الجسد كدالة على الصّيرورة: محاولة في نيتشه.

The body as a function of being: try in Nietzsche.

د.عبد الكريم عنيات، قسم الفلسفة، جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2– الجزائر

ملخص: تم التريب من الجسد منذ الأزمنة اليونانية القديمة حيث تشكلت الأنساق الفلسفية المثالية التي ألحقته بالعالم المتغير الفاسد الذي لا يمكن أن يدل على الحقيقة والخير. وقد تطابقت هذه الدعوى مع الكثير من الديانات التي سلطت الروح قائد خالدا آمرا على الإنسان. وتشكل هذا التقليد الفلسفي العقلي والذي دام قرونا طويلة لم يمنع من قيام فلسفة حيوية مضادة كلية، عملت على استرجاع أهمية الجسد المهدور. من خلال تبيان تهافت مقولة الروح وأفول العاقلية، لصالح جسد متحرر من كل آثام الكينونة والقيمة، من خلال تنصب الفن محل الفلسفة كأداة لتحرير هذا الجسد. تأتي هذه الدراسة لتبين كيف جابهت فلسفة نيتشه التاريخ الفكري الطويل، وكيف حارب على أكثر من جبهة من أجل تخليص الإنسان من هيمنة الروح وفلسفة المثال.

الكلمات المفتاحية: الجسد، الصيرورة، التطبيع، التأثيم، استعادة الأرض، الجسد الإفتراضي.

Abstract: Since ancient Greek times, the body of the body has been drawn from the body, where the ideal philosophical patterns have been created, which has brought about a corrupt and changing world that can not be a sign of truth and goodness. This suit has coincided with many religions that have cast a determined leader on man. This philosophical and philosophical tradition, which lasted for centuries, did not preclude the establishment of a totally counter-dynamic philosophy that restored the importance of the lost body. Through the expression of the rush of the saying of the spirit and the decline of the mental, in favor of a body free of all the sins of being and value, through art is the place of philosophy as a tool to liberate this body. This study comes to show how Nietzsche's philosophy had long intellectual history, and how he fought on more than one front in order to rid man of the hegemony of spirit and the philosophy of example.

Keywords: The body, the process, the normalization, the impurity, the restoration of the earth, the virtual body.

مقدمة: أو كيفية استعادة الجسد لدوره في جماليات اللاّجدوى؟

الرّواية الكبرى التي نشأ عليها الفكر الفلسفي منذ القرن الثّالث قبل المسيح، بل قل في القرن الخامس مع محاولات بارمنيدس وأكزانوفانيس اللّذان نبذا المحسوس والمتغيّر الأنثربولوجي لصالح الأوحد الرّوحي، إلى غاية انفضاح عورة العاقليّة البشريّة المنتفخة مع نيتشه في منتصف القرن العشرين. ارتبطت بصورة أو بأخرى "بجماليات الرّوح" كما أسّس لها فلسفيّا وتربويّا أفلاطون الإلهي. وما كاد أن يموت "أرسطوقليس" الشّخص المشخّص حتى تولّدت الأفلاطونيّة le Platonism كظاهرة تاريخيّة غازية وجارفة اكتسحت كلّ الثقافات، بل بلورت الباحة الخلفيّة للعديد من الديانات الّتي نعتبرها سماوية، وما هي بسماويّة كليّة. فلم تكن المسيحيّة إلاّ أفلاطونيّة معمّمة للشّعب بعدما كانت محاورات الأكاديمية ذاتها مخصّصة للنّخبة (Blaise Pascal,2005, para 219-612, p91) وحتى الفكر الإسلامي المتأغرق لم يتخلّص من "لوثة الرّوح" هذه، وراحت أكثر المدارس تحرّرا من سلطة النّص مثل الأنسنة العربية تسير في نسق تأثيم الجسد وتنحيفه؛ "فاعلم أنّك لا تصلح إلى سعادة نفسك وكمال حقيقتك، وتصفية ذاتك، إلاّ بتنقيتها من درن بدنك، وصفائها من كدر جملتك، وصرفها عن جملة هواك، وفطامها عن ارتضاع شهوتك". وبهذا فقد أصبح "السّعي لتمويت الجسد" الباراديغم السّائد في الأزمنة الأوسطيّة، و"التهيئة الدّؤوبة للتحرّر من التّصندق" هو النّموذج القياسي الإرشادي إلى غاية القطيعة الحداثيّة الّتي قادتها العقلانيّة الفرنسيّة والألمانيّة. فلم يتغيّر شيء بالنّسبة لمكانة الجسد، على الرّغم من الثّورة الفلسفيّة الكبرى الّتي استحدثها ديكارت وصغار الديكارتيّين، ولم يظهر أيّ حدث مميّز لمفهوم الجسد على إثر التّأسيس الهيجيلي والاجتهادات لدى الهيجليّين الشّبان. لذا فالموضوعة الواضحة –من المنظور النّيتشوي– هي أنّ تاريخ الفكر الغربي ما هو إلّا تاريخ نكران ممنهج ومستمرّ للجسد ولواحقه من جنس وشهوة...الخ ومن خلال تصغيرها وتقزيمها وتهميشها وشيطنتها. وهذا ما جعل كل الفلسفات اللاهيجيلية اللاحقة لهيجل، تثور عليه من خلال التنبه، بل التأكيد، على أن المثالية قد ترادفت مع الروحانية ترادف الحافر للحافر؛ وقد افتتح كلا من ماركس وانجلز الدراسة الموسومة بـ: الأسرة المقدسة (1844) بالقول بأن:"ليس لمذهب الانسانية الحقيقية عدو أشد خطرا في ألمانيا من مذهب الروحانية أو المثالية التأملية الذي يضع "الوعي الذاتي" أو "الروح" موضع الإنسان الفردي الحقيقي. ويعلم بلهجة انجيلية أن "الروح تحي كل شيء، والجسد لا فائدة منه ". (كارل ماركس وفريدريك انجلز،دس،ص3) وعلى الرغم من العداء المفهومي بين العقلانية الماركسية والعقلانية النيتشوية، إلا أنهما متفقان على كون الهيجيلية لم تتخلص كلية من الروح المسيحية. وبما أن أفلاطون قد مهمد أحسن تمهيد، بل التمهيد المجاني والقوّي، للمسيحية مثلما لاحظ ذلك المسيحي الرقيق بليز باسكال وغيره كثر. فإن هذا يستلزم أن هيجل لم يتحرر كل التحرر من فلسفة أفلاطون بما هي فلسفة للروح أو فلسفة اللا – جسد أو مذهب "ميتا – الجسد".

هذا، ويمكن لنا، دون عناء كبير، أن نتأكّد من الآثار الواضحة للأفلاطونيّة على الصّعيد الاجتماعي والعرفي في كلّ الحضارات. حيث تمّ إحاطة الجسد بهالة من الخطورة والدّناءة إلى درجة أن تمّ تسمية العصر الفكتوري بالنّظر إلى الموقف من الجسد أساسا. حيث أنّه في المرحلة الفيكتوريّة (مرحلة حكم الملكة فيكتوريا في إنجلترا) كان كل ما له علاقة بالجنس شيئا محرّما

(تابو)، لذا فعندما برهن فرويد عن وجود حياة جنسيّة للأطفال، تقلّصت شعبيّته إلى أقصى الحدود. فلم يستطع المجتمع العلمي التخلّص من أفلاطونيّة العصور المعاصرة، بالرّغم من الضجّة النيتشويّة الصّاخبة المحامية عن الجسديّة. هذا ما يضع مشروع نيتشه بما هو استطيقيّة الجسد والصّيرورة موضع تساؤل وموضوع ريبة وحذر، لأنه تجرأ على أن يقف ضد أكبر روافد الحضارة الغربية المعاصرة: الأفلاطونية بما هي مثالية والمسيحية بما هي ترويحية. إن فلسفة نيتشه وزيمل، يمكن أن تفهم، في هذا السياق التحليلي، بما هي فلسفة مهمومة بالجسد من خلال التأكيد على ضرورة الاهتمام به وتفكيره(دافيد لوبروتون،2014، ص20- 35).بل وربما عبادته وتقديسه بعد تحريره ورد الاعتبار لمكانته ورمزيته.

ولهذا، ومن التّقديم أعلاه، وبالنّظر إلى مستلزمات البحث المنتظرة، فإنّ المشكلات الكبرى الّتي تبلورت في حدود الموضوع المطروح، هي كالتّالي:

-هل يمكن أن نتأوّل تاريخ الفلسفة بعامة، والفلسفة الّتي فكّرت في نسق الفكر الغربي بخاصة، بما هي تاريخ لترويح الجسد وتمويت للّحم la chair و الشّهوة؟

-ألا يحقّ لنا فهم قذع نيتشه في الحداثة الغربيّة القذع غير المسبوق إطلاقا؛ من منظور "فلسفة الجسد" حصرا ؟ ممّا يسمح لنا بالحديث عن استطيقا الصّيرورة بما هي جماليّات الجسد عنده؟

-وأخيرا، ما هي حدود سلامة التأويليّة النيتشويّة في ضوء التغيّرات الثوريّة التي شهدها الفكر بعد نيتشه؟ خاصة الاحتفائيّة غير المسبوقة بالجسد في الثقافة الحالية؟

ونعتقد بأنّ مقاربة هذه المشكلات، مقاربة مضبوطة ومباشرة، والّتي يمكن أن توصف بأنّها خطوات تساهم في بلورة منظور جديد للفلسفة الغربيّة، من خلال فتح حقل جماليات الجسد عن طريق مركزيّة تصوّر الصّيرورة، يكون من خلال العناصر الدّقيقة موضوعة في الخطّة أدناه.

أوّلا. الأفلاطونيّة بما هي ترويحيّة: بحث في المواضعات والنتائج:

إنّ متعة قراءة أفلاطون، تنسينا نسبيّا في إعمال العقل النّاقد والفاحص، ولكأنّ الجمال الباهر يعمي ويشلّ الأنالوطيقا الصّارمة. ومنه فجمالية الفلسفة الأفلاطونيّة مرتبطة أوّلا بمتعة القراءة من خلال مسرحة الفكر وسموّ العبارة ورقّة التشبيه وروحانيّة التصوّر. ولئن كان الاعتقاد السائد هو أنّ أفلاطون من أوائل الفلاسفة الّذين مثلنوا الواقع، لئن كان هذا صحيحا في سياقه، إلاّ أنّ أهمّ ما أنجزه أفلاطون في فلسفته هو ترويح الوجود المادي وتخفيف الكينونة الثّقيلة للإنسان من خلال استراتيجيّة محكمة تتمثّل في تأبين الجسد وتأثيم المحسوس. إنّه لم ينكر الواقع بل جعله تابعا لواقع آخر مخالف وأرقى. فهذه الفلسفة هي الفلسفة التي تقول بصريح العبارة: " اقتل الجسد إذا أساء الجسد؛ لأن العين واليد والجسد ليست في الأصل سوى ملاحق آثمة ونافلة للإنسان"(كارل ماركس وفريدريك انجلر، دس، ص234).

