيرى فيه الإبداع الأعلى الذي جادت به الطبيعة.

الإنسان يعيش «في النهاية بين الناس ومع ذاته كما في الطبيعة، دونما مدائح أو اتهامات أو حتى حماسة ممتعاً نظره بعدد وافر، أو بوحدة فقط من المسرحيات التي كان عليه أن يخشاها.

ياله من إنسان يطلق العنان للمبالغات. ولم يعد يشعر بلدغ أشواك الفكرة القائلة بأن الإنسان ليس طبيعة فقط، وإنما هو أكثر من ذلك. وفضلاً عن ذلك فهو الكائن الذي سقطت عنه بهذا القدر أو ذاك القيود الإعتيادية. وهو لا يستمر في عيشه إلا لكي يعرف أفضل كيف يستطيع أن يتنازل عن كثير، أو ربما عن كل ماله قيمة لدى الناس الآخرين، دونما حسد أو تبرم.

وعليه أن يقتنع بأن أغلى الأمانى على قلبه هي أن يصل إلى حال ما يتأرجح فيها

حرراً محرراً من الخوف، فوق الناس والعادات والقوانين، وحتى فوق اعتبارات الأعراف وتقديرها للأشياء».

«إنساني كلي الإنسانية»

ويكون بذلك قد تخلى عن الإيمان بكل ماله علاقة بالمثالية، حيث لا يرى في السلوك البشري ذاته سوى نتائج لأسباب طبيعية. أما سعادته فيراها في التعرف على هذه الأسباب. وإذا كان ثمة تصورات خاطئة عن الأشياء فالسبب الوحيد الذي يكمن خلف ذلك، هو أننا نراها مضادة بنور المعرفة المثالية. وهذا معناه أنه سيفيب عنا كل ما في الظل من المسائل. ونتشه لا يريد أن يتعرف على الجانب الذي تضيئه الشمس فقط، بل يريد أن يعرف جانب الظل أيضاً.

ومن صميم هذا الطموح انطلق عمله «المتجول وظله ١٨٧٩» وهو يريد في هذا الكتاب أن يقتحم الأشياء من جوانبها كافة. لقد أصبح إذن فيلسوف الواقع بامتياز.

في كتابه «الفجر» يصف المسار الأخلاقي للتطور الإنساني بأنه حدث طبيعي وفي هذا العمل يظهر للملأ بأنه لا يوجد نظام أخلاقي يشمل العالم متعالٍ على الأرض. كما لا توجد قوانين أبدية عن الخير والشر. ليس هذا فحسب، بل إن القواعد الأخلاقية ذاتها انطلقت من الغرائز والدوافع الطبيعية المتحركة في الإنسان. والآن أصبح الطريق مهدياً لدى تنشيه من أجل تجواله الإبداعي.

عندما لا يكون المرء خاضعاً لهيمنة قوة خارجية عنه، يصبح من حقه أن يطلق العنان للقوى المبدعة فيه. هذا الكشف الذي وصل إليه تنشيه يمثل «الفكرة الدالة» في عمله «العلم المرح ١٨٨٠» إذ لا يوجد قيد بعد الآن يمكن وضعه في معصم هذه المعرفة الحرة. ومن هنا فقد شعر بأنه مدعو إلى إبداع قيم جديدة، بعد أن تعمق في معرفة القيم القديمة، ووجد أنها قيم من صنع الناس ولا علاقة للإله بها.

ويستطيع الآن أن يجترح المقامرة كي يرمي إلى الهاوية مالا تقبله منه الغريزة. وأن يضع بدلاً من ذلك كل ما هو مطابق للدوافع ومستجيب لمطالباتها.

«نحن المجددين، الذين لأسماء لنا. نحن المولودين باكراً من أجل مستقبل غير أكيد. نحن بحاجة إلى هدف جديد وإلى وسيلة جديدة، وبكلمة ثانية، إلى صحة

جديدة؛ أكثر قوة، سخرية، قسوة، شجاعة وفرضاً من أي شكل من أشكال الصحة التي كانت.

يالها من نفس تتعطش لتعيش الفضاء الكامل للقيم الجارية، ولكل مايشتهي القلب، وقد طافت بكل شواطئ «البحر المتوسط» المثالي. إن كل من يريد أن يعرف شيئاً عن مغامرات الخبرات الخاصة، ويعرف السأم الذي يعيشه الفاتحون ومكتشفو المثل الأعلى، عليه أن يعلم أن أكثر ماهو ضروري له هو الصحة العظيمة. والآن بعد أن كنا طويلاً في طريقنا، نحن مغامري المثل، ربما كنا أكثر شجاعة وأقل ذكاء. وقد يبدو لنا بعد ذلك، مكافأة لنا، كما لو أنه ليس أمامنا من بلد مكتشف.

كيف يمكن لنا بعد مثل هذه الإطلاقات، ومثل هذا الجوع الساخن في الوجدان والمعرفة أن نسمح لأنفسنا بأن نقنع بالإنسان الحالي».

«العلم المرح»

تكونت صورة الإنسان الأعلى في وجدان نشه من صميم ذلك الجو الذي تمت الإشارة إليه سابقاً. وهي تشكل الصورة المناقضة للإنسان الحالي. أو بكلمة أكثر جلاء، الصورة المعاكسة للإنسان المسيحي. في المسيحية يصبح الهجوم على الحياة، وعلى كل ما من شأنه دفعها نحو الأعلى ديناً. ومؤسس هذا الدين يعلم بأن كل ماله قيمة عند الإنسان إنما هو محتقر عند الله، وفي رحاب مملكة الرب يطمح المسيحي إلى أن يتحقق له كل ما حرم منه على هذه الأرض.

والمسيحية هي الدين الذي يسلب الإنسان مسؤولية القلق على هذه الحياة. إنها بالتالي دين الضعفاء، الذين يضعون نصب أعينهم الوصية التي تقول «لا تعترض على الشر وتحمل كل قبائح». وهذا معناه أن معتقها ليس لديهم من القوة ما يمكنهم من الاعتراض. والمسيحي ليس لديه إحساس بنبل الشخصية التي تبذع قدرتها من واقعها الفعلي ذاته. وهو يعتقد بأن التطلع إلى عالم الإنسان سوف يفسد عليه صفاء النظرة باتجاه ملكوت الرب.

وحتى المسيحيون المتورون الذين لم يعودوا يعتقدون بأنهم سينهضون مرة ثانية بأشكالهم الجسدية في ختام الحياة، إما ليقبلوا في الفردوس أو يلقى بهم في النار، حتى هؤلاء لا يزالون يحلمون بالعناية الإلهية، أو بنظام الأشياء فوق حسي. ليس هذا فحسب، بل إنهم يعتقدون الرأي القائل بأن على الإنسان أن يرتفع فوق أهدافه

الأرضية، لكي يدعن لمشيئة عالم مثالي. وهذا معناه بجلاء أن هناك خلفية روحية للحياة، وأن الحياة ذاتها لاتأخذ قيمتها إلا من خلال ذلك.

ولاتجد المسيحية نفسها معنية بغرائز الصحة، الجمال، الازدهار، الاستمرار، أو تحفز الطاقة، بل على العكس من ذلك، فهي تنطوي على كره للروح والكبرياء والشجاعة والنبيل وحتى الإعتزاز بالنفس وحرية الفكر. وهي تنطوي على كره لسعادة العالم الحسي. وهي ضد السعادة إجمالاً، وضد كل ما يأتي به الواقع من مسرات. والمسيحية تنظر إلى كل ما هو طبيعي على أنه لاقيمة له. وفي الألوهية المسيحية يؤله جوهر مفارق للعالم. وهذا يعني تأليه لاشيء. والمسألة كلها ترمي إلى تقديس إرادة العدم.

لذلك فإن نتشه يتصدى في كتابه «إعادة تقييم القيم» للمسيحية، كما يتصدى فيه أيضاً للفلسفة التي تمجد أخلاق الضعفاء، تلك الأخلاق التي لاتلقى صدى إلا لدى الأتباع والعبيد.

ولذلك فإن النموذج البشري الذي يحرص نتشه على تربيته، ليس فقط ذلك الذي لا يقلل من شأن الحياة، وإنما ذلك الذي يحتضن هذه الحياة ويرفعها عالياً، ويترسخ لديه الاعتقاد بأن هنالك حياة واحدة فقط. ولهذا السبب وحده فهو متعطش إلى الأبدية ويريد أن تكون لديه إمكانية لعيشها بشكل لانهاية لها.

ومن هنا نرى أن نتشه يجعل زارا يعلم «العود الأبدى»

«انظر، نحن نعلم أن الأشياء كلها سوف تعود، ونحن سنعود- معها. وقد كنا نحن لمرات لانهاية لها. والأشياء كلها كانت معنا».

زارا

وإذا أردنا أن نعطي رأينا حول تصور نتشه عن العود الأبدى، فإننا نقول بأن المسألة غير ممكنة الآن. على أن المرء يستطيع أن يعطي رأيه بشكل أفضل بعد أن تظهر الأجزاء المتبقية من «إرادة القوة».

**فلسفة نتشه كمعضلة
سيكولوجية**

ليس القصد من شأن هذه المعالجة أن تضيف شيئاً إلى ما يكدهه خصوم نتشه من اخلاقيات وتقولات، وإنما القصد منها تقديم إسهام مامن أجل التعرف إلى هذا الإنسان من وجهة نظر محددة، لا بد أن يكون لها شيء من الاعتبار لدى تقويم الحصيلة الفكرية له. تلك الحصيلة الاستثنائية بلا جدال.

على أن كل من يتعمق في العالم الروحي لنتشه، لا بد أن يصطدم بعدد لا يحصى من المسائل التي لا يمكن إلقاء الضوء عليها إلا من خلال علم النفس المرضي. هذا من جانب ومن جانب آخر فإنه من الأهمية بمكان بالنسبة إلى المحللين النفسيين أن يتعمقوا في درس وتحليل شخصية على درجة كبرى من الأهمية، مارست نفوذاً قوياً على حقبة ثقافية بكاملها.

من البدهي أن تأثير نتشه على معاصريه لم يأت من خلال البناء المنطقي المحكم لأفكاره، وإنما لأسباب تختلف تماماً عن ذلك. حتى أن كلمة تأثير غير مناسبة في هذا المجال، حتى يمكن التحدث عن رسالة تخاطب العالم وتحتاج إلى عدد غير محدود من المتحمسين، وحتى المتعصبين الذين يحملون الشعلة ويسرون بها قدماً.

وما يفترض أن يعرض هنا ليس بياناً متكاملًا عن الحالة العقلية لفريدريك نتشه من وجهة نظر التحليل النفسي، لسبب بسيط هو أن مثل هذا البيان غير ممكن في الوقت الحاضر على الأقل. إذ إننا نفتقد تشخيصاً سريراً دقيقاً عن المرض. وكل ما يعرفه الناس حتى الآن عن حالته الصحية يتسم بالتناقض وعدم الإكمال. ومن هنا فإن المهم في

الأمر هو دراسة فلسفة نتشه تحت أضواء التحليل النفسي. على أن الطب النفسي لا يمكن أن يبدأ عمله إلا بعد أن يتوقف علماء النفس بما لديهم من أفكار وتخمينات. مثل هذا العمل ضروري من أجل حل ما يمكن تسميته «معضلة نتشه» ولا يستطيع الطب النفسي أن يحقق مهمته على الوجه الأكمل إلا إذا استعان بعلم أعراض المرض النفسي الذي يشخص المرض على أسس صحيحة.

عندما ندرس أعمال نتشه نعر على صفة عامة تلقي بظلمها على معظم آثاره، ألا وهي نقص الحس بالحقيقة الموضوعية، ليس هذا فحسب بل إن كل ما يطمح إليه العلم من السعي للوصول إلى الحقيقة، لم يكن يعني له شيئاً. وقد ازدادت حدة هذا النقص وتحول إلى كره حقيقي لكل ماله صلة بالتعليل المنطقي، وذلك قبيل الإطلام الكامل لقواه العقلية.

«الأشياء المستقيمة، مثل الناس المستقيمين لا تحمل أسباب وجودها في ذاتها. إنه لمن قلة الذوق أن نعد على الأصابع الخمس. وكل ما يحتاج إلى برهان يحمل في طياته قيمة وضيعة».

هذا مقاله نتشه عام ١٨٨٨ في «غروب الأصنام» وكان ذلك قبيل مرضه بقليل. ولأنه كان يفتقد حس الحقيقة، فإنه لم يخض المعارك، التي يخوضها في العادة أولئك الذين يجدون أنفسهم ملزمين بالتخلي عن آرائهم التي كانوا قد تبناها من قبل.

ثبت نتشه كمسيحي وهو في السابعة عشرة من عمره، وقد أظهر آنذاك إيماناً لا يتزعزع بالله. وتراه يكتب بعد ذلك بثلاث سنوات:

وله للذي يرجع إليه الفضل في شكله الأسمى أقدم باكورة الشكر. وماذا يمكن لي أن أقدم له قرباناً أكثر من هذه المشاعر الحارة التي يضطرب لها قلبي. ياله من قلب يخفق بذلك الحب الذي منحني العيش تحت ظلال أجمل لحظات وجودي. فليحمني، وليحفظني هذا الإله الرحيم إلى الأبد».

«فورستر نتشه»

إلا أن الوقت لم يطل حتى قلب هذا المؤمن لإيمانه ظهر المجن وصار ملحداً حتى دونما أي أثر لصراع داخلي. وهو يتحدث عن هذه المسألة عندما كتب مذكراته في عمله «هوذا الإنسان» وذلك في الفصل الموسوم «مصاعب دينية».

«إذا تحدثت عن تجربتي فأنا لأعرف شيئاً مما يدعو الناس؛ إلهاً، خلود الروح، الخلاص، العالم الآخر، المبادئ الطاهرة، وذلك لواحد من اثنين؛ إما لأنني لم أعرها اهتماماً، وإما لأنني لم أعطيها الوقت الكافي، حتى عندما كنت طفلاً، أو ربما لم أكن طفلاً بما فيه الكفاية. أنا لأعرف الإلحاد بوصفه نتيجة ماء، ولا بوصفه حدثاً ما، إنه بالنسبة إلي بدهي، وذلك انطلاقاً من الفريضة».

إنه لمن الواضح بالنسبة إلى المزاج العقلي لتثبه تأكيده بأنه لم يعط التصورات الدينية أي اهتمام إبان الطفولة. غير أننا نعرف من خلال سيرة حياته التي كتبها شقيقته أن زملاءه في الدراسة كانوا يطلقون عليه اسم «القس الصغير» بسبب تعبيراته الدينية، ومع هذا فإنه من الصعب على المرء أن يستخلص بأن قناعاته الدينية تم التغلب عليها دونما صعوبات تذكر.

ولا يرتبط المسار السيكولوجي الذي سار عليه نتشه وصولاً إلى عالمه الروحي بأية صلة بما درج عليه غيره من المفكرين الذين ينطلقون من الحقائق الموضوعية. ويستطيع المرء أن يدرك ذلك عندما يكتشف كيف وصل نتشه إلى أفكاره الأساسية في عمله الأول «مولد المأساة من روح الموسيقى».

فهو يرى أن الفن الإغريقي ينطلق من دافعين اثنين: الأبولوني والديونيزيسي. فمن خلال الدافع الأول يقدم الفنان صورة جميلة للعالم، إذ الفن يأخذ اكتماله من التأمل الهادئ. أما الدافع الديونيزيسي فينقل الفنان إلى عالم من النشوة، إذ لم يعد يتأمل العالم. وإنما يدمج ذاته مع القوى الخالدة للوجود ويحولها عن طريق الفن إلى تعبير جمالي.

وإذا كانت الملحمة والفن التشكيلي من إبداعات الفن الأبولوني، فإن الشعر والموسيقى ينطلقان من الدافع الديونيزيسي.

فالإنسان الذي كونه الأقدار ديونيزيسياً يوحد ذاته مع روح العالم ويدفع بجوهره إلى عالم التجلي من خلال التعبير، حيث يصبح هو ذاته أثراً فنياً:

«مغنياً، راقصاً يعبر المرء عن ذاته من حيث إنه يتدمج في كلية علياً. لقد نسي السيرو التكلم. وهو في طريقه كي يقفر - راقصاً في الهواء، والسحر يتجلى في كل حركة من حركاته».

«مولد المأساة»

في غمرة هذه النشوة الديونيزيسية ينسى المرء ذاته، إذ لم يعد فرداً وإنما جزءاً من إرادة كونية عامة. أما في الاحتفالات التي أقيمت لمجد الإله ديونيزوس فيرى فيها نتشه تعبيرات حقيقية عن الروح الإنسانية.

من البديهي أن الفن المسرحي لدى الإغريق انطلق من مثل هذه الألعاب. ومن خلالها يكون قد تحقق توحيد رفيع بين الروحين؛ الأبولونية والديونيزيسية. ففي الدراما القديمة تم إبداع صورة أبولونية للإنسان الذي أخذته النشوة الديونيزيسية العارمة.

لقد وصل نتشه إلى مثل هذه التصورات عن طريق فلسفة شوبنهاور. ومن الواضح أنه عمل بدأب كي يحول «العالم كإرادة وتصور» إلى فعل جمالي. يرى شوبنهاور أن عالم التصور ليس عالماً حقيقياً. إنه صورة ذاتية تبتدعها روحنا عن الأشياء. والإنسان لا يصل من خلال التأمل إلى حقيقة جوهر العالم الذي يعبر عن نفسه في الإرادة. وفن التصور هو العنصر الأبولوني من حيث إنه إرادة الديونيزيسي.

ولم يتطلب الأمر من نتشه سوى قفزة واحدة كي يتجاوز شوبنهاور وهذا ما حصل فعلاً عندما استقر به المقام فوق أرض «مولد المأساة» وشوبنهاور ذاته أفسح للموسيقى مكاناً استثنائياً بين الفنون كافة. إذ رأى أن الفنون جميعها لاتعدو كونها مجرد صورة للإرادة، في حين تأتي الموسيقى تعبيراً مباشراً عن الإرادة البدئية.

ومن الإنصاف القول بأن شوبنهاور لم يكن ذا تأثير حاسم على نتشه أو أنه لم يكن من مريديه. وفي عمله «شوبنهاور مريباً» يصف نتشه الإنطباع الذي تركته الفلسفة التشاؤمية عليه:

«شوبنهاور يتحدث مع ذاته. أو كأن المتحدث يريد أن يكون مستمعاً فيما هو يتكلم. يتوجه بجوارحه كلها إلى الإبن الذي يتعلم من أبيه، ياله من تعبير صادق، طيب ومر يلقي على مستمع يتلقفه بلهفة المحب. نحن نفقتد أمثال هؤلاء المفكرين.

إن الإحساس القوي بالسعادة إزاء محدثنا يملكنا منذ أن ترن النغمة الأولى لصوته في مسامعنا، إذ يبدو الأمر لنا وكأننا على وشك الدخول إلى غابة عذراء. فنأخذ الهواء عميقاً وتغمرنا السعادة وندخل في عالم الرضا مرة بعد مرة. هنا يوجد ذلك الجو الذي يمنحنا القوة دونما انقطاع. وهنا يسيطر الشعور بوجود بساطة لا يمكن الإتيان بمثلا، وكذلك العفوية الحقيقية التي لا يستحوذ عليها إلا من كان مطمئناً في عالمه، ذلك العالم الفني الذي لا يقطنه سوى الأسياد».

