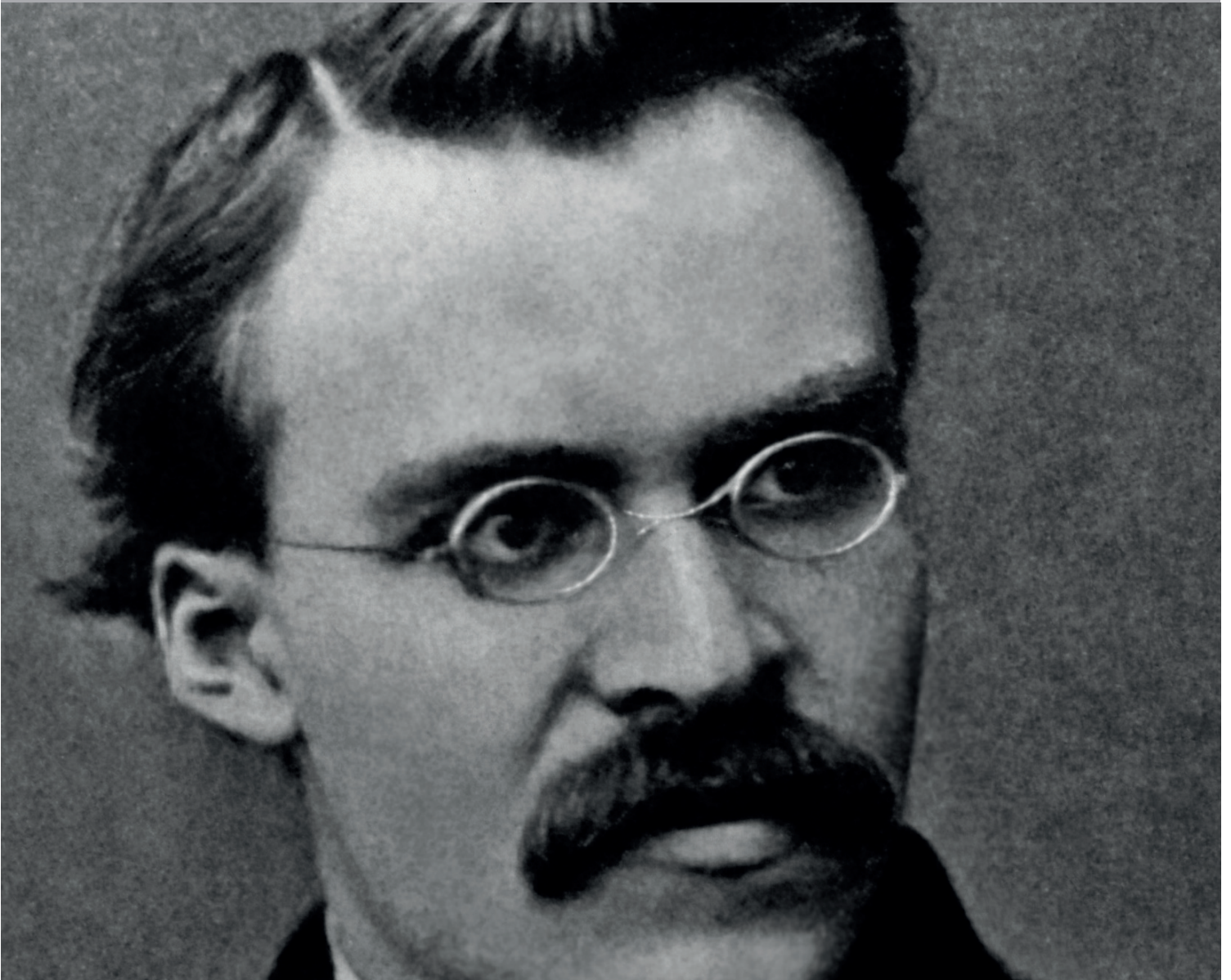


نيتشه ثورة القيم وسياسة الاختلاف



ناثان ريدير

ترجمة: بدر الدين مصطفى

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

نيتشه: ثورة القيم وسياسة الاختلاف⁽¹⁾

نathan ريدير

ترجمة: بدر الدين مصطفى

1 هذه ترجمة لدراسة Nathan ريدير المنشورة في كتاب

يقدم هذا الفصل تحليلاً مفاده أن زعم نيتشه "موت الإله"، كان إرهاباً بظهور العدمية في الفلسفة المعاصرة. ويقدم هذا التحليل أيضاً تفسيراً لأهمية الفكر النيتشوي في النظرية السياسية من خلال مقابله مع الإرث الأفلاطوني والتراث المسيحي اللذين سادا الفلسفة السياسية طوال تاريخها، وكذلك مقابله مع المحاولات المعاصرة لتطوير نظرية سياسية جديدة عن التعددية والاختلاف. ويلخص القسم الثاني النهج الجينالوجي. والأقسام الثلاثة اللاحقة تأخذ القارئ عبر مقالات نيتشه الثلاث جينالوجيا الأخلاق، ومحاولته في "الثورة على القيم" من خلال نقد التراث اليهودي-المسيحي. ومن خلال تقديم طريقة أخرى في التفكير والفعل تناضل "فيما وراء الخير والشر". ويبحث القسم الأخير في التأويلات المعاصرة بخصوص علاقة نيتشه بالنظرية والممارسة السياسية، ويؤكد هذا القسم على أنه من الأكثر جدوى قراءة نيتشه في ضوء سياسة الاختلاف، وذلك بالاعتماد على تفكيره في علاقة (الصديق- العدو) ودعوته لصبغ العداوة بالصبغة الروحانية spiritualization of enmity.

السيرة الذاتية

ولد فريدريك نيتشه في 15 أكتوبر 1844م، كانت أمه تدعى فرانثيسكا نيتشه، ووالده هو كارل لودفيج نيتشه الذي كان راهباً لوثيرياً. وقد تعلم نيتشه في بوفورتا وبون وجامعة ليبزج، والتحق بالخدمة العسكرية قبل أن يحصل على الأستاذية في فقه اللغة من جامعة بازل في 1869. وقد استقال من منصبه وترك الجامعة في 1879 بسبب اعتلال صحته. وبالرغم من حالات الصداع النصفي المتكررة التي جعلته يكتب ويقرأ بصعوبة بالغة، إلا أنه قد أنتج العديد من المؤلفات، وقد نشر أولي مؤلفاته مولد المأساة في 1872، واستمر في الكتابة حتى 1888. وقد انهار وأصابه الجنون في 1889، وهو الحدث الذي يقال أن سببه في الغالب يعود إلى مرض الزهري.

وخلال الأيام المتبقية من حياته وحتى موته في الخامس والعشرين من أغسطس 1900، كان قد فقد تدريجياً إمكانية التواصل مع الآخرين، وأصبحت قدراته العقلية مشابهة لقدرات الأطفال. ورغم أن مؤلفاته لم تُقرأ بشكل واسع قبل هذا المرض، إلا أنه أثناء مرضه قد اكتسب قدراً عظيماً من الإعجاب والتقدير، وكان العديد من الناس يعتقدون أنه استطاع أن يتجاوز الوجود روحانياً. وقد تحكم هذا الإعجاب الغريب، إضافة إلى جهود أخته إليزابيث فويرستر، في بعض مؤلفاته غير المنشورة - وتشمل مجموعة ملاحظات تم استردادها من سلة مهملات نيتشه شكلت فيما بعد كتاب إرادة القوة ذا الصيت السيء - والذي مهد الطريق، دون وجه حق، لأن يكتسب نيتشه سمعته على أنه مبشر بالنازية، وأن أنظمة الحكم النازية كانت تعول عليه بشكل واسع. وقد أنقذ الأكاديميين نيتشه من هذه السمعة بعد الحرب، خاصة بين الأوساط الأكاديمية، وتتم دراسته الآن على نحو واسع. ويمكن تلمس أثر نيتشه المهم على كل فلسفات القرن العشرين تقريباً، وتشمل

الوجودية والفينومينولوجية والنظرية النقدية وما بعد البنيوية. وفي الوقت الحالي، يتم الاعتماد على نيتشه بشكل متزايد داخل النظرية السياسية للتأكيد على "سياسة الاختلاف".

مؤلفات نيتشه

- مولد المأساة (1872) The Birth of Tragedy
- تأملات في غير وقتها (1873—6) Untimely Meditations
- إنساني مفرط في إنسانيته (1878) Human, All Too Human
- المسافر وظله (1879) The Wanderer and his Shadow
- الفجر (1881) Daybreak
- العلم المرح (1882) The Gay Science
- هكذا تكلم زرادشت (1883—5) Thus Spoke Zarathustra
- مجاوزة الخير والشر (1886) Beyond Good and Evil
- في جينالوجيا الأخلاق (1887) On the Genealogy of Morals
- مسألة فاجنر (1888) The Case of Wagner
- أفول الأصنام (1889) Twilight of the Idols
- ضد المسيح (1895) The Anti-Christ
- نيتشه في مواجهة فاجنر (1895) Nietzsche vs. Wagner
- هو ذا الإنسان (1908) Ecce Homo

النصوص الأساسية المستخدمة

- The Anti-Christ, trans. R. J. I-Iollingdale (Harmondsworth: Penguin Books, 1968, 1990) (AC).
- Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1966) (BGE).