وقد قدّم نيتشه قراءة للفلسفة الإغريقيّة تخالف مجمل ما تمّ تناقله في كتب تأريخ الفلسفة الإغريقيّة. سواء من حيث الشّكل أو من حيث المضمون، فقد وضع تقسيما أو تحقيبا للفلسفة الإغريقيّة يخالف كلّ التحقيبات الأخرى، فلئن كان هيجل قد قدّم تقسيما ثلاثيّا جدلياً من خلال "قانون" الأطروحة والنقيضة والتّركيبة، ولئن كان اشبنجلر قد قدّم من بعده تقسيما رباعيّا طبيعيّا

على أساس الفصول الأربعة، فإنّ نيتشه قد تقرّر لديه أنّ هناك مرحلتين فقط من تاريخ الفلسفة الإغريقيّة:

-الفلسفة التراجيديّة أو البريسقراطيّة: التي تمثّل مرحلة القوّة عند الإغريق، حيث يتواشج الفنّي بالفلسفي إلى درجة لا انفصال بينهما. وهي المرحلة الّتي تميّزت بسيطرة التّأويل الجمالي للوجود، بعيدا عن كلّ التجريدات العقليّة المخيفة والباردة. إنّ الإغريق في هذه المرحلة قد تفلسفوا وهم في قمّة القوّة الجسديّة، ممّا ولّد لديهم فكرا تراجيديّا متوثّبا من خلال وضع فلسفة لتبرير فظاعة الوجود ولاغائيّته المرعبة.

-الفلسفة العقليّة أو البوسطسقراطيّة: هي الّتي تمثّل الانحطاط المفاجئ والمبكّر للقوّة الإغريقيّة، وفيها بدأ العقل في التضخّم، وبدأ الفنّ في الانكماش. وظهر سقراط الّذي عمل على عقلنة الغرائز وتبرير الضّعف والتشكّك في الأساطير، مؤسّسة المنظور التراجيدي، رفقة الشاعر يوربيديس متعاونين متآزرين في الكتابة والفهم والتّوجيه .وبالانتقال إلى أفلاطون، الوريث الأكبر للذّهنيّة السقراطيّة، لم يتغيّر شيء من المسلك الانحطاطي للفلسفة الإغريقيّة. بل الأحرى أنّه تمّ إتمام هذا الانحطاط أكثر فأكثر بالنّظر إلى قوّة شخصيّة وفلسفة أفلاطون. لقد نقل سقراط موقفه الحاقد من المحسوس والبغض الحادّ للجسد إلى تلميذه أفلاطون(فريدريك نيتشه، دس، ص49) ومن هذه القاعدة انطلق الفتى بعد تلوّثه بالسّقراطيّة إلى بناء أكبر نظريّة معادية للصّيرورة والجسد في تاريخ الفلسفة اليونانيّة، بل تاريخ الفلسفة الغربيّة بالإجمال. وبالفعل، فقد انتقل أفلاطون من "نظريّة التّعريف" السّقراطيّة المؤسّسة للمجال الذّهني الموحّد بدل المجال الحسّي المتعدّد، من خلال إنكاره للتعريف بالكثرة الحسّية، إذ نجد سقراط، بطل محاورة مينون يلوم محاوره لوما ساخرا:" كنت أبحث عن فضيلة واحدة، وإذا بي أمام خليّة من الفضائل تسكن عندك (...) الفضائل مهما يكن من كثرتها وتنوّعها، إلا أنّها تمتلك جميعا صورة معيّنة واحدة بها تصير فضائل." (أفلاطون، 2001، ص76) وهذا ما نجده خاصّة في محاورات الشّباب عند أفلاطون أين كان تحت سلطة الفلسفة السّقراطيّة (Platon,1993,71 e-72 d,p327)، حيث انتقل إلى التّأسيس الفلسفي لعالم موازٍ لعالم الصّيرورة والواقع المجسّد، سمّاه عالم المثل أو عالم الكمال والنّماذج الثّابتة. وهذا التّأسيس لعالم النّماذج المستقلّة هو القاعدة الصّلبة لكلّ فلسفة مثاليّة لاغية للواقع الحسّي ومعادية للصّيرورة الكونيّة. وهي مثاليّة يبرّر نيتشه معاداته لها بقوله: "لماذا لسنا مثاليّين: فيما مضى كان الفلاسفة يخشون الحواس، (...)اليوم كلّنا حسّيون". (فريدريك نيتشه، 2001، فقرة 372، ص240). لقد كان الشّرط الأوّلي والقبلي للتّفلسف هو معاداة الحواس، وعدم الإصغاء للحياة المتحرّكة الصّائرة، من خلال التّشبّث بالأفكار الباردة والمفتقرة لدم الحياة المتدفّق، وكانت كلّ مثالية، والأفلاطونيّة هي المثاليّة الأولى من حيث اكتمالها وترابطها النّسقي، تعني بالضّرورة اتخّاذ موقف سلبي من الصّيرورة، وبهذا التّحديد الواضح شعر نيتشه بأنّ طبيعته غريبة عن المثاليّة الّتي تبغي الانسحاب من الحياة الجارية كنهر هيراقليطس، والرّكون إلى البرود عوض الدّخول في المعترك السّاخن رغم هول هذا الاعتراك، وهو يقول في سيرته الذّاتيّة ما يعبّر عن حساسيّته من المثاليّة كمجابهة غير متكافئة مع نظرية الصّيرورة الّتي بقيت بدون مدافع في زمن أفلاطون: "إنّ المثالية غريبة عنّي: فحيث ترون الأشياء المثاليّة أرى الأشياء

إنسانيّة ويا للأسى! (...) فإذا فحصتم الكتاب (أي إنساني جدا) بمزيد من العناية ستكتشفون روحا قلقة تتعرّف على كلّ أماكن الاختباء السريّة لما هو مثالي – مواقعها الحصينة وآخر معاقلها"(فريدريك نيتشه، 2005، فقرة 1، ص107). ولو طرحنا مع نيتشه إمكانيّة إصلاح الفلسفة المثاليّة شيئا فشيئا من أجل مصالحتها مع فلسفة الصّيرورة الأصليّة، لكان جوابه بالنّفي المطلق. يقول في "الآراء والحكم" ساخرا من تعنّت المثاليّة: "المثالي عصيّ على الإصلاح: لو جعلناه يهوي من علياء سمائه إلى الجحيم لاستعدّ لأن يجعل الجحيم مثالا"(فريدريك نيتشه، 1998، ص16). إن هذا التّهكّم دلالة على انغلاق المثاليّة على عقائدها، ومن ثمّة عدم إمكانيّة إصلاحها. ونظرا إلى ذلك لم يتبقّ إلاّ قلبها قسرا، قلب المثاليّة للحصول على فلسفة الصّيرورة الضّائعة. هذا، وفصل أفلاطون فصلا كاملا بين الرّوح والجسد، ووصف الأوّل بكلّ أوصاف الدّيمومة والثّبات والخلود والخيريّة، في حين وصف الثّاني بصفات الصّيرورة والشرّية، بينما لم يكن، في نظر نيتشه، من حقّه ولا من حقّ الفلاسفة مهما كانوا إجراء هذا الفصل لصالح الرّوح. والحقيقة أنّ هذه النظريّة الفاصلة لا تعكس، في نظره، فكرا فلسفيّا خالصا بقدر ما هي امتداد لفكر العامّة من النّاس، (فريدريك نيتشه، دس، ص9). الّذين يستخلصون دوام الرّوح من خلال فناء الجسد دون أيّ دليل. والأمر الواضح عند أفلاطون هو أنّ خلفيّة فلسفته قائمة على أنّ "الجسد يمثّل سجنا وغلا للنّفس"، (فريدريك نيتشه، دس، ص92). والتّفلسف الحقيقي لا يتمّ إلاّ من خلال التحرّر من الجسد والاستعداد الدّؤوب للموت. أولم يعرّف أفلاطون الفلسفة ومن ثمّة عمل الفيلسوف على أنّها الإعداد والاستعداد للالتحاق بالموتى، وكان على ثقة بأنّ كلّ سكّان "هاديس" حكماء وفلاسفة، على اعتبار أنّهم تخلّصوا من أجسادهم بعد الموت "ما دمنا في أجسادنا ومادامت الرّوح ممتزجة بهذه الكتلة من الشرّ، فلن تبلغ شهوتنا حدّ الرّضى، وإنها لشهوة الحقيقة، وهو كذلك عرضة للمرض الذي ينتابنا فيحول بيننا وبين البحث عن الحقيقة(...) فمن أين تأتي الحروب والمعارك والأحزاب إن لم تكن آتية من الجسد وشهوات الجسد، فالحروب يثيرها حب المال، والمال إنّما يجمع من أجل الجسد(...) يضيّع الوقت الّذي يجب أن ينفق في الفلسفة.(...) إذ يجب على الفيلسوف أن يعدّ نفسه للّحاق بالموتى"، (Platon,1965, §61 c-62 b, p109). فأن تكون فيلسوفا معناه أن تتخلّص من الجسد، والتخلّص من الجسد لا يدلّ إلاّ على عمليّة الانسحاب من الحياة والصّيرورة والتبدّل المتواصل نحو عالم السّكينة والتأمل العقلي الخالص حيث لا حسّ ولا حاجة للحواس: إنّ "تصندق الرّوح"، (أفلاطون، 1994، ص431). في الجسد لهو أعظم الشّرور وأكثر العوامل تسبّبا في النّسيان. بالإجمال، تتساوى الأفلاطونيّة بالتّرويح، أي جعل الرّوح شرط الكينونة الإنسانيّة المتعالية عن الحيوانيّة المرهونة بالجسد والغرائز والأرض. يقول نيتشه في "الفجر" موضّحا هذه العلاقة بين الأفلاطونيّة والتّرويح عن طريق الجدليّة أو الدّيالكتيك بما هو إلغاء للصّيرورة: "فيما مضى كان التّسامي على ما تدركه الحواس، والنّزوع نحو التّجريد، يعتبر تساميا بالفعل: ولا يمكن اليوم أن تكون لنا نفس المشاعر (...) إلى هذا يعود إعجاب أفلاطون بالجدل، وإيمانه بالارتباط الحتمي للجدل بالإنسان الطيّب، الّذي تحرّر من الحواس". (فريدريك نيتشه، 2013، فقرة 43، ص40). إنّ هذا القول يدلّ على أنّ النّزوع نحو الرّوحانية أو ترويح الإنسان يتمّ، في نظر نيتشه، على حساب الجسد أوّلا من خلال احتقاره، بل