هذا الإنطباع الجمالي يعطي الحكم القاطع فيما يخص موقف نتشه من شوبنهاور. ومن الواضح أنه لا يوجد أثر لعلاقة معلم بتلميذ. وبين المذكرات التي كتبها نتشه في ذلك الوقت نجد أنه كتب بطريقة الأناشيد متحدثاً عن علاقة شوبنهاور:

«إنني بعيد كل البعد عن الاعتقاد بأنني فهمت شوبنهاور كما ينبغي، ربما كنت قد تعلمت، كما هو الأمر لدى بقية الناس أن أفهم ذاتي نسبياً من خلال شوبنهاور. وهذا هو السبب الحقيقي الذي جعلني مديناً له بالشكر العظيم. على أنه ليس من الأهمية عندي بمكان التعمق في دراسة أي فيلسوف كان، أو إعلان أفكاره على الملأ، أو معرفة ما إذا كان قد أراد أن يعلم بالمعنى الصارم للكلمة.

إن أقل ما يقال عن مثل هذه المعرفة أنها مقطوعة الصلة بالناس الذين يبحثون عن فلسفة تغني لهم حياتهم، بدلاً من التعاليم التي ترهق ذاكرتهم. ويبدو لي أنه من غير الممكن إجراء بحث متعمق لمثل هذا الأمر».

يقيم نتشه ببيان أفكاره في «مولد المأساة» على أساس فلسفي متين، دون أن يعنيه في كثير أو قليل إن كان قد فهم هذا البيان بالشكل الصحيح أم لا. فهو لا يبحث عن اليقين المدعوم بالمنطق، وإنما عن السعادة الجمالية.

وهناك دليل آخر على ضمور حس الحقيقة لدى نتشه يبدو واضحاً في التعبير العاطفي المتدفق الذي هيمن عليه وهو يكتب «ريشارد فاغنر في بايروت» فهو لم يكتب فقط سبلاً من الأفكار التي ترمي إلى تمجيد فاغنر، وإنما استخدم هذه الأفكار ذاتها فيما بعد ضد فاغنر عندما انقلب عليه وكتب «معضلة فاغنر».

في كتابه المشار إليه أي «ريشارد فاغنر في بايروت» أطلق الفيلسوف العنان لخيلته كي يحشد كل ما يمكن حشده من أجل أن يكيل المديح لفاغنر ويمجد الفن الذي أبدعه. أما الأحكام البائسة والرؤى المضللة فقد احتفظ فيها إلى موعد آخر. وغني عن البيان فإن مفكراً يمتلك حساً بالحقيقة الموضوعية لا بد أن ينأى بنفسه عن الزج في مثل هذه المبالغات. وغني عن البيان أن نتشه لم يكن معنياً بتقديم نقد فني متوازن لموسيقى فاغنر بقدر ما كان معنياً برفع نشيد يمجد الموسيقى العظيم.

وهناك مثل آخر شديد الوضوح يبين طريقة تعامل نتشه مع ذاته ومع الآخرين، ألا وهو علاقته بالفيلسوف الألماني «باول ربه» الذي تعرف إليه ١٨٧٦ والذي كان قد طرح جملة من المسائل التي كانت تقع في صلب اهتمامات نتشه ولاسيما في

أطروحاته عن الأخلاق. وكان «ريه» من أكبر دعاة النظرة العلمية الموضوعية للأشياء، ويؤمن بقدرة العقل على معرفة العالم إذا تسلح بالنظرة العلمية الناقية. ومن الغريب أن هذه الطريقة في الرؤيا تركت أثرها على نتشه وكأنها شكل من أشكال الوحي. فقد بدأ شديد الإعجاب بهذا البحث الدؤوب عن الحقيقة، وبنقائه من أية لوثة رومانسية.

ولقد نشرت المؤلفة القديرة «مالفيتا فون ماينزنبوغ» كتاباً صدر مؤخراً تحت عنوان «سيرة حياة مثالي» خصصته للبحث في موقف نتشه من طريقة التفكير لدى «ريه» ومجال تأثر نتشه به.

تقول المؤلفة:

«لقد اكتشفت من بعض الأحاديث إلى أي مدى تركت طريقة «ريه» في بحث المسائل الفلسفية انطباعاً على نتشه».

وهي تثبت هنا جزءاً من مثل هذه الأحاديث.

«إنه ضلال الأديان كلها أن تبحث عن وحدة متعالية خلف الظواهرات. إنه بالتالي ضلال الفلسفة وضلال أفكار شوبنهاور عن وحدة إرادة الحياة. لاشك أن الفلسفة تمثل ضلالاً مريعاً وكذلك الدين. أما الشيء الوحيد الذي يحمل قيمته في ذاته وكذلك صلاحيته فهو العلم. لماذا؟ لأنه يضع حجرة فوق حجرة كي يبني عمارة راسخة».

وهكذا يتحدث نتشه بلغة شديدة الوضوح. ومن كان ينقض حس الحقيقة الموضوعية راح يمجّد هذه الحقيقة بعد أن تعرف على آراء مفكر آخر. على أن أحداً لا يحق له أن ينتظر انعطافه حادة لدى نتشه باتجاه الحقيقة، إذ إن شيئاً من ذلك لم يحصل، بل تابع نتشه طريقة التي كان قد سار عليها من قبل.

والحقيقة ذاتها لم تترك أثراً عليه نتيجة لبنيتها المنطقية، وإنما بسبب الانطباع الجمالي الذي يدغدغ المشاعر. ونستطيع أن نستمع إليه وهو ينشد أغنية مديح للحقيقة بعد أخرى في عمله «إنساني كلي الإنسانية» إلا أنه يبقى بعيداً كل البعد عن هذه الطريقة في التفكير. أكثر من ذلك، فقد استمر في مسيرته هذه إلى أن يصل إلى العام ١٨٨٨ أي إلى النقطة التي يعلن فيها حربه على الحقائق كافة.

في هذا الوقت يكون نتشه قد طور أطروحته الأساسية التي تمثل تناقضاً جوهرياً

مع كل ماتوصلت إليه علوم الطبيعة من حقائق. وهي الأطروحة التي سماها «العود الأبدى» لكل الأشياء. وقد وجد في كتاب «دورنغ» المسمى «توجه الفلسفة» شرحاً كافياً يوفر له البرهان الأكيد على أن العود الأبدى للأشياء يتناقض تماماً مع القواعد الأساسية لعلم الميكانيك. وكان هذا كافياً لإغرائه بالقول بهذه الإعادة الأبدية والمتكررة لأحداث العالم.

كل ما يحصل اليوم ينبغي أن يكون قد حصل يوماً ما ولمرات عدة وإلى الأبدية. وهو لا يكف عن الحديث عن الإغراء الذي يدفعه إلى وضع أفكار تدحض الآراء المتعارف عليها، والتي اعتقد الآخرون أنها أخذت صلاحيتها الأبدية. «ما هو تأثير الآراء؟ عندما يتوقف رأي ما عن أن يكون ذا أهمية، عند ذلك يبحث المرء كي يمنحه جاذبية ما، وذلك بأن ينتقل به إلى الرأي المعاكس. على أن هذا الرأي المعاكس كثيراً ما يأخذ دوره في الغواية ويجذب إليه مقتنعين جديداً. وعن هذه الطريق يكون قد اكتسب من جديد أهمية أكبر».

لم يكن نتشه غير عارف بأن آراءه المعاكسة لم تكن متطابقة مع حقائق العلوم الطبيعية المعروفة. ولذلك كان لابد من وضع فرضيته التي تقول بأن ما يطلق عليها بأنها حقائق. ليست حقائق، وإنما هي مجرد ضلالات قبلها الناس لسبب واحد هو أنها ذات نفع لهم في حياتهم. وليست أسس حقائق الميكانيك والعلوم الطبيعية سوى أخطاء وضلالات. وقد أراد أن يستفيض في ذلك عام ١٨٨١ في عمل وضع مخططة من أجل إيضاح فكرة العود الأبدى. وهو يرى أن المقدر المنطقية الملزمة للحقيقة يجب أن تدحض من أجل تكوين موقف معاكس يستأصل الحقيقة من جذورها.

على أن معركة نتشه ضد الحقيقة أخذت مع الزمن أبعاداً جديدة. وهو يتساءل في كتابه «ما وراء الخير والشر» صراحة عما إذا كان للحقيقة أية قيمة:

«ما الأسئلة التي لديها التي ندعوها إرادة الحقيقة؟ تلك التي أغوتنا باقتراف كثير من الحماقات. ومشت بنا إلى هذه الاستقامة المشهورة، التي يتحدث عنها الفلاسفة حتى الآن بكثير من الإجلال. هذه هي إرادة الحقيقة التي لا خلاص منها. ما هي أسئلتها المعجبية منها والقييحية؟ ما أسئلتها التي تستحق أن تطرح علينا؟

إنها قصة طويلة، ومع ذلك فإن الأمر يبدو وكأنها ما كادت تبدأ الآن.

إنها قسرتنا. هل نريد نحن حقيقة؟ لماذا لا يكون الأفضل لاحقية؟».

من البيدهي أن تطرح مثل هذه التساؤلات نفسها، حتى لدى مفكرين متمسكين بأهداب المنطق. ولانضيف شيئاً إذا قلنا إن نظرية المعرفة انشغلت طويلاً بهذه الأسئلة.. وقد كانت حافزاً للمفكرين الكبار من أجل البحث عن ينايع المعرفة البشرية. حتى أنهم لم يروا في العالم سوى جملة من المسائل الفلسفية البالغة الدقة. أما الحال فليست كذلك بالنسبة إلى نتشه. ولم تؤرقه أية أسئلة لها أدنى صلة بالمنطق.

«لأزال في انتظار طيب فيلسوف، بكل ما تحمله الكلمة من استثنائية. وأتمنى أن يمتلك هذا الطيب الشجاعة مرة واحدة، ويضع في حساباته مسائل ملحّة منها الصحة العامة للشعب، الزمن، العرق الإنسانية، وأن يدفع باتهامي إلى القمة، وأن يغامر بالجملة التالية: ليس من المقروض أن تدور المسألة لدى أي تفلسف حول الحقيقة، وإنما حول أشياء أخرى، ولنقل حول الصحة، المستقبل، التطور المبدع، القوة والحياة».

هذا ما كتبه نتشه في خريف ١٨٨٦ كمقدمة للطبعة الثانية من كتابه «العلم المرعب»

ولن يصعب على المرء أن يستخلص أن نتشه يضع الحقيقة في تناقض مع استثمار الحياة، الصحة والقوة، على أن ما يتطابق مع الإحساس الطبيعي ليس التناقض وإنما التناغم. ولا ينطلق تساؤل نتشه عن قيمة الحقيقة كحاجة معرفية، وإنما لنقص الحس بالحقيقة الموضوعية إجمالاً.

ويتابع نتشه ساخراً في مقدمته التي ذكرناها سابقاً:

«فيما يخص مستقبلنا سوف يكون من الصعب عليهم أن يجدونا نقتفي أثر أولئك الشبان المصريين الذين تجعلهم معايدهم في حيرة من أمرهم ليلاً. يطوقون التماثيل بأذرعهم، وهم متلهفون لنزع الأقنعة وكشف ما يسترها، ونبش الأسرار عن كل ما هو مخبأ عنهم بأقنعتهم الجميلة.

كلا، هذا الذوق القبيح، وهذه الإرادة الباحثة عن الحقيقة من أجل الحقيقة وحدها وبأي ثمن. إن جنون أولئك الشبان وهيامهم بالحقيقة ينغص علينا عيشنا».

ومن خلال نفوره من الحقيقة انطلق كره نتشه لسقراط. وقد وجد في دوافع هذا الفيلسوف نحو الموضوعية وبحثه الدؤوب عنها أسباباً عميقة لنسف الجسور معه. وقد عبر عن ذلك بأشد ما يكون التعبير حدة، في عمله «غروب الأصنام».

«يتتمي سقراط من حيث منبته إلى أدنى درجات العامة. سقراط واحد من الرعا. كل امرئ يعرف، وكل كان على ثقة من هذا الأمر الذي مفاده أن سقراط كان قبيحاً، أكثر من ذلك كان سوء فهم».

يستطيع المرء ببساطة أن يوازن بين الشك الفلسفي الذي طرحه كثير من المفكرين، وبين الصراع ضد الحقيقة الذي قاده نتشه.

وبطبيعة الحال يعود الإحساس العالي في الحقيقة إلى هذا الشك الذي هو الطريق إلى الحقيقة، والدافع إلى الحقيقة هو الذي يحرض الفلاسفة على استقصاء قيمة الحقيقة ومنابعها وحدودها.

أما لدى نتشه فإننا لانعثر على أي أثر لهذا الدافع. أما الطريقة التي يتعامل بها مع مشكلات المعرفة فليست إلا برهاناً على شكل من أشكال حس الحقيقة قائم على الخطأ.

أن يظهر مثل هذا النقص لدى شخصية تتسم بالعبقرية بطريقة تختلف عما يظهر لدى أفراد عاديين أمر سهل فهمه. وعلى كل حال فالمسافة شاسعة بين نتشه وبين أولئك الذين تتحكم بهم عقدة النقص، أولئك الذين يتكرون الحقيقة صبح مساء. ومع الفارق النوعي علينا أن نعترف هنا وهناك بوجود صفات مرضية، أو على أقل تقدير وجود إشكالات سيكولوجية لدى هذا المفكر الاستثنائي.

ليس من الصعب أن يكتشف المرء وجود العنصر التدميري الذي يتخلل أعمال تنشئه كلها تقريباً، والذي يبدو دائماً الحضور فيها. وهذا مادفعه إلى تجاوز كل ماتعارف عليه الناس من النقد عند تصديه إلى رؤى أو قناعات محددة بذاتها. وهناك ظاهرة شديدة الوضوح، هي أن القسم الأعظم مما كتبه تنشئه كان استجابة لهذا الدافع التدميري.

في «مولد المأساة» يلقي بالثقافة الغربية بكل مراحلها جانباً على أنها طريق ضلال بدءاً بسقراط وبيروويديس مروراً بشوبنهاور وحتى فاغتر. أما عمله «تأملات غير عصرية» الذي بدأ العمل به ١٨٧٣ فكان يهدف بالدرجة الأولى إلى رفع أنشودة كبرى إلى هذه الروح العدوانية الصريحة. فمن التأملات العشرين التي خطط لها أنجز أربعة فقط. اثنان منهما يمثلان فعلاً هجوماً يستخدم فيه أشنع الوسائل ضد نقاط ضعف الخصوم الذين يشن هجوماً عليهم، أو ضد أولئك الذين لا يتعاطفون مع أفكاره، دون أن يكون معنياً بأبسط أشكال الإنصاف، أو حقوق الطرف الآخر.

أما التأملان المتبقيان فليسا سوى نشيدين للمديح مكرسين لشخصيتين اثنتين. وهنا لابد من أن أسارع إلى القول بأن تنشئه لم يكتف فقط ١٨٨٨ في كتابه «معضلة فاغتر» بسحب كل مقاله من تمجيد لفاغتر ١٨٧٦ وإنما جزم بأن ظهور هذا الفن الفاغترى، الذي كان قد رأى فيه سابقاً خلاصاً وولادة جديدة لمجمل الثقافة الغربية، جزم بأن هذا الفن يمثل خطراً كبيراً على الثقافة.

أما عن شوبنهاور فنراه يكتب ١٨٨٨

«لقد فسر شوبنهاور حسب التسلسل؛ الفن، البطولة، العبقرية، الجمال، إرادة الحقيقة والمأساة على أنها ظواهر حتمية للنفي أو لحاجة النفي لدى الإرادة. وهذا مايشكل أكبر عملية تزيف سيكولوجي وجدت في التاريخ، بما في ذلك تزيف المسيحية. وإذا تمعنا عميقاً في الأمر وجدنا أنه لم يزد شيئاً على إرث التفسير المسيحي سوى أنه عرف كيف يمجّد مسائل الثقافة الكبرى للإنسانية المرفوضة أصلاً من المسيحية. على أن هذه المسائل مصاغة بروح مسيحية عدمية».

ومن هنا نجد أن الهوس التدميري لا يوفر حتى الظاهرات التي كان قد تكلم عنها إيجابياً من قبل. وفي أعماله الأربعة التي صدرت بين عامي ٧٨ - ٨٢ نجد سيطرة كاملة للهجوم العنيف على مسائل فكرية كانت قد أخذت شيئاً من الصلاحية حتى بالنسبة إليه. ولم يكن يعنيه في كثير أو قليل أن يبحث عن كشوفات فكرية، بقدر ما كان معنياً بأن يهز ما هو قائم من أعماقه.

وهو يكتب في «هو ذا الإنسان» ١٨٨٨ حول العمل التدميري الذي كان قد بدأه في كتابه «إنساني كلي الإنساني».

«هنالك ضلال يتكسد فوق ضلال. والكل راح يتبختر فوق الجليد. المثال لم يدحض، إنه يتجمد. هنا مثلاً تتجمد العبقرية. خطوة إلى الأمام ويتجمد المقدس. وتمت قبعة ضخمة من الجليد يتجمد البطل. وفي النهاية يتجمد الإيمان. أو ما يدعوه الناس بالاعتقاد، وكذلك الشفقة فهي تتجمد بلا رجعة، أما «الشيء في ذاته» فإنه يتجمد تقريباً في كل مكان.

لقد أعددت لنفسي نهاية فورية مع كل ماتسرب إليها من الدمار الأعظم والمثالية والمشاعر الجميلة، وكل ما يمت إلى ذلك من أشكال الأنوثة...».

وكثيراً ما دفع هذا الهوس التدميري نتشه إلى ملاحقة صحبته التي أسقطها في شراكه بنوع لا ينتهي من الحنق الأعمى. وليس من الضروري أن تكون أحكامه التي يصدرها بحق الأفكار أو الأشخاص الذين يشتبك معهم بعلاقة ضدية قائمة على أساس يرتبط بصلته ما بالأسباب التي حصل الرفض من أجلها، أما طريقته في ملاحقة الآراء التي يهشمها فلا تختلف من حيث الدرجة عما يقوم به الشكاكون المتبرمون إزاء خصومهم، وإن كان الأمر يختلف من حيث الأشكال والأساليب. وهو لا يعلق أهمية

على محتوى الأحكام، دون أن يعني ذلك أنه يصيب كبد الحقيقة عندما يتصدى إلى هذه الأحكام.

النقطة الخلافية التي يمكن أن تخلق هوة بينه وبين الآخرين هي الطريق التي يسلكها من أجل الوصول إلى أحكامه. ولانبالغ إذا قلنا بأنها تمثل شكلاً من أشكال الانحراف بالمعنى السيكولوجي.

وما يدعمه في عملية القفز المخادع فوق الحقائق هو طريقة التعبير الآسرة، مضافة إلى التعامل الفني العالي مع اللغة. وتبدو رغبة التدمير لديه في أجلى صورها عندما نضع الأفكار التي تعامل معها بصورة إيجابية في مقابل الأفكار التي شن عليها أشكالاً من الهجوم. وهو يرى أن الحضارة الغربية بكاملها لم تحقق حتى الآن سوى مثل إنسانية خاطفة. وهو يضع هذا النموذج المثالك للإنسان الذي خلقت هذه الحضارة مقابل ما يتصوره هو عن «الإنسان الأعلى» ومثاله في ذلك يتبدى له في صورة المدمر الحقيقي «سيزار بوجيا».

«إنني أرى الإمكانية أمام عيني. أما كيف؟ فمن خلال ساحر فوق أرضي يجعله الكمال وسحر الألوان. وتبدو لي هذه الإمكانية وهي تتألق برعشة الجمال المصفى. وهذا يعني أنها هي والفن كل في حضرة الآخر.