- Daybreak, trans. R. J. Kollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1982)
- The Gay Science, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1974) (GS).
- Human, All Too Human: A Book for Free Spirits, trans. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1986) (HI-I).
- On the Genealogy of Morals, trans. Walter Kaufmann and R. I. Hollingdale (New York: VintageBooks, 1967) (GM).
- Thus Spoke Zarathustra, trans. Walter Kaufmann (New York: Viking Press, 1954, 1966) (2).
- Twilight of the Idols, trans. R. j. Hollingdale (l-larmondsworth: Penguin Books, 1968, 1990) (TI).
- The Will to Power, trans. Walter Kaufmann and R. j. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1967) (WP).

أفكار رئيسة

العود الأبدي Eternal return: على الرغم من أن هذه الفكرة لم تناقش في هذا الفصل، إلا أنها فكرة أساسية عند نيتشه. وينقسم تفسير نظرية العود الأبدي بين من يرون أن هذه النظرية هي اعتقاد بأن كل الأحداث سوف تكرر نفسها بشكل أبدي، وبين آخرين يرونها عوداً أبدياً مكوناً من طفرات وصراعات. ووجهة النظر الأولى تناسب عبارات نيتشه المباشرة عن النظرية، أما وجهة النظر الثانية، فتميل إلى نقد مفهوم الهوية الذي يتضح في أعماله. **جينالوجيا Genealogy:** هي مقارنة شبه تاريخية وشبه سيكولوجية تسعى لتحديد أصل قيمنا المعاصرة. **العدمية Nihilism:** وهي الاعتقاد بالعدم، ويؤمن نيتشه بأن قيمنا المعاصرة وليدة التراث اليهودي المسيحي والإرث الأفلاطوني، وهي بالتالي غير مستندة على أي أساس. **الإنسان الأعلى Overman:** شخصية رئيسة في الفكر النيتشوي، رغم أن التفاصيل التي توضح ما هو هذا الإنسان الأعلى هي تفاصيل قليلة. يقول نيتشه إن الإنسان يجب أن ينتصر، وهذا بالضبط ما سوف يحققه الإنسان الأعلى. **الحقد Ressentiment:** هي كلمة فرنسية استخدمها نيتشه بشكل متكرر وظلت كما هي

في الترجمات الإنجليزية لأعماله. **إرادة القوة WILL to power**: يقول نيتشه عن إرادة القوة. إنها القوة الأساس الدافعة للحياة والطبيعة، ويقابل بينها وبين المبدأ الدارويني (الحفاظ على الذات). يقول نيتشه، أن كل الموجودات تسعى إلى فرض قوتها وسيطرتها، بالرغم من أن هذه السيطرة قد تعني سيطرة على الذات كما هي سيطرة على الآخرين. إن إرادة القوة تلقي دائماً مقاومة وتسعى لأن تتغلب على هذه المقاومة.

مقدمة: إن الإله قد مات ونحن الذين قتلناه

ربما تكون حكمة الرجل المجنون (GS §125¹) هي الأكثر شهرة بين كل ما كتبه نيتشه. يدخل رجل مجنون إلى ساحة السوق بحثاً عن الإله، ويسخر منه كل أولئك الذين لا يؤمنون بوجود إله. "أين هو الإله؟ يبيكي... سوف أخبرك، لقد قتلناه، أنا وأنت، كل منا قاتله". ويستمر في تأكيده على الآثار الكارثية لهذه الفاجعة "لقد محونا الأفق كله"، "لقد حررنا هذه الأرض عن شمسها" لقد أرسلناها "باستمرار إلى القاع.. وإلى الوراء.. إلى الجنب وإلى الأمام، في كل الاتجاهات... ألا زال هناك أي شروق أو غروب؟". لقد أصبح عالمنا أكثر برودة، ونحن أناس "قتلة كل القتل"، تركنا دون أية طريقة لتطهير أنفسنا. وعندما ينهي الرجل المجنون حكمته، تحقق فيه الجماهير وتتملكهم الدهشة، يصرح قائلاً: "لقد جئت مبكراً... لم يحن وقتي بعد ... هذا الفعل لا يزال بعيداً عنهم أكثر ما تبعد أقاصي النجوم - ومع ذلك، فإنكم قد فعلتموه بأيديكم".

يبدو من هذا المثال، أن نيتشه يمارس نوعاً من التقييم للمرحلة الحديثة. والقارئ المعاصر سيكون بالتأكيد متفهماً لوجهة نظر نيتشه، حتى لو كان لا يشاركه تلك النظرة المأساوية. وزماننا الحديث، على الأقل في أفضل أيامه، لا يبدو إلى حد ما على أنه بهذا اليأس، والدليل التجريبي يفترض أننا لا ندور في هوة سحيقة. وبالرغم من اللغة الخطابية الحادة التي استخدمها نيتشه، فإن تحليله في الحقيقة بارع إلى حد كبير. الرجل المجنون لا يقول إن وجود الإله قد أصبح منكراً، أو أننا لا نستطيع أو لم نعد نؤمن بوجود سامي ما، فكما يقول نيتشه: "إن الإله قد مات، لكنه قد ترك العديد من الطرق للإنسان، ربما لا تزال هناك العديد من الكهوف لآلاف السنوات القادمة تنعكس فيها ظلاله" (GS §108). إن الخطر الذي نجابهه لا يأتي من افتقارنا للإيمان بالله، بل من استمرار هذا الإيمان بصورة تبدو متفقة مع التنوير الغربي لكنها في الواقع انهيار له.

لقد بدأ التنوير الغربي وفقاً لنيتشه بداية تبدو للوهلة الأولى جيدة: لقد فصلنا حقيقة هذا العالم عن فكرة أن الإله قد خلقها. ووضعنا الحقيقة في جانب العلم، ووضعنا الله في جانب الاعتقاد. وبعد هذه الحركة، لا يزال من الممكن الإيمان بكل من الإله والحقيقة، لكن حتى في هذه الاستمرارية يتغير شيء جوهري ما.

¹The Gay Science, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1974) (hereafter GS).

ويمكن أن يُلمح هذا التغير في حقيقة أن الناس في ساحة السوق تسخر من السؤال الأول للرجل المجنون، "أين هو الإله؟"، لأنه في وقت سابق، كما يقول نيتشه، عندما كانت تفهم الأشياء والأحداث بأن الإله هو خالقها، كان معنى أية ظاهرة يعود إلى الصوت الإلهي الذي يتكلم من خلالها. فالمذنبات هي علامات من الرب، مثلها مثل الفيضانات والمجاعات، وحتى حديث الرجل المجنون نفسه. ويحتاج الواحد منا فقط أن يلاحظ دور الأحمق في مسرحيات شكسبير، إنه ينطق بالحقيقة التي لا تستطيع الشخصيات الأخرى رؤيتها. الشخصيات الأخرى تتجاهل الرجل المجنون على مسؤوليتهم الخاصة. إنه ليس جنون اليوم الذي لا توجد به حقيقة. كما أن، حقيقته ليست موضوعاً للرجل المجنون، مثل كل المخلوقات، التي خلقها الإله. وإذا كانت الحقيقة تتصل الآن بالجنون، فإن ذلك يتصل الآن بالمجال الطبي، وأطلق عليه اسم "الخلل". إنه موضوع للدراسة والمعالجة العلمية، إن الزعم المحدد للتنبؤية العقلانية هي أنها لا تعول على الإيمان، وتعتمد بدلاً منه على العقل، وعلى الدليل التجريبي والتجربة. وحالما نتحرر من هذا الإيمان، ونتحرر من هذا العالم، فإن اللون الكلي للأشياء سوف يتغير حتى لو لم تتغير حقيقتها: لم نعد نفهم تماماً كيف اختبر القدماء ما كان أكثر ألفة وتكراراً - على سبيل المثال، النهار والاستيقاظ... "الحقيقة" تم اختبارها على نحو مختلف، لأن الجنون، كان يفهم فيما سبق على أنه ما يجعلنا نرتعد أو نضحك. ومما يثير السخرية، أن التهكم على الرجل المجنون هو ما يؤكد زعمه: التهكم هو علامة على أن عالم الدلالات الذي يحمل فيه الجنون معنى غرسه الإله، لم يعد موجوداً.

لذلك، وكما يقول نيتشه، لقد فصلنا حقيقة الأشياء عن فكرة أن الإله قد خلقها، والنتيجة هي أننا نستطيع أن نستمر في الإيمان بكل من الإله والحقيقة، لكنهما سوف يشرقان في عالم قد أصبح أكثر ظلاماً. ويذكر نيتشه أن السبب في هذا، هو أن الحقيقة، التي يعاد تكوينها الآن على أنها دراسة أكاديمية أو علم، ما زالت تحمل بقايا التصورات الغائبة والميتافيزيقية التي تزعم أنها تركتها خلفها. وتظهر هذه البقايا في استمرار الاعتماد على أحكام محض استيطيقية: الحقيقة بسيطة. الحقيقة عفيفة... حقيقة شيء ما هي ما تبقى ثابتة عبر الزمن، غير متغيرة وكلية، الحقيقة خير، وما هو خير فهو حقيقي.... هذه الأحكام تعكس تراث الفلسفة الأفلاطونية والمسيحية الذي يجب التمرد عليه. وفي مثل هذه الفلسفات، فإن ما يتم تقييمه على أنه خير يعتقد أيضاً أنه حقيقي وواضح وعام ونافع وجميل، في حين أن ما هو سيء أو شرير يعتقد عنه ببساطة على أنه نقيض ذلك. هذه التقييمات تأسست بشكل سابق في مصدر متعالي - صورة الخير أو الله - والتي يرفضها العلم الحديث على أنه محض اعتقاد. وأيضاً، عبر هذا الرفض، فإن العلم والعقلانية ينزعان الشرعية عن نفسيهما، لأنهما يستمران في التمسك بهذه التقييمات. إن العلم لا يستطيع أن يرتقي بنفسه أبداً فوق مستوى الاعتقاد المجرد؛ لأن قيمه الخاصة تعود إلى فلسفات هو نفسه أعلن أنها ليست أكثر من مجرد معتقدات. إن العلم الحالي يستمر في نشدان حقيقة مستمدة مما سلفه. يقول نيتشه، إن إرادة الحقيقة لا تسعى وراء الحقيقة، بل تطلب أن يكون العالم متطابقاً مع مثال من الوضوح والكلية المصاحبة لتصور خاص عن الحقيقة.