لقد تمّ احتقار وتدميم أصل الحياة لكونها نابعة من الجسد فقط. وبالفعل، فالحكيم، في نظر المثاليّة الأفلاطونيّة، هو من يلغي جسده، ويعذّبه من خلال قمع الغرائز وتعليقها قدر الإمكان، وتأثيم الأرض بما هي حاوية لرغبات الإنسان، وخلق عالم مواز، يسمّى عالم المثل ،هو البديل للأرض بعد مغادرتها، وإدانة الأرض لا تفهم إلاّ كوسيلة مفهوميّة لإدانة الصّيرورة، لأنّ الأرض هي محلّ التغيّر والتبدّل، وما الأفكار إلاّ علامة للثّبات والدّيمومة. يقول أفلاطون مؤسّسا لهذا المنطق من التفكير الّذي يقلّل من شأن الجسد واللّذة الجسديّة:" قال فيليبوس إنّ المتعة واللّذة والبهجة والنوّع الاحساسي المجانس لها، قال إنها جيّدة لكلّ مخلوق حيّ، في حين أُأكّد أنا أنّها عكس ما يطرحه، بل أثبت أنّ الحكمة والفهم والتذكّر وأشقاءها، كالرّأي الصّحيح والتعقّل الحقّ هي أفضل الأشياء، ومرغوبة أكثر من اللّذة." (أفلاطون، 1994، ص279).المنهج الجدلي لا معنى له، إلاّ بافتراض انقسام الوجود إلى ظاهر وباطن، وهنا يكون الدّيالكتيك وسيلة الانفلات من سحر الظّاهر المغري نحو العالم الحقيقي، عالم الآلهة، أو بالأحرى عالم العدم في لغة نيتشه (Friedrich Nietzsche, §474,p249). ليس الجدل إلاّ هروبا من الواقع نحو الصّور المثالية الفقيرة بالدّم، والشّاحبة، والباردة، والبعيدة عن حرارة وتدفّق الصّيرورة، فهل نشكّ، يتساءل نيتشه، أنّ أفلاطون بما هو وسط أقانيم الفلسفة الإغريقيّة كان يوما معتدلا في فهمه للصّيرورة ؟ الأكيد أنّه أكبر من عادى الصّيرورة في العالم القديم، سواء الصّيرورة الاجتماعيّة والسياسيّة - وهذا ما كشفه بوبر في مؤلّفه "المجتمع المفتوح وأعداؤه"-، أو الصّيرورة المعرفيّة أوالإيطيقيّة. إنّ ما لا يرضى به نيتشه، في قراءته للفلسفة الإغريقيّة القديمة ،هو الانغماس المريع للفلسفة في دهاليز "الموضوعيّة والعقلانيّة"، الصّورة المحرّفة لواقع الصّيرورة. والأكيد أنّ أعضاء المدرسة الإلياتيّة أوّلا، ثمّ أفلاطون ثانيا، هم من وجّه الفلسفة هذه الوجهة، (ستيبان أودويف، 1983، ص300).فهذه "العوالم الخلفيّة بالذّات"arrière -mondes على حدّ توصيف سارتر، (Jean- Paul Sartre,1943, p12) الّتي تمّ اختلاقها ،هي ما يجعل التّفكير في طبيعة الصّيرورة غير ممكن على الإطلاق، لهذا فإنّ مهمّة نيتشه الأساسيّة والّتي تولّى إنجازها طيلة حياته، خاصّة السّنوات الخامسة عشر الأخيرة، تمثّلت في معاركة الميتافيزيقا الأفلاطونيّة، والأكيد أنّه لم يخرج من هكذا حرب، إلاّ وأصبح هو ذاته ميتافيزيقيّا، (فرنر شنيدر، 2005، ص34). لكن ليس على شاكلة الميتافيزيقا التأمّليّة المثنية، بل على شاكلة "ميتافيزيقا الصّيرورة". إنّ لغة الجسد الّتي تسير وفق مبدأ الإفراط والقوّة والتحقّق، لا تتماشى مع مبدأ الفضيلة القائم على الاعتدال الّذي يحقّق الحكمة في نهاية المطاف. (Platon,1992, p28). ومن الواضح أنّ هناك كبحا لجماح الجسد والنّفس معا بل والحياة بأكملها، المؤسسان على مبدأ إرادة القوّة اللاّمحدودة، والنزوع الاستقوائي المفرط، ومبدأ الحكمة الّذي هو الاعتدال، وفي هذا الاعتدال بالضّبط إضعاف للجسد المتوثّب نحو التحقّق والسّيطرة وكبح للقوّة وتثبيط لفورة الحياة. و من الأمور البيّنة أنّ أفلاطون، هو المفكّر الّذي تجاوز حبّ الجسد والأرض والمحسوس والمتغيّر لصالح عشق الرّوح ومحاولة التّطابق معها. لذا نجده يعبّر على لسان بوزنياسPausanias قائلا بأنّ الرّجال الميّالون لحبّ المحسوس أو اللّذة الحسيّة، سواء كان مجسّدا في حبّ النساء أو الغلمان، يمثّل الحقارة الكبرى، بالنّظر إلى النّوع الحقيقي والأسمى من الرّجال، محبّي الحكمة والرّوح.

ثانيا. من تأثيم الجسد إلى تطبيعه: نيتشه ضدّ الأفلاطونية:

لقد تساءل بعض من الدّارسين عن "غياب فلسفة الجسد" على الرّغم من تطوّر الفلسفة في كلّ المواضيع الأخرى مثل فلسفة الرّوح، وفلسفة الفنّ، وفلسفة اللّغة...الخ. (Gabor Csepregi,2008,p1) لكن المطّلع على مؤلّفات نيتشه، يجد الجواب الشّافي. فنظريّة إرادة القوّة الّتي امتدّت نصوصها من الجزء الثّالث من زارادشت حتّى زمن تأليف "ما وراء الخير والشرّ"، تمثّل النظريّة الّتي أدخلت الجسد إلى مركز التّفكير الفلسفي من خلال اعتباره مسألة ماديّة أو فيزيائيّة ترتبط بالقوّة والضّعف قبل ارتباطها باللّذة والألم. "فالجسد هو مشكلة أخلاقيّة أكثر من كونه مشكلة فيزيائيّة كما يقول نيتشه. إنّ أخلاق الجسد تشير إلى التّبادلات، والعلاقات، والهيمنات الضّروريّة لوجوده، أي أنّها في الأخير تشير إلى إرادة القوّة"(بيير مونتيبيلو، 2010، ص150).وقد قلب نيتشه كلّ النظريّات الّتي تعتبر الوعي أو التّفكير هو الغاية القصوى لتطوّر العضويّة، مثل نظريّة القدامى الّتي تفسّر وضع الرأس، وهو موضع الفكر والذّكاء، في مجمل بنية أعضاء الإنسان كدلالة على كونه الأعلى والأهمّ والأشرف في سلسلة تطوّر الجسم. أو الّذين يعتقدون أنّ تأخّر نضج العقل بالنّظر إلى بقيّة الأعضاء دلالة على كونه الغاية النهائيّة لتطوّر العضويّة بل الإنسان ككلّ. ويلخّص مونتيبيلو المسألة على النّحو التّالي: "عادة ما كان الاعتقاد السّائد هو أنّ الحياة تتّجه إلى إنشاء الحساسيّة أوّلا ثم الإرادة، وأخيرا الوعي الإنساني، قمّة كلّ تطوّر عضوي. وهكذا بدا الوعي وكأنّه تتويج للحياة، والمرحلة الأخيرة، والممتازة من تطوّرها. بينما العكس هو الصّحيح بالنّسبة لنيتشه. إنّ المعجزة لا تتمثّل في الوعي، بل في الجسد، كتجمّع رائع للأحياء (...) إنّ الانتقال المفاهيمي المفاجئ الّذي يقدّمه نيتشه هنا يدعو إلى إنكار المخطّطات الغائيّة والتطوّريّة للحياة دفعة واحدة". (بييرمونتيبيلو، 2010، ص149). فالوعي الّذي يعتبر في الغالب ضروريّا للإنسان، وبالمقارنة مع قوى الجسم غير الظّاهرة لنا، والّتي تؤثّر في وضع الإنسان تأثيرا مصيريّا، يعتبر نافلا قد لا نحتاج إليه في الأصل. (بيير مونتيبيلو، 2010، ص176). والتّأكيد على دور الجسد، من خلال إرادة القوّة، في فلسفة نيتشه، يمكن فهمه على أنّه قلب للأفلاطونيّة الّتي تأسّست على الرّوح وإرادة الحقيقة المتعالية عن الجسد والمحسوس، أولم يعرّف أفلاطون الفلسفة بأنّها استعداد للموت، تمويت الجسد ! لذا عودة الجسد بعد تغييبه في الفلسفة الغربيّة اللاّحقة لأفلاطون، يعتبر فعلا مضادّا له contrarier le platonisme. (Francisco Lorenzo Lagos Dondé, 2007,p47) ويتحوّل الرّوح الّذي كان غاية البدن وهدفه الأعلى في النّسق الأفلاطوني، بل القائد لجسد منقاد وتابع، إلى مجرّد وظيفة ناجمة عن العضويّة لا غير، في النّسق النّيتشوي المضاد. (Barbara Stiegler, 2001,p59) وهنا يقف نيتشه في صفّ أرسطو، الّذي تمرّد على أستاذه عندما أقرّ بأنّ النّفس ما هي إلا محصلة لنتائج وظائف الجسد. وفلسفة ديونيزوس تتمحور أساسا على الجسد الّذي تفيض كمالاته في الجنس، وتتمظهر إرادة قوّته في التّعبير عن الرّغبات الحيوانيّة المتأصّلة فيه. فالجنس يمثّل الجسد في اكتماله وقوّته الّتي تتطلّب التّصريف والنموّ دوما. وقد أكّد نيتشه على أنّ الكمال الجسماني هو الشّرط الأوّل والأخير لكلّ الكمالات الأخرى في الإنسان، سواء كانت كمالات معرفيّة أو أخلاقيّة.(Friedrich Nietzsche,2003,para4[155],p21).لذا فلا مجال لقوّة

الإنسان، إلاّ بالقوّة الجسميّة الّتي تتمظهر في الحياة الجنسيّة أو الإيروسيّة. وهنا تأتي المقابلة المثمرة بين تأويل إيروس عند فرويد وتأويل ديونيزوس عند نيتشه. حيث أنّ الإيروس يعبّر عن القوّة، وهذه القوّة تتجسّد في الجنسانيّة، ممّا يفضي إلى تخادم بينهما. (Paul-laurent Assoun,2008,p25) وما يجعل فكر فرويد يتقاطع في الكثير من النّقاط مع فكر نيتشه، هو أن اللّيبيدو عند الأوّل يمثّل المبدأ التّأويلي الأساسي، مثلما تمثّل إرادة القوّة نفس المبدأ عند هذا الأخير. (Paul-laurent Assoun,2008,p182) إذ يقول نيتشه بأنّ إرادة القوّة تؤول، وعندما يتشكّل عضو، فإنّه يتعلّق بتأويل. (Friedrich Nietzsche,1978,para 2[148], p141) لئن كان فرويد قليل الإشارة إلى فلسفة نيتشه، إلاّ في النّادر من المناسبات الّتي اعترف باتّفاق حدوسه مع كشوف التّحليل النّفسي، (سجموند فرويد، 1994، ص89) فإنّ الرّابط الطّبيعي بينهما هو طبعا لو أندرياس سالومي، الّتي عرفت فكر الرّجلين معًا، ونقلت من الأوّل إلى الثّاني ما نقلت من مضامين وطرائق.