هكذا الإلهي، هكذا الإلهي بنفخته الشيطانية، ذلك أنه من العبث أن يبحث المرء عن إمكانية ثانية، ولو كان ذلك على مدى آلاف السنين.

إنني أرى مسرحاً، ياله من مسرح حافل بالمعاني، ياله من مسرح رائع ومتناقض في الوقت ذاته.

حتى لكأنه كان على آلهة الأولب كلها أن ترسل ضحكة لا يظالها فناء. إنه سيزار بوجيا - البابا.

هل يفهمني أحد ما؟ حسناً، عند ذلك سيكون الانتصار الذي أطلبه الآن. وهذا يعني أن المسيحية قد لفظت أنفاسها.

ولن نحتاج إلى كثير من الجهد لنرى الخلل الكبير بين عالمي البناء والتدمير لدى نتشه. ويبدو ذلك في أجلى صوره في عمله «إعادة تقييم القيم» إذ أفرد ثلاثة أرباع الكتاب للطروحات السلبية. فهو حريص على التصدي لإلغاء المسيحية تحت عنوان «ضد المسيح» كما أنه يصر على إعدام كل فكر فلسفي سابق بما أطلق عليه «الحركة العدمية» وذلك تحت عنوان «الروح الحرة» وهو لا يتردد في تهشيم جميع المفاهيم

الأخلاقية السائدة تحت عنوان «اللاأخلاقية» وهو يصف هذه المفاهيم الأخلاقية بأنها أشد أشكال الجهل فجائية.

وفي نهاية المطاف أي بعد أن يفرغ من التهشيم والتدمير، لا ينسى بأن يبشر بما هو إيجابي تحت عنوان «ديونيزوس» فلسفة العود الأبدي، غير أن هذا القسم الإيجابي لم يستطع أن يستحوذ على الكثير من المضامين الإيجابية الباهرة. وتتشبه لاثورة التناقضات على وقاحتها، ولاسيما عندما يتعلق الأمر بتحطيم توجهه فكري ما أو بتدمير ظاهرة ثقافية. وفي الوقت الذي كان همه في عمله «ضد المسيح» ١٨٨٨ أن يبين الأذى الذي تمثله المسيحية، نراه يصفها في الكلمات التالية على التقيض من الظواهر الثقافية الأقدم:

«البيان الكامل للعالم القديم صائر إلى العبث. ولم أكن لأجد كلمة تعبر عن مشاعري إزاء هذا المنكر الفظيع. لماذا الإغريق؟ لماذا الرومان؟ كل الشروط اللازمة لحضارة التلقين كانت هنا، وكذلك الأساليب العلمية. لقد عرف المرء كيف يقرأ جيداً الفن العظيم الذي لا يعلى عليه. أما الشروط الضرورية لتقاليد الحضارة، الوحدة العلم، العلم الطبيعي موحداً مع الرياضيات والميكانيك فكانت تسير فوق أفضل السبل.

وقد كان لحس الحقيقة، الذي هو أعظم الأحاسيس وأكثرها قيمة مدارسه وتقاليد الضاربة في أعماق التاريخ على مدى مئات السنين، بمعنى أنه لم يكن يلقي به جانباً بين عشية وضحاها إثر حادث طبيعي مثلاً. ولن يأتيه الأذى مقروناً بالفضيحة إلا نتيجة لسهم يصوبه إليه واحد من مصاصي الدماء الذين يأتون خلسة في الليل البهيم متخفين متعطشين إلى الدماء.

ويكفي أن يقرأ المرء أحد المتحمسين المسيحيين، وأعني بذلك القديس أوغسطين على سبيل المثال حتى يفهم ويشم كم هو كبير عدد الغلمان غير التنظيفين الذين رفعت بهم هذه الموجة».

أما فيما يخص الفن فقد نظر إليه بتشبه بازدراء عميق إلى أن جاء الوقت الذي أراد فيه أن يجنده في صراعه ضد المسيحية. وهناك بعض الكلمات التي يمكن للمرء أن يستعيدها في هذا الصدد:

«أنا على ثقة من أن سطرراً واحداً كتب في الماضي، ثم استحق بعد ذلك أن يتناوله المثقفون المتأخرون بالشرح، ليساوي في القيمة مآثر أكثر النقاد عظمة.

كثيراً ما ترى علماء اللغة يتنازرون بتواضع عميق، ومع ذلك فإن تصحيح النصوص كثيراً ما يكون عملاً ممتعاً بالنسبة إلى المثقف. إنه لغز. ولكن حذار أن يرى فيه المرء شيئاً خطيراً. إنها مسألة بالغة التعاسة أن يتكلم القدماء بلغة غير مفهومة. إذ هنالك مليون كلمة تقف أمامنا في الطريق».

أما من أجل وحدة حس الحقيقة مع الرياضيات والميكانيك فإن تنشئه يكتب في «العلم المرشح» الكلمات الآتية:

«إن تفسيراً وحيداً للعالم يملك الصلاحية وحده، ولا يسمح إلا بالعد والوزن والحساب والنظر واللمس ثم لاشيء بعد ذلك إنما هو شكل من أشكال الفظاظة والسذاجة في آن. وإذا كنا معتدلين فعلياً أن نترك جانباً الخلل العقلي أو التخلف الروحي».

«هل نريد حقاً أن ننحط بعالمنا إلى تمرين على عبودية الحساب أو على الجلوس القرفصاء في الزوايا المعتمة لعلماء الرياضيات».

إذا ما أمعنا النظر في أعمال نشئه سيسترعي انتباهنا وجود نوع من عدم الترابط في تصوراته. حتى أنه عندما تنشأ إمكانية ما لتداعيات منطقية تجده يزور عنها لتشكّل لديه علاقات من الأفكار نابعة إما عن مصادفات خارجية مفاجئة، مثلاً التقييم الإيقاعي للكلمات، وإما عن علاقات مجازية، تحل محل المفاهيم، أو تقوم لديه على قدم المساواة معها.

في موقع ما من «هكذا تكلم زرادشت» يضع نشئه إنسان المستقبل وجهاً لوجه مقابل إنسان الحاضر. وهنا يشطح بعيداً بخياله على النحو التالي:

«مايجري للريح يجري لي. هاهي تنحدر مزمجرة من كهوفها الجبلية كي ترقص على أنغام شبابتها الخاصة، فتضطرب البحار وتثور تحت أكامبها.

ممجدة تلك الروح الطليقة التي تمنح الحمير أجنحة، وتحلب من ضروع اللبؤات. كأنني بها تدوي عاصفة تنحني لها هامات الأيام وتنفطر لها قلوب الرعاع. يالها من خصم لدود لرؤوس المكر والحسد وللأوراق الذابلة وللطفيليات.

ممجدة تلك الروح البرية الجميلة في كبرياء العاصفة، ترقص رقصتها فوق الألم والطين والمروج. إنها تكره كلاب الرعاع الضامرة، وتنفر من ضلال الرياء البغيض.

ممجدة روح الأرواح الحرة العاصفة الضاحكة. ما أجملها وهي تنفخ الغبار في وجوه المتهاكين يأسهم والمترغين بقروحهم...»

في عمله «ضد المسيح» توجد مسائل مماثلة، حيث تلعب كلمة الحقيقة دوراً في تداعي أفكار في واحد من المجالات الهامة:

«أيمكن لي فعلاً أن أقول، إن كان يوجد في العهد الجديد بكامله شخصية واحدة يمكن أن يقف المرء أمامها باحترام؟»

بيلاطوس، الحاكم الروماني، هل يمكن أن نأخذ تجارة اليهود على محمل الجد؟ لا يمكن لأحد أن يقنع نفسه بذلك.

يهودي، لأكثر ولأقل، ماذا يعني ذلك؟

الاحتقار النبيل الذي ساد من جراء استعمال وقح لكلمة «حقيقة» ازداد غنى بواسطة العهد الجديد عن طريق الكلمة الوحيدة التي تحمل قيمة في ذاتها. لقد كانت هذه الكلمة نفيًا للعهد الجديد وزواله في آن. ماهي الحقيقة؟».

ونلمس هذا التفكك في تداعي التصورات لديه في القسم الأخير من كتابه «ماوراء الخير والشر» حيث يخصص بحثاً لقيمة الثقافة الألمانية. وليس من الضروري أن تكون هذه العبارة ناتجة عن مزاح في الأسلوب:

«بالنسبة إلى شعب ذكي، يرى في نفسه أنه شعب عميق، غير حاذق، طيب، صادق وغير ذكي. وهو يصلح لهذه الصفات وهي تصلح له.

حتى أنه من الممكن أن يكون عميقاً. وفي النهاية ينبغي على المرء أن ينحني إجلالاً لاسمه. ومعنى ذلك أنه ليس من العبث أن يكون قد سمي الشعب الألماني أي شعب الخديعة»^(١).

وكلما تعمق المرء في أفكار نشته واشتد قرباً منه كلما سادت لديه القناعة بوجود عدد لا حصر له من القفزات التي لا يمكن تحليلها إلا انطلاقاً من أساس سيكولوجي. ولا يوجد ما هو أحب إلى قلبه أكثر من بقاءه معزولاً مديراً ظهره إلى العالم الخارجي. وهو يتحدث في أكثر الصور وضوحاً في عمله «هو ذا الإنسان».

«إن أعظم ما تميزت به هو الانفعال الكامل والنادر إزاء الغريزة».

إنني أدرك فيزيولوجياً، باللمس والشم - كيف لي أن أعبر - أدرك كنهه دخيلة

(١) ليس على انتسابه اللفظي ما بين العاني ومصدر الخداع

الأرواح. لقد زودتني الطبيعة من أجل هذا الانفعال بقرون استشعار سيكولوجية، مما يمكنني من أن أفصح الأسرار كلها، وأجعلها تسقط بين يدي.

وسرعان ما تتكشف لي القذارة المخبأة والتي تحملها طبائع تسري في عروقها دماء ملوثة. سرعان ما تبدو لي جهاراً عند أول تماس معها، حتى ولو كانت مقنعة بأساليب الترية المخادعة.

وعندما أكون قد لاحظت جيداً، تستشعر مثل هذه الطبائع الضارة نقائي الصافي وتكتمش متحفظة إزاء القرف الذي أبدته وإزاء ذاتها. وعندها تفقد إحساسها بالعالم أو تكاد.

وهذا السعي مع الناس لم يهيء لي تجربة صغيرة تجعلني أكثر تحملاً وإنسانيته لا يمكن أن تتوقف على تبادل المشاعر مع الإنسان كما هو، وإنما أن أتحمّل مبادلة المشاعر نداءً لندي. وإنسانيته لا يمكن إلا أن تكون انتصاراً على الذات. ولشد ما أنا بحاجة إلى العزلة. أريد القول: إنني أحتاج إلى الشفاء، العودة إلى الذات، استنشاق الهواء الحر السهل، اللعوب. أما القرف من الإنسان، من الحثالات فإنه الخطر الأكبر الذي يتهددني».

مثل هذه الدوافع تشكل الأساس الذي تقوم عليه أطروحاته في عمله الموسوم «ماوراء الخير والشر» بالإضافة إلى سلسلة أخرى من الأفكار. فهو يريد أن يرعى بالثرية طائفة من الناس الذين يتسمون بالنبل والذين يضعون نصب أعينهم أهدافاً تنطلق من عالم الرغبة العمياء لديهم. وليس التاريخ بالنسبة إليه سوى وسيلة للإعلاء من شأن هؤلاء القلة من السادة الذين يجعلون من بقية الكتل البشرية أدوات لخدمة أهدافهم الشخصية.

«كثيراً ما يساء فهم الحيوانات المفترسة والناس المقتصبين جذرياً (مثل سيزار بورجيا) وكثيراً ما يساء فهم الطبيعة ذاتها مادام البحث عما هو مرضي عند هؤلاء الذين هم أكثر صحة من الغيلان المدارية، ومادام البحث جارياً عن جحيم مأهول، كما هو الحال الآن لدى الأخلاقيين كافة».

ماوراء الخير والشر

وهو يرى أنه من الجوهرى أن يجري البحث عن أرستقراطية حقة يشترط بها أن «تقبل بالتضحية بعدد غير محدود من الناس الذين يجب أن يتم التحكم بهم لصالح هذه الأرستقراطية وقمعهم بتحويلهم إلى أناس غير كاملين، إلى عبيد، إلى أدوات».

ومن هذا المنطلق تنشأ المعالجة المسوخة للمسألة الاجتماعية. فالعمال يجب أن يبقوا حسب رأيه قطعياً، ولا يحق لهم أن ينالوا شيئاً من الثرية تخولهم أن يجعلوا من أنفسهم أهدافاً.

«لقد تم تدمير الغرائز كلياً من خلال الخواء الفكري المجرد من المسؤولية. ولا سيما بعد أن صار العامل مندرجاً ضمن طبقة وصار له ذات خاصة به. لقد صنعوا من العامل جندياً دؤوباً، وأعطوه الحق في إقامة التحالفات وفي حقوق الانتخابات وصار يتمرس في السياسة. ولاعجب فالعامل اليوم يشعر بوجوده اليوم كحالة طوارئ وبالتعبير الأخلاقي باطل.

ولكن ما المراد؟ وهو سؤال قابل للتكرار.

هل المراد هو الهدف؟ هل على المرء أن يتغني وسيلة؟

هل يريد المرء عبيداً؟

عند ذلك يكون قد سقط في الجنون، أي عندما يسر لهم الوسائل كي يكونوا أسياداً.

وفي المراحل المتأخرة وضع تنشئه شخصيته في مركز الأحداث العالمية:

«هذا الكتاب يخص أقل القلائل. ربما لا يوجد حتى الآن واحد منهم ربما يكونون هم أولئك الذين يفهمون زرادشتي. كيف يمكن لي أن أستبدلهم بنفسي؟ أولئك الذين تنمو لهم الآن آذان.

بعد غد وحده هو الذي يخصني. وقلة هم الذين يولدون بعد موتهم. الشروط التي يحتاجها الناس لكي ليفهموني، ومن ثم ليفهموني بالضرورة هي أن تنمو آذان من أجل موسيقى جديدة. أما أنا فأعرف هذه الشروط معرفة كافية.

عيون جديدة من أجل التحديق في الأبعد. وجدان جديد من أجل حقائق بقيت حتى الآن خرساء. حسناً.

هؤلاء وحدهم هم قرائي، قرائي الحقيقيون، قرائي المعدون سلفاً لذلك.

أما ما قيمة البقية؟ ماتبقى فقط هو الإنسانية. وعلى المرء أن يكون متفوقاً على الإنسانية من خلال المقدرة، من خلال سمو الروح، ومن خلال الاحتقار.

إن دفع هذه التصورات إلى أعلى مداها لا يعني سوى أن نتشه يريد أن يماهي بينه وبين ديونيزوس.

ولم يكن لتتسه أن يفكر بهذه الطريقة إلا لأنه في عزلة افتقد أي تصور يربطه بالحياة الفكرية التي كانت مهيمنة في القرن التاسع عشر والتي كانت تبحث عن السيادة. أما ما أنجزه عصره من انتصارات علمية، فلم تكن لها أية صلة مع أفكاره. ومن المرجح أنه افتقد حتى معرفتها.

كل ما يبدو لدى الآخرين خاضعاً لشروط منطقية محددة، يأخذ شكل العزلة في منظومته الفكرية. أكثر من ذلك تتطور المسائل لديه إلى حالة من التطرف الذي يمنع حدوده الطبيعية إلى قلبه طبيعة التصورات القسرية. فالمفاهيم الأخلاقية على سبيل المثال ينبغي أن تكون مجرد تعبيرات عن الشروط الفيزيولوجية.

«ماهي الأخلاق؟ إنسان ما أو شعب ما عانى من تغير فيزيولوجي. ثم دخلت هذه التغيرات إلى الشعور الجمعي الذي فسرها في لغة الانفعالات طبقاً للدرجة التي وصل إليها من المعرفة. دون أن يدرك أن جوهر هذه التغيرات يكمن في الشروط الفيزيولوجية.

تماماً كما لو أن لديه جوعاً، ثم راح يهدئه بالمفاهيم والعادات، ثم بالثناء والذم». لم تستطع مثل هذه النظرة العالمية المستندة إلى العلوم الطبيعية حتى ولا مثل هذه المفاهيم الراسخة أن تحرر نتشه من التصورات القسرية. وهو لا يمكن أن يحاورها بهدف العارف الذي يبدي استعداداً لقياس أفكاره بالنسبة إلى معيار ما. لقد أصر بدلاً من ذلك على طروحاته، وراح يدعمها بروح من التعصب والمبالغة.

ظهرت فكرة «الإنسان الأعلى» مرتبطة بمبدأ انتخاب الأفضل في «الصراع الإنساني حول الوجود» ذلك الصراع الذي ظهر جلياً في الأدبيات الداروينية في الفترة الأخيرة من القرن التاسع عشر. أما الصراع الذي يقوده نتشه في «زرادشت» ضد «العالم الآخر» فليس سوى صيغة معدلة للنظرية المادية الأحادية التوجه. أما ماهو جديد لديه وميزه عن كل ماعداه فهو المشاعر الصاخبة التي تندمج اندماجاً شفافاً مع التصورات الشعرية.

على أنه لا يمكن فهم هذه المشاعر على حدها إلا إذا آمننا بتأثير هذه التصورات المنتزعة من علاقاتها المنظومة وقبلنا بها كأفكار لها صفة القسر. وبهذه الصورة نستطيع

إدراك الطبيعة غير المعللة لجملة الأفكار التي يطرحها تنشئه حيث يلعب التكرار المتواصل للتصورات ذاتها دوراً أساسياً.

وهذا التحلل من أي تحليل يمكن بصورة خاصة أن نلاحظه في أطروحته عن «العود الأبدى» لكل الأشياء ولكل الأحداث. هذه الفكرة تتردد في أعماله مثل الشهاب الثاقب في سائر أعماله بين ١٨٨١ - ١٨٨٦ دون أن يكون لها ارتباط بمجمل بنيانه الفكري. أما فيما يخص تحليلها فهو يعرض عن أي خطاب، علماً بأنها تتكرر في أعماله كلها بأشكال شتى بدءاً من ذلك التاريخ. وهي ترمي إلى إحداث صدمة عميقة في صميم البنيان الثقافي للحضارة الغربية.

لا يمكن أحد من أن يدرك البنية العقلية لتنشئه تبعاً لمفاهيم التحليل النفسي، دون أن يعني ذلك أن التحليل النفسي لا يقدم عوناً على ذلك. وفي حال صحة هذه المقولة، فإنه ليس لأحد أي مقال حول إبداعات عبقرته. وكل ما يمكن فعله في هذا المجال هو إجراء استقصاءات محددة حول التمييز بين الخطأ والصواب في أفكاره، دون أن يكون لعبقرته أية علاقة بالأمر في قليل أو كثير. فالعبقريه تنبئ لديه محمولة على أجنحة المرض. والمسألة شديدة الاختلاف أن نرى في العبقرية سكلاً من أشكال الحالة العقلية المريضة، وبين أن نفهم الشخصية الإنسانية بكليتها لعبقري مع الأخذ بعين الاعتبار العنصر المرضي في كيانه ذاته.

ويمكن للمرء أن يكون من مريدي تنشئه وأن يؤمن في الوقت ذاته بالرأي القائل بأن الطريقة التي يعثر فيها المعلم على أفكاره ثم يربطها بعضها ببعض الآخر ببعض ويعطيها القيمة ثم يعيشها حياة، هذه المسائل لا يمكن فهمها إلا بالاستعانة بمفاهيم تتصل بعلم النفس المرضي.