والمشكلة، كما يراها نيتشه، أن تلك المثل لا تستطيع أن تدعم نفسها أكثر من ذلك؛ حالما تقطع اتصال هذا التصور للحقيقة عن المصدر الإلهي الذي رسخه.

إن نتيجة كل هذه العدمية الحديثة هي الانهيار الداخلي لقيمنا السامية، والتي تكشف في النهاية أن تلك القيم ترتكز على اللا شيء. مثل موت الإله، فإن العدمية لا تعني أننا لا نستطيع الاستمرار في اعتناق تلك القيم، لكنها تشير إلى أنها لا يمكن أن ترتقي إلى كونها محض معتقدات؛ أي أنه حتى من يؤمنون بها ربما لم يعودوا يعتقدون فيها حقاً. لذلك، على الرغم من العدد الهائل من المدافعين عن الحياة الحديثة، إلا أننا نستمر في الشعور دائماً بالانزعاج. نشعر بهذا في الطريقة التي نحتمي فيها بعجائب التطور التكنولوجي حتى عندما نكون قلقين من الكوارث البيئية التي تسببها؛ في الطريقة التي نعتبر الديمقراطية فيها أفضل نظام سياسي في حين أننا ننعي دائماً حظنا بأن كل الساسة هم على نفس الشاكلة، في الطريقة التي لا نزال نعلي فيها من التطور الإنساني حتى بعد معسكرات الإبادة وصنع القنابل، في كيف أن التاريخ قد انتهى بأن رأيت الليبرالية انهيار عدوها، الشيوعية، ومع ذلك لا يبدو أحد وكأنه أكثر سعادة. في كل هذه الحالات نستمر في أن نصبغ الوضوح والتطور والحقيقة بصبغة مثالية، على الرغم من أنه يصبح من الصعب أن نأخذهم على مأخذ الجد.

إن الأخطار هنا هي أخطار سياسية بقدر ما هي أخطار اجتماعية أو ثقافية. فمن ناحية، إدراك أن العالم يفشل في الارتقاء إلى المثل التي لا تزال مطلوبة من جانب العقل يمكنه أن يؤدي إلى الحط من قيمة هذا العالم وكأنه بلا قيمة. إن "عدم إمكانية الاحتفاظ بأحد تفسيرات العالم التي بذل لأجلها جهد عظيم هو أمر يثير الشك في أن كل تفسيرات العالم خاطئة" (WP § 12). ومن ناحية أخرى، ربما يتم قمع التحقق ذاته من خلال تعزيز نشط وجارف للوضوح، بل والإصرار على أن هذا الوضوح طبيعي وخير. إن القومية ورهاب الأجانب xenophobia، التي هاجمها نيتشه بشكل متكرر في الرايخ الألماني الجديد هي فقط أكثر الأشكال صراحة من السياسة الخطيرة وتوابعها لما يسميه "عقلية القطيع" herd mentality. والصورة الأكثر ثباتاً من هذه السياسة وجدت حتى في المجتمعات الليبرالية التي تتخذ أشكالاً متعددة من الغيرية. وكما أوضحت أعمال اليننتشوي ميشيل فوكو في القرن العشرين، فإن المؤسسات الاجتماعية والعلمية تستمر في نهج التفاوت بين الحكمة والجنون، المواطن الملتزم بالقانون والجاني المجرم، الجنسية الغيرية والجنسية المثلية، وفقاً لمخطط النقاء والفساد. وفي كل هذه الحالات فإن ما يتم التأكيد عليه هو نقاء الهوية عبر توصيف أي شيء يهدد بتقويض زعمها بالنقاء على أنه نقيضها. إن مطلب المحافظة على النقاء يمكن أن يمنح المبرر لأعظم أشكال القسوة واللا-أخلاقية، لأنه بالضبط ما هو مطلوب بعد ذلك النقاء هو أمر

2 The Will to Power, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1967) (hereafter WP).

هشّ للغاية. يقول نيتشه إن أخلاقنا اليهودية- المسيحية تقدم القليل من العون هنا، لأن إدانتها للقسوة تركز على نفس الطريقة الإشكالية التي تصبغ الطهارة بالصبغة المثالية. وكما سيتبين، فإن ما يتمسك به نيتشه هو أن تلك الأخلاق تحمل في طياتها كراهية مقدسة تجاه ما هو مختلف، وتجبر هذه الاختلافات على أن تكون نقيضاً للنقاء، أو شر.

وعلى ذلك، فإن نيتشه يدعو لإعادة التفكير والثورة على قوانين الهوية والتناقض. ويؤكد بشكل متكرر أن التناقض نفسه هو مجرد زيف، "منظور ضفدع" (BGE §2³ & HH §14) يستخدم ليصنع تقسيمات ثنائية حادة في عالم يظل أخلاقي وفي نفس الوقت يظل إشكالي. إن الهوية والتناقض، مثل بقية أدواتنا التصورية، هي محض تكوينات إنسانية بدلاً من أن تكون تمثيلات لحقيقة فوق إنسانية. وعلى الرغم من أنهما قد يكونا ضروريان لأجل الحياة، إلا أن تلك الضرورة "لا تبرهن عليهما. الحياة ليست حجة. ربما ينطوي شرط الحياة على خطأ" (GS §121). ولو أننا سنأخذ "موت الإله" بمحمل الجد، فإننا يجب أن نتناول مقولاتنا وتقييماتنا بشكل أكثر نقدية. يجب أن نسأل، لماذا لا نزال نفكر في الشر الذي هو نقيض للخير والخطأ على أنه نقيض للصواب. وإضافة إلى ذلك، لا بد أن نتساءل لماذا نبذو متمسكين بعدم وجود التباس في خيرية ومنفعة الحقيقة، إذا كان (الحقيقة واللا-حقيقة) تم البرهنة على أنهما نافعان، ماذا ستكون الحالة هنا. خاصة لو أنه يبدو - وهو بالفعل كذلك - أن الحياة تهدف إلى التشابه وتنحو نحو الخطأ والخداع والمحاكاة والوهم وخداع الذات (GS §344). إنه من الأكثر أهمية، أن نحدد بطريقة نقدية قيمة الهوية، هل هي شخصية أم قومية أم أية هوية أخرى؛ لأنه إن لم تكن الهوية ضرورية بالفعل، فإن زعمها بالنقاء يخطر دائماً باستلزام الإدانة لما قد يهددها. إن ما على المحك هنا سياسياً هو السؤال عن نوع التعددية التي نستطيعها، ويجب أن نتحقق لدينا اليوم. هل يمكن لهذه أن تكون تعددية تتسامح مع أفراد وجماعات مختلفين بالحفاظ على الحيادية العقلانية بينهم وبين قيمهم، كما يدافع عن ذلك الليبراليين المعاصرين؟ أم ينبغي أن تدخل تلك الاختلافات في شكل من أشكال التناغم بصورة تتجاوز الجماعة، كما يدافع عن ذلك المنتمون لجماعة ما؟ هناك إمكانية أخرى يُعتقد فيها كثيراً في النظرية السياسية المعاصرة: إمكانية يتم فيها تأكيد الاختلاف بالطريقة التي يضع فيها هذا الاختلاف الهوية والتناقض موضع تساؤل. والتحرك بهذه الطريقة يعني النضال للذهاب "فيما وراء الخير والشر"، وربما يبدو من الغريب أن يكون نيتشه شخصية أساسية في هذا النوع من التعددية، خاصة بالطريقة التي ارتبط فيها اسمه بالنازية. على الرغم من أن الاستخدام النازي السيء لكتابات نيتشه لم يبلغ انتقاداته الحادة لمعاداة الألمان للسامية والقومية؛ لكنه استطاع أن يوظف فكره

3 *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1966) (hereafter BGE).

4 *Human, All too Human: A Book for Free Spirits*, trans. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

في التمجيد الفائق لفكرة النقاء، وهو ما سعى نيتشه ذاته لنقده. وبالتالي، على الرغم من أنه قد يبدو أمراً غير متوقفاً في البداية، أن يشير اسم نيتشه للتعددية السياسية التي تؤكد على أن فساد كل الهويات ليست نتاج محض خيال.