إنّ الجسد، بما هو تمظهر من التّمظهرات الكثيرة لإرادة القوّة، بشقّيها القويّ والضّعيف، لا ينفصل عن الحضارة بشكل عامّ. فنيتشه كان يؤكّد بأنّ الدّين مثله كمثل الفلسفة يعبّران عن حالة الجسم، من حيث قوّته وضعفه. فإن كان الجسم فائضا من القوّة والمقدرة، فإنّ الدّيانة تكون أنثربومورفيّة تبرّر أو تُطبّع الحرب، والقتل، والسّرقة...الخ. وعلى العكس فإنّ الدّين الّذي ينمذج السّكون والفضائل الروحيّة والمحبّة المفرطة، هو تعبير عن مرض الجسم وضعف طاقة قوّته. يقول نيتشه في الشّذرات المخلّفة لسنة 1884: "كلّ دياناتنا وكلّ فلسفاتنا هي علامات لصحّتنا الجسميّة – انتصار المسيحيّة كان نتيجة للضّعف واختلاط الأعراق". (Friedrich Nietzsche,1982,para25[407],p135) والأمر واضح بالنّسبة لنيتشه، فكون المسيحيّة ديانة الضّعف والضّعفاء، كان نتيجة حتميّة لاختلاط الأعراق القويّة، الأعراق الرومانيّة والإغريقيّة، مع الأعراض الضّعيفة، وكان الخاسر الأكبر هو القوّة وإرادة القوّة، في حين انتصر الضّعف وأراد أن يكون قويّا من خلال سيطرته على جميع السّلط. وهنا مرّة أخرى يظهر القلب النّيتشوي، فالشّيء الّذي يعتبر في السّيكولوجيا التقليديّة أو الفلسفيّة بمثابة الأدنى المنفعل والمنقاد، أصبح لديه في مرتبة الأعلى والفعّال والقائد: أي الجسم هو ما يجب أن يفسّر كل ما عداه، الرّوحي والعقلي...الخ. وهو لعمري قلب يتماهى مع القلب الماركسي المشهور في قاموسه باسم البنى الفوقيّة والتحتيّة، وقد تحدّث الكثير من الدّارسين، خاصّة بعض أجيال مدرسة فرانكفورت الّتي استأنفت المنطق الماركسي، عن التّأويل المادي عند نيتشه، (ماكس هوركهايمر وتيودور.ف.أدورنو، 2006، ص317) ممّا يجعله يقترب من الفلسفات الماديّة مثل الماركسيّة وغيرها. على الرّغم من معاداة نيتشه لكلّ تفكير اشتراكي - ماركسي. ولعلّ التّفسير المعقول لهذه المعاداة هو أنّ الماركسيّة لم تستطع أن تعلن عن مبدأ سطوة إرادة القوّة إعلانا مباشرا وبريئا، بل قنّعته بقناع المساواة، والتّوزيع العادل، ونبذ السّيطرة والقسوة...الخ. أي أنّ الماركسيّة لم تخرج من مرض الإنسانيّة ككلّ وهو أنّ " الأمر الأقلّ تطوّرا عند الإنسانيّة هو إرادة القوّة".(Friedrich Nietzsche,1884,para 25[450],p150) وهذا القلب، أي اعتبار الأدنى الّذي هو الجسد في مرتبة أعلى، والعكس، موجّه أساسا لتأكيد الحياة بما هي إرادة قوّة

وصيرورة معا. فمهمّته المتمثّلة في حلّ معضلة القيمة وإعادة تحديد تراتبيّة جديدة للقيم، تتمّ عبر تأسيس التّراتب الحقيقي للقيم انطلاقا من الحياة. (Hans-Georg Gadamer, 1995,p209) الّتي تتمظهر فيها إرادة القوّة الأصليّة، وهي الجسد. وكلّ عمل على رفض رغبات الجسد، هو رفض للحياة، وكلّ رفض للحياة هو رفض لإرادة القوّة، والمسيحيّة يمكن أن تختصر في هذه السّلسلة من الإعدامات: "الكنيسة لا تتساءل أبدا: كيف يمكن أن نضفي الرّوح على الرّغبة، كيف يمكن تجميلها وتأليهها ؟ في كلّ عصر، كانت تعاليمها في خدمة اجتثاث المشاعر(...) التهجّم على الشّهوات من جذورها، يعني التهجّم على الحياة في جذورها"(جاك ديريدا، 2012، ص130). ومنه فكلّ ديانة ترفض الجسد أو تؤخّره أو تحاكمه، فإنّها وفق منطق الضّرورة ترفض الحياة وتتنكّر لحقيقة إرادة القوّة، ولطبيعة الوجود بما هو صيرورة. لأنّ هذه الحدود مترافقة ومتوالدة بعضها عن بعض. وقد عملت الثّقافات المضادة لحقيقة إرادة القوّة على تجييش منظومة مفاهيميّة متماسكة بغية تدمير الجسد وإضعاف فيزيولوجيّة البشريّة من خلال إنهاكها بأسلحة فتّاكة على شاكلة: النّفس، الرّوح، حريّة الإرادة، الإله...الخ. (فريدريك نيتشه، 2005، فقرة 2، ص120) فلم يكن بدّ من هذه الحرب الممنهجة، إلاّ تشكيل فلسفة هجوميّة محاربة ومعاركة لا هوادة فيها، ضدّ كلّ من يفقر الحياة ويضطهد الجسد وينبذ الحيوانيّة. لأنّ الحيوانيّة في النّهاية هي معنى الجسد، وسيطرة منظور الغرائز على بقيّة المنظورات، وبزوغ الأهواء الّتي تؤبّد الحياة وتعبدها من خلال التمسّك بها، والسّير في مضمار إرادة القوّة التي تعتبر الحقيقة الوحيدة التي يمكن تبينها. (Martin Heidegger, s d,p51). ومن الظّاهر جدا، أن خلفية نيتشه وكلّ من سار خلفه تعود إلى الأصول اليونانية التيّ كانت تهتم بالجسد ولا تفصل بيّنه وبيّن الّروح. فالإغريقي القديم مثله مثل الرّوماني لا يعرف الروح بغير الجسد ولا الجسد بغير الروح. ولعلّ المسيحية والفلسفات المثالية الممهدة لها مثل الأفلاطونية هي التي أقامت هذا الفصل الكبير بين الروحي والجسدي. أما الدين الإسلامي، فلم يكون إرواحيا مغليا في نكرن الجسد، بل حقق ضرب من التوازن بحيث لم يطغ جانب على آخر.

ثالثا. نبوءات نيتشه تتحقّق: مركزيّة الجسد من جديد أم تشيئ الرّوح وأفوله:

كان نيتشه يعلن دون تردّد بأنّ فلسفته لا يمكن أن تكون موجّهة لمجايليه، على اعتبار أنّه كان يقول أمورا جليلة خارقة لا يمكن أن تكون مفهومة في زمانه، وربّما هذا ما جعله يكتب اعتبارات في غير أوانها، أي سابقة لزمانها بكثير، بل كلّ فلسفته في غير أوانها، لأنّها تقول للأجيال الجديدة البعيدة ما تودّ أن تقوله. لهذا قال في كتاباته الأخيرة بأنّه يكتب للقرنين القادمين، أي القرن العشرين والواحد والعشرين. لقد أعلن نيتشه موقفه الاستطيقي الأساسي منذ باكورة أعماله الفلسفيّة، ونقصد طبعا كتاب "ميلاد التراجيديا من روح الموسيقى". ومن ذلك الحين لم يغيّر من موقفه من الفنّ تغييرا ذا قيمة كبيرة. بل واصل في تأكيد دور الفنّ في الحياة، ومضى إلى حدّ القول بأنّ الحياة دون موسيقى تعتبر من أكبر الأخطاء الّتي يمكن أن يقترفها الإنسان، فهو يقول في "الحكم والإشراقات" بأنّه "دون الموسيقى تغدو الحياة خطأ، إنّ الألماني يتصوّر الإله نفسه يرتّل أناشيد". (فريدريك نيتشه، 1996، فقرة33، ص14) لذا فيجب التّأكيد على أنّ الفنّ عنده لا يفهم فهما معاصرا بما هو تعبير عن زوال قلق الحاجة، أو محصلة نافلة لبذخ الإنسان. بل إنّه كان

ينظر إلى الفنّ نظرة الإغريق الّتي لا تفصله عن الحياة والخبرة اليوميّة. لذا فقد قرّر الكثير من الفلاسفة بأنّ "المادّة الجماليّة عند نيتشه، ترتفع إلى مبدأ أنطولوجي أساسي". (Danco Grlac ,1967,p177) وهذا يدلّ على أنّها ضرورة لتصوّر الوجود، وليس من نوافل تجربة الإنسان الّتي تعبّر عن التّسلية أو الرّاحة...الخ. بل تعتبر أوّليّة وضرورة في تحديد علاقة الإنسان بالوجود تحديدا سليما وقويّا أو العكس. لذا فإنّ الفنّ، وبالنّظر إلى المنظور النّيتشوي الجديد والمميّز، يمكن اعتباره "نشاطا تأويليّا" أو "مهمّة هيرمينوطيقيّة" أساسيّة. (Céline Denat et Patrick Wotling ,2013,p48) فلا يمكن فهم الوجود بصورة شفّافة، بل يجب النّظر إليه من منظور الفنّ، والأكثر من ذلك يذهب نيتشه إلى اعتبار الفنّ نشاطا ميتافيزيقيّا، بل هو النّشاط الميتافزيقي الأكمل من بين كلّ الأنشطة الأخرى. (Friedrich Nietzsche, 1977,para 14[21],p33) إنّ المسألة المهمّة هنا، هي أنّ نيتشه ذاته لم يتوقّف عند التّحديد النّظري للفنّ ومهامه اللاّزمة، بل تعدّى ذلك إلى التّطبيق. فقد استطاع أن يبلّغ لنا فلسفته بطريقة فنيّة راقية، وهذا ما جعل هيدجر يقول بأنّه فيلسوف شاعر philosophe –poète فهو مفكّر كما هو شاعر بنفس المنزلة (Martin Heidegger,sd,p108-109). وبالفعل، فكلّ من يطّلع على كتاب "هكذا تكلّم زرادشت" يجد نفسه أمام منجم فنّي لا ينضب في مواده وأشكاله. كما قدّم ستيبان أودويف شهادة قريبة من شهادة هيدجر عندما أعلن قائلا: "شكله الفكري يجعل منه فيلسوفا فنّانا بالأحرى منه أستاذا في التّحليل أو التّنهيج يعني بالبراهين العلميّة". (ستيبان أودويف، 1982، ص8) وإن كنّا نجد العديد من المناسبات الّتي يغوص فيها نيتشه في تحليلات مجرّدة ومكثّفة، إلاّ أنّه في مواقع أخرى كان يعمد إلى التّفكير بالذّوق، والبرهنة بالإحساس...الخ. وكلّ هذا يظهر أنّ جزءا كبيرا من نسق نيتشه له شكل فني أكثر ممّا هو منطقي صارم أو متماسك. ولعلّ هذا يؤكّد فرضيّة كون الفنّ عند نيتشه ليس فقط موضوعا للمعرفة، بقدر ما هو طريقة للحياة والتّفكير والكتابة والتّعبير أيضا. إنّ الفنّ لهو النّشاط الّذي يلفّ وجود الإنسان من كلّ الجوانب، ولهذا يغدو نمط الإنسان الجمالي، أرقى الأنماط. لقد أشرنا عدة مرات، في كتاباتنا عن نيتشه، وبلغة استعاريّة، إلى أنّ مهمّة قلب الأفلاطونيّة في فلسفة نيتشه لها ألف وجه ووجه، وهنا سنصادف وجها من هذه الوجود المهمّة. وهو الوجه الفني الّذي يستعمله فيلسوف إرادة القوّة لتقرير أسبقيّة نظريّة الصّيرورة على نظريّة الكينونة والهويّة الّتي تأسّست عليها الأفلاطونيّة التاريخيّة. وكما هو معلوم فإنّ المقابلة الّتي قدّمها أفلاطون تتمثّل في أولويّة الحقيقة على الفنّ، وأسبقيّة المثل على المحسوس، وصلاحيّة الثّابت على حساب المتغيّر...الخ من الثنائيّات الّتي انتهت إلى إدانة الصّيرورة للدّخول في طريق لبلوغ الحقيقة المستقلّة والمتعالية عن الوجود المحسوس. وكان من نتائج التّأويل الأخلاقي للصّيرورة من خلال تأثيمها وتزييفها انطلاقا من فلسفة أفلاطون وبارمينيدس الإلياتي من قبله، هو بلوغ المآل الحتمي المتمثّل في العدميّة وبالأحرى العدميّة النّافية والمنفعلة. إنّ التشبّث بأهداب المعقول وسراب المثال أدّى بما لا يمكن تفاديه وفق منطق الضّرورة، بالإنسان النّاظر إلى بلوغ نهاية مسدودة مدمّرة تقول: لا شيء ذا قيمة والكلّ باطل. إنّ هذه النّتيجة العدميّة تمثّل محصلة قيم الإنسان العلميّة- المنطقيّة (الصّادق والباطل) والأخلاقيّة (الخير والشرّ) والدينيّة (المقدّس والعادي) الّتي نظر من خلالها إلى الوجود والطّبيعة والمجتمع.