وفي الوقت ذاته يستطيع المرء أن يعجد عالياً طبيعته الجميلة والعظيمة في آن، وكذلك سمات الفكر المثيرة للإعجاب لديه، وأن يقر مع ذلك بأن هذه الطبيعة وهذه السمات تتداخلها عناصر مرضية.

تأخذ الأهمية العظمى لمشكلة تنشئه طبيعتها من أن إنساناً عبقرياً يكافح لسنوات طويلة، وهو يحمل في جنباته بذور المرض، ليس هذا فحسب، بل إن أفكاره العظمى ليست قابلة للفهم إلا في ارتباطها الوثيق مع أعراض المرض النفسي. والمسألة لاتتعلق بالعبقري ذاته، وإنما بتعبيراته التي لا يمكن أن تفهم إلا عن مثل هذا الطريق.

ويمكن للطب أن يلعب بوسائله الكثيرة دوراً هاماً في إيضاح الحالة العقلية لتتشه، وحتى التحليل النفسي المرضي للجماهير باستطاعته أن يلقي ضوءاً يساعد على فهم هذه الحالة. وغني عن البيان القول بأن أطروحات تشه لم تجلب له هذا العدد الكبير من المريدين بسبب محتواها وحده، وإنما هنالك تأثير متعدد الوجوه يقوم بمعظمه على حالات غير صحية. يضاف إلى ذلك الطريقة التي طرح فيها أفكاره والكيفية التي عاشها بهذا الإخلاص التام.

أما بالنسبة إليه، فلم تكن أفكاره في الغالب وسائل لفهم الإنسان، أو حتى إدراك العالم. إنها أشبه بتفريغات سيكولوجية كان ينتشي بها. وقد استطاع أن ينقل هذه النشوة إلى كثير من مريديه.

باستطاعة المرء أن يرى كيف يصف تشه ذاته وعلاقة أفكاره المطروحة في «العلم المرح» بأحاسيسه.

«العلم المرح. إنه شهاب منطلق من صميم روح ظلت تصادم ضغطاً خصباً وطويلاً.

لقد ظلت صابرة، قاسية، باردة دون أن تخضع ولكن بلا أمل. أما الآن فقد صعبها الأمل للمرة الأولى؛ الأمل بالصحة بنشوة الشفاء.

ولاعجب في ذلك، فكثير مما هو لاعقلاني، بل وحتى جنوني قد ظهر إبان ذلك إلى النور.

ليس هذا فحسب، بل إن مالا يحصى من رقة المشاعر ضاع وسط زحمة المشكلات.

إنها مشاعر ترتدي جلدأ شوكتياً تسير في طريقها إلى أن تفككت عراها، وأصبحت لقمة سائفة.

ليس الكتاب بمجمله سوى لحظة مسرة بعد حرمان طويل وغياب عن الوعي. إنه جاذبية السعادة للقدر المستعادة وللإيمان الذي انبعث من رقاده».

فالمسألة هنا لا تدور حول الحقيقة، وإنما حول العثور على أفكار تستطيع بواسطتها روح مريضة أن تجد دواءً شافياً لها، ووسيلة تخلق لها شيئاً من المرح.

فالفعل الذي يتصدى إلى معرفة تطور العالم والتغير الإنساني انطلاقاً من الإنكار يحتاج إضافة إلى موهبة الخيال التي تمهد له الطريق للوصول إلى هذه الأفكار، يحتاج

فضلاً عن ذلك إلى قدر لا بأس به من ضبط النفس والنقد الذاتي. وهذا يشكل سنداً لهذه الأفكار من حيث معناها ومداهما والعلاقات التي تكونها فيما بينها.

ومن البديهي أن هذه السيطرة على الذات لا تبدو لدى نتشه في أجلى صورها. فالأفكار تعصف لديه متفائلة من نقد الذات. وهذا معناه أنه لا يوجد تأثير متبادل لديه بين الإبداع والمنطق. وهذا معناه أيضاً أن الحدس يتفوق كثيراً على التبصر النقدي.

إنه لمن الحق أن تلحظ منطلقات مرضية لبعض التصورات الدينية والمذهبية. وإنه لمن الحق أيضاً أن تختبر الشخصية الإنسانية انطلاقةً من هذه التصورات في وقت لا تفي فيه القرائن المعتمدة على التحليل النفسي بالعرض المطلوب.

**شخصية نتشه
والمرض النفسي**

«كما أن الحوادث السيكولوجية تسير جنباً إلى جنب مع اضطرابات الدماغ. كذلك تسير السيكولوجيا الفيزيولوجية متوازية مع فيزيولوجيا الدماغ. وحيث لا تقدم هذه الفيزيولوجيا بالنسبة إلى ذاتها أية معرفة، فإنه يحق للسيكولوجيا الفيزيولوجية أن تنقصى مؤقتاً المظاهر النفسية، لكي تبقى بشكل دائم موجهة من الفكرة القائلة، بأنه من أجل تفسير المظاهر السيكولوجية يجب أن تتوفر إمكانية موازاتها مع أحداث دماغية».

وحتى عندما لا يتقبل المرء دون قيد أو شرط هذه الأطروحة التي وردت في كتاب «تسيهنز» «الخيوط الدال في السيكولوجيا الفيزيولوجية» فإن عليه أن يعترف بأنها ذات أهمية بالغة بالنسبة إلى كل ما هو سيكولوجي.

تحت تأثير هذه الأطروحات وصل هذا العلم إلى مستوى معرفي لا يقل في دقته عن العلوم الطبيعية، وعلى المرء أن يكون على مستوى عالٍ من المعرفة والوضوح كي يدرك الأهمية البالغة للضوء الذي تلقيه مثل هذه المعرفة على علاقة المظاهر السيكولوجية بالحوادث الفيزيولوجية المماثلة، ولاسيما أثناء ملاحظة المظاهر المرضية النفسية. فالخبرة الباثولوجية قد قدمت لكل من السيكولوجي والفيزيولوجي إنجازات كبرى.

فالحقائق غير الطبيعية للحياة النفسية تتوضح لنا من خلال الحقائق العادية. على

أنه من الأهمية بمكان أن نتابع الظواهر غير العادية حتى العمق، أي وصولاً إلى تلك المستويات التي تتسامى فيها الفعالية النفسية إلى الحد الأقصى من الإبداع الروحي. ولا توجد شخصية أكثر جدارة من نشئه في تقديم عدد من نقاط الاستناد من أجل دراسة مثل هذه الملاحظات. هنالك نواة مرضية في شخصيته أعطته دفعاً متواصلًا كي يشيد حدوسه وتصويراته على بنیان فيزيولوجي. وهو في دأبه هذا جرب الأساليب والأشكال كلها بدءاً من الخطاب الشعري وصولاً إلى أعلى القمم الشاهقة في التجريد المفهومي. وقد عبر بكل مألديه من الحدة عن الطريقة التي ترتبط بها حدوسه وطروحاته في الحالات الفيزيولوجية التي كان يمر بها.

«في عام ١٨٧٩ تركت مهنة التدريس الجامعي في بازل. وقضيت الصيف بأكمله في «سان موريتس» وكأنتني خيال، أمضيت الشتاء التالي في «ناومبورغ» وكان بالمناسبة أكثر أيام حياتي فقراً بالشمس. لقد كنت مجرد خيال. وهذا معناه أنني كنت في أشد حالاتي بؤساً.

في السادسة والثلاثين من عمري وصلت إلى نقطة الخضيض من نشاطي، ومضيت في العيش وأنا لأستطيع رؤية أبعد من ثلاث خطوات، لقد نشأ «عملي المتجول وظله» في مثل هذه الظروف.

لاشك أنني فهمت نفسي وقتها وكنت في الظل. في الشتاء التالي، أي في شتائي الأول في «جنوة» ساعدتني حلاوة تلك النشوة على إنجاز عملي «الفجر» وقد تدخل إلى جانب ذلك من هذا الفيض الروحاني المرتبط ارتباطاً وثيقاً بأشد أشكال الفقر تطرفاً في الدم والعضلات.

لقد استطاع ذلك العمل أن يعكس وضوح الإشراق وحلاوة المرح وكل ذلك فيض من الروح لاحدود له. وهي لانتناغم معي فقط بسبب الضعف الفيزيولوجي العميق، وإنما حتى عن طريق الشعور الجارف بالألم.

تماماً وسط العذاب الذي يجلب معه آلاماً لا تنتهي في الرأس، وتتبعها إقياءات مقرفة امتلكت وضوحاً جديلاً بامتياز، وضممت بكل برودة أعصاب أشياء ثمينة إلى فكري. ولم أكن يوماً في حالة الصحة أكثر مقدرة على الصعود إلى الأعلى ولا متمتعاً بهذا الصفاء العجيب. وماكنت في يوم من الأيام أكثر قدرة على وزن الأشياء بالموازن الدقيقة.

ولأظن أن قرائي يجهلون المدى الذي أرى فيه الجدل عرضاً يشير إلى الانحطاط بكل جلاء. أما الحال فهي شديدة الوضوح، وفي أجلى صورها. وأعني بها حال سقراط».

وتتسه يشدد على الرأي القائل بأن تبدل طريقة الرؤيا لديه ناجم عما يطرأ على حالته الصحية من تبدلات.

«الفيلسوف الذي شق طريقه من خلال التغيرات التي اعترت حالته الصحية، دون أن يتوقف عن السير في طريقه، لا بد أنه اخترق أنماطاً متعددة من الفلسفة. وهو لا يستطيع أن يفعل شيئاً سوى أن يحول في كل مرة ضلته وأبعاده الروحية إلى أشكال. إن الفلسفة ليست شيئاً سوى فن التحويل هذا».

في مذكراته التي كتبها في «هوذا الإنسان» يتحدث نتشه عن الكيفية التي استطاع فيها أن يتتزع الدوافع من قلب المرض وأن يطور نظرة عالية متفائلة:

«على المرء أن يعرف جيداً أن سنوات فعاليتي المتدنية كانت قد توقفت من حيث توقفت أن أكون متشائماً. فغريزة إعادة بناء الذات حرمتني من فلسفة البؤس والخذلان».

ولا يمكن فهم التناقض البالغ الشدة لدى نتشه إلا إذ أخذت حالته الجسمانية بعين الاعتبار، إذا أنها كانت تتأرجح متسارعة من النقيض إلى النقيض.

«لقد قرر سلفاً أن يكون شخصاً ما، وأنه من الضروري أن توجد فلسفة ذات ارتباط بشخصه. غير أن المسألة أظهرت مأزقاً كبيراً لا يمكن التغاضي عنه. فهناك واحد له عيوبه التي تتفلسف، وهنالك آخر له غناه وقدراته».

وتتسه ذاته لا يستقر على حال، فمرة يكون هذا الأول، وتارة يكون ذلك الآخر. ومادام قد وجد نفسه في موقع يسمح له بامتلاك قدرات الشباب، فلم يتردد في تبني «تشاؤمية القرن التاسع عشر من حيث إنها تمثل الشكل الأسمى للمقدرة الفكرية، أو الإمتلاء الكلي للحياة».

وقد تبني المعرفة التراجمية التي وجدها لدى شوبنهاور رأى فيها «صورة الثراء الجميل لثقافتنا في أئمن تجلياتها وأكثرها نبلاً. وليس ثمة من خطر عليها سوى الضياع. كما رأى فيها رسوخاً يقوم على غنى مفرط. ورأى فيها غنى وجمالاً».

مثل هذا الثراء المتاح لم يستطع أن يراه فيما بعد في المعرفة التراجيدية بعد أن أصبح للمرض اليد العليا في حياته. ولذلك كان لا بد له من أن يبدع الآن الفلسفة التي تؤكد الذات وتمجدها. وهذا هو الحدس المركزي الذي كان بحاجة ماسة إليه. وهو الذي أسهم في إبداع أخلاق السادة وأطروحة «العود الأبدي».

وأنا أعود ثانية مع هذه الشمس، مع هذه الأرض، مع هذا النسر ومع هذه الأنفى. ليس لحياة جديدة، أو لحياة أفضل، أو لحياة مشابهة.

أنا أعود ثانية بشكل أبدي إلى هذه الحياة المتماثلة، المملوءة بالغبطة. أعود في أعظم الأشياء وفي أصغرها.

الأرض هي طاولة الرب. وإذا كنت مرتعداً من الكلمات الخلاقة الجديدة وبما تقذفني به الآلهة، فكيف لي ألا أكون في قمة الشوق إلى الأبدية، إلى خاتم خواتم الرفاق، إلى خاتم العود الأبدي».

لانسبح لنا، مع الأسف المعلومات القليلة من أرشيف نتشه أن نكوّن حكماً يمكن الإطمئنان إليه من أجل إرجاع حالته العقلية إلى مسألة الوراثة. وإن كان هو قد ذكر دونما حق أن والده قد توفي نتيجة لإصابته بمرض الدماغ. والحقيقة هي أن والده توفي بعد ولادة الابن بقليل إثر مرض حدث عن إصابة رضوية. غير أنه من الأهمية بمكان أن نذكر هنا أن نتشه نفسه أشار ذات مرة إلى عنصر مرضي لدى والده:

«توفي والدي في سن السادسة والثلاثين. ولقد كان رقيقاً، جديراً بالحببة ومريضاً، كما لو أنه كائن مخلوق فقط للحياة المؤقتة. والحقيقة أن الذكريات الطيبة عن الحياة تأتي دائماً قبل الحياة ذاتها».

وعندما يتحدث نتشه عما هو انحطاطي يعيش جنباً إلى جنب مع ما هو صحي فإنه يقصد بوضوح إن العنصر الأول جاءه من جهة الوالد، فيما وصل إليه العنصر الثاني من الوالدة، التي كانت تمثل نواة الصحة في تلك العائلة.

في الحياة الروحية لنتشه نجد مجموعة من الخصائص التي تتحدد مرضياً والتي تذكر بكل من «هاينريش هايني»^(١) و «ليو باردي»^(٢) اللذين كانت تجمعهما معه

(١) هاينريش هايني شاعر ألماني عاش بين عامي ١٧٩٧ - ١٨٥٦ قضى قسماً كبيراً من حياته في فرنسا ومات فيها. تميز بشعره الرقيق بنفحة الرومانسية الأخاذة وبنثره الساخر ←

خصائص متعددة. فهاني تعرض منذ شبابه إلى سوداوية غامضة، وعانى من حالات الكتابة، إلا أنه عرف أخيراً أن يبدع أفكاراً من صميم هذا البنيان الجسدي المتداعي وذلك العجز المتنامي. ولم يكن ما أبدعه هاني بعيداً في جوهره عن إبداع نتشه.

ويمكن للمرء أن يجد في هاني مباشراً بنتشه فيما يتعلق بأطروحة الأساسية عن التقابل ما بين الموقف الأبولوني الهادئ من الحياة وبين تأكيدها القائم على غنائية ديونيزيسية. وتبقى الحياة الروحية لهذا الشاعر الكبير غير قابلة للفهم من وجهة النظر السيكولوجية إذا لم تأخذ بعين الاعتبار النواة الباتولوجية في طبيعته. وهي موروثه عن الأب الذي كان شخصية متلاشية لم تشاهد يوماً إلا زاحفة وسط الحياة كأنها شبح.

ومن اللافت للإنتباه بصورة خاصة ذلك التشابه القوي بين كل من نتشه وليوباردي. فالمشاعر الحساسة تستحوذ على الاثنين إزاء الطقس، الفصول، المكان وكل ما يحيط به من شروط ترتبط بالطبيعة. فليوباردي كان يستشعر أدق التغيرات في ميزان الحرارة والضغط. ولم يكن يستطيع العمل إلا في الصيف. أما نتشه فإنه يوضح هذه الخصائص في طبيعته على الشكل الآتي.

«نتيجة للمران الطويل أستطيع الآن قراءة كل ما يطرأ على المناخ والشروط الجوية، كما لو أن المرء يقرأها على تدرجات آلية شديدة الدقة والأمانة. ولازلت أحسب بمنتهى الدقة من تورينو إلى ميلانو التبدلات في رطوبة الجو، وماترك من تأثير على حالتي الجسمية. عند ذلك أقف مرتعداً إزاء تلك الحقيقة العجيبة. إذ أن حياتي حتى السنوات العشر الأخيرة، أي السنوات الأكثر خطورة على الحياة، انقضت في الأماكن الخاطئة والتي يجب أن تكون محرمة علي؛ ناومبورغ، شوليفورتا، تورينغن إجمالاً، لايزينغ، فينيسيا وكثير غيرها من الأماكن التي تجلب التعاسة إلى فيزيولوجيتي».

بهذه الحساسية الخارقة للعادة ارتبط احتقار المشاعر الغيرية لدى كل من نتشه وليوباردي. كما يعد تحمل الناس نوعاً من الكيثر لدى كل من الاثنين ومن كلمات نتشه ذاته يلتمس المرء أن يعرف مدى سخطه إزاء الإنطباع العنيفة وإزاء الترحل

← ونقده اللادع للأوضاع في ألمانيا. من كتبه المترجمة إلى العربية «صور الرحلات» «الدين والفلسفة في ألمانيا»

(٢) غياسريو ليوباردي من أهم الشعراء الإيطاليين في كل العصور عاش بين عامي ١٧٩٨ - ١٨٢٧ تلقى تربية كاثوليكية متزمتة مالمبث أن تمرد عليها وقضى حياته متنقلاً بين المدن الإيطالية يعاني المرض والكتابة.

الذي كان يسبب لحساسيته كثيراً من الأذى، كما كان ينفر من الدوافع التي لم تكن تعبر عن ذوات حقيقية. وهو يقول:

«إنني أتهم أصحاب الشفقة بأنه من السهل عليهم أن يتكروا للخجل والاحترام والشعور بالخنان. ما أبعد المسافة التي تفصلهم عن هذه الأشياء كلها».

أما بالنسبة إلى ليوباردي فقد كان على ثقة من أن وجود إنسان يمكن احتماله أمر بالغ الندرة. وقد واجه البؤس بالسخرية والمرارة. تماماً كما هو الحال لدى نتشه في أطروحته الأساسية:

«الضعفاء والمضللون يجب أن ينتهوا إلى العدم. هذا هو القول الفصل في محبتنا للإنسان. وما على المرء إلا أن يكون لهم عوناً على ذلك».

وهو يقول عن الحياة:

«الحياة من الناحية الجوهرية امتلاك، تجريح، إخضاع الغرباء والضعفاء، تحكم، قسوة، إكراه، قسمة للأشكال، ضم وفي أدنى الحالات وأكثرها اعتدالاً نهب».

والحال ذاتها لدى ليو باردي؛ فالحياة عنده صراع مستمر ومريع، يدفع الواحد فيها بالآخر ليرميه خارجاً.

ومثلما تواسجت هذه الأفكار لدى الاثنين مع العنصر الباثولوجي لكل منهما، كذلك فإن الطريقة التي وصلت إليهما هذه الأفكار اتسمت بالعنصر اللاعقلاني. فليس هنالك أي تبصر منطقي، كما هو لدى الاقتصادي القومي «مالتوس» أو الفيلسوف «هوبز» كما أنه ليس ثمة من أثر للملاحظات دقيقة كما هو الحال لدى «داروين» فلم يكن دافعهما للبحث عن الصراع حول الوجود أي شيء من ذلك. وإنما إرضاء لما ذكر سابقاً من حساسية بالغة التصاعد بقيت وحدها المعيار. وكانت سبباً في أن يكون أي إغواء خارجي نوعاً من التدخل العدواني يجب أن يقابل بما يمكن حشده من قوى الصد والدفاع. وهذا ما يمكن إقامة البرهان عليه بكل وضوح لدى نتشه.