المقاربة الجينالوجية

إن الثورة على المقولات المتناقضة تتطلب أولاً تحديد كيف تصبح تلك المقولات مهيمنة. بمعنى آخر، نحتاج جينالوجيا للتناقض، وللتقابل بين الخير والشر بشكل خاص. ربما تظهر الجينالوجيا على أنها تاريخية، وبالفعل يشير نيتشه إلى جماعات وأحداث تاريخية في تحليله، لكن هذا مظهر خارجي لمقاربتة. ولكنها ببساطة ليست كذلك، لأنها لو كانت تاريخية فإنه من الضروري أن نوجه لنيتشه اتهام بعدم الدقة والانحياز والسطحية. وأيضاً، لأن هذه التاريخية تؤكد إرادة الحقيقة المحددة أصلاً (انظر (GM 3.26). يبدو أن الأكثر دقة هنا أن ننظر إلى جينالوجيا نيتشه على أنها شيء ما قريب من حالة الطبيعة state of nature عند مفكرين أمثال هوبز وروسو، أي، تجربة فكرية تستخدم لشرح ظروفنا الحالية. وبشكل أفضل يمكن مقارنة الجينالوجيا بجدل السيد-العبد عند هيجل، والذي يستخلص من التاريخ الصراع الذي يحتويه، ويقدم هذا الصراع في شكل سردي. ويقدم نيتشه ذاته هذا الفهم للجينالوجيا، عندما يقرر أن القصة التي تحكى عن العبيد اليهود-المسيحيين عندما انقلبوا على الأرستقراطية في الفترة ما قبل المسيحية تعزز من التاريخ والثقافة على هذا النحو (GM 1.1). وعندما يتمسك بأن الصراع بين السيد والعبد لا زال يحدث داخل الذات الفردية (GM 1.12, i.6)، فإن هذا يتضمن أن الجينالوجيا لها أبعاداً انطولوجية بدلاً من كونها تاريخية محضة، وتقوم بالكشف عن طبيعة الذات الإنسانية بدلاً من الكشف عن الكيفية التي تظهر بها الذات ببساطة عبر روابط تاريخية معينة.

إن الميزة الأهم لجينالوجيا نيتشه هي السياق الذي تمركزت فيه الذات. ومثل لوك وهوبز وروسو فإن نيتشه يتمسك بأنه لم يكن ثمة نظام في الطبيعة، بل فقط فوضى chaos. ولكن، بخلاف هؤلاء المنظرين لحالة الطبيعة، فإن نيتشه لا يرى المساواة الطبيعية بوصفها مرتبطة بالفوضى، لأن هذه الوجهة من النظر هي أحد بقايا الإرث الأفلاطوني. يهاجم أفلاطون الديمقراطية في الجمهورية على أساس أنها تعتبر كل الآراء متساوية، إنها تخلق فوضى في المدينة وفي النفس. لذلك، فإنه وفقاً لأفلاطون، يشير النظام إلى نوع من التراتبية: النظام الذي يوضع فيه شيء فوق شيء آخر. المنظرون المحدثون لحالة الطبيعة يستمرون في هذه الأفلاطونية ويعكسون التحليل ببساطة: إن الفوضى تعني أنه ليست هناك تراتبية. لذلك، فإن سؤال

5 On the Genealogy of Morals, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1967) (hereafter GM);

النظرية السياسية يصبح كيف يوافق الناس المتساوون طبيعياً على أن يصبحوا غير متساوين، بخلق نظام سياسي مصطنع بالخضوع لآخرين (انظر إلى عقد الشر عند روسو المشار إليه في كتابه خطاب عن أصل اللامساواة). في مقابل هذا كله، يتبنى نيتشه وجهة النظر القائلة بأن الفوضى تتضمن اللامساواة، لكنها لا مساواة في صيرورة مستمرة. ويعني هذا الخلل، أنه من ناحية، أن هناك لا مساواة في السلطة، ومن ثم تفاعل بين السيطرة والخضوع. ومن ناحية أخرى، هناك أيضاً مقاومة لأية قوة مهيمنة، حيث تستطيع التغلب على السيطرة؛ فالضعيف ربما يقهر القوي بصورة مستمرة. وأيضاً، وبأي حال، فإن ما هو محوري هنا، هو أنه بسبب تأصل اللامساواة، فإن مقاومة الضعيف تأخذ صورة مختلفة عما تقاومه. على سبيل المثال، يبحث الضعيف جسدياً عن طريقة أو قوة أخرى غير جسدية كيما يستطيع أن يقاوم بها القوي جسدياً. من هنا يذهب نيتشه إلى أنه حتى عندما يهزم الضعيف القوي، فإنه لا يكف عن كونه ضعيفاً، لأنه لم يتغلب عليه بالطريقة ذاتها.

ثمة اختلاف آخر بين نيتشه ومنظري حالة الطبيعة فيما يتعلق بفكرة الفوضى الطبيعية، على الرغم من أن هؤلاء المفكرين قد طوروا أفكارهم عن الذات الإنسانية بالاقتران مع تنظيرهم لحالة الطبيعة، إلا أنهم لم يتعاملوا مع سياق الفوضى بوصفه سياقاً تأسيسياً للذات، وبشكل أكثر تحديداً، إرادتها للقوة تشكلت عبر هذه العلاقات غير المتساوية. هناك العديد من الأبعاد لتصور إرادة القوة، ويوضح نيتشه أنه لا يشير بشكل محدد أو حتى أولي إلى الإرادة الإنسانية (يقول إن الكلمة نفسها، هي إرادة قوة)، لكن هنا يكفي أن نعرف إرادة القوة على أنها تعبير عن القوة التي تنشأ من موقع الذات في العلاقات غير المتكافئة. إنها لا تعبر فقط عن قوة الذات لكن أيضاً حكمها على العالم ونظرتها الأخلاقية والاستيطانية. وإرادة الحقيقة على سبيل المثال تعبر عن الأحكام التي تتعلق بالوضوح والنظام والكلية، وتعضد شعور القوة لدى أولئك الذين يتمسكون بالقول، إن العالم قابل للمعرفة بشكل مطلق. وقد ذهب بعض المؤولين بصورة متطرفة إلى أن إرادة القوة تعني السعي وراء القوة من أجل قهر الآخرين، وفي الحقيقة ربما يكون هذا هو أحد الأبعاد الممكنة للمفهوم. في العلاقات غير المتكافئة، يصبح القوي قادراً على أن يفعل بشكل مباشر، وبالتالي يعبر عن قوته في فعل مباشر، وتنشأ أخلاقياته من هذا التعبير؛ وهناك أولئك الذين يعجزون عن الفعل، وتتخذ إرادتهم للقوة والأخلاق شكلاً مختلفاً. ومن المثير للسخرية أن الضعيف هو الذي يسعى للقوة من أجل قهر الآخرين، على الرغم من أنه سوف ينسب هذا الاتهام للقوي. وبصرف النظر عن الطريقة التي تعبر بها الإرادة عن ذاتها، فإن نيتشه يؤكد أيضاً على قاعدة يجب أن تكون أساسية وهي أن إرادة القوة يجب أن تعبر عن ذاتها بطريقة ما. حتي لو تطلب الأمر أن تعبر عن ذاتها في شكل من العدمية: "الإرادة الإنسانية ... تفضل أن تريد العدم عن أن لا تريد شيئاً" (GM 3.1).

لقد بات السؤال الجينالوجي واضحاً الآن: فلكي نفهم أصل التعارض بين الخير والشر، يجب أن نسأل أي نوع من الوجود يريد لهذا العالم أن يتوافق مع تلك الثنائية الأخلاقية. وهذا يعني السؤال عن علاقات السيطرة والخضوع التي تشكل هذا الوجود ومنظوره، وكيف أن هذا المنظور يحكم طريقته في التفكير والفعل. وفي حين أن هذا قد يبدو على أنه ممارسة نفسية فحسب، فإن جينالوجيا الذات عند نيتشه هي شيء ما أبعد من ذلك - إنها تحليل أنطولوجي قبل أن تكون تحليلًا وجوديًا. يقول نيتشه إنه لا يحاول أن يبرهن على أي نوع من خبرات الطفولة يقود الأفراد، لأن يروا العالم عبر مصطلحات الخير والشر، أو حتى ما هي الظروف الاجتماعية التي تؤدي لأن تفكر مجتمعات كاملة بهذه الطريقة. بالإضافة إلى ذلك، يحاول نيتشه أن يقيم هذه الأخلاقية التي سادت الثقافة الغربية، بتقديم تقييم كلي لوجودها عبر تحديد طبيعتها الأساسية. إن أخلاقيتنا ليست معطاة لنا من جانب الله، يتساءل نيتشه من أين أتت؟ يقول إنها تأتي من العبودية، وهي تعبير عن الضعف ومصدرها ليس نتاج ضعف أفراد أو جماعات معينة تكرر لها، لكنه يوجد في منظور الضعف ذاته. ومع ذلك، بتوضيح أن هذه الأخلاقية تعكس منظور معين، فإن الجينالوجيا تكشف عن كونها مجرد وجهة نظر محدودة - وهي بطبيعتها المحددة تتضمن وجود طرق أخرى من الوجود والفعل. إن جينالوجيا نيتشه تختبر الطريقة التي تنشأ عبرها إرادة النقيض الأخلاقي وكيف تسود، لكنها في ذات الوقت تكشف عن منظور آخر تم نسيانه. وهذا المنظور الآخر، يمكنه أن يأخذنا "فيما وراء" التعارض بين الخير والشر، وهو توجه مطلوب لنتغلب على تمسكنا العدمي بالهوية.

تظهر جينالوجيا الأخلاق عند نيتشه في ثلاثة مقالات مرتبطة. تعالج الأولى أصول التعارض الأخلاقي بين الخير والشر، والتي تعرف الخير على أنه واضح وواضح وغير أناني. والشر على أنه نقيض ذلك. وتعرض الثانية لأصل الموضوع الأخلاقي ومعنى الذنب. وهذا نتيجة طبيعية لمنطق الخير والشر، لكنه أيضاً امتداد له وفقاً لرؤية نيتشه عن الشمولية الأخلاقية. المقالة الأخيرة، تبحث في نموذج الطهارة - الزهد - كما يظهر في الاستطيقا والفلسفة والدين والعلم. ويوضح نيتشه هنا كيف أن الفكر الأخلاقي والديني عن الخير والشر يستمر في تلوين علمانيتنا المزعومة وعصرنا التنويري ويفضي بنا إلى العدمية.