لذا فإنّ نيتشه يقدّم مخرجا للعدميّة، وهذا على الأقلّ ما يجعله فيلسوفا مضادّا للعدميّة وليس فيلسوف العدميّة كما أشيع عنه عند العديد من الدّارسين. خلا ل تأكيده على دور الفنّ والقيم الفنيّة في تجاوز عدميّة الحداثة المنفعلة أو عدميّة الإنسان الأخير. إنّ الفنّ هو ما به نضاد العدميّة الأوروبيّة، أي ما نعاكس به وباء الأفلاطونيّة متمثّلا في العدميّة. وتبرير ذلك هو أنّ الفنّ يبدع انطلاقا من المحسوس ومن الظّاهر، وهما من وجهة النّظر المضادّة للأفلاطونيّة الشّيء الحقيقي الوحيد. (Martin Heidegger,1971,pp 118-131-148) لذا فالفنّ هو التّعبير عن الشّأن الظّاهر والمحسوس، أي تعبير عن الصّيرورة الواحديّة الّتي لا تفهم على أساس الثنائيّة الأنطولوجيّة: الحقيقة والظّاهر. من وجهة نظر الفنّ ليس هناك إلا الظّاهر، هو ذاته الحقيقة متمثّلة في الصّيرورة. لذا فالفنّ يمثّل العلاج لمرض يسمّى العدميّة، (محمد الشيخ، 2008، ص721-724) لأنّ العالم لا يمكن تبريره في عين الإنسان إلاّ بما هو ظاهرة جماليّة فيما وراء الخير والشرّ، المقدّس والمدنّس. قيم الفنّ تتمثّل في الجميل والقبيح، فالجميل هو ما يربط الإنسان بالأرض ويجذّره فيها، والقبيح هو ما يفصله عنها ويجعله كارها لها، يجعله لا أرضيّا. والفنّ هو ما يضاد إرادة نفي العالم والانفصال عن الحياة، بدعوى وجود حياة خير من الحياة (Martin Heidegger,1971,p72-73). وتمجيد الحياة، يدلّ على تقبّلها واحتضانها على الرّغم من أهوالها وتراجيديّتها، إنّ تمجيد الحياة كذلك يدلّ على التّمجيد المفرط للحركة والصّيرورة، وإلى هذه الغاية، أي تمجيد الحياة الصّائرة والصّيرورة في الحياة، كان يهدف فكر نيتشه الأساسي، وصنّف ضمن فلاسفة الحياة بالنّظر إلى هذا المنحى المتفرّد في فلسفته (فانسينزو فيتيللو، 2004، ص144). إنّ الفنّ هو الّذي يظهر تراجيديّة الحياة، وقد تكفّلت المرحلة التراجيديّة البريسقراطيّة بفعل ذلك، وهي المرحلة الّتي لا يمكن لنا تجاوزها بأيّ حال من الأحوال. (Friedrich Nietzsche, 1995,livre 4,para 410, p 393) لأنّها قدّمت ما لا يمكن أن يقدّمه أيّ نسق فلسفي آخر، لذا نجد نيتشه يتحدّث عن "العصر التراجيدي الأوروبي"، (Friedrich Nietzsche,1976,para 9[83],p49) وهو عصر تجاوز العدميّة من خلال استعادة روح التراجيديا الإغريقيّة القديمة كمصل للشّفاء.

يُفهم الفنّ في فلسفة نيتشه كمقابل وحيد وفريد لجملة منظورات سيطرت على الفكر الغربي وأدّت به إلى السّقوط في شكوكيّة العدميّة الحديثة. وأهمّ المؤسّسات الفكريّة الّتي عملت على تكريس "إرادة نفي الحياة" معروفة ومشهورة، أوّلها الأفلاطونيّة والمسيحيّة الّتي أذاعت فكر أفلاطون النّخبوي لعامّة النّاس، إلى جانب الدّيانة البوذيّة الّتي تلوّنت بلون العدميّة. لذا فالمنظور الفنّي هو القوّة المضادة الوحيدة لكلّ ما قد يساهم في انفصال الإنسان عن الأرض أو ينشر إرادة العدم (Friedrich Nietzsche,para 14[17],p32) وتتبلور مهمّة الاستطيقا عند نيتشه في أنّ الفنّ موجّه لغاية واحدة، تتمثّل في التّأكيد المقدّس للحياة في الأرض، شدّ الإنسان والأرض برباط مقدّس لا يمكن فكّ وثاقة، مثلما فكّته الأديان والفلسفات الّتي ظهرت في عصر الانحطاط، وأيضا ألواح القيم التقليديّة بأكملها. هنا يتحوّل الفنّ إلى فلسفة والفلسفة إلى فنّ، وهذه هي خاصية الفلسفة التراجيديّة في المرحلة البريسقراطيّة أين تمّ التّعبير عن الحكمة بالفنّ والفنّ بالحكمة (Danco Grlac, p179). لذا فالفنّ هو المخلّص الأكبر، لأنّه فيما وراء الخير والشرّ، لكنّه ليس فيما وراء

الجميل والقبيح. بل الفنّ يكمن في القيمتين ذاتهما، على اعتبار أنّ الجميل هو ما يحفّز على حبّ الحياة والارتباط بالأرض والعكس يقال على القبح. وعندما يتحدّث نيتشه عن "التّخليص الأكبر"، فإنّه يقصد أوّلا تنصيب الإنسان الأعلى، ذلك العدمي الّذي تجاوز العدميّة، في منصب الإله القديم الّذي مات (Karl Lowith ,Nietzsche,p63). إن النّزعة الإلحاديّة عند نيتشه تمثل في هذا السّياق ضربا من البراءة من كلّ آليات التّأثيم والتّمريض الّذي وقع فيها تحت تأثير الألواح التقليديّة القديمة. إنّ قدسيّة الحقيقة واستقلالها عن الوجود الحسّي في نسق الفلسفة عند أفلاطون، قد قابله نيتشه بقداسة الفنّ. فلئن كانت الحقيقة قد ساهمت بتعدّد أشكالها؛ الحقيقة الفلسفيّة والحقيقة الدينيّة والحقيقة الأخلاقيّة، في مرض الإنسان وتخلّيه عن حبّ الحياة والتمسّك بها، لصالح حبّ الأوهام و التمسّك بالعدم، فإنّ الفنّ على العكس من ذلك، يعمل على مواساة الإنسان في تراجيديا الوجود الفظيع، ويصوّر له الفظاعة بما هي شيء جميل محبّب، يستحقّ المعاناة من أجله. لذا نجد نيتشه يكرّر القول بأنّنا نوجد الفنّ لكي لا نموت من الحقيقة القاتلة، وأنّ الفنّ أكثر قداسة من الحقيقة أي أكثر قيمة منها (Friedrich Nietzsche,para14[21],p33). وكون الفنّ يهدف إلى إرجاع الإنسان إلى الأرض، فإنّه يساهم في تطبيع الصّيرورة وتبرير عبثيّة الظّواهر وتجميل صورة الوجود القبيحة في عين الإنسان. إنّ الفن بهذا المعنى يحرّر ما يصير في صيرورته (Martin Heidegger,p479)، ولا يحاكم الحياة أو يدينها، بقدر ما يجعلها مقبولة رغم طابعها اللاّمعقول. ولئن كان أفلاطون قد استبعد المعرفة الفنيّة لانزلاقها في أكاذيب ومزيّفات بالقياس إلى الحقيقة المثلى المستقلّة، فإنّ قيمة الفنّ في ميزان نيتشه هو هذا التّزييف ذاته، إنّ قداسة الفنّ في كونه مدرسة للكذب، لكنّه كذب "نافع"، أي يربط الإنسان بالوجود. ما الفرق بين حقيقة تفصل الإنسان عن الأرض وكذب يعيده إليها ؟ إنّ الفرق يكمن في النّتيجة، فلا تهمّنا المضامين، بقدر ما تهمّنا النّهايات. لذا فلم ينزعج نيتشه في اعتبار "إرادة القوّة الفنيّة بمثابة القوّة العليا للخطأ"(Michel Haar,1993,p93) إنّ الإنسان يعيش على الأخطاء و الأوهام، فما المانع من أن يتنفّس بأوهام الفنّ ؟!

وقد انخرط نيتشه في تصنيفات نمطيّة أو طيبولوجيّة، فيها يميّز أساسا بين الإنسان من النّمط الجمالي، والإنسان من النّمط غير الجمالي (الإنسان الدّيني، الإنسان النّظري، الإنسان الأخلاقي). إنّه يقابل بين نمطين كبيرين لصالح الإنسان الجمالي الّذي يزن الأمور بميزان الجميل والقبيح فقط. يقول نيتشه في شذرات إرادة القوّة ما يساعدنا على تحديد خصائص هذا النّمط في مقابل النّمط اللاّ-جمالي: "لكلّ فنّ أثره المقوّي، يزيد القوّة، يشعل فتيل الفرح (أي الاحساس بالقوّة) يبعث أدقّ ذكريات الانتشاء (...) كلّما ظهرت للوجود فكرة الانحطاط، وإفقار الحياة، والعجز، والتفكّك، والانحلال، كلّما كان ردّ فعل الإنسان الجمالي هو الرّفض". (فريدريك نيتشه، 2011، فقرة 357، ص281) وما تؤكّده هذه المقولة هو أنّ الإنسان الجمالي ينفر من كلّ ما يضعف رابطته بالحياة أو يجعله ينكمش على نفسه ضعيفا مهموما، بل يسعى في المقابل إلى القوّة والنّشوة وفيض الحياة وإرادة القوّة والتّناطح ندّا مع الوجود. هذه الحالة الفنيّة تكون مفهومة في مقابل الحالات غير الفنيّة متمثّلة في الموضوعيّة، والتجريديّة، والعدميّة، والأخلاقيّة، وإرادة الضّعف، والتدينيّة...الخ.