لقد عرف نتشه نظرية داروين في قضية الصراع حول الوجود. غير أنه رفضها، أو بمعنى آخر أعاد تفسيرها حسبما يتطابق مع حساسيته المرفوعة إلى الدرجة القصوى.

«مهلاً. غير أن هذا الصراع موجود. وهذا شيء حقيقي، أي أن الصراع حاصل لامراء في ذلك، وإن كان مع الأسف يسير في الاتجاه المعاكس، أي كما تريده مدرسة

داروين، التي تمنى الأكثرية أن تسيّر الأمور في اتجاهها، أي ضد مصلحة الأقوياء،
المتميزين، الإستثنائيين والسعداء.

الأنواع لا تنمو باتجاه الكمال، إذ أن الضعفاء سوف يصبحون من جديد أسياداً
على الأقوياء. وهذا يعني أنهم يمثلون العدد الأكبر، كما أنهم أيضاً أذكىاء.
يقدم داروين العقل (خاصة إنكليزية) فالضعفاء، يمتلكون عقولاً أكثر من
غيرهم.

كل من يمتلك القوة عليه أن يجانب العقل.

من البديهي أن الحساسية المفرطة والغريزة يشترط كل منهما الآخر إلى درجة
كبيرة، أما الهدف فهو توجيه الاهتمام إلى الذات المغلقة دون شيء آخر.
فإذا وضعنا مثلاً نصب أعيننا شخصية مثل «غوته» الذي يمثل في ذاته طبيعة
صحية متناغمة من كل جوانبها، ومع ذلك فإننا نجد لديه أن المراقبة المفرطة للذات
تدعو إلى القلق:

«لنأخذ مثلاً هذه الكلمة الشديدة الأهمية «اعرف نفسك» فلا يجوز أن نفسرها
بالمعنى التنسكي، كما أنه لا يمكن أن يكون المقصود منها إذكاء هواجسنا وتوهمنا
الحديث بالمرض. تهريجنا أو سوداويتنا. إنها تعني بكل بساطة، انتبه ولو بقدر ما إلى
ذاتك. ولا تنس أن تسجل ملاحظتك عليها كي تصبح شاهداً، وتتعلم كيف تقف إزاء
أندادك وإزاء العالم. وهنا لا يحتاج الأمر إلى أصناف من التعذيب النفسي.

كل إنسان دووب يعرف ويمير بنفسه، كيف ينبغي أن تكون عليها الأمور، إنها
نصيحة طيبة من شأنها أن تصعب الفائدة القصوى على كل من يلتزم بها، مؤداها كيف
يمكن للمرء أن يتعرف على نفسه

ولن يتأتى ذلك إطلاقاً عن طريق المراقبة، وإنما عن طريق السلوك، جرب أن
تؤدي واجبك، ولسوف تعرف حالاً ما الأهمية التي لك».

ولا يجوز أن ننسى أن غوته كان يسيّر «علي حسنة» هفة، غير أنه كان
يمتلك بالمقابل التوازن الضروري وكذلك الحداد. «تجرب» عبر عنها بأفضل الأشكال في
حديثه مع أكرمان في ٢٠ ١٩ ١٢٩

«يشترط في الإستثنائيين الذين يحققون إبداعات كبرى أن يكون بتصرفهم نظام

عضوي شديد الدقة كي يكونوا قادرين على استقبال أكثر الأحاسيس ندرة. والآن إذا وجدت مثل هذه العضوية نفسها في صراع مع العالم ومع عناصره وتعكر صفوها بسهولة وتجرحت عند ذلك لا بد من السقوط في برائن الأمراض المتلاحقة. وفولتير مثل واضح للتوحيد ما بين الحساسية الكبرى وبين المتانة الاستثنائية.

هذه المتانة تفتقدها كل من طبيعتي نتشه وليوباردي. وسوف يتعرضان للضياع باعتكافهما على انطباعاتهما وعلى الإغراء المتواصل للعزلة. وإذا هما لم يفلقا ذاتيهما باتجاه العالم، فإنهما يواجهانه بصورة عدائية.

ويمكن للمرء أن يوازن ما بين مقولة التجاوز التي يحتاجها نتشه في تواصله مع الناس، وبين إعجاب غوته الشديد بالعالم المحيط الذي وصفه بهذه الكلمات:

«الروح الاجتماعية جزء من طبيعتي. ومن هنا فلطالما ربحت شركاء لي عبر مبادرات عدة. وقد كونت نفسي كي أصبح شريكاً لهم. وقد بلغت في السعادة مبلغاً عظيماً، عندما رأيت أنهم يعيشون في وأنا أعيش فيهم».

هنالك ظاهرة شديدة الوضوح في حياة نشته الروحية، وهي الحالة المضاعفة لوعي الذات، تكون في بعض الأحيان كامنة، وفي بعضها الآخر شديدة الوضوح:

«فهاتان الروحان، أواه اللتان تسكنان في صدري» تتحددان لديه على المستوى الباثولوجي. وقد عجز مع الأسف عن إقامة توازن بين الروحين الإثنتين ولا يمكن فهم مماحكاته إلا من وجهة النظر هذه. ونادراً ما يصيب خصمه في أحكامه التي يطلقها. فهو يعد قبل كل شيء ما يريد مهاجمته، ثم يبدأ بمصارعة صوره جنونية مفترضة، واضعاً نفسه خارج أي واقع فعلي.

ويستطيع المرء أن يعي ذلك جيداً عندما يفكر ملياً ويدرك بأن نشته لم يهاجم في الأساس عدواً خارجياً، بل كان طوال الوقت يصارع ضد ذاته. على أن صراعه يتبدى في أعنف صورته عندما يكون قد وصل في زمن ما إلى قناعة معينة، ثم يقف منها موقفاً معادياً، أو عندما تكون هذه القناعة قد لعبت دوراً محدداً في حياته الفكرية. ومن هنا يمكن فهم حملته على فاغنر على أنها لم تكن سوى حرب على نفسه.

في وقت ما وجد نفسه متأرجحاً هنا وهناك بين دوائر فكرية متناقضة. وانطلاقاً من ذلك ارتبط بشكل لاإرادي بفاغنر، وانعقدت بينهما صداقة شخصية. ونما فاغنر في عينيه إلى درجة اللامتناهي، حتى أنه دعاه «جوبتر» وقال عنه: إنه هو الذي يتنفس من خلاله بين حين وآخر.

«إنها حياة خصبة، شديدة الغنى تهز من الأعماق، تختلف كلياً ولا مثيل لها بين أولئك الفنانين الصغار.

ومن أجلها يقف هو هنا راسخاً متجذراً. بقدرته وحدها تعلق نظرتة أدياً فوق كل ماهو عابر. إنه بأجمل المعاني لازمني».

لقد كون نتشه من ذاته فلسفة يمكن أن يقال عنها بأنها تتطابق تماماً مع الحدس الفاغنري. وقد تماهى كلياً حتى مع موقف فاغنر من الحياة، ورأى فيه المجدد العظيم والأول للثقافة التراجيدية، تلك الثقافة التي عاشت تفتحها الأول مع الإغريق القدامى ثم حشرت في زاوية ضيقة مظلمة نتيجة للحكمة العقلانية المسلحة بالذكاء لدى سقراط، ثم نتيجة للنظرة الأحادية لدى أفلاطون. ولم تعش هذه الثقافة التراجيدية سوى فترة ازدهار قصيرة إبان عصر النهضة الإغريقي.

ويرى نتشه أن نشاطه الخاص في مرحلة ما إنما يتلخص في التناول الفلسفي لما آمن به من رسالة فاغنر.. وفي أعماله التي تركها بعد وفاته يستطيع المرء أن يدرك إلى أي مدى انضغطت أنه الثانية تحت تأثير الموسيقى العظيم. في هذه المخطوطات نجد تعبيرات تخص المرحلة السابقة على هيامه بفاغنر، وهي تدل على مسار معاكس لطبيعة كل من الحساسية والتفكير. لقد أنشأ عن فاغنر صورة مثالية ليس لها علاقة في الواقع، ولا تعيش إلا في خياله. وفي هذه الصورة المثالية تذوب شخصيته تماماً.

وفي نهاية المطاف تظهر في هذه الأنا دوائر من التصورات تقف على النقيض من جوهر الحدس الفني الفاغنري. ويصبح نتشه بالمعنى الحقيقي للكلمة الخصم العنيد لعالمه الفكري ذاته. وهو بهذا لا يصارع فاغنر الواعي، وإنما الصورة التي كان قد صنعها لنفسه عن فاغنر. أما هوسه العاطفي وجنوحه الجائر فلا يمكن إدراك مدها إلا عندما يرى المرء إلى أي حد يكون جارفاً عندما يصارع ضد شيء ما كان قد دمره شخصياً حسبما يرى هو، أو كان قد وقف عقبة في طريقه وأزاحه عنها.

ولو أنه كان قد واجه فاغنر بروح موضوعية كما فعل الكثيرون من معاصريه، لكان من الوارد أن يصبح خصماً له، إلا أن المسألة كانت ستختلف كثيراً. إذ لو فعل ذلك لكان أكثر هدوءاً وإتراناً، وحتى أكثر برودة.

ولقد ألقى في روعه أنه لا يمكن أن ينشأ فراق بينه وبين فاغنر، فالفراق قائم بينه

وبين ذاته. وهو يقول: «كانت القطيعة مع فاغنر بالنسبة إلي قدراً، على أن أي شيء سيأتي بعد ذلك سيكون نصراً».

لم يكن هنالك من أحد شكلت له الفاغنرية خطراً أكثر مني. ولم يكن أحد ليصارع بالفراة التي كانت علي أن أصارع ضدها. ولم يكن أحد ليضطرب عندما يحل وثاقه منها أكثر مني. إنها قصة طويلة. هل أريد أن أقول كلمة في مديحها؟ ربما كان ذلك لو كنت باحثاً في الأخلاق. من يعرف كيف يمكن أن أدعو هذه الحالة؟ ربما تجاوزت الذات..

ماذا يريد الفيلسوف أولاً وأخيراً من ذاته؟ أن يتجاوز زمنه ليصبح «لازمنياً»؟ ولكن ماذا سيكون عوناً له على تجاوز معركته؟ بأن يصبح حقيقة ابن زمانه. حسناً. أنا إذن ابن هذا الزمان مثل فاغنر.

وعلي أن أقول إنه الانحطاط.
أنا لأفهم شيئاً سوى ذلك، ولأكافح إلا ضد هذا.
الفيلسوف في هو الذي يكافح الإنحطاط».

وتتشم يتحدث في الكلمات التالية بصورة أكثر وضوحاً عن انقسام أناه إلى نصفين، وعن إحساسه الحاد بالتناقض في عوالمه الفكرية:

«إن من يهاجم زمنه عليه أن يهاجم ذاته. ماذا يستطيع أن يرى إن لم تكن ذاته؟ ومعنى ذلك أن المرء لا يستطيع شيئاً سوى أن يجد ذاته.

فتدمير الذات، تأليهها واحتقارها، ذلك هو توجهنا، حيناً وكذلك كرهنا».

بعد قطيعة نتشه مع فاغنر ١٨٨٨ لم يكن قادراً على الشعور بالرضا إزاء عمله «فاغنر في بايروت» إلا إذا دافع عن الرأي القائل بأنه لم يكن يعني فاغنر في هذا العمل، وإنما كان يعني ذاته:

«سيكولوجياً يحق لي أن أضيف بأن ماسمته من موسيقى فاغنر في السنوات الأولى لم يكن له أية صلة بفاغنر. وحتى عندما أفضت في شرح الموسيقى الديونيزيسية التي استمعت إليها. وهذا ما اضطرت إلى ترجمته وتحويله غريزياً إلى الروح الجديدة التي حملتها بين جنباتي. أما البرهان فهو موجود. وهو من القوة إلى درجة أنه لا يمكن

إلا أن يكون برهاناً فقط، ألا وهو كتابي «فاغنر في بايروت» ففي كل موقع من الكتاب يوجد طابع سيكولوجي حاسم لايجري فيه الحديث إلا عني.

ومن هنا فإن المرء يستطيع دونما وجل أو اعتبار أي شيء آخر أن يضع اسمي أو زرادشت في كل مرة حمل فيها النص اسم فاغنر. فالصورة الكاملة لفنان الأناشيد الحماسية هي صورة شاعر ماقبل الوجود، أي زرادشت الذي صور بروح الهاوية التي لاقرار لها. وذلك دون أن تمس الواقعية الفاغنرية ولو للمحظة واحدة. وفاغنر يعرف ذلك، لأنه لم يعد يتعرف على نفسه في ذلك النص».

ونادراً مايرى المرء نتشه إلا مكافحاً، وإن كان معظم كفاحه يتوجه ضد ذاته. لقد أعلن حربه الضارية على علم اللغة في بداية نشاطه الإبداعي، أي أنه حارب في نفسه عالم اللغة الذي كانه، حيث نودي به أستاذاً لعلم اللغات القديمة في جامعة بازل بسويسرا، حتى قبل أن يتقدم لنيل شهادة الدكتوراه.

وفي الوقت الذي بدأ فيه عام ١٨٧٦ حربه ضد المثالية كان يضع نصب عينيه مثاليته الخاصة. وحتى عندما شن حملته الشعواء ضد المسيحية، أي عندما الف «ضد المسيح» كان ذلك المسيحي المتخفي وراء ستار اللغة؛ مما شكل له استفزازاً عجيبياً. ولم يكن ملزماً على خوض معركة خاصة به لكي يتحرر من المسيحية. على أن خلاصه منها لم يأت إلا عن طريق العقل، أي عن طريق جانب واحد من كيانه البالغ الغنى. أما مع قلبه، مع عالم المشاعر الفياضة لديه فقد بقي ذلك المخلص لتصوراته المسيحية، ولاسيما عندما بدأ خصماً شديداً الإندفاع لكيانه ذاته.

«على المرء أن يكون قد رأى الفاجعة عن قرب والأفضل من ذلك أن يكون قد عاشها حقاً. عليه بذاته أن يكون قد انتهى إلى الدمار كي يكون على ثقة من أنه ليس ثمة مزاح في الأمر.

ليست لعبة الحريات العقلية للسادة علمائنا الطبيعيين لفيزيولوجيينا في نظري إلا مزاحاً. إنهم يفتقدون الهوى إزاء هذه المسائل، بل يفتقدون الآلام».

أما كيف استشعر نتشه الإنقسام في داخله، ومن ثم كيف عرف دونما وعي أن يوازن بين القوى المختلفة في هذا الداخل وحافظ في الوقت ذاته على وحدة وعيه، كل ذلك أوضحه في ختام قصيدته في صيف ١٨٨٨ أي قبل وقت قصير من حدوث الكارثة:

«الآن،
بين لاشيعيين.
متكوراً.
إشارة استفهام،
لفز متعب.
لفز لطائر كاسر.
سوف يطلقون سراحك،
ويموتون جوعاً بعد تحريرك.
هاهم يموجون من حولك
أنت لفرهم.
من حولك أيها المعلق.
آه يا زرادشت.
يا عارفاً ذاتك.
يا معلقاً ذاتك.

لقد عبرت هذه اللايقينية لدى نشئه عن نفسها حينما أعاد في آخر مساره
الفكري تفسير تطوره تحت أضواء جديدة. وقد استقى حدسه الكلي من منبع أساسي
هو الإغريق القديمة، ولا يحتاج الأمر إلى كبير عناء كي يدرك هذا الأثر الكبير الذي
مارسه عليه الإغريق. ولم يصبه الإعياء من التمجيد المتواصل للثقافة الإغريقية، فقد
كتب عام ١٨٧٥:

«الإغريق هم الشعب الوحيد الذي يمتلك العبقرية. كما أنهم يعرفون كيف
يعلمون الناس، فهم يفهمون أفضل ما يكون الفهم ويعرفون، ليس فقط أن يتذوقوا أو
يجملوا ما هو مستعار كما يفعل الرومان. وهذه العبقرية تشد إليها أنصاف الموهوبين
كي يحطوا رحالهم هناك. وهكذا يعث الفرس الرسل إلى كهنة الإغريق. وهل بإمكان
الرومان بدأبهم الجاف أن يمتازوا ولو قليلاً عن الإغريق.

على كل شعب أن يشعر بالخجل عندما يشير إلى مجتمع عجيب، رفع إلى

مستوى المثال، كما يبدو ذلك في غاية الوضوح لدى المعلمين الأوائل من الإغريق من أمثال: طاليس، أنا كسيماندر، هيراقليط. بارمنيدس، أنيكساغوراس، أمبيدوقليس، ديموقريط وسقراط. كل هؤلاء الرجال تراهم وكأنهم قُدُوا من صخرة واحدة، تشد فكرهم إلى طبائعهم ضرورة قاسية. وهكذا يمثلون مع بعضهم البعض ماعبر عنه شوبنهاور من الإشادة بجمهورية العباقرة نقيضاً لجمهورية المتعلمين، هنا نجد عملاقاً ينادي عملاقاً آخر عبر المسافات الشاسعة للأزمان. وذلك دون أن يعطي أي منهم أذناً صاغية إلى الأقران العابثة المثيرة للضحج والتي تزحف من تحت أقدامهم. هكذا يستمر حديث الأرواح في ذراه العالية.

ترسم التجربة الأولى للفلسفة فوق الأرض الإغريقية واحتضان الحكماء السبعة خطوطاً واضحة المعالم في نسيج الصورة الهيلينية. بعض الشعوب لديهم قديسون، أما الإغريق فنندهم حكماء.

إن أحكام هؤلاء الفلاسفة حول الحياة والوجود تعني بدهياً أكثر مما تعنيه الأحكام الحديثة، ذلك لأنهم امتلكوا الحياة في امتلائها الوفير، ولأن مشاعر الفكر لديهم لم تتعرض إلى الضلال كما هو الحال لدينا عن طريق انشطار الرغبة نحو الحرية والجمال وعظمة الحياة وغريزة الحقيقة التي لاتسأل عن شيء سوى عن الحياة في قيمتها العليا.

لقد بقي نتشه دائماً ذلك الحكيم الإغريقي الذي يقيم مثلاً نصب عينيه. وقد جاء تمزقه من محاولة الوصول إلى تطابق كامل بينه وبين هذا المثال من جهة ومن جهة ثانية رغبته الجارفة في إنكار مثاله هذا، وباستطاعتنا أن نقرأ كيف يصف ماهو مدين به إلى الرومان:

«بالنسبة إلى الإغريق لست مديناً على الإطلاق بانطباعات قوية تنسم بالقرب من ذاتي. ولكي أعبر عما أكنه في داخلي بشكل دقيق، علي أن أقول: لا يمكن أن يعني الإغريق بالنسبة لنا مايعنيه الرومان. فالمرء لا يتعلم شيئاً من الإغريق؛ طريقتهم غريبة، وهي أكثر هشاشة من أن ترقى إلى السوية الكلاسيكية، أو تكون قادرة بالتالي على فرض شروطها.

ليس من أحد يستطيع أن يتعلم الكتابة على يد الإغريق، كما ليس بإمكان أحد أن يتعلم شيئاً بمعزل عن الرومان».