الصالح والفاقد: الخير والشر

في خضم هذا العالم من الفوضى والصراع، من ذا الذي سيلجأ إلى تعريف الخير بمصطلحات النقاء؟ أو من ذا الذي سيؤكد أن ثمة خيراً ما نقي في خضم هذا الصراع؟ الإجابة التي يقدمها نيتشه هي: فقط وجود غير قادر على تأكيد الصراع، أو غير قادر على تأكيد نفسه في العلاقة مع هذا الصراع. بعبارة أخرى، وجود ضعيف ومستبعد ولا حيلة له ومُسيطر عليه. هو وجود لا يستطيع أن يفعل ويمكنه فقط أن يكون متلقياً لفعل. لكن موقع المستقبل يتضمن دائماً وجود نوع آخر يمكنه أن يفعل ويعزز من أفعاله لدى

الآخرين. ويسمي نيتشه هذا النوع السيد أو المقاتل، وهو يسعى للحفاظ على الوضع المتأجج للصراع، لأن قوته تزدهر فيه، وهو يستمسك بهذا الصراع بوصفه شرطاً ضرورياً للتعبير عن قوته. هذان المنظوران - وهما ليسا فقط المنظورين الممكنين في رأي نيتشه - يحددان أخلاقية السيد عن "الصالح والفاقد" وأخلاقية العبد عن "الخير والشر".

ربما يظهر ذلك على أنه سعي من جانب الأقوياء للسيطرة على الضعفاء، لكن الحالة ليست كذلك؛ وحيث إن السيد يستخدم الصراع كوسيلة لتأكيد ذاته، فإنه يجب أن يرتبط بصراعات متوترة مع خصم يستحق، أي سيد آخر. والسيد الآخر لا يريد أن يكون هو نفسه مثل السيد الأول، لا يريد الاثنان أن يتشاركا في هوية واحدة، لكنه يريد أن يكون قوياً فقط ليبيدي قدرته على التحدي. كذلك، فإن الآخر في هذه الطريق، حتى في اختلافه، يرسخ من فكرة أنه خير: "ما هو الاحترام الذي يكرهه السيد لأعدائه. وهذا التقدير أو الاحترام هو جسر للمودة؛ لأنه يرغب عدوه من أجل ذاته، كعلامة على تميزه؛ إنه لا يستطيع أن يتحمل أي عدو آخر غير شخص لا يوجد فيه شيء ليحتقره وفيه الكثير ليحترمه" (GM 1.10). أما أولئك الذين هم أضعف كثيراً من أن يقدموا تحدياً فيطلق عليهم "فاقد يتم تجاهله". ولذلك، هناك التزام معين هو جزء من أخلاق السادة، حيث إن أولئك غير القادرين على القتال يتركون وشأنهم. إن هذا كله يعطي سمة غير متناقضة لأخلاق السادة عن الصالح والفاقد، ليس فقط لأن السادة يعترفون بخصومهم لكن أيضاً لأن إثبات ذواتهم لا يعمل من خلال مقارنتها مع ما يطلقون عليه فاسد. هناك بالتأكيد تعارض بين الصالح والفاقد في تلك الأخلاق، لكن، يقول نيتشه، ليست هذه الحالة التي يعرف فيها الصالح على أنه نقيض للفاقد، إن تأكيد السيد ينبع من مكانته العالية - ومن هذه المسافة استطاعوا أولاً أن يستحذوا على حق خلق القيم ومنح أسماء لها (GM 1.2) - لكن ليس من منطلق أية مقارنة مع من يدنوهم منزلة. بالإضافة إلى ذلك، فإن أخلاق السادة غير مؤسسة على اكتساب هوية. السادة لا يؤكدون نقاء هويتهم لكنهم بدلاً من ذلك يسعون إلى تحديات تسمح لهم بأن يتجاوزوا حدودهم، والانتصار على أنفسهم. وهذا هو السبب في أنهم في حاجة لخصوم متكافئين، كعلامة على تميزهم. وبهذه الطريقة، فإن صفة "صالح" تنماهي مع السيد، لكنها لا تحدد هويته.

وبوضوح، فإن أولئك الذين لا يفعلون لا يستطيعون إثبات ذواتهم في الفعل. ولذلك، يستطيع العبيد أن يسموا أنفسهم خيرين بأثر رجعي فقط، بعد أن وصفوا الآخر بالشر أولاً. في حين أن السادة لا يلقبون بالاللعبيد الذين أسروا في المعركة، يظل العبيد مشغولين بالسادة الذين يدفعونهم إلى الاستسلام. وهم مقتادون بالمعاناة من هذا الضعف وبالبارانويا العنيفة، يرون أن السادة هم كائنات شريرة، وهم السبب الرئيس في معاناتهم. يستطيع الضعفاء أن يثبتوا أنفسهم بالمقابلة مع الأقوياء: إنهم أشرار ونحن لسنا مثلهم، لذلك فنحن أختيار. تلك هي لحظة ظهور أخلاق العبيد وتأسيس ثورة العبيد الأخلاقية. إنها تعكس إرادة القوة للضعيف التي يجب أن تعبر عن نفسها بطريقة ما، وكما يقول نيتشه، هي نتاج للحسرة، حسرة أو مرارة تنقيح في

أولئك المقهورون بضعفهم على اللا فعل. ومن يستطيعون التحرر من تلك المعاناة، لابد أن يفكروا ويشعروا بشكل مختلف عن أولئك الذين لا يملكون مثل تلك الإمكانيات، الذين تتراكم فيهم تلك المعاناة لتصبح بمرور الوقت كالمادة السامة (GM i.io). إن هذا يقود العبيد لإقرار ما هو غير متضمن في الصراع - تصبح الخيرية هي عدم الأذى، وبالتالي يبقون أبراراً ومعتدلين وأنقياء، في حين يصبح الشر فساداً متعمداً. ويطلق نيتشه على ذلك "النمط الكهنوتي في التقييم، على اعتبار أن الكهنة يخلقون تلك المعارضة بين شخص وآخر بأن يكون هذا "طاهراً" وذاك "فاسداً" (GM 1.6). وعبر هذه المعاني، تصف أخلاق العبيد السلوك الذي هو في الأصل مفروض عليهم بأنه فاضل: يصبح الضعف فضيلة، ويغدو العجز طيبة قلب، والذل تواضعاً، والخضوع للآخرين طاعة. وبالإضافة إلى ذلك، لا يؤسس التقييم الكهنوتي تقابلاً فقط، بل أيضاً هوية تفسر انتصار السيد على أنه شر. إن العبيد لا يؤسسون هوية لأنفسهم وحسب، بل أيضاً يفرضون هوية على النبلاء، وبالتالي يضفي الغموض على تقييم السيد للخير، ويسمح له بأن يمتد لما هو مختلف:

إن كراهية الحملان للطيور الجارحة يبدو أنه لا يثير دهشة أحد: لكنه لا يشكل سبباً للحقد على الطيور الجارحة الكبيرة لترويعها الحملان الصغيرة. وإذا قالت الحملان فيما بينها إن تلك الطيور الجارحة شريرة، وأن الطير الجارح الذي تتوافر فيه أقل صفات للطيور الجارحة، أو حتى نقيضها، صفات تجعل منه حملاً، أفلا يكون خيراً؟ لن يكون ثمة ما يعترض به على هذه الطريقة في الاستنباط، اللهم ما ترد به الطيور الجارحة على نفسها، فتقول فيما بينها ساخرة: أما نحن لسنا نحقد تماماً على الحملان الخيرة، بل على العكس، نحبتها، فلا شيء أشهى من لحومها. (GM 1.13)

وعبر فكرة التشويه المتعمد، فإن أخلاق العبد تبتكر الموضوع الأخلاقي المسؤول عن أفعالها. والآن، بدلاً من أن تكون كل الأفعال نتاج علاقاتها غير المتكافئة بالآخرين، تتمسك بأن يكون لها خيار في كيفية الفعل. ويتم فصل الفاعل عن فعله: "الأخلاق الكلية... تفصل القوة عن تعبيرات القوة، وكأن هناك جوهرًا محايداً وراء الإنسان القوي، الذي يمتلك الحرية في أن يعبر عن القوة أو لا يعبر عنها" (ibid). وهذا يتضمن أن الأقوياء ضعفاء، لأنهم لا يمتنعون عن الفعل، ولنفس السبب، أولئك الذين يفعلون هم في الواقع أقياء. (ibid). ومع أن هذا كله نتاج للحقد والكراهية تجاه القوة، فإن هذا المصدر يتم حجبها. وفي الإيماء الأخيرة لهم يخترع العبيد إله، هو تجسيد لا متناه للنقاء، وهو الذي يؤكد انتقامهم عبر الوعد بالآخرة. وهذا يمنحهم الفرصة لأن يستمروا في ادعاء حبهم لأولئك الذين يكرهونهم. والمسيحية هي التجسيد الأوضح لروح الانتقام هذه، لكن من الضرورة الانتباه إلى أن الجينالوجيا ليست تاريخ. وعلى الرغم من أن نيتشه يربط أخلاق العبيد باليهود والمسيحيين والبوذيين، وأخلاق السادة بنباليون والرومان والعرب والجيرمانيين واليابانيين وبأبطال هوميروس والفيكنج الاسكندنافيين (GM i.ii)، إلا أنه عدل بعد ذلك عن هذه التصنيفات عندما كتب، "تأمل كيف يظهر كاهن الزهد بانتظام وبشكل عام في كل عصر تقريباً، إنه لا يخص جنس

بعينه، إنه يظهر في كل مكان؛ إنه ينشأ في كل طبقة في المجتمع“ (GM 3.11)، إضافة إلى ذلك، كما لوحظ من قبل، الصراع بين أخلاق السيد وأخلاق العبد تستمر اليوم داخل الذات الفردية، ”مولود كواحد بداخلة حياة سرية من الصراع“ (GM 1.12). لذلك، ربما لم تعد هناك علامة حاسمة ”لطبيعة أسمى“، طبيعة أكثر روحية، أكثر من تلك المجزأة بهذا المعنى، وساحة قتال أصلية لتلك القيم المتعارضة (GM 1.16).