إنّ اللّغة الفنيّة سواء كانت شعريّة أو موسيقيّة أو جسديّة، تقول ما لا يمكن أن تقوله أيّ لغة أخرى. فاللّغة العادية، لغة العلم والفلسفة والأخلاق تنطلق من "كينونة الأشياء" وامتلاكها لهويّة ثابتة من أجل القدرة على قولها والتّعبير عنها، لذا فهي لغة لا يمكن أن تقول شيئا ما عن "الصّيرورة". هذا ما جعل نيتشه يقرّ بأنّ الفن هو إرادة انتصار الصّيرورة وتخليدها، (Friedrich Nietzsche, livre 2,para 58,p 239) لأنّه يعبّر عنها دون أن يقتلها في كينونة الهويّة أو حدود اللّغة. وقد نقل لنا "زوربا الإغريقي" صورة لكون الرقصة الفنية تقول ما لا يمكن أن تقوله أية لغة أخرى، وقد خاطب رئيسه ذات يوم بأن "يرقص له ما يريد قوله". (نيكوس كازانتزاكي، 1978، ص99) وكانت آلة السّانتوري الّتي يحملها معه، العزاء الوحيد في هموم الوجود. ولهذا كان رمز ديونيزوس هو الموسيقى والرّقص، ونحن نعلم أنّ الإله الوحيد الّذي يعترف به نيتشه، لا يتمثّل في الإله المسيحي، أو كلّ معاني الألوهيّة القريبة منه، بل هو يؤمن فقط بالعالم الدّيونيزوسي لحياة أرضيّة أبديّة التّكرار الزّمني (Karl Lowith ,p70)، وهو بالأحرى يؤمن بإله يسمّى "الصّيرورة"، لقد اقتنع في النهاية بضرورة تأليهها وعبادتها.

خلاصة: تأصيل الجمال وتقديس الجسد والصّيرورة، أو التّأليه المُنتظر:

لقد اشتغل نيتشه بنقد الحداثة الغربية، التي لم تنفصل عن الفلسفة الإغريقية في عصور انحطاطها المبكّرة، بالنظر إلى ابتعادها عن المحسوس واستكمالها للمهمّة الأفلاطونيّة سواء من قريب أو من بعيد. فـ:" الكراهيّة تجاه الجسد قد طبع كلّ الحضارة الحديثة. فالجسد يرفض كما لو كان الجزء الأدنى والمستبعد عند الانسان، وهو في الوقت نفسه موضوع الرّغبة... مع الحضارة فقط صار الجسد مفصولا عن الرّوح – أساس السّلطة والأمر." (ماكس هوركهايمر وتيودور.ف. أدورنو، ص279-280) إنّ محاولة استجماع فلسفة نيتشه البنّاءة، أي الفلسفة الّتي تخلّت عن مطرقة النّقد والتّهديم لصالح البدائل الإيجابيّة، في نقطة واحدة ومركّزة، لهو أمر خطير النّتائج. لأنّه قدّم العديد من التّفسيرات الأنطولوجيّة، وهذا ما يجعله يؤسّس أنطولوجيا المتعدّد على حدّ تعبير "بيار بودو". إذ نجده يتحدّث عن إرادة القوّة أو إرادات القوّة، والعود الأبدي للمماثل، ونظريّة الإنسان الأعلى، وفيزيولوجيا الفنّ...الخ. وربّما يحقّ لنا اعتبار هذه التعدّديّة، أو نسق المتعدّد هذا، من فضائل نيتشه الفكريّة، الّتي تجاوز بها رذائل الفلسفات التقليديّة والمثالية خاصّة، بما هي فلسفات واحديّة أو اختزاليّة مؤسّسة على تسخيف التعدّد وتقديس الوحدة. نمط الفلسفة التّقليدي الّتي تفسّر الوجود من خلال اختزاله إلى حقيقة واحدة مفردة؛ إمّا المثل، أو العلل، أو المادّة، أو الفكرة، أو الله...الخ. لكن تعدّدية عناصر الفلسفة عند نيتشه، لا يمنع من وجود "علاقة" تربط هذه المملكات المفهوميّة الجهويّة، لمركز واحد يحقّق وحدة المتعدّد وتعدّد الوحدة ذاتها، لا يدلّ على الاستبداد أو التحكّم الكلّي، بقدر ما يدلّ على تنسيق القوى المفهوميّة. إنّ الخاصيّة الّتي يمكن أن نعتبرها أصيلة في فلسفة نيتشه هي قدرته على تحويل النّمط السّؤالي الأفلاطوني القديم والّذي أصبح نظرا لسطوته على العقول وكأنّه ماهية السّؤال بالمطلق. وبعد التّحويل قام باستثماره في سياق جديد وتأويليّة ثوريّة بصورة كاملة. فقد كان السّؤال المعمول به، سؤال الحقيقة المجرّدة والمستقلّة هو "ما هو /ما هي؟"qu’est- ce que (ما هي العدالة؟ ما هي الفضيلة؟...الخ) لكن نيتشه أصبح، بفضل طريقته الجينيالوجيّة يسأل على النّحو الجديد: "من هو

؟"qu’est-ce qui .(من يحدّد الفضيلة ؟ ومن يسمّي الجمال ؟...الخ) والفرق الّذي يمكن أن نلحظه مع دولوز، هو أنّه سؤال يتتبّع القوى الفاعلة الّتي تولّد المعرفة والحقيقة، وهذا ما يجعل الحقيقة أقلّ حقيقة ممّا نعتقد، فليس هناك شيء ما من المعرفة مطلقا ومستقلاّ أو شيء ما في ذاته. فالكلّ مشروط وتابع، إنّ السّؤال الجديد يفضي إلى حقيقة الحقائق وهي أنّ كلّ شيء هو إرادة قوّة، حتّى المعرفة تمثّل تعبيرا عقليّا أو نظريّا للاستقواء. -Gilles Deleuze,2003,p189) (190 استقواء يحمل قناع ديونيزوس، ويحيل إلى الرّغبة والجسد والرّقص تحت أنغام الحياة الدوريّة الّتي لا تتوقّف عن الصّيرورة غير المجدية. إنّ فصل الحقيقة عن العقل الّذي يدّعي الاستقلاليّة يدلّ على استرجاعها من الماهية والهويّة والكينونة نحو القوى المشخّصة والفواعل الحسيّة وشروط الحياة المتجدّدة والمفتوحة.

يمكن اعتبار المفاهيم الجديدة الّتي وضعها نيتشه، أو الّتي وظّفها في سياق جديد، بمثابه ترسانة مفهوميّة موجّهة أصلا لتقديم تأويليّة أنطولوجيّة مناقضة كلّ المناقضة لما تمّ اعتباره حتّى الآن حقيقةً، الخلفيّة الفكريّة للحضارة الغربيّة ككلّ. فمفهوم التّاريخ الدّائري الّذي هو على التّحقيق ضرب من تطبيع التّاريخ الإنسي، إلى جانب مفهوم إرادة القوّة ومركزيّة النّسيان، كلّها مفاهيم موجّهة لتأكيد ضرورة التحرّر من التّزويرات الكبرى أو الانحرافات "المقدّسة". فالميتافيزيقا الغربيّة سارت في تأويليّة أفلاطون للوجود، وهي تأويليّة لا تعكس حقيقة مستقلّة، بقدر ما تعكس مهمّة أنسنة الوجود من خلال اعتماد منظومة استعاريّة قويّة لدرجة أنّها تحوّلت مع مرور الزّمن إلى حقائق مستقلّة لا يطالها النّظر. كما أنّ مفاهيم مثل التراجيديا والعدميّة والفنّ كتطبيب لها، كلّها من المفاهيم الّتي وضعها نيتشه بغية التّأكيد على أنّ التأويليّة الأفلاطونيّة قد أفضت إلى طريق مسدود، إلى استحالة المواصلة دون قطيعة، لذا وجب تجاوز هذا الانسداد المسمّى "عدميّة" بالتوسّل بأدوات فنيّة تعيد الإنسان إلى حقيقته بما هو كائن أرضي، ولا يمكن له إلاّ أن يكون كذلك. وفي تقديرنا، فإنّ كل المفاهيم الإيجابيّة عند نيتشه، ولا نستعمل هنا مصطلح الإيجابيّة بمعنى الوضعيّ، بل بمعنى التّأسيس البديلي أو الاستعاضي في صورة قطيعة، تمثّل عملا متماسكا قصد تحرير الوجود الإنساني من ميتافيزيقا الكينونة والهويّة إلى ميتافيزيقا الصّيرورة. وقد استعمل نيتشه عبارة قريبة عندما أكّد على ضرورة "اختزال الإطيقا إلى استطيقا". (Friedrich Nietzsche,1881-été 1882, para 11[79],p342) لأنّ الأخلاق تمثّل كلّ ما هو قائم على هويّة الكينونة وتمايز الحدود ووحدة الحقيقة ومفارقتها واستقلاليّتها...الخ. في حين أنّ الاستطيقا تشير إلى المنظور الّذي ينبذ العاقليّة ويتحسّس الحياة بذوق الفنّ المرح الّذي يستجيب للجسد بعيدا عن الخير والشرّ. وفي هذه التّجربة، لا تخفى عليها مرجعيّات نيتشه الّذي أراد أن يهلين العالم المعاصر، ويبشّر للقدامة الجديدة (Friedrich Nietzsche,1988,para28[43],p341)، بما هي ديانة الأرض والصّيرورة والجسد والجمال، فكلّ الأشياء الجميلة تدعونا بقوّة إلى الحياة والحياة فقط. وقد أكّد نيتشه، أكثر من مرّة، بأنّ القيم الجمالية هي الأصل في كلّ القيم الأخرى، ومنه فإنّ الإنسان الجمالي هو النّمط الأصلي لكلّ الأنماط الأخرى اللاّحقة. فما الأخلاق إلاّ تزيين للأفعال والإنسان، وما الأديان إلا سعي وراء جمال الآلهة، وحتّى المعرفة تعود إلى العين الّتي تولّدت من حبّ رؤية الوجود الجميل.