«هذه الجسدية المتألفة برشاقتها، وهذه الواقعية الجسور، وحتى هذه اللاأخلاقية التي بدت طابعاً مميزاً للهيلينية، كانت ضرورية ولم تكن طبيعة، وقد جاءت شيئاً ملحقاً ولم تكن في البدء.

والمرء لم ييغ من هذه الاحتفالات ولا من هذه الفنون شيئاً آخر سوى أن يدفع بمشاعره نحو الأعلى، أو أن يعرض نفسه كأنه في الأعلى. إنها وسائل من أجل تمجيد الذات، وربما أحاييل كفي يشعر المرء إزاء ذاته.

وإذا ما أردنا أن نصدر حكماً على الفلاسفة الإغريق تبعاً للعقلية الألمانية، فإننا سوف نستفيد من خنوع المدرسة السقراطية لاستنباط المعارف. وهذا ما يعود أصلاً إلى الهيلينية. إن الفلاسفة يمثلون انحطاط العنصر الإغريقي».

ولا يمكن للمرء أن يكون فكرة واضحة عن أطروحات نتشه إلا إذا أدرك الحقيقة القائلة بأن أفكاره الفلسفية تابعة من الإعتكاف على الذات، والأهم من هذا هو أن هذه الذات لم تكن يوماً في حالة انسجام مع نفسها؛ إنها ذات متشظية، وترتبط رؤيتها للعالم بهذا التشظي. وقد قال ذات يوم عن نفسه:

«ألا يجب علينا نحن الفنانين أن نعرف بوجود تصدعات هائلة في أعماقنا فأذواقنا وقدراتنا الإبداعية تتوقف وتخمد من تلقاء ذاتها. وهذا يعني أنها من الجانب الآخر تهب مندفعة من تلقاء ذاتها. أريد أن أقول بوجود توجهات مختلفة وتسارع مختلف حول مسائل عدة من أمثال: قديم، حديث، ناضج. خائر العزيمة وكليل.

في حالة كهذه يمكن أن نعثر على موسيقي يدع طيلة حياته أشياء من شأنها أن ترضي غرور أذان مستمعيه المدللين وقلوبهم، ثم ينكرها في النهاية. وليس من الضروري أن يكون على معرفة بهذا الإنكار».

إنه شرح لطبيعة الفنان حسبما انطوت عليه طبيعته الخاصة. وليس أسهل من العثور على ما يشبه ذلك في معظم أعماله.

لاشك أن المرء قد يذهب بعيداً عندما يربط بين بعض ظواهرات الحياة الروحية وبين المسائل المرضية. أما في حالة نتشه فلا يمكن إدراك حدسه الكوني دون الرجوع إلى مثل هذه المسائل. على أنه من المفيد في هذا السياق العبارة التي كتبها دلتاي في عمله، الخيال الشعري والجنون.

«ليس العبقرى ظاهرة مرضية، وإنما هو الإنسان الصحى الذى بلغ أوج الكمال»
إلا أن مثل هذه الملاحظة سوف تقودنا إلى الخطأ إذا ما أخذت بحرفيتها بالنسبة إلى
نفسه.

في ذكرى نتشه

وسط هذه الحماسة الزائدة لتتسه في أيامنا هذه، لابد أن يخرج أحد ما، لا يكون بمشاعره أقل افتتاحاً من الآخرين بهذه الشخصية النادرة، وفي الوقت ذاته لا يغيب عن عينيه ذلك التناقض العميق بين جوهر هذا العقل الجبار، وبين أفكار ومشاعر أولئك الذين يقدمون أنفسهم على أنهم ينتمون إلى حدمه الكوني.

ذلك الذي يقف جانباً عليه أن يفكر في ذلك الاختلاف بين شكلين من العلاقة مع نتشه؛ أحدهما تشكل عبر عقد من الزمن، عندما جاء ليل الجنون وسربل بسواده، ذلك «المكافح ضد عصره» وثانيهما ذلك الذي جاء بعد أن انتزعه الموت منا في ٢٥ آب ١٩١٠ .

وقد بدا هذا التناقض جلياً للعيان عندما استيق نتشه الأمور وعبر عن تأثيره في معاصريه، وذلك في الأيام الأخيرة من نشاطه الفكري. فقد تحدث في الجزء الأول من الكتاب الذي كان يرى فيه إعادة تقييم القيم التي سادت آلاف السنين، وانتهى قبل أن يقعده المرض بقليل، تحدث بهذه الكلمات:

وهذا الكتاب يخص أقل القلائل، ربما لم يكن يوجد أحد منهم الآن. يجب أن يكونوا هم أولئك الذين يفهمون زرادشتي. كيف سمحت لنفسي أن استبدل أولئك الذين تنمو لهم الآن أذان بذاتي؟ بعد غيد وحده هو الذي ينتمي إلى قلة يولدون بعد موتهم...»

لقد بدا وكأن بعد غد سيولد بموته. وعلى المرء أن يستعيد في هذه الحال كلمات زارا ليدرك هذا «البعد غد» الموعود:

«أنتم تقولون بأنكم تؤمنون بزارا. ولكن ما أهمية زارا؟ أنتم تؤمنون بي، ولكن ما أهمية كل مافي الأرض من إيمان. أما أنا فأدعوكم بأن تضيعوني وتجحدوا أنفسكم. و فقط عندما تكونون قد أنكروتموني أريد أن أستعيدكم».

وفيما إذا كان نتشه وهو في ذروة نشاطه الفعال سيلقي نظرة الرضا على أولئك الذين يجحدونه، وهم في شك من أمرهم، أم أنه سوف يلقيها على آخرين، ذلك أمر لا يحسم بهذه البساطة. غير أنه يجب أن يكون من المسموح به القول بأنه سوف يلقي نظرتة على الزمن تاركاً عقول ممجديه في حيرتها. إنه الزمن الذي اخترقه وحيداً غير مفهوم على الوجه الصحيح، وسط حياة فكرية صاخبة أحاطت به. لقد ساور بعض معاصريه شعور بأنهم يشتركون في التجديف على الإله إذا دعوا أنفسهم بمريديه، إذ إنهم وجدوا أنفسهم أمام أحد العقول التي لا يمكن أن يواجهها المرء بكلمة «نعم» أو «لا». إنه زلزال يؤرجح مملكة الرب ويهزها لتساقط أسئلة لا تكون الأجوبة المسبقة عنها إلا ثماراً ينقصها النضج لتأتي أكلها.

قبل موت نتشه وصل إلى معاصريه خبران اثنان، كان أي منهما ربما أكثر وقفاً حتى من خبر موته. الأول يتعلق بمجموعة من المحاضرات التي راح يلقيها «جورج برانديس» عام ١٨٨٨ حول حدس نتشه الفلسفي في جامعة كوبنهاغن في الدانمارك. وقد رأى نتشه في ذلك اعترافاً له صلة بما عبر عنه ذات يوم بأن قلة يعيشون بعد موتهم. وقد كان لذلك أثر إيجابي عليه إذ انتزعه قليلاً من عزلته التي فطر عليها.

أما الخير الثاني فجاء بعد الأول، ومؤداه أن ذلك المفكر الذي كتبت عليه العزلة قد سقط كلياً في الجنون العقلي. وبعد أن أخدمت فعاليته وجد معاصروه تسلية في شحذ معالم صورته. ومع الزمن ازدادت الصورة وضوحاً، وكان فكره قد نهض من فوقها كأنه شكل أحذب. لقد توهجت عوالم الأفكار في روحه بذلك النور الذي انبعث من نجوم الفكر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ولم يعد خافياً على أحد إلى أي مدى تتسع عظمتة وتترامى. وظهرت جليلة الأسباب التي اضطرتة إلى أن يقضي عمره متجولاً وحيداً. لقد سار مع فطرته عالياً وتسلق أعلى الذرى في الحياة الفكرية. واختط طريقه واضعاً نصب عينيه أن يتحرى كل ماهو جوهرى في التطور

الإنساني. وفي الوقت الذي يهزه هذا الجوهر من الأعماق لا يرى فيه الآخرون إلا لعباً يخص الروح. وفي حين لم تشغل قلوب الآخرين إلا بالتجارب الذاتية، تملك روحه المسائل الكبرى للثقافة، وكذلك الحاجات المعرفية لعصره. وما حمله معاصروه ترفاً في رؤوسهم، كان بالنسبة إليه مسألة شخصية تخص القلب ولا شيء سواه.

وإذا ما ذكرنا الثقافة الإغريقية، حدس شوبنهاور، الموسيقى الدرامية لفاغنر وأخيراً المكتشفات الحديثة للعلوم الطبيعية، نجد أن هذه المسائل الكبرى مجتمعة ومتفرقة أثارت لديه مشاعر شخصية، كانت من الحميمية إلى درجة أنها انقلبت إلى هوى جارف. وقد امتاز نتشه بأن كل ما ارتسم على صفحة عصره من ضروب الأمل واليأس إلى النوايا والمعارف كلها عاشها في أعنف أشكال التوتر حدة.

صحيح إنه لم يكتشف أفكاراً جديدة، غير أنه عانى الألم والفرح من أفكار عصره على طريقته الخاصة. وهذا ما اختلف به كلياً عن معاصريه وطريقته في التعامل مع الأفكار. وقد كان توزيع الأدوار كما يلي: لقد كان مكتوباً لهم أن يولدوا أفكاراً. أما أمامه فقد نهض السؤال التالي: كيف يمكن العيش مع هذه الأفكار.

لقد جعل منه مساره التعليمي أستاذاً في علوم اللغات القديمة. وهكذا فقد نفذ إلى عمق العالم الروحي للثقافة الإغريقية. أما أستاذه «ريتشل» فقد أعانه في تقديم جامعة «بازل» دعوة الأستاذية حتى قبل أن يتقدم إلى امتحان شهادة الدكتوراه. وقد اشتملت تزكية الأستاذ على الكلمات التالية: فريدريك نتشه يستطيع أن يفعل ما يريد. لقد أنجز بالشكل الأسمى المهمات كلها التي ينتظرها المرء من الفلاسفة.

غير أن صلته بالثقافة الإغريقية لم تكن مقتصرة على علوم اللغة، إذ إنه لم يعش فقط بعقله مع هيلاس القديمة، بل لقد أشرق روحه كلياً بالأفكار والمشاعر الإغريقية. فحملة هذه الثقافة لم يكتفوا بأن صاروا مواضيع للدراسة، بل أصبحوا أصدقاء حميمين. وقد أنجز في الفترة الأولى من نشاطه التعليمي عمله المعروف عن فلاسفة العصر التراجيدي قبل سقراط، وإن كان الكتاب لم ينشر إلا بعد وفاته. فهو لم يكتب من حيث إنه مثقف عن طاليس، هيراقليط وبارمينيدس وإنما تحاور مع هؤلاء الأشخاص بمودة، كما لو إنه يحاور أجباء عزيزين على قلبه.

والهوى الجامع الذي كان يكنه لهؤلاء الغابرين جعله غريباً عن الثقافة الأوروبية التي رأى أنها اتخذت طريقاً مختلفة تماماً مع سقراط. ومن هنا فليس من الغريب أن

يكون سقراط خصماً عنيداً لتتسه، لأن سقراط أحمد اللحن الرئيسي التراجيدي لهذه الثقافة المبدعة. وكان غاية طموح العقل العارف لسقراط هو إدراك الواقع. وأراد مصالحة الحياة عن طريق الفضيلة، إذ لاشيء يحط من قدر الإنسان أكثر من أخذ الحياة كما هي. وهي عصبية على التصالح مع ذاتها، والإنسان لا يستطيع أن يتحمل الحياة إلا إذا صنع ما يتجاوز ذاته. وهذا ما أدركه الإغريق قبل سقراط.

وقد فتش كل من الحكمة والفن الإغريقيين عن عزاء يمكن وضعه مقابل الحياة. فخدم ديونيزوس لم يريدوا الانتماء إلى الحياة، وإنما إلى ما هو أعلى. وهذا ما عبر عن نفسه بالنسبة إلى نتشه في ثقافتهم.

هنالك طريقان أمام الإنسان يسموان به عالياً فوق الوجود؛ فإما أن ينسى الوجود في جو من السحر الروحي، أو وسط حالة من النشوة «مغنياً راقصاً» شاعراً بالوحدة مع الروح الكلية، وإما أن يجد سعادته في الصورة المثالية للواقع الفعلي كما لو كان مقيماً في دنيا حلم يدفع به سريعاً خارج الوجود.

ويرى نتشه في هذين الطريقتين الحالة الأساس لكل من الأبولوني والديونيزوسي. على أن الثقافة الجديدة بدءاً من سقراط بحثت عن المصالحة مع الوجود. وهذا ما أوصل القيمة الإنسانية إلى الحضيض. ولا عجب أن وجود نتشه نفسه وحيداً بمشاعره هذه إزاء الثقافة الاغريقية.

هنالك شخصيتان عملتا على انتزاعه من الوحدة التي غرق فيها: شوبنهاور بحدسه الفلسفي عن لامعنى الوجود. وفاغنر الذي التقاه في طريق الحياة. أما كيف كان موقفه من هاتين العبقريتين؟ فالجواب مرتبط بطبيعته الفكرية ذاتها. أظهر امتسلاً كليا لشوبنهاور مما لا يسمح للمرء بأن يتصور صلة أعمق من ذلك. إلا أن هذا لا يعني أن أطروحة شوبنهاور كانت في يوم من الأيام قابلة للفهم لديه. فحكيم فرانكفورت كان لديه مريدون عديدون، استقبلوا باستسلام كامل كل مقال به المعلم. إلا أن نتشه لم يكن واحداً من هؤلاء المريدين. ففي الوقت الذي كان يرفع فيه أناشيده إلى العالم عن طريق «شوبنهاور مريباً» كان يعمل سراً على اعتراضاته العميقة على هذه الفلسفة. فمن جهة استشعر العنصر البطولي في أفكار شوبنهاور، على أنه لم يكن موافقاً عليها من الجهة الثانية، لقد كان حبه لشوبنهاور وانتماؤه إليه من الضرورات التي لم يكن قادراً على التخلص منها.

هذه الإرادة ذاتها هي التي شدته إلى فاغنر الذي بدا وكأنه واحد من رموز الإغريق قبل سقراط، حيث يمكن للصدقة أن تتعمق إلى مالانهاية لقد بقيت الثقافة الإغريقية بالنسبة إليه مئة واقعة في التجريد إلى أن جاء فاغنر وأيقظ بشخصه، فنه حدسه الكوني العالم الإغريقي الحقيقي.

وقد عاش أروع أيام حياته عندما تمكن من زيارة فاغنر وزوجته في إقطاعية «تريب» حيث وجد عالم اللغة كل ماتمنه أي الهواء الإغريقي الذي يستنشق المرء ملء صدره. لقد تمكن من إقامة علاقة شخصية بقيت لزمان ما حبيسة التصورات، وهامي الآن مجسدة أمامه، أكثر من ذلك طافحة بالحياة.

لقد خيل إليه أنه وجد في فاغنر العوالم العليا التي من شأنها أن تجعل الحياة ممكنة التحمل. وهو هنا يتصور نفسه في قلب العالم الإغريقي الذي بناه في تصورات. ولكن ألم يكن قد سار بذلك في طريق الضلال؟

لقد بحث في الحياة عما لا يمكن أن تعطيه الحياة بشروطها الحتمية. وعندما زُمن له أن يتجاوز الشروط ألقى بنفسه بكل مالمديه من قوة في تلك الحياة التي مثلها له فاغنر. وليس من الصعب الاستخلاص بأن تجربته الكبرى قد أوصلته إلى خيبة أمل مريرة. ولكي يتمكن من أن يجد في فاغنر ما يبحث عنه كان عليه أن يحول الصورة الحقيقية إلى صورة مثالية مرفوعة إلى الدرجة العليا.

في زرادشت يرسم تنشئ العالم الذي بحث عنه عبثاً لدى فاغنر. إنه عالم فكك أربطته مع الواقع. وقد وضع مثاله عن زرادشت مطابقتاً لمثله الأولى بالنسبة إلى الواقع، وإن كانت العلاقة مختلفة. وفي إعراضه المباشر عن الوجود تكونت لديه خبرات مريرة. لقد سيطرت عليه الفكرة القائلة بأن وجوده ينتقم لنفسه لأنه ألقى به في زاوية مهملة.

فخيبة الأمل التي جناها من جراء مثالية قادت خطاه إلى الدخول في أجواء معادية لكل المثاليات. ومن الجلي أن أعماله في ذلك الزمن تحولت إلى شكوى ضد المثل. وكان لا بد له من أن يبحث عن ملاذ في الواقع الفعلي، لقد تعمق في المكتشفات الحديثة للعلوم الطبيعية، وأعتقد أنها تشكل دليلاً صادقاً باتجاه الواقع، فالعوالم المتخيلة التي تزحج الإنسان عن هذا الواقع بدت له عوالم تافهة وتثير الاشمئزاز، لم تنشأ إلا من تخيلات الناس الضعفاء الذين لا يمتلكون المقدرة الكافية ليستقوا سعادتهم مباشرة من الوجود الطازج.

لقد وضعت العلوم الطبيعية الإنسان في قمة التطور الطبيعي. وجاءت قيمة كل مايتعاش مع الإنسان من أنه إبداع حقيقي للإنسان ذاته. ومن هنا فلا يلقى بالإنسان أن يجعله معناه، وأن يجعل منه صورة لعالم مفارق. وعليه أن يدرك بأنه لا يمثل جوهر قوة فوق أرضية، إنه يمثل معنى الأرض. وعندما يطمح إلى أعلى مما هو موجود فعلاً، فعلى طموحه ألا يدخل في عداوة مع ماهو بين الأيدي.

لا يبحث نتشه في الواقع الفعلي عن براعم المتعالي. وهذه البراعم هي التي تجعل الواقع يمكن التحمل، وليس على الإنسان أن يصبو إلى جوهر إلهي، وإنما عليه من قبل واقعه الفعلي أن يستولد حالة الوجود المتعالي. وتحمل هذه الواقعية الفعالة في طبيعتها إمكان تحول العنصر الإنساني إلى ما فوق إنساني. فالتعالي كان وما زال قانون الحياة، ومهمته أن يدفع بالإنسان قدماً. وقوانين التطور التي تفصح عن التعالي هي أكبر وأكثر شمولاً من كل ماقد تم من تطور حتى الآن.

فالإنسان لا يجوز له أن يثبت أنظاره على ماهو موجود فقط، بل عليه أن يتطلع إلى القوى البدئية التي أبدعت الدافع الذي يغمرنا ونغمره بوجودنا. وهنالك حدس كلي، كان قد اختبر، كيف حصل وجاء إلى العالم «خير وشر» وقد آمن هذا الحدس بضرورة الرجوع إلى ماهو خلف هذا العالم ليكتشف في «الأبدي» أسس «الخير والشر» غير أنه بالأبدي وبالخير والشر اضطر نتشه إلى نبذ الصلاحية الأبدية للخير والشر. وحيث أن الإنسان حصيلة ماهو «طبيعي» فقد نشأ معه كل مايسمى «خير وشر» وإذا كان الخير والشر مجرد بعض ما أبدعه الإنسان، فإن الخالق أكثر عمقاً من المخلوق. وهذا معناه أن على الإنسان أن يحدد ماهو للخير وماهو للشر، دون أن يسمح لأي قيد أن يقترب من رسغ طموحاته التي لا تحدد.