ومع ذلك، فإن مجتمعنا وقيمنا الحديثة لها جذورها في العبودية، والكرهية المطابقة للقوة والفعل. هنا، تقدم أخلاق السيد مزجا للقيمة التي نحددها في الهوية والنقاء. يؤكد بعض المفسرين أن نيتشه يفضل دون التباس أخلاق السيد عن الصالح والفاقد، إلا أن هذا التفسير يغفل الوصف الذي قدمه نيتشه للسادة على أنهم وحشيون وأغبياء ويغفل زعمه بأنه ’دون الروح التي يبنها الخانع داخل التاريخ الإنساني، كان هذا التاريخ ليبدو بليدا‘ (GM 1.7). يقول نيتشه، إنه مع ظهور النموذج الكهنوتي ”أصبح الإنسان أولاً حيواناً مثيراً للاهتمام، وهنا فقط اكتسبت ”الإنفس الإنسانية“ بالمعنى الأسمى عمقا وغدت شريرة - هذان هما الأمران الرئيسان الذين جعلوا الإنسان أكثر سموا من الحيوانات الأخرى“ (GM i.6). ومع ذلك وبغض النظر عن الهنات، فإن السادة يجسدون أخلاقاً ذات طبيعة تعددية بشكل أصيل ويحققون هذه التعددية عبر إقصاء الهوية والتغلب عليها.

انتصار أخلاق العبد: طوية سيئة

تماشياً مع فكرة أن الفاعل يختار أفعاله، تخلق أفعال العبد مفهوم اللوم أو الجرم الأخلاقي. ويمكن ملاحظة الطريقة التي يسيطر بها المفهوم، كما يقول نيتشه، في طريق حدثنا عندما نفطن أن غرض العقاب هو إيقاظ الشعور بالذنب والندم لدى المجرم المدان، وفي أكثر الأحوال يكون العقاب دافعا للمجرم كي يتخذ حذره لاقتراف جرائمه على نحو أفضل في المستقبل حتى يتجنب القبض عليه (GM 2.14—15). ومع ذلك، لا يوجد هناك سبب للاعتقاد بأن هذه هي الطريقة الوحيدة الممكنة التي يمكن عبرها تقويم الفاعل أو الذات أخلاقياً وإدراكياً. المقالة الثانية من الجينالوجيا تختبر إمكانية أخرى، حيث تنتقب عن أصل مفهوم الذات المذبذبة أو من يمتلك طوية سيئة.

يعرف نيتشه الطوية ببساطة، أيًا كان نوعها، على أنها الحق في تقديم الوعود. ربما يصنع شخص وعوداً ويُعاقب في حال تم خرق هذه الوعود دون أية إشارة إلى ما إذا كانت هناك أية نية لخرق هذا الوعد أم لا، وهو ما يتضمن أن مفهوم الذنب ليس ضرورياً لفكرة الطوية. لذا، فإن السؤال عما هو المطلوب لجعل موجود يمتلك القدرة على إطلاق الوعود، ستكون الإجابة المباشرة عليه: القوة والوحشية. وكما أن العالم بالنسبة إلى نيتشه مضطرب، فإن الذات الإنسانية بطبيعتها متقلبة وفوضوية وغافلة، مكونة من ’عالم

سفلي لأجهزة المنفعة تعمل مع وضد الآخر' (GM 2.1). وهذا يعني أن 'مهمة تربية حيوان مع امتلاكه حق إطلاق الوعود تقتض وتضمن بوضوح مهمة أولية أن يتم أولاً خلق إنسان بدرجة ضرورية محددة، متوحد، ندأ بين أنداده، منتظماً، وبالتالي يمكن الاعتماد عليه' (GM 2.2). وقبل كل شيء، فإن قوة الذاكرة تكون (متوهجة) (GM 2.3) لذا، فإن الإنسان يحمل بداخله معنى لكل من الماضي والمستقبل. لتتوحد الذات بشكل كاف حتى يكون بمقدورها إطلاق وحفظ الوعود، يجب أن يسيل دماءها داخل هذا الإطار: 'عندما شعر الإنسان بالحاجة لخلق ذاكرة لذاته لم يستطع أن يفعل دون دماء، وتعذيب، وتضحية؛ أكثر التضحيات والوعود كراهية (تضحيات الميلاد الأول بينهم)، أكثر التشوهات بشاعة (الخصى على سبيل المثال)، الشعائر الأبشع بين كل الطوائف الدينية (وكل الأديان هي في المستوي الأعمق من الوحشية) - كل هذا له أصله في الغريزة التي أدركت أن الألم هو المحفز الأكثر قوة لتقوية الذاكرة (محفزات الذاكرة) (ibid.).

وحضور هذا العنف واضح في وجهة نظر نيتشه عن الصراع والنضال في العالم، لكن المقاربة الجينالوجية تشير إلى أن آثار العنف ترتبط بموضع الذات في العلاقات غير المتكافئة. ويؤكد نيتشه أن المعاناة القوية والتحمل، دون سخط أو حقد نحو الوجود، ينتج عنهما شكلاً خاصاً من الطوية. وفي وقت واحد 'عندما كان الجنس البشري لا يزال غير خجل من وحشيته' (GM 2.7)، فإن حق صنع الوعود، الذي تشكل عبر القوة والعنف، يصبح امتيازاً لكائن حر وأسمى 'سيادته على نفسه تتضمن بالضرورة أيضاً سيطرته الظروف والطبيعة وقبلهم جميعاً الكائنات التي تفتقد الإرادة وغير الفعالة' (GM 2.2). في هذا الشكل الأسمى من الضمير يصبح حق صنع الوعود نتيجة لقدرة القوي على التحكم في ذاته.

من هنا يغدو العقاب هو النتيجة المترتبة على خرق الوعود، لكنه لا يطبق على خارق الوعد على أساس أنه مخطيء فقط، وإنما أيضاً بسبب الدين الذي يدين به، 'بشكل مستقل عن أية افتراضات سابقة تتعلق بحرية الإرادة أو افتقادها للحرية' (GM 2.4). مهمة العقاب فقط هي فرض الجزاء، كالحق في فرض الألم بغية التعويض عن الديون المستحقة (GM 2.5—6)، مما يعني أن وحشية العقاب يجب أن تقدم المتعة للطرف المتضرر: 'دون وحشية لن يكون هناك احتفال... وفي العقاب هناك الكثير من المرح!' (GM 2.6). ومع ذلك، فكما أن أخلاق السيد مقيدة بقدر ما لأنها لا تسعى إلى الصراع مع أولئك الذين هم أضعف من أن يمثلوا تحدياً، فإن هناك عوامل أيضاً تجعل العقاب معتدلاً. يأتي الأول من بينها من واقع أن النية ليست أحد الاعتبارات في العقوبة، يجب أن يكون العقاب مساوياً فقط للدين المستحق: العقاب القوي 'مثل أن الآباء لا يزالون يعاقبون أطفالهم ببعض الأذى أو الألم بسبب الغضب منهم، فإنه يكون منصفاً على الطفل الذي سببه - لكن هذا الغضب يخضع للمراجعة والتعديل عبر فكرة أن كل ضرر له ما يكافئه ويمكن تسديده، حتى ولو كان فقط عبر ألم المذنب' (GM 2.4). إضافة إلى ذلك، فإن متعة العقاب سوف تكون أعظم لأولئك الذين يقفون في الدرجات الأدنى من السلم الاجتماعي - وتعبير آخر، للعبد الذي نادراً 'ما يشارك في حق

السادة، والذي هو، العقاب، 'ربما يجرب ذات مرة الإحساس المثير بأن يتمكن من ازدراء وإساءة معاملة شخص ما أدنى منه' (GM 2.5). لكن أولئك الذين هم سادة حقاً ويحملون 'أعلى درجات النبالة'، بسبب القوة التي يملكونها (GM 2.10) لديهم القدرة على أن يعفو عن أولئك الذي أجرموا في حقهم. العدالة - طلب المساواة - تمنح وسيلة للرحمة، وهكذا 'تنتهي، كما يفعل كل شيء خير على الأرض، بالتغلب على نفسها' (ibid).

الرحمة عبر القوة هي رد نيتشه على الرحمة الظاهرية التي تستخدمها أخلاق العبد لتخفي بداخلها روح الانتقام. إنها الرحمة التي تنتج عبر رفض الفصل التام بين النية والحادث في تحديد العقوبة. (GM 2.4). وتخل من الغرائز الحادة. ومن هذا ينشأ فهم مختلف لوظيفة القانون، بدلاً من أن يكون وسيلة للانتقام، فإن قانون المجتمع القوي يعمل في (الصراع ضد مشاعر رد الفعل... حيثما تمارس العدالة ويتم المحافظة عليها تلاحظ أن ثمة سلطة أقوى تسعى نحو وسائل لوضع حد للضعيفة الحمقاء الهائجة بين القوى الأضعف التي تقف تحتها) (GM 2.11). القانون هو قيد جزئي على العدوان وروح الانتقام التي تخدم القوة - هذا هو قانون الأقوى؛ وبالعكس، عندما يسعى القانون لأن يستبعد كل الصراع والنزاع، يصبح (مبدأ عدائيا للحياة) (ibid).