(Friedrich Nietzsche, 1995, para96,p251) وكلّ هذا دفع بنيتشه إلى القول بأنّ "الأحكام الجماليّة متمثّلة في الذّوق والقلق والضّجر...الخ هي الّتي شكّلت عمق لوحة الخيرات ، وهذه بدورها هي الّتي تشكّل عمق الأحكام الأخلاقيّة" (Friedrich Nietzsche,1882, 1982, para11[78], p341. Et Friedrich Nietzsche,para397,p146). هذا، وقد لاحظ محمّد الشّيخ بأنّ شعار الفلسفة عند نيتشه، والمتمثّل في قلب كلّ القيم، قد تجسّد هذا القلب في شكل مباحث الفلسفة ذاتها، وليس في المضامين فحسب. فكما هو معلوم، فإنّ التّقسيم الأرسطي لمباحث الفلسفة، بقي معمولا به وفق ترتيبه لقرون كثيرة. فقد تعوّد مؤرّخو الفلسفة تقديم مباحثها مرتبة التّرتيب التّالي: مبحث الميتافيزيقا أوّلا، وثمّ مبحث المعرفة ثانيا، وأخيرا مبحث القيم. وكانت القيم ترتّب على الشّكل التّالي: الخير، والحقّ، وأخيرا الجمال. وهذه البنية تعكس ترذيل قيم الجمال وتأخيرها على حساب علوم القيم الأكثر جدارة، أي الأخلاق والمنطق. لكن نيتشه، وبمشروعه الثّوري، قد عمل على جعل مبحث القيم في المرتبة الأولى، لأنّ الوجود قيمة، والمعنى قيمة أيضا. وفي مبحث القيم، جعل القيم الجماليّة الأولى من كلّ القيم الأخرى. (محمد الشيخ، 2008، ص20) لأنّ التّأويل الأخلاقي للعالم، قد أفضى إلى العدميّة، الّتي تدلّ على سيطرة السلبيّة في إرادة القوّة، أو غلبة القوى الاضطغانيّة، لا يتمّ القلب أو التّجاوز إلاّ بتأويل الوجود تأويلا جماليّا، أي إثبات الصّيرورة الكونيّة، الّتي هي التّأكيد الوحيد للقوى، إنّ تأويل العالم تأويلا جماليّا، في إطار الصّيرورة، هو العنصر الّذي يحوّل التّاريخ transhistorique الإنساني ويقلبه القلب الجذري. ونقصد هنا، التّأويل في إطار الصّيرورة، بالتّأويل فيما وراء الخير والشرّ، فيما وراء المقدّس والمدنّس. لأنّ سيطرة التّأويل الدّيني، مثله مثل سيطرة التّأويل الأخلاقي، قد أفضى إلى عدميّة قاتلة. "فبما أنّ الإله المسيحي كان، ولمدّة ألفي سنة، هو معنى وغاية الإنسان والعالم، فإنّ النّتيجة الأولى لموته، هي "العدميّة" الّتي تدلّ على أنّ العالم والإنسان لم يصبح لهما أيّ معنى ولا غاية. ولم يعد هناك جواب للسّؤال: من أجل ماذا يوجد الإنسان ؟". (Karl Lowith,p64) إنّ زوال سؤال الغائيّة الكونيّة، هو بمثابة عودة الحقيقة الأصليّة للوجود، وهو أنّه وجود في صيرورة وكفي، لا غاية ولا هدف، كلّ شيء من وضع عقل الإنسان الّذي أراد عنوة أن يكون الوجود على شاكلته، وحتّى الإله صوّره على صورته، وأفرغ فيه معتقداته.

إنّ تجاوز العدميّة في تفكير نيتشه، هو تجاوز للقرون الثّلاث للحداثة الأوروبيّة من خلال نقد روحها واستخراج إخفاقاتها (Friedrich Nietzsche,début 1888-début janvier 1889,para 15[113],p225)، الّتي جعلت المواصلة في نفس النّمط ونفس التّقدير أمرا مستحيلا. نعم لقد انتهى الفكر الحديث إلى التشكّك في كلّ القيم، والإعلان عن موت الإله، الّذي هو أعلى درجات العدميّة السلبيّة، لكن يجب استبدال هذا المنصب الشّاغر، بالإنسان الأعلى، الّذي هو إنسان إرادة القوّة. لذا، فمبرّر وجود الألوهيّة بعد العدميّة، هو اتّحاده بالقوّة، كونه ممثّلا للقوى القصوى، بعدما كان رمزا للطّيبة القصوى والمعقوليّة الكاملة (Friedrich Nietzsche,1995,§ 625,p463-464)ويستلزم تأليه القوّة، في مرحلة ما بعد العدميّة، تأليه الصّيرورة معها: "لمـــــا كانت القوّة دائمة الصّيرورة واقتصادها الكوني يحكم بلحظات نزولها ولحظات صعودها، فوجب أيضا التخلّص من تدنيس الصّيرورة أو تأثيمها، أي ضرورة العمل

على تقديس الصّيرورة وتأليهها بما هي البراءة نفسها الممتنعة عن كلّ تقدير أخلاقي". (محمد الشيخ، 2008، ص740) إنّنا هنا إزّاء تأليه جديد، يقع فيما وراء الخير والشرّ، عماده تأويل الوجود بما هو ظاهرة جماليّة، وبهذا يكون مشروع نيتشه يتمثّل في الاستعادة الإيجابيّة لقوّة القدامة الإغريقيّة، بدل العودة السلبيّة لها. وكل هذا يقتضي إزالة التّرويح، أو قل تفكيك تاريخ التّرويح بما هو المهمّة التي أسّس لها أفلاطون، وألبستها المسيحيّة رداء القداسة والخلود والخيريّة العلويّة...الخ. والبحث عن أصل الرّوح وفصلها، قاد نيتشه إلى التّأكيد على الحقيقة التي لطالما أشار إليها أرسطو، الذي تنبّه مبكّرا إلى الطريق المجرّد الذي رسمه أفلاطون، لذا فإنّنا نجد تقاربا ملحوظا بين قول أرسطو في "دي أنيما": " إنّ أحوال النّفس لا تنفصل عن الهيولى الطبيعيّة للحيوانات (...) وليست النّفس إذن مفارقة للجسم، على الأقلّ في بعض أجزائها "، (فريدريك نيتشه، 2005، ص48) وقول نيتشه في سيرته الذاتية "هذا هو الإنسان": "الحقيقة أنّ الرّوح نفسها ليست سوى شكل من أشكال هذه الوظائف الجسمانيّة." (أرسطوطاليس، 1949، فقرة 403، ص08.وأيضا فقرة 416و/5، ص44) تشابه ينمّ عن تقاطع الفكر الوضعي الأرسطي والفكر الحيوي النيتشوي، في نقطة رفض المثاليّة الترويحيّة. وقد ذكر التوحيدي بأنّ المعلّم الأوّل قد أجاب عن علّة نسيان المثل من خلال حوار يذكر فيه بأنّه "قيل لأرسطو: لم لا نذكر العالم العلوي، ومنه هبطنا إلى هذا العالم ؟ فقال: إنما صرنا لا نذكر العالم العلوي لأنّنا صرنا في هذا العالم الحسي واختلطنا بالأشياء الهيولانيّة وفارقنا ذلك العالم لأنّنا لا نقدر أن نكون هناك وفينا لطخ من الأشياء الهيولانيّة، فصرنا كأنّنا لم نصر هناك لاستيلاء الهيولى علينا". (أبو حيان التوحيدي،1991، المقابسة97، ص224) ورغم ذلك، فلا يجب أن نعتقد بقبول نيتشه لهذه الهيرمينوطيقا الأرسطيّة التي لم تتحرّر كليّة من الرّوح الأفلاطونيّة، لأنّ الاعتقاد بوجود عالمين: عالم الرّوح والجسد، كفيل بجعلنا نقرّر بأن أرسطو لم يفعل الشّيء الكثير من أجل تجاوز المثاليّة الأفلاطونيّة. وقد عمل نيتشه في كتاباته المتعدّدة على نقد أرسطو بما هو تتمّة لعصر الانحطاط عند الإغريق.

ومن نتائج إزالة التّرويح التي استهدفها نيتشه بفلسفته، الانتقال من تأثيم الجسد والرّغبة واللّعب...الخ إلى تطبيعها، أي جعلها شأنا طبيعيّا بلا قيمة أخلاقيّة. واللّغة الاستعاريّة الّتي اعتمدها نيتشه، هنا، بعد تمويته للإله التقليدي، أي الإله الأخلاقي والمسيحي والكمالي، هو استعادة الإله الإغريقي المهمّش، بل المنبوذ والمغتال لاحقا، منذ الفتوحات المسيحيّة لليونان. وهو ديونيزوس الّذي لا يفهم إلاّ في مقابلته بالمصلوب، الّذي يمثّل إله السّكرة والرّغبة: سكرة تضعف العقل الأفلاطوني ورغبة تسقط العفّة المصطنعة في المسيحيّة. ولئن كان "الجنس يمثل الجسد في اكتماله"، (هوركهايمر وأدرونو، ص283) وعنفوانه وقوّته، فإنّه دالّة البراءة الطبيعيّة السابقة عن كلّ قيمة. بإعلاء شأن الجسد والجنس والشّهوة، يخرج الإنسان من سياق التّأثيم والتّخليق، إلى الأصل وهو التّطبيع. ومن أبلغ الفقرات التي خصّصها نيتشه للفكر المناهض للجسد واللّحم والرّغبة، نجد فقرة "المستهزئين بالجسد " في زارا، حيث يقول:" حسب هؤلاء النّاكرون للجميل (طبعا يقصد رجال الدّين المسيحيّين وكلّ من سار في نهجهم) أنّهم قد تحرّروا من الجسد، ومن الأرض. ولكن لمن يدينون برعشة ونعمة تحرّرهم ؟ أليسوا يدينون بها للجسد والأرض

معا"(Friedrich Nietzsche,1958,des contemplateurs du corps,p30-32)وإزّاء هذا التّناقض، فإنّ الاعتراف بالجسد هو أهمّ فضيلة للإنسان الأعلى، الّذي تحرّر من ألواح القيم القديمة المتمثّلة في التّرويح، مؤسّسا بديله الجديد وهو: قيم الأرض والجسد والصّيرورة بما هي عناصر لجماليّة بديلة لجماليّة الرّوح. ويمكن لنا تأويل الكثير من خصائص العالم المعاصر بعد نيتشه؛ على أنه تحقّق لبعض مطالبه الفلسفيّة، مثل تجسد الرّوح الإنسانيّة في أكبر المنافسات الرياضيّة، وتوجّه الفكر وراء الجسد في تعبيراته المتكوثرة والمتعدّدة، وزوال قمّة اللّوغوس المتحجّر عبر تسطّح رغبات الإنسان وتوسّعها في أكثر من مجال...الخ. لذا فإنّ الجماليّة المعاصرة هي، في الكثير من جوانبها جماليّة نيتشويّة. ولئن كانت الجماليات القديمة، بما هي جماليّة الغائيّة والعاقليّة، فإنّ الاستطيقا عند نيتشه، بما هي استطيقا الصّيرورة تتحوّل إلى جمال بلا جدوى، أي بلا هدف معقول في ظلّ موت الإله الإنسان، واعتلاء عرشه الإنسان الإله.

إنّنا نرى اليوم، في القرن الواحد والعشرين، احتفائيّة غير مسبوقة بالجسد. وهذا ما يجعلنا نقول بأنّ وصايا نيتشه قد وجدت طريقها للتحقّق. فلم تعد الحضارة الغربيّة تؤثّم الجسد، ولا تلغي الحسّي من خلال التّقليل من حقيقيته. بل هذا القرن هو قرن الخروج كليّة من الفيكتوريّة التي سايرت العقلانيّة الحديثة والدخول في براديغم جديد مبتدع قائم على الاعتراف بأن الجسد يفكر وأن الفكر يتجسد أو قل أن " للفكر جسدانية مثلما للجسد ذكاء" وهذا ما جعل أحدهم يعنون دراسته بعنوان ذي دلالة واضحة: "الجسد الذكي" le corps intelligent وهو العنوان الذي يتطابق مع الشذرة التي أوردها نيتشه في زارا قائلا بأن الجسد هو العقل الكبير أو الذّكاء الأقصى للإنسان مقارنة بالعقل الحقيقي. ويمكن أن نحدّد ملامح الاحتفاليّة العالميّة بالجسد، في عدّة مظاهر منها:

-التوجّه العالمي نحو تثمين البدن: إذ نجد أنّ الاستثمارات في الجسد واللّعب، الّذي يرمز إلى تأصّل اللاّجدوى في روح الإنسان، ما فتئت تتزايد يوما بعد يوم. فقد كثرت الرّياضات البدنيّة وتعدّدت، وتكاثرت المنافسات المحليّة والعالميّة دون توقّف. وأصبح الجسد يدرّ في الرّياضة أكثر ممّا تدرّ مجالات كانت تحسب هي الأعلى مثل "الرّوح" و"الذّكاء". أوليس هذا عودة إلى تأصيل الجسد من خلال جعله القيمة الطّلقة التي تسعد الإنسان وتغنيه!