والإنسان يستطيع أن يسير في طريق التطور المتعالي التي كان قد سار عليها من قبل، فهو انطلق من البرقة كي يصبح إنساناً، وبالتالي فهو يستطيع أن يتحول من إنسان إلى إنسان أعلى. وما عليه إلا أن يعيد تقييم القيم «الحالية». غير أن نتشه انتزع إلى عالم الجنون عندما كان منهكاً في هذه الإعادة وكان قبل ذلك قد استفاد من العلوم الطبيعية التي أقرت بفكرة تغير الأشكال وتحولها.

وإذا لم يكن قد أصبح في حياته باحثاً، إلا أنه أخذ فكرة التطور من الآخرين. وما كان بالنسبة إلى العلماء الطبيعيين مساراً عقلاً، تحول بالنسبة إليه إلى مسألة تخص

القلب وحده. وبينما كان الآخرون يخوضون معركة فكرية ضد تصورات وأحكام قديمة، سأل نتشه نفسه كيف يمكن له أن يعيش مع الأفكار الحديثة. فمعركته دارت رحاها في أعماق الروح.

لقد كان في حاجة ماسة إلى متابعة التطور وصولاً إلى الإنسان الأعلى كي يتمكن من تحمل الإنسان الحالي. أما طبعه الحساس في علوه المتوحد فكان في صراع مع مكتشفات العلوم الحديثة التي حملها في دخیلته، وفي الفترة الأخيرة من نشاطه الإبداعي توجه بطموحه إلى الواقع الفعلي كي يمنحه الطمأنينة بدلاً من الوهم الذي تعلق به زمناً طويلاً، وبدلاً من صوته المثالية التي لم يعد منها بظائل.

فالحياة لديه تساوي ماندر نفسه له، وهي متجذرة في الواقع ومتعالية عليه في الوقت ذاته. والحياة تعني المعاناة ويبحث عن الإنسان الأعلى الذي هو وسيلة من أجل تحمل الوجود، وهذا كله يشير إلى أن نتشه لم يولد إلا من أجل تحمل (آلام الوجود)، وقد قضت عبقريته عمرها باحثة عن العزاء، وهو يعلم علم اليقين بأن تحمل مسؤولية أطروحاته يحتاج إلى شهداء.

وعبقرية نتشه لا تتجلى في جدة الأفكار التي أتى بها، وإنما من أنه عانى أفكار عصره معاناة عميقة. وفي خضم هذه المعاناة اكتشف أناشيد التمزق في زرادشت. ولقد أصبح شاعر الحدس الأصيل، وغنى نشيد الإنسان الأعلى، وأعطى الجواب الشعاري والذاتي على أسئلة ومعارف العصر الحديث.

يمكن أن يكون كل ما أتى به القرن التاسع عشر موجوداً دون نتشه، هذا من جهة ومن جهة ثانية لن يكون في المستقبل فيلسوفاً نعطياً ولانبيأ ولا مؤسس دين، غير أنه سوف يصبح بلا شك شهيد المعرفة الذي وجد في الشعرية أن يقول ماذا يعاني.

هل أنا نتشوي

تعود معرفتي بأعمال تشه إلى عام ١٨٨٩ وقبل ذلك لم أكن قد قرأت شيئاً من كتاباته. وهذا معناه أنه لم يكن له أدنى تأثير على أفكاري التي عبرت عنها في كتابي «فلسفة الحرية» ولقد قرأت فيما بعد ما كتب بحساسية من هو أسير الأسلوب الذي ينبع من أعماقه وجاء صدى لعلاقته بالحياة.

لقد استشعرت روحه وعانيت فيها الجوهر الذي أصغى بعناية موروثه ومصقولة بالترية لكل ما اضطرب في عصره من حياة فكرية، ولكن بمشاعر متوقدة وبتساؤلات ملحة مفادها؛ أي شيء تعنيه لي تلك الحياة الفكرية؟ ثم لا بد من وجود عالم آخر أستطيع أن أعيش فيه، حيث توجد أشياء كثيرة تعكر صفوي وتحول بيني وبين الحياة.

هذه المشاعر جعلت منه ناقداً لعصره تضطرب بين جنباته روح معذبة. وقد كان الناقد الذي تمس بنقده إلى أن ألقاه بين برائن المرض. ياله من إنسان اضطرب أن يعيش المرض ويحلم بالصحة، ولكن أية صحة؟ صحته ذاته. لقد فتش في البدء مع فاغتر ثم مع شوبنهاور، وأخيراً مع الوضعية الحديثة عن الحلم كما لو أنه أراد أن يحيل هذا الحلم المتوهج في روحه إلى واقع فعلي. ولقد اكتشف في يوم من الأيام أن المسألة لاتعدو كونها حلماً. ومنذ ذلك الوقت شد رحاله مستنفراً كل مالمديه من قدرات في البحث عن الواقع الفعلي، إذ لا بد من أن يكون ثمة واقع ما «مخبأ في مكان ما».

وإذا لم يكن قد اكتشف طرماً إلى هذا الواقع، فإنه لم يفته الحنين إلى ذلك. وهكذا أصبح الحنين هو الواقع. وقد استمر في الحلم. وإن كان من الغريب أن المقدره

العملقة لروحه صنعت من الحلم واقعية إنسانية في الأعماق ترفرف حرة في عالم روحي سداه سعادة الروح ولحمته الفوران والتوثب. ولا يضيرها معاندة روح العصر لها. ولولا أفكار الإنسان التي يحملها على ظهره منذ زمن سحيق لكانت هذه السعادة قد تجلت في أبهى اكتمالاتها.

بهذه الصورة كانت مشاعري إزاء نتشه وأنا أتعلم في عالمه، وسرعان ما انتزعتني التحليق الحر لأفكاره من طمأنيتي. ولقد وجدت أن تحليقه الحر قد أظهر تشابهاً مع كثير من الأفكار التي كنت قد وصلت إليها بطرق مختلفة عن تلك التي سلكها. وهكذا استطعت أن أكتب في مقدمة كتابي الصادر عام ١٨٨٦ تحت عنوان «نظرية المعرفة لحُدس غوته الكلي»:

«لقد وصلت إلى منطلقات مشابهة لتلك التي يعثر عليها المرء في أعمال نتشه». أما ماجذبني إليه بصورة خاصة فهو يقيني بأن المرء يمكن أن يقرأ نتشه حتى النهاية، دون أن يعثر لديه على أدنى الرغبة في أن يحيل قارئه إلى تابع. فالمرء يستطيع أن يستقبل الأنوار المنبعثة من روحه بسعادة غامرة دون أن يشعر بأنه متنازل عن حريته إزاء هذا الشغف الخلاق. ولا يغرب عن بال المرء أن كلمات نتشه تبادر إلى الضحك عندما ينقل عليها المرء بالإذعان، أو حتى عندما يمنحها الموافقة الكاملة.

ولكي أدلل على علاقتي به قلت في هذا الكتاب الكلمات ذاتها التي قالها هو كي يحدد موقفه من شوبنهاور: «أنا أتمني إلى قراء نتشه الذين يدركون تماماً منذ أن يكونوا قد قرؤوا الصفحة الأولى من أعماله أنهم سيتابعون الصفحات إلى النهاية. وسوف يصغون إلى كل كلمة قالها. وسرعان ما وصلت ثقتي به إلى أوج اكتمالها. لقد فهمته كما لو أنه لم يكتب إلا من أجلي كي أعبر عن نفسي بوضوح دونما تواضع أو حماقة».

لفترة قصيرة قبل أن أنكب على هذا الكتاب تعرفت إلى شقيقة نتشه «إليزابيت» في أرشيف غوته - شيلر. وقد راحت الشقيقة تعمل جاهدة على تأمين أرشيف نتشه. وقد تعرفت على الطريقة التي تم بها تأسيس أرشيف غوته شيلر، كما تعرفت بعد وقت قصير على ناشر أعمال نتشه «فريتس كوزل» في فايمار.

فيما بعد دخلت في صراع مرير مع السيدة إليزابيت، علماً بأن نشاطها الفعال وروحها الحبية قد أثارا إعجابي. ومع ذلك فقد عانيت مالا يمكنني التعبير عنه مع هذه

السيدة. وقد وصل الأمر إلى مرحلة من التعقيد وجدت نفسي فيها ملزماً بالدفاع عن نفسي ضد اتهامات شتى.

أنا أعلم أن ذلك كله كان ضرورياً، إذ أتيح لي من خلال هذه المصاعب أن أقضي ساعات جميلة في أرشيف نتشه في «ناومبورغ» و«فايمار» ولن يضيرها إن كانت ملفوفة بغطاء من المرارة. وأنا مدين بالشكر إلى السيدة إليزابيت بأنها سمحت لي بالدخول إلى غرفة فريدريك نتشه. هنالك رأيت الرجل الذي لفه الجنون بعباءته السوداء. رأيت بهجته التي لا يوصف جمالها. ولم تكن شيئاً سوى جبهة المفكر والفنان في الوقت ذاته. لقد كان وباللأسف مستلقياً فوق خوانه لا يشعر بمن حوله ولا يعبأ بأحد.

كان الوقت بعد الظهر بقليل، والعيون التي بدت كأنها تعاني من الإضمار استمرت مع ذلك في التعبير عن مقدرتها على النفاذ إلى أعماق الروح. لقد انطبع فيها كل ما كان يحتويه المحيط من صور، إلا أن الطريق إلى الروح كانت موصدة، لقد وقفت إلى جانبه، غير أنه لم يعرف شيئاً من ذلك.

على أن المرء لن يجد صعوبة تذكر عندما يتملى هذا الوجه التي تضيئه الروح في أن يعتقد أنه أمام تعبير يخص عقلاً جباراً قضى سحابة زمنه في جمع الأفكار وتصنيفها. وهو الآن في طريقه للبحث عن شيء من الراحة. لقد تفتطر كياني من الأعماق، مما أتاح لي أن أدرك عن طريق القلب أن قرابة روحية تشدني إلى هذا العبقري الذي يتوجه بأنظاره إلي دون أن يكون في الأفق أي أمل بلقاء. إنها نظرة مستقرة لوقت طويل أتاحت سلبيتها فهماً عميقاً للقدر الروحية لتلك العين دون أن تتمكن من مقابلتها.

وهكذا كنت وقد نهضت أمام روحي مسائل لاحصر لها: روح نتشه كما لو أنها تحوم حول رأسه طليقة بهية تحت ضياء الروح، عوالم روحية ساحرة تفتديها النفس، تشد روحه حيناً إليها قبل أن تعم ليالي الظلمة. روح موثقة إلى الجسد الذي قضى عمره بحثاً عنها ليجعل من العالم لحظة من حنين. لقد كانت روح نتشه هنا، غير أنها لم تكن تمسك بالجسد إلا من الخارج. إنه الجسد الذي حملها المشقة والعناء لكي تكشف عن مكوناتها في رابعة النهار، مادامت تخفق في جنباته.

لقد قرأت نتشه سابقاً، نتشه الذي كتب. ولقد رأيت نتشه الآن، نتشه الذي

حمل أفكاراً متنحية في جسده، ودخل بحماسة إلى قطاعات في الروح عصبية على غيره. أما فتوحاته فلا تزال تتلألأ بجمالها على الرغم من أنها فقدت في الطريق كثيراً من قدرة التوهج الأولى. إنها روح حملت لنا من حياة الأرض الأولى ذهباً مشرقاً بالضياء، ولن يعيبه أنه لم يصل إلى أوج توهجه في هذه الحياة. لقد وصل إعجابي إلى ذروته بما خطت ريشة نتشه، غير أنني رأيت الآن عياناً خلف إعجابي صورة يشع منها النور.

والآن لأستطيع شيئاً سوى أن أتلعثم بأفكاري حول كل ما رأيت. وربما لم يكن هذا الكتاب إلا صورة لهذا التلعثم. وهو بذلك يخبيء الحقيقة الأكيدة التي مؤداها أن صورة نتشه هي التي أوحى كتابي هذا.

لقد طلبت مني السيدة إليزابيث إعادة النظام إلى مكتبة شقيقها. وهذا ما أتاح لي أن أقضي أسابيع عدة في رحاب أرشيف نتشه في «ناومبورغ» وقد تم لي إضافة إلى ذلك إقامة صداقة متينة مع السيد فرينس كوجل، لقد كانت مهمة في غاية الجمال أن أتملى بعيني الكتب التي كان قد قرأها نتشه، واستشعرت روحه من خلال الانطباعات التي أثارها فيه هذه الكتب. وتظهر ملاحظات الهوامش التي كتبها بخط يده مدى شغفه بكل ما يمس الروح. ويمكن بهذا الصدد أن أذكر اشتغاله بكتب «إمرسون» وأعمال «غويا» وقد كتب ملاحظاته النقدية بإحساس عاطفي متوقد. قد استطعت بعد قراءة هذه الملاحظات أن أستكشف البراعم الأولى التي تفتحت عنها عبقريته.

في الفترة الأخيرة من نشاطه الإبداعي شغلته فكرة مسيطرة استطعت أن أستنبطها من ملاحظاته العميقة على هامش أحد كتب «أويغن دورنغ» لقد مثل دورنغ الرأي القائل بأن المرء يستطيع أن يتصور الكون على أنه تركيب تشترك فيه مجموعة من العناصر، وبهذا الشكل يكون الحدث العالمي شكلاً من المسار المرتبط بهذه التركيبات الممكنة كلها. وعندما تستنفد هذه التركيبات ستعود العناصر الأولى ويعيد المسار نفسه كاملاً. وإذا ماتصورتنا أن ذلك يحصل في الواقع الفعلي، فيجب أن يكون الحدث ذاته قد حدث مرات لا تحصى، كما أنه في المستقبل سوف يكرر نفسه مرات لا تحصى أيضاً، وهذا معناه أن المرء سوف يصل إلى التكرار الأبدي للحالات ذاتها في الكون.

ودورنغ يرفض هذه الفكرة من حيث إنها غير ممكنة. أما نتشه فإنه يقرأ ذلك بشغف ويترك الانطباع يترسخ عميقاً في ثنايا روحه.

وبعد أن يتفاعل مع غيره من العناصر يظهر في النهاية إلى العلن في صيغة «العود الأبدى للمثيل» الذي ارتبط ارتباطاً لا انفصام له مع أطروحاته «الإنسان الأعلى» التي شغلت المرحلة الأخيرة من إبداع نتشه وطبعته بطابعها.

لقد كنت مأخوذاً من الأعماق بهذا الانطباع الذي كونه بعد أن تتبعته قراءات نتشه. وأدركت التناقض المريع بين طريقتيه في التفكير وطرائق معاصريه. فدورنغ ذلك الوضعي المتطرف الذي يرفض كل ما لا يتكون نتيجة للاستدلال الرصين، وطبقاً للطريقة الرياضية الصارمة، يحكم على فكرة العود الأبدى بأنها عبث. وهو لا يظهرها إلى العيان إلا لكي يبين عدم إمكانها. غير أن نتشه يرى رأياً آخر. فهو يتقبلها من حيث إنها حل للغز العالم، ليس هذا فحسب، بل يرى فيها الحدس الذي يلامس شغاف الروح.

وهكذا فإن نتشه يقف في تناقض تام مع كثيرين من معاصريه. وقد عصفت فيه بقوة هوجاء المشاعر والأفكار التي عصفت في عصره. وكان من شأن هذه العواصف أن جلبت له المعاناة والآلام. ولم يكن ضير في ذلك فقد كون محتوى روحه من هذه الآلام. وكانت مأساة إبداعه تقوم على أن هذه الآلام لم يمكن التعبير عنها كفاية.

لقد وصل بأفكاره إلى الذروة عندما وضع مخططاً لأطروحاته في عمله الأخير «إرادة القوة» أو «إعادة تقييم القيم» وكان يرى بأنه مطالب بأن يستخرج من أعماق روحه وبطريقة مرنة كل ما شعر به أو فكر فيه. وكان توجهه الذي لا محييد عنه يتمثل في إبداع صورة للعالم متكونة من صميم الحدث الفكري الذي تعيشه الروح. ولقد كان للصورة الوضعية التي كونتها العلوم الطبيعية أثر عميق في نفسه. فقد ظهر العالم فيها مادياً صرفاً مجرداً من أية خلفيات روحية. أما إذا صادف وظلت بعض البقايا من العالم الروحي تشوش على الصورة الحقيقية، فإن ذلك لم يكن إلا مخلفات مدفونة من العالم القديم. ولم يكن نتشه ليقوم لذلك أي اعتبار. وقد أراد بإحساسه المنجح بالحقيقة أن يجهز على كل ماتبقى من هذه الشوائب.

ومن هنا فقد ساقته خطاه إلى أن يفكر الوضعية بعمق، وكان بالنسبة إليه وجود عالم روحي خلف هذا العالم مجرد كذبة. مع ذلك فإنه لم يبدع إلا انطلاقاً من روحه الخاصة. وهو يرفض المقولة القائلة بأن الإبداع الحقيقي يأخذ معناه فقط عندما يحول محتوى العالم الروحي إلى أفكار ويضعها نصب عينيه. إذ أن محتوى العالم القائم على المكتشفات الحديثة هزه من الأعماق وهيمن عليه إلى درجة أنه أراد إعادة إبداعه على أسس فكرية.

شعرياً بالأجنحة الديونيزيسية تطير روحه في «زرادشت»، فهنا يلعب العالم الفكري لعبته، غير أنه يحلم عن طريق أعاجيب العقل بمحتوى الواقع المادي. فالعقل يتشظى في انبثاقاته لأنه لا يتمكن من إيجاد ذاته. وبمقدوره فقط أن يعيش انعكاس العالم المادي الذي حلم به من حيث إنه حضوره الخادع.

لقد عشت بكليتي في ذلك الزمن متعمقاً في طريقة تفكير نتشه. وقد احتلت هذه الطريقة مكانها المفضل في حياتي الروحية. وقد تمكنت هذه التجربة من أن توحد ذاتها مع صراع نتشه ومع مأساته. وراحت تمسها الاكتشافات الفكرية لنتشه مساً عميقاً.

بعضهم قال عني بأني نتشوي لأنني أبدت إعجابي بلا حدود بذلك الاتجاه الفكري الذي التقاني في منتصف الطريق. لأخفي أن الطريقة التي تعلن فيها الروح مكوناتها قد أسرتني إلى حد بعيد، وقد آمنت بقربي الشديد منه لأنه لم يكن قريباً من أحد من خلال مضامين أفكاره. وقد وجد نفسه وحيداً مع الناس ومع الأزمنة، مع مشاركي التجربة ومع طرقات الروح.

وقد توطدت علاقتي مع «فريتس كوجل» ناشر نتشه، وتحدثنا طويلاً وبعمق فيما يخص إصدار كتبه. ولم يكن لي من موقف رسمي لافي أرشيف نتشه ولا في إصداراته. ومنذ أن دعنتني السيدة اليزابيت إلى لعب دوري في هذا المجال وقعت في صراع مع السيد فريتس كوجل مما دفعني إلى الاشتراك في أي عمل جماعي في أرشيف نتشه. أما علاقتي بهذا الأرشيف فسيبت لي فترة من المؤثرات القوية خلقت لي بعد فصم عرى هذه العلاقة ألماً كبيراً.

ونتيجة للإهمالك المتواصل في نتشه تكونت لدي رؤيا عن شخصية ما كان قدرها أن تعيش مأساوياً عصر العلوم الطبيعية لمتصف الثاني من القرن التاسع عشر، وأن تتحطم بتماسها مع هذا العصر. لقد فتش طويلاً في عصره دون أن يعثر على شيء. وقد استطاعت تجرّيتي الطويلة معه أن ترسخ لي الحكم الأكيد بأن الجوهري في نتائج الأبحاث في العلوم الطبيعية لا يكمن في النتائج ذاتها، وإنما من خلالها في الفكر حيث يقتضي العثور عليه. فمن خلال إبداعات نتشه ظهرت معضلة العلوم الطبيعية بكل وضوحها أمامي. غوته ونتشه سدا علي الأفق.