عبر هذا كله يريد نيتشه أن يوضح كيف أن الطوية، العقاب، الرحمة، والقانون يمكن فصلهم عن أفكار الشر المقصود والذنب. لكن لا يزال هناك سؤال يتعلق بالكيفية التي عبرها تكون الطوية خاضعة للذنب - كيف يتمرد العبد في ظل أخلاق تخلق طوية فاسدة؟ لا يكون الأمر ببساطة عبر عودة الغرائز الهائجة إلى الوراء داخل الذات - وهو من شأنه أن يجعل الإنسان اجتماعيا (GM 2.16) - لأن هذه هي طبيعة الطوية بشكل عام. إن ما هو ضروري بشكل أعمق هو كون تلك العودة للوراء مصاحبة للنقاء والجمال، ولذلك تأخذ الإنسان النشوة في ممارسة تعذيب الذات (GM 2.18)، وهذا يتضمن صبغة أخلاقية أعمق للعلاقة بين الدائن والمدين. هذه الصبغة الأخلاقية هي ما تجعل الذنب مختلفاً عن الدين. يقول نيتشه أن كل حضارة، تشعر بدين للحضارات التي تسبقها، والذي يمكن أن يلاحظ، على سبيل المثال، في استخدام القربان في المجتمعات البدائية كشكل من أشكال الوفاء بالدين (GM 2.19). وكما تنمو الحضارة بقوة فإن الدين يزداد بالضرورة، مما يؤدي إلى تأليه مؤسسيها إلى حد بعيد، لذلك فإن "التقدم نحو الإمبراطوريات العالمية هو دوماً تقدم بالمثل تجاه إلهيات شمولية" (GM 2.20). وإذا كان الدين والذنب متماثلين، فإن تأسيس الإله المطلق للمسيحية يجب أن 'يصاحبه الشعور الأقصى للدين بالذنب على الأرض' (ibid). وسوف يتبع ذلك أيضاً، أنه مع العلمنة يتحقق موت الدائن المطلق، وسوف تتبدد المديونية (GM 2.20—1)، وهذا لم يحدث بطريقة واضحة.

وقد كان هذا نتاج الانقلاب الغريب الذي حدث في طبيعة الدين، الذي صُمم "ليمنع، بشكل متشائم، نهائياً وبصورة حاسمة، مشهد التحرر الأبدي من الدين" (GM 2.21): الدائن الأسمى ضحى بنفسه من أجل مدينيه - الحركة التي رُمز لها بصورة الرب على الصليب. لذا، فإن الذنب يُفرض على القوي والضعيف بالمثل، وتصبح الإنسانية بأكملها في معاناة من دين لا يمكن الوفاء به أبداً: "الرب نفسه يضحي بنفسه من أجل ذنب الإنسانية، الرب بنفسه يرد الدين لنفسه، الرب هو الموجود الوحيد الذي يمكنه أن يفتدي الإنسان الذي أصبح غير قادر على الفداء بنفسه - صاحب الدين يضحي بنفسه من أجل مدينيه، بدافع من الحب (هل يمكن لشخص أن يصدق ذلك؟)، بسبب الحب لمدينيه! (ibid). تضحية القوي للضعيف لا يمكن أن تكون سوى فكرة وضعية. تم اختراعها من جانب موجود ضعيف (حتى يقوم بتعذيب ذاته بعد أن كبت طريقة التعبير الأكثر طبيعية لرغبته في الإيذاء) (GM 2.22). إنها تؤسس آلية تعميم الشعور بالذنب ولا تتطلب حتى الإيمان بالله لتجعل نفسها مستمرة في الوجود، لأن عقيدتها المركزية لا تتمثل في أننا يجب أن نناضل من أجل إعادة سداد الدين الإلهي، بل أيضاً أننا ولدنا مذنبين بصورة غير قابلة للإصلاح. إنها تجسد الكراهية الذاتية للنوع البشري، والذي يكون فيه الاختلاف بين الإيمان والإلحاد غير ذات صلة بالموضوع. تجسد (إرادة الإنسان في أن يجد نفسه مذنباً ويستحق الإدانة لدرجة لا يمكن التكفير عنها أبداً. (ibid) وهو ما لا ينقطع أبداً حتى في العصر العلماني.

ليس الذنب مجرد دين غير قابل للرد، لأنه دين مرتفع بشكل لا نهائي. وكما اليوم وصمة الذنب تتبع المحكوم عليه حتى بعد أن سدد دينه للمجتمع على جريمته، فكذلك أيضاً علنا أن نقف كلنا مذنبين وفقاً لأخلاق العبد. وفي حين أن نيتشه في المقالة الأولى يذهب إلى أننا يمكن أن نتلمس أصل أخلاق العبد في الحقد الذي قاد الضعيف لأن يوسم القوي بصفة الشر، فإن المقالة الثانية توضح كيف أن سيطرة أخلاق العبد تتطلب منها أن تتجاوز هذا:

وحتى تصبح مسيطرة، فإن أخلاق العبيد تعلن أن كل الإنسانية فسدت ومذنبية. لذلك، فإن الحقد لا يوجه فقط إلى الآخر، لكن أيضاً عبر الارتداد إلى الذات. والنتيجة هي أن الضعيف لا يثبت النقاء فحسب بل يشرع في مهمة مستحيلة وغير متناهية من تطهير الذات، ومع كل فشل في تحقيق النقاء، يعيد تقديم الذنب الفعلي من جديد. وبالإضافة إلى ذلك، فإن مفهوم الضمير عند السيد يقدم إشارة لتوجه آخر نحو الذات. وكما يلاحظ نيتشه قرب نهاية المقالة الثانية، تحملت الآلهة في العالم القديم مسؤولية أفعال البشر على عاتقها. الآلهة اليونانية تعكس الطبقة الأرستقراطية بشكل خاص (GM 2.23). لقد سمح هذا لليونان قبل سقراط أن تعامل الأفعال الآثمة للناس ليس على أساس أنها خطايا مقصودة، بل أيضاً على أنها نتيجة لحماقة أو تضليل من جانب الرب. الانفتاح نحو التجسد المختلف في هذه الأخلاقية يظهر عن طريق (أن الآلهة كانت تقدم للإنسان

خدمة تبريرية إلى حد معين حتى في شره، إنهم يقدمون الخدمة بوصفهم أصولاً للشر - في تلك الأيام حملوا على عاتقهم، ليس العقاب، لكن ما هو أنبل من ذلك: الذنب (ibid).

المثال الزهدي والعدمية العلمانية الحديثة

ليست كل الزهديات تعبر عن المثال الزهدي، الذي يأخذ النقاء كهدف له وهو نتاج لإرادة القوة للضعيف. ويؤكد نيتشه أن القوي يعبر عن نوع مختلف من الزهد، والذي هو شرط لسيادته. مثل أشكال الصراع البائس، العدالة، الرحمة، والقانون التي تمت مناقشتها في المقاليتين الأوليين، وأظهرت الاعتدال الذي تبديه أخلاق السيد وقدرته على ضبط نفسه، وممارسات السيد الزاهد تبدي ضبط النفس ليس لأنها خير في ذاتها، وإنما لأنها وسيلة من وسائل القوة الصحية:

الشعارات الثلاثة العظمى للمثال الزهدي: الفقر والتواضع والعفة: ولنتفحص الآن مرة أخرى عن كتب حياة كافة العظماء من ذوي الأفكار الخصبة والمبدعة: إننا نجد لديهم دائماً هذه العلامات الثلاث بنسب معينة. لكن هذا لا يدفعنا بالطبع للقول بأن تلك الشعارات بمثابة فضائل لديهم - فهذا الجنس من البشر يهتم بالفضائل كل الاهتمام. نعم، ولكن بوصفها شروطاً خاصة وطبيعية تشكل وجودهم وتجعله أكثر ازدهاراً، شروطاً لازدهارهم المبهر. على هذا من الممكن جداً أن تكون روحانيتهم المهيمنة عليهم من البداية تهدف إلى كبح الخيلاء الجامحة والمهتاجة داخلهم، من أجل كبح جماح الشهوة المهتاجة التي يتصفون بها بطبعهم، أو ربما أيضاً لأنهم قد قاموا بمهمة شاقة من أجل الحفاظ على إرادتهم البرية ضد شهوة الترف والصفاء والحرية المفرطة للقلب واليد، لكن روحانيتهم فعلت فعلتها بالضبط لأنها كانت الغريزة الغالبة التي تفرض شريعتها على الغرائز الأخرى، وهي ما زالت تفعل فعلها على هذا النحو، وإذا لم تفعل ذلك، فلن تكون مهيمنة. وإذن فالمسألة هنا ليست مسألة فضائل (GM 3.8).

إن تحديد مصدر المثال الزهدي، إذا أردنا أن نعبر عنه بالشكل الأكثر وضوحاً، هو بالمثل أمراً معقداً. ولأن النقاء الزهدي مرتبط بالجمال، فإن الفن بمقدوره أن يقدم مدخلاً رئيساً لتحديد معناه. ومع ذلك، وكما يقول نيتشه، فإن الفن يمتلك القدرة على توظيف السخرية والمحاكاة الساخرة، من أجل محاكاة المثال الزهدي ليقوضه (GM 3.3). هذه القوة المتعدية تعني أنه بالنسبة إلى الفنانين، فإن المثال الزهدي إما أنه لا يعني شيئاً أو أنه يعني أشياء عديدة (GM 3.1, 3.5). لكن بما أن الفنان لم يوجد تاريخياً بشكل مستقل، بل هو دائماً في خدمة الفلسفة أو الدين (GM 3.5)، فإن التحليل يجب أن ينصب على هذا الأمر الأخير.