-بعدما كان مشكلة حقيقة تتطلّب حلولا كثيرة. إنّ الجسد الّذي كان عقبة أصبح مفتاح الاقتصاد والفرجة والتّسلية الّتي يحتاج إليها الإنسان المعاصر بما هو إنسان عامل بامتياز.

-تطوّر البيولوجيا في سياق تخليد الجسد: ولئن كان تأويل طه عبد الرحمن في هذا السّياق، سياق تطوّر الطّب بما لم يعرفه من قبل، تأويلا سلبيّا من خلال اعتقاده بأنّ "العقل الحديث أراد نقل الخلود إلى البدن، من خلال إرادة الحياة بلا مرض وبلا هرم وبلا موت". (طه عبد الرحمن، 2012، ص255) وتشبه إرادة تخليد الجسد من خلال انتشاله من طبيعته الفانية كعلامة على إرادة التألّه والتشبّه بالمتعالي. إلاّ أنّ تطوّر العلوم الطبيّة نعمة بشريّة لا يمكن التنكّر لها. إمّا تصوّر علم "تخليصي مطلق" خال من أيّ آثار جانبيّة سلبيّة فهو تصوّر منفلت من أسس التّفكير الميتافزيقي للقدامى الّذي لازال موجودا في الفكر المعاصر. إنّ ما يصرف على الجسد من أجل تطبيبه وتحسينه وحفظه، ليفوق كثيرا ما يصرف على تنميّة العقل وتربيّة الخلق...الخ.

-إنّ الإنسان المعاصر أصبح مرتاحا في جسده: فلا يغطّيه التغطيّة الجنائزيّة المعهودة الّتي تنمّ عن كرهه وإرادة قبره، بل أصبحت الثّقافة المعاصرة، دون استثناء تقريبا، تتنافس في "جماليّة الجسد". ولا يخفى على أحد أنّ شركات الموضة واللّباس، لا تختلف في ميزانيّاتها ومهندسيها ومقرّاتها واستثماراتها عن الشّركات الّتي تستثمر في العقل والقيم التقليديّة المتعالية عن المحسوس، أي في الحقيقة والخير والجمال الرّوحي الخالد. إنّ إرادة "تجميل الجسد" من خلال تقديس المظهر، لهو أكبر انتصار على الباحات الخلفيّة لعقلانيّة الأعماق وابستمولوجيا الجواهر الأوليّة المستقلّة عن التغيّر. باختصار نجد الاستثمار في لباس الجسد، يفوق يوما بعد يوم، الاستثمار في لباس الرّوح. لقد أحرق الإنسان الصّوف الخشن الّذي كان يعذّب به الجسد، والإنسان المعاصر في عمومه قد خلع كليّة عن جسده أسباب التّأثيم وعوامل التّقليل.

لكن ماذا عن موت الجسد ؟ ألم يخطر على بالنا إطلاقا ؟ ألا يجب التريّث قبل التّأكيد على أنّ الحضارة المعاصرة هي حضارة الجسد المؤلّه ؟ كيف أصبحت صورة الجسد في المجتمع الصّناعي الّذي كمكم كلّ شيء، وعلّب حتّى الرّوح، ونمط الجسد من خلال مؤدلة ونمذجة الجسم الجميل والبدن الصّحيح (هناك بدن خاطئ يعاني منه الكثير)؟ إنّ هذا التوجّه الجديد في الابستمولوجيا المعاصرة الّتي تحدّثت عن موت الجسد، لهو أحسن مثال على "تخمة عبادة الإنسان لجسده". فما يمكن أن نفهم من موت الجسد ؟ إنّ الطبّ المعاصر، والرياضة المعاصرة، والبيولوجيا المعاصرة، والفارماكولوجيا المعاصرة...الخ كلّها ميادين قامت على "تجريد الجسد" من لحمه، ومن خصوصيّته، وجعله "رقما" جافّا أنيميّا أصفرا لا دم فيه. فماذا حدث للإنسان في علاقته بجسده في تاريخه الطّويل ؟ من تأثيمه في السّياق الأفلاطوني، إلى تطبيعه، بل تأليهه في السّياق الثّوري النيتشوي، إلى تحسبيه وتكميمه في سياق الثّورة العلميّة والتكنولوجيّة الحالية. إنّ هذا الجسد، الّذي هو الإنسان، لم يتوقّف عن التحوّل في قيمته. فما السّياق الجديد الّذي يمكن أن يضع فيه الإنسان جسده، علما بأنّ الصّيرورة هي الحقيقة الوحيدة الّتي لا يمكن أن ينفلت منها ؟

قائمة المراجع:

1. أبو حيان التوحيدي(1991)، المقابسات، تحقيق حسن السندوسي، ط1، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس.
2. أرسطوطاليس(1949)، في النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، ط1، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، مصر.
3. أفلاطون(1994)، طيماوس، م5، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
4. أفلاطون(1994)، فيليبوس، المجلد الخامس، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
5. أفلاطون(2001)، مينون، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر.
6. بيير مونتيبيلو(2010)، نيتشه وإرادة القوة، ترجمة جمال مفرج، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر.
7. جاك دريدا وجياني فاتيمو(2004)، الدين في عالمنا، ترجمة محمد الهلالي ، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء.
8. جاك ديريدا(2012)، المهماز – أساليب نيتشه، ترجمة عزيز توما وابراهيم محمود، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية.

9. دافيد لوبروتون(2014)، سوسيولوجيا الجسد، ترجمة عياد أبلال وإدريس المحمدي، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر.
10.ستيبان أودويف(1983)، على دورب زارادشت، ترجمة فؤاد أيوب، ط1، دار دمشق، بيروت، لبنان.
11.سجموند فرويد(1994)، حياتي والتحليل النفسي، ترجمة مصطفى زيور، وعبد المنعم المليحي، ط4، دار المعارف، القاهرة، مصر.
12.طه عبد الرحمن(2012)، سؤال العمل – بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت.
13.فرنر شنيدر(2005)، الفلسفة الألمانية في القرن العشرين، ترجمة محسن الدمرداش، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر.
14.فريدريك نيتشه(2013)، الفجر، ترجمة محمد الناجي، ط1، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء.
15.فريدريك نيتشه(دس)، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة محمد الجوة وأحمد الجوة، ط1، دار البيروني للنشر والتوزيع، صفاقس.
16.فريدريك نيتشه(2005)، هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
17.فريدريك نيتشه(2011)، إرادة القوة، محاولة لقلب كل القيم، ترجمة محمد الناجي، ط1، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء.
18.فريدريك نيتشه(1996)، أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، ط1، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء.
19.فريدريك نيتشه(2001)، العلم الجذل، ترجمة سعاد حرب، ط1، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.
20.فريدريك نيتشه(1998)، إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الثاني، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء.
21.فريدريك نيتشه(2005)، هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
22.كارل ماركس وفريدريك انجلز(دس)، العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر.
23.ماكس هوركهايمر وتيودور. ف. أدورنو(2006)، جدل التنوير: شذرات فلسفية، ترجمة جورج كتورة، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة.
24.محمد الشيخ(2008)، نقد الحداثة في فكر نيتشه، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.
25.نيكوس كازانتزاكي(1978)، زوربا الإغريقي، ترجمة جورج طرابيشي، ط3، منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان.
26.Barbara Stiegler(2001), Nietzsche et la Biologie, PUF, Paris, 1ere édition.
27.Blaise Pascal(2005); Pensées, éditions de la seine.
28.Céline Denat et Patrick Wotling(2013); Dictionnaire Nietzsche, édition Ellipses, Paris.
29.Danco Grlac(1967), l'antiesthéticisme de Friedrich Nietzsche, traduit Frano Gospodnetic, in Gilles Deleuze: Nietzsche, Fondation Royaumont.

30.Francisco Lorenzo Lagos Dondé(2007), corps et devenir chez Nietzsche après la mort de Dieu, Thèse pour obtenir le grade de Docteur de l'université Paris 8.
31.Friedrich Nietzsche(1977), Fragments posthumes – début 1888-début janvier 1889, traduit Jean-Claude Hémery, éditions Gallimard, Paris.
32.Friedrich Nietzsche(1958), Ainsi parlait Zarathoustra, traduit par Henri Albert, édition Club Géant- presses de la renaissance, Paris.
33.Friedrich Nietzsche, Aurore, traduit Julien Hervier, editions Sigma, Alger.
34.Friedrich Nietzsch(1976), Fragments posthumes – Automne 1887- mars 1888, œuvres philosophiques complètes, tome XIII, traduit par Pierre Klossowski, éditions Gallimard, Paris.
35.Friedrich Nietzsche(1978), fragments posthumes Automne 1885- automne 1887, traduit Julien Hervier, éditions Gallimard, Paris.
36.Friedrich Nietzsche(1982), fragments posthumes –printemps – automne 1884, traduit Jean Launay, éditions Gallimard, Paris.
37.Friedrich Nietzsche(2003), Fragments posthumes sur l'éternel retour, traduit Lionel Duvoy, édition Allia, Paris.
38.Friedrich Nietzsche(1988) ; Humain trop Humain, tome II- fragments posthumes 1878-1879, traduit Robert Rovini, éditions Gallimard, Paris.
39.Friedrich Nietzsche(1995), la volonté de puissance, tome II, traduit Geneviève Bianquis, édition Gallimard, Paris.
40.Friedrich Nietzsche(1982), le gai savoir-fragments posthumes été 1881-été 1882, traduit Pierre Klossowski, éditions Gallimard, Paris.
41.Gabor Csepregi(2008), le corps intelligent, traduit Pierrot Lambert, édition les presses de l'université Lval, Québec.
42.Gilles Deleuze(2003), Deux Régimes de fous – textes et entretiens 1975-1995, les éditions de minuit, Paris.
43.Hans-Georg Gadamer(1995), langage et vérité, traduit Jean-Claude Gens, éditions Gallimard, Paris.
44.Jean- Paul Sartre(1943), l'être et le néant – essai d'ontologie phénoménologique, édition Gallimard, Paris.
45.Martin Heidegger, Achèvement de la métaphysique et poésie, traduit par Adéline Froidecourt, éditions Gallimard, Paris.
46.Martin Heidegger(1971), Nietzsche, Tome 1, traduit par Pierre Klossowski, éditions Gallimard, Paris.
47.Michel Haar(1993), Nietzsche et la métaphysique, edition Gallimard, Paris.
48.Paul-laurent Assoun(2008), Freud et Nietzsche, édition PUF- Quadrige, Paris, 2eme édition.

49.Platon(1993), Menon, traduit par Monique canto-sperber, éditions Flammarion, Paris, 2e édition.
50.Platon(1965), Phédon (ou de l'âme ; genre moral), traduit E. champry, édition Garnier Flammarion, Paris.
51.Platon(1967), Charmid, (les premier Dialogues), traduit Emil Chambry, édition Garnier-Flammarion, Paris.
52.Platon(1992), le Banquet,(ou de l'amour, genre moral) traduit par Paul Vicaire, Société d'édition les belles lettres.