لقد توجه إحساس غوته الفعال في الواقع نحو جواهر وأحداث الطبيعة. وقد أراد أن يبقى في الطبيعة، واستقى رؤياه النقية من أشكال النبات والحيوان والإنسان. وفي

الوقت الذي تحرك بروحه وسط هذه الأشكال انتهى به المطاف من كل الجهات إلى الفكر. ولقد وجد الروح من حيث أنها سر كامن في المادة. غير أنه لم يرد الذهاب إلى أبعد من ذلك، أي أنه لم يرد الوصول إلى رؤيا الروح القاطنة بذاتها والمهيمنة كلياً على ذاتها. لقد بنى معرفة بالطبيعة قائمة على شروط العقل. وأحجم عن الدخول إلى رحاب معرفة روحية صرفة لكي لا يخسر الواقع الفعلي الحي.

أما نشئه فقد انطلق من حدس الروح بالصيغة الأسطورية. أبولو وديونيزوس كانا المظهرين الروحيين اللذين عاشهما. وبدا له مسار التاريخ الروحي للإنسانية شكلاً من التأثير المتبادل، أو بصيغة أخرى صراعاً بين أبولو وديونيزوس. غير أنه استحضرها من أجل جلاء التصور الأسطوري لمثل هذه المظاهر الروحية. فهو لم يتوغل باكتشافاته إلى رؤيا الجوهرية الروحية الفعلية، ولكنه وصل إلى الطبيعة انطلاقاً من روح الأسطورة. ومن هنا فنبغي على أبولو حسب روح نشئه أن يتصور العنصر المادي طبقاً للصورة التي رسمتها العلوم الطبيعية، أما ديونيزوس فعليه أن يفعل كما لو أنه جماع قوى الطبيعة. وفي هذه الحال فإن جمال أبولو سيصير إلى الفناء، ليس هذا فحسب، بل إن العاطفة الكونية لديونيزوس ستفقد قانونية العلوم الطبيعية.

لقد وجد غوته الروح في فعلية الطبيعة، أما نشئه فقد أضاع الروح الأسطورية في فضاء الطبيعة حيث كان يعيش.

أما أنا فقد وقفت بين هذين التناقضين الكبيرين. والتجارب الروحية التي عاشت غبطلتها في «نشئه مكافحاً ضد عصره». لم تجد فيما بعد متابعة كافية. بالمقابل فإن غوته قد شمع بقامته الفارعة أمامي في الأيام الأخيرة من إقامتي في فايمار وهيمن على كل ما يحتمل في وجداني. لقد بذلت قصارى جهدي كي أتتبع معالم الطريق لمسيرة الحدس الكوني للبشرية وصولاً إلى غوته علني أشرح خصائص الرؤيا للشاعر الكبير في انبثاقها من قبل هذه المسيرة التي كانت نابضة بالحياة، تلك الحياة التي بقي طوال حياته منحازاً لها، لقد حاولت ذلك في كتابي الذي سبق ذكره أكثر من مرة.

لقد أردت أن أدافع عن الرؤيا التي تقول بأن حدس غوته الكلي الذي يرتبط بحدس الطبيعة إنما هو خاضع لشروط العقل.

لقد تحدثني طويلاً أطروحات نشئه عن «العود الأبدى» وكذلك مقولته عن «الإنسان الأعلى» فقد انعكس في هاتين الأطروحتين كل ما يجب أن تحياه شخصية ما

مندمجة بتطور البشرية وبجوهر الإنسان، تطوراً ينبغي إرجاعه إلى الفهم الروحي للعالم، وذلك من خلال الأفكار المنجزة والرؤيا المنبثقة عنها وعلاقتها بالطبيعة قرب نهاية القرن التاسع عشر.

وقد طرح نتشه رؤياه لتطور البشرية على النحو التالي: كل ما يحصل في لحظة ما حصل تماماً مرات لا تحصى وبالشكل ذاته، وسوف يحدث هو ذاته مرات لا تحصى في المستقبل. فالتشكيل الذري للكون يتيح للحظة الحالية أن تظهر من حيث إنها تركيب محدد لأصغر الجواهر. وبهذه الجواهر سوف يتحد جوهر آخر، وإلى هذه المنظومة ستتنضم جواهر أخرى وهكذا إلى ما لانهاية، وعندما تستنفد التركيبات الممكنة كلها تظهر من جديد تلك التي كانت سابقة في الظهور. أما الحياة الإنسانية بجزئياتها التي لا حصر لها فقد كانت لمرات لا تحصى هنا، وسوف تعود مرات لا تحصى بجزئياتها ذاتها.

لقد بنت أشكال الحياة الأرضية للإنسان مستقراً خفياً في لاوعي نتشه. وهذه الأشكال حسب رأيه تقود حياة الإنسان عبر تطور البشرية إلى مستويات متعددة الأشكال عبر مسار العالم. وقد كان نتشه مشدود الوثاق إلى رؤياه الطبيعية. وسحرت روحه الكيفية التي تتمكن فيها الطبيعة من صنع هذه الأشكال المتكررة للحياة الأرضية. وعاش ذلك بكل جوارحه، حتى شعر أن حياته ذاتها ليست سوى تراجيديا تتحقق عن طريق تجارب تنضح بالألم وتنوء تحت وطأة العذاب.

وكان لديه بمثابة اليقين أن يعاني هذه الحياة مرات لا تحصى. ولم يعثر على الأفق الذي يساعد على نضج الخبرات التي من شأنها أن تحرر الإنسان. وكان على ثقة من أن قدره يحتم عليه أن يختبر مثل هذه التراجيديا المرتبطة بالانثاق المتتابع للحياة القادمة.

لقد رأى نتشه أنه داخل الإنسان الذي يعيش تجربة الحياة الأرضية يوجد إنسان آخر يفصح عن نفسه، إنه الإنسان الأعلى. وهو لا يستطيع أن يشكل من نفسه إلا شذرات توحى بكلية حياته ضمن الأرضي الذي يحتفي بالجسد.

لم تسمح فكرة التطور التي جاءت مع انتصارات علماء الطبيعة أن يرى الإنسان الأعلى من حيث إنه الروح الفعالة والساكنة ضمن ماهو فيزيائي - جسيمي. وإنما رأى فيه ذلك الكائن الذي شكل ذاته من خلال قوانين التطور المطابقة لشروط الطبيعة.

فكما يثبت الإنسان عن الحيوان، فكذلك عن الإنسان يجب أن يثبت الإنسان الأعلى. وقد انتزعت رؤيا الطبيعة من نشته النظرة إلى «كلية الإنسان» وحولها إلى الإنسان الطبيعة، وقادته خطاه إلى إنسان الطبيعة الأعلى.

أما ماخبره نتشه نتيجة لهذا التوجه فقد وقف أمام ناظري بكامل قوته في صيف ١٨٨٦ . في ذلك الزمن قدم إلي السيد فريتس كوغل «مجموعة من شذرات نتشه حول العود الأبدي» وذلك من أجل الإطلاع وإبداء الرأي. ولقد كتبت وقتها حول حصيلة أفكار نتشه موضوعاً في مجلة الأدب صدر عام ١٩٠٠ . وقد أثبت في عدد من الجمل موضوعاً يحتوي على ماخبرته ١٨٩٦ من صلة نتشه بالعلوم الطبيعية. وسوف أعيد أفكاره التي كتبها سابقاً دون أن أذكر شيئاً عن المباحثات التي أثارها هذا الموضوع:

ولاشك أن نتشه كتب هذه الشذرات حسب تتابع حر. ولقد بقيت قناعاتي الآن كما كانت عليه في ذلك الوقت، وهي أن نتشه بعد قراءته كتاب «أوفن ديورنغ» «توجه الفلسفة»، بنى موقفاً فكرياً تحت تأثير هذا الكتاب قائماً على منطلق علمي صارم، سواء أكان ذلك في حدسه الكلي أو في رؤيته بما يتعلق بتشكيل الحياة. في الصفحة ٨٤ من هذا الأثر تم التعبير بوضوح كامل عن الفكرة. وما إن تعرض لأي هجوم حتى ينبري نتشه إلى الدفاع عنها. والكتاب موجود بطبيعة الحال في مكتبة نتشه. تدل الملاحظات الكثيرة بقلم الرصاص على الهامش إلى أي حد كان متحمساً أثناء قراءة هذا الكتاب.

وديورنغ يقول:

«يستدعي الأساس المنطقي الأعمق لأية حياة واعية نقاد البنية، وذلك بالمعنى الصارم للكلمة. هل هذا اللاتناهي بحد ذاته ممكن؟ وبالتالي هل يمكن أن يزوج في مساره بصيغ جديدة؟ إن عدد الأجزاء المادية لوحده، إضافة إلى عناصر القدرة كل ذلك يقتضي استحالة التراكم اللامتناهي للتراكيب. فإذا لم يضمن الوسط للمكان وللزمان بشكل دائم لامحدودية التنوعات، فلا يمكن أن ينتج من صميم كل ما هو قابل للعد إلا عدد من التراكيب قابل للنقاد. أما ما يمكن أن يسمح بوصفه غير قابل للعد وذلك تبعاً لجوهره دونما معارضة فإنه يقتضي أن ينتج التعدد اللامحدود للمواقع والعلاقات. هذه اللامحدودية التي نستفدها من أجل مصير تشكيلات الكون مرتبطة

بكل تحول وبالذات مع دخول برهة من التصور المقترَّب، أو مع التماثل الكامل مع الذات، ولكن ليس مع توقف التحول.

على كل من يريد أن يرفع من سوية وجوده الذي يتطابق مع انطلاقته الأولى أن يتذكر أن التطور الزمني له وجهة حقيقية واحدة، وأن السببية متطابقة مع هذه الوجهة. إنه لمن السهل أن نطمس الاختلافات أكثر من أن نتبينها، وتصور النهاية على أنها متشابهة مع البداية مع تجاهل الفجوات القائمة عمل يكلف مشقة أقل.

علينا إذن أن نحمي أنفسنا من هذه المجالات السطحية لأن الوجود والمعطى للكون لايشكلان قصة تسلية لامبالية تفصل بين حالتين في الليل. إن هذا الوجود يمثل الأساس الوحيد الثابت والواضح والذي ننطلق منه وحده في استنتاجاتنا وفي تطلعاتنا باتجاه المستقبل.

ديورنغ يرى أنه لا توجد أية جاذبية للحياة في هذا التكرار المستمر للحالات ذاتها.

وهو يقول من جديد:

«المسألة تشرح ذاتها من ذاتها. ذلك أن مبادئ اغراءات الحياة تتعارض تماماً مع الإعادة الأبدية للصيغ ذاتها».

وقد دفع نتشه بحدسه عن الطبيعة دفعاً ليزج بنفسه في أتون حتمية ما، بينما يقف ديورنغ مرتعداً إزاءها عبر الملاحظة الرياضية، وعبر الصورة المرعبة التي تمثلها هذه الحتمية بالنسبة إلى الحياة.

وفي موضوعي الذي أشرت إليه سابقاً يجري الحديث كما يلي:

«لنفرض جدلاً وجود مجموعة ما قابلة للعد من التركيبات مع الأجزاء المادية وعناصر القدرة، عند ذلك سوف تتحقق المقولة التنشوية عن «عودة المثل».

وليس لدينا في الشذرة /٢٠٣/ المجلد الثاني عشر إصدار كوغل والشذرة /٢٢/ مخطوطة «هورن إيفرز» نظرية نتشه عن العود الأبدي، ليس لدينا شيء آخر سوى الدفاع عن الفكرة المعاكسة المأخوذة من وجهة نظر ديورنغ.

«مدى القدرة الكلية محدود لأشياء غير متناهي».

فلنحترس من مبالغات المفاهيم هذه، وتبعاً لذلك فإن عدد المواقع، التغيرات،

التركيبات والتطورات لهذه القدرة كبيرة بشكل هائل، وهي عملياً لامحدودة، غير أنها بالمقابل أكيدة ولانتهائية. وهذا يعني أن المقدرة أبدياً متساوية وأبدياً فعالة. وحتى هذه اللحظة فإن الذي حصل هو اللامتناهي. وهذا يعني أن كل التطورات الممكنة يجب أن تكون قد حصلت فعلاً.

وتبعاً لذلك فإن التطور في اللحظة يجب أن يكون تكراراً فقط. وهو ولد من سابقه وانبثق عنه كل ما هو جديد. تارة إلى الأمام وتارة إلى الخلف إلى مالانتهائية. كل شيء كان لمرات لا تحصى هنا، مادام الواقع الكلي للقوى كلها يعيد نفسه. ومشاعر نتشه إزاء هذه الفكرة تقف على النقيض مما لدى ديورنغ. والفكرة لدى نتشه بحد ذاتها تمثل المعادلة العليا لقبول الحياة.

تنص الشذرة /٢٣٤/ من إصدار كوغل على مايلي:

«لسوف تنتصر هذه الفكرة على مدى التاريخ القادم. وكل من لا تسمح لهم طبائعهم بالإيمان بها، عليهم أن يهيؤوا أنفسهم للإنقراض. ولن يستمر في البقاء إلا كل من يرى في وجوده المقدرة الأبديّة على التكرار. لدى أمثال هؤلاء تنتظر حالة أكيدة يقصر على بلوغها سيد الطوباويين».

ويمكن للمرء أن يبرهن بلا تردد على أن كثيراً من الأفكار التشوية قد نشأت بالطريقة ذاتها، وفكرة العود الأبدي دليل على ذلك. من طبيعة نتشه أن يبني فكرة معاكسة عن أية فكرة متكونة أمامه. وقد قاده هذا الاتجاه في النهاية إلى عمله الرئيسي «إعادة تقييم القيم».

لقد كان واضحاً بالنسبة إلي في ذلك الزمن كيف أصبح نتشه أسير حدس الطبيعة. وكان الطموح العالي لأفكاره يشده إلى معادلة تساوي بين الروح والعالم. لذلك رفضت جازماً التفسير الصوفي لأطروحاته عن العود الأبدي. ومنحت موافقتي للمؤلف «بيتر غاست» الذي كتب فيما كتب عن أعمال نتشه «من أجل فهم النظرية الميكانيكية المحضة من قابلية النفاذ وبالتالي إعادة التركيبات الجزئية الكونية». لقد اعتقد نتشه أن عليه أن ينتزع فكرة عليا من أعماق الحدس الطبيعي. وهكذا كان الشكل الذي تجلت فيه معاناته بالنسبة إلى عصره».

ولقد رأيت رأي العين ١٨٩٦ كل ما عاناه نتشه والذي تمثل في حمله لحدس الطبيعة كأنه جمرة متقدة في وجدانه. وهو حدس ظل مهيمناً على النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

من إصدارات الدار الحديثة
١٩٩٧ - ١٩٩٨

الياس مرقص	نقد العقلانية العربية
د. سليمان حريتاني	الجواري والقيان
د. سليمان حريتاني	الموقف من الخمر
ألبير بايه	أخلاق الانجيل
نعوم تشومسكي	قوى وآفاق
د. أيمن إبراهيم	الإسلام والسلطان والملك
عماد صباغ	الأحناف
مارسيل ليبمان	هرمس مثلث العظمة (نصوص قديمة مع دراسة عن أصولها)
رفعت حسان	الإسلام وحقوق النساء
د. مجيد خديوري	العدل في الإسلام
رودولف شتاينر	نثييه مكافحاً ضد عصره
فرانسيس فيفر	الفرعون الأخير أو زوال حضارة عريقة
أريك فروم	مفهوم الإنسان عند ماركس
خوشوانت سينج	قطار إلى باكستان «رواية»
ناديا شومان	خطى كتبت علينا «رواية»
سكارين أرمسترونغ	محمد (نظرة غربية جديدة في فهم الإسلام)

عناوين صادرة عن الدار

كارين أرمسترونغ	الله والإنسان
يان إيلينيك	الفن عند الإنسان البدائي
يان دوبراتشينسكي	أصداء الزمن
عبدالهادي عباس	السيادة
فيليب كامبي	العشق الجنسي والمقدس
أحمد حيدر	إعادة إنتاج الهوية
الكسندر كرافتشوك	الوثنية والمسيحية
ألبر جاكار	مديح الأختلاف
بامبلا آن سميث	فلسطين والفلسطينيون
يوسف جابر	قضايا الإبداع

من اصدارات الدار في الفن والموسيقا

- ما هو الفن تأليف : ليف تولستوي
- شكسبير والدراما تأليف : ليف تولستوي
- دراسات في الادب والفن تأليف: دوبرولوف وتشيرنيشيفسكي
- فضايا الإبداع في قصيدة النثر تأليف : يوسف حامد جابر
- الفن عند الانسان البدائي تأليف : يان إيليك
- علم الهارمونية تأليف : د. محمد عزيز شاكر
- الغيتار تأليف : د. محمد عزيز شاكر
- علم الكونتربوانت تأليف : د. محمد عزيز شاكر
- الصولفيج الفئاني تأليف: ماكس باتكيه
- (إشراف: د. محمد عزيز شاكر)

سيصدر عن الدار قريباً

التوظيف الاجتماعي للمحرم (التابو)

تأليف د. سليمان حريتان

الفهرس

5	مقدمة المترجم
37	المقدمة
39	السمات الشخصية
65	الإنسان الأعلى
123	التطور ومساره لدى نتشه
155	فلسفة نتشه كمعضلة سيكولوجية
179	شخصية نتشه والمرض النفسي
197	في ذكرى نتشه
205	هل أنا نتشوي

نشئة لمافا ضد عصره

يمثل نشئته علامة استفهام كبرى على درب التطور الروحي للغرب، لا بل اعتراضاً حذرياً على هذا التطور الذي انتهى إلى العدمية. وهذا معناه أن نشئته طرح على الوجدان الغربي أعمق الأسئلة وأكثرها خطورة، كما أدخل هذا الوجدان في مجازفات لم يتتبع منها حتى الآن. ومن هنا فإن الجدل مع نشئته لا يزال سمة أساسية من سمات الفكر الغربي.

يكمن سحر نشئته في مسائل عدة، لعل أهمها راديكاليته التي لا تعرف الحدود. فهو لم يتقيد الميثاقين الغريبين التي بقيت حية تتحدد منذ أفلاطون حتى هيجل، والتي شكلت الدعامة الأساسية لتفوق الغرب، لم يتقدها فحسب، بل قلبها رأساً على عقب ورأى فيها مسيرة ضلال كبرى تنتهي إلى موت الروح والطبيعة معاً.

بعد المقدمة المستفيضة للمترجم والتي ألفت الضوء على الشروط التاريخية والفكرية الحاضرة للروح النشئية، بعد ذلك يدرس المؤلف هذه الروح المبدعة في صراعها مع معطيات عصرها التي كانت من الرسوخ إلى درجة أنها احتاجت إلى مفكر جبار ليهزها من أعماقها.

عمل نشئته انقلاباً في الفكر الغربي وأحلّ الأسطورة المبدعة محل العقل التحليلي ونقل الفلسفة إلى أرض الفن. إنها فلسفة الرؤى ونبوءة الإنسان الأعلى.

دار الفكر

سورية - دمشق - بركة - ص ٢٢٢٩

دار الفكر

سورية - دمشق

ص ٢٢٢٩ - هـ/فا: ٢١٢٢٢٢

To: www.al-mostafa.com