إن الفلسفة منذ أفلاطون كان لديها خوف من القوة الهائلة التي يمتلكها الفن، لذا كان الفن بمثابة المرشح الأول، لأن يكون مصدر المثل الزهدي. لقد أراد الفيلسوف دائماً أن يهرب من الشهوات حتى يتأمل، وبالتالي

فقد لجأ إلى تصور زهدي عن الجمال بوصفه 'ما يمنحنا متعة دون مصلحة' (GM 3.6). هذه الكراهية للمحسوس يجب أن تنبع فقط من رؤية موسومة بالعبودية. ومع ذلك، فإن نيتشه يتمسك بأن الفلسفة لا تزال تحتفظ بالكثير مما يتجاوز ذلك، وخاصة في عزمها على السؤال، النقد، الشك، والتحليل (GM 3.9). إن ذلك يعود تحديداً لأنها ذات طبيعة خطيرة، ومن ثم كان على الفلسفة في بداياتها الأولى أن تخفي نفسها وراء قناع. غير أنها مع الوقت كان عليها أن تظهر، يقول نيتشه، ما يماثل النوع التأملّي الذي كان مقبولا اجتماعياً وأخلاقياً بالفعل - الإنسان المتدين (GM 3.10). وحتى اليوم، لم تتم إزالة هذا القناع بشكل كامل (ibid). على الرغم من أن هذا يشير بشكل نهائي إلى الموضع الذي يمكن أن نجد فيه معنى المثل الزهدي: مع الكاهن الزاهد، الذي يقود قطيعه في الممارسات التطهيرية. ومع الكاهن، لا يمكن أن يكون الزهد نتاجاً للقوة، وإنما هو فقط نتاج للضعف، ويكون مفترضا دائماً بشكل محدد بوصفه المثل الأعلى.

الكاهن الزاهد يرد الحياة والطبيعة والعالم ومكوناته لنمط آخر من الوجود ينتزع منه الحياة، إن لم تتحول لتكون ضد نفسها. إنه يرسخ عالم طاهر أسمى كيما يدين نجاسات عالم الخبرة. ويُعامل العالم المادي على أنه خطأ، ويحط من قيمة الحياة ذاتها بوصفها صفقة خاسرة. تصبح الحياة ضد نفسها، لأنها تخضع بالإكراه للنقاء حتى تتفق مع هذا العالم الأسمى. إن الأديان مثل اليهودية والمسيحية والبوذية والهندوسية تشتمل على آمال مشابهة للخلاص (GM 3.17). وبشكل مشابه، فإن الفلسفة، وتحديدًا الأفلاطونية، تفترض 'عالمًا حقيقياً' موضوعياً يعلو فوق كل المحسوسات (GM 3.12). هذا العالم ربما يكون قابلاً للمعرفة من خلال العقل (على سبيل المثال: عالم الصور عند أفلاطون) أو ربما يتجاوز قوة العقل (على سبيل المثال: عالم الأشياء في ذاتها عند كانط). غير أنه، في كل حالة، يغدو نفي المحسوس بمثابة إرادة واضحة حاسمة لليقينيات التي تسم إرادة القوة للعبد.

على الرغم من أن الزهد الكهنوتي يبدو على أنه يعمل ضد الحياة، إلا أن هذا لا يفسر هيمنته (GM 3.11) على أن نيتشه يؤكد أن المثل الزهدي، في مستواه الأضعف، يعمل على دعم الحياة، يعمل في خدمة الضعيف. كل شيء أنتجته ثورة العبد يتم المبالغة فيه والتلاعب به من قبل الكاهن. أولئك الذين يجبرون على اللا فعل يُسمّون تدريجياً بالحقّد. هذا الحقّد يجب أن ينفجر نحو أولئك الذين يسميهم العبيد بالشر، لكن الكاهن يمنع ذلك، يجبره على العودة إلى الذات. ربما يقدم هذا عوناً على تحمل المعاناة لكن على حساب مرض أعظم، لأن العلاج الكهنوتي يقوم بدوره كمسكن فقط. كل من يعاني "يسعى بشكل غريزي نحو سبب لمعاناته، بشكل محدد، نحو وسيط: وبشكل أكثر تحديداً، وسيط مذنب لديه القابلية للمعاناة - باختصار، شيء حي يستطيع، بذريعة ما أو بأخرى، أن يمارس عليه تأثيراته، فعلياً أو صورياً" (GM 3.15). هذه المناورة الدفاعية تؤدي إلى منع المزيد من الضرر، وتعمل أيضاً لتخدم، بوسائل عاطفية أكثر عنفاً من أي نوع،

التعذيب، الألم السري الذي لا يطاق' (ibid). وكما أنهم غير قادرين على أن يتخذوا رد فعل تجاه الآخرين، فإن الكاهن يخبر القطيع الذي يسيطر عليه:

‘وهكذا، إيها الواهم، شخص ما يجب أن يلام على ذلك: لكن أنت نفسك هو هذا الشخص، أنت وحدك الملام على ذلك - أنت وحدك الملام على نفسك' (ibid). وغالباً ما تنفع هذه الاستراتيجية - في حالات غير محدودة استطاع البعض أن يحرر ذاته من الاكتئاب النفسي العميق (GM 3.17) - لكنها في ذات الوقت تجعل من الضعيف خطراً على القوي:

‘يمثل المعتل الخطر الأعظم على الأصحاء؛ فليس القوي هو ما يشكل كارثة بالنسبة للقوي ولكن الضعيف' (GM 3.14). وهنا تكمن الإجابة عن السؤال كيف للضعيف أن يهزم القوي في حين يظل ضعيفاً. فليس السبب في ذلك أن الضعفاء عندما يتوحدون سويماً يصبحوا قوة أعظم من القوي، بل أن مقاومتهم تأخذ صورة مختلفة. إن الضعيف، كما يقول نيتشه، يهزم القوي بأن يكشف عن عداوته. وهذا يستحث الشعور بغثيان عميق، وشفقة عظمي (ibid). ومن شأنه أن يعطل القوة من خلال جعل كل فعل يبدو وكأنه عديم القيمة في هذا العالم المريض. عندما اقتيد السادة في فلك الكاهن، سقطوا في شرك العدمية. ولذلك، فإن الكاهن يجعل من أخلاق العبد كلية، ويصبح هو نفسه شخصية كلية. الكل يتم احتوائه؛ ويبدو أننا ما زلنا أيضاً ضحايا وفريسة لهذا المذاق المعاصر المصبوغ بالصبغة الأخلاقية ومرضى به، على الرغم أننا كثيراً ما نفكر على خلافه - فمن المحتمل أننا حتى نحن قد أصبنا به' (GM 3.20).

يستغل الكاهن كراهية الذات عند مريديه ليؤسس الممارسة الزهدية في ضبط النفس ومراقبة الذات. في المقام الأول، تعمل هذه الممارسات لتستبعد الحافز - ومن الواضح أن شيء ما يشتهي أولئك الذين هم أكثر ضعفاً من أن يؤكدوا على ما هو حسي. وهناك أساليب مترابطة تتضمن استخدام ممارسات آلية منتظمة (ما يسميه فوكو 'بالممارسات العقابية')؛ وصفة من الملذات القليلة في شكل (أعمال طيبة)، ويتم تنفيذها لتقدم شعور بالتفوق وكذلك تحمل بداخلها دائماً الحقد، التهدة عبر الشعور بالانتماء - وبهذه الطريقة ينتظم الضعيف في قطيع، يعيشون تحت مبدأ 'حب الجار' على حساب أولئك الذين هم مختلفون، وإطلاق العنان من حين لآخر لموجة من المشاعر الغاضبة، والتي تتحول إلى مشاعر الذنب، تعزز الرغبة في الفداء والتطهير، وبذلك تنشأ الحاجة لممارسات زهدية إضافية (GM 3.17—20). وبهذا تبدأ دورة المعالجة من جديد. والأثر الناتج عن كل هذه الممارسات هو أن يقدم للحياة المريضة معنى كاف حتى يجعلها تستمر.

وكما أوضحت المقالة الثانية، فإن فعل الكاهن يستمر طويلاً بعد أن يفقد سيطرته. إن ما يقدم نفسه اليوم على أنه نقيض للنموذج الزهدي الديني هو في الواقع يقوم بالاستمرار في تطويره. وكما رأينا بالفعل، عندما يتحول النموذج الزهدي إلى فلسفة، فإنه يرتقي إلى منزلة الحقيقة. ربما تنكر دراسة العلم الحديث العالم

الأسمى للدين والفلسفة، لكنها لا تزال تصبغ مفهوم الحقيقة الفلسفية - الدينية بصبغة مثالية عبر الادعاء بطهارة موضوعاته، عقلانية، قوانينه الموضوعية والثابتة. إن هذا لا يعود إلى خلو مثل هذه الدراسة من القيمة - ذلك أن آخر شيء أريد القضاء عليه هو المتعة التي يحققها هؤلاء العمال الأوفياء في حرفتهم: لأنني استحسن عملهم“ (GM 3.23) - لكنه يبرهن على كذبه بإنكار أنه يركز على الإيمان في حين أنه ما زال في الواقع متمسكا بالإيمان. يظل العلم محافظا على ”الإيمان بالقيمة الميتافيزيقية، القيمة المطلقة للحقيقة“ (GM 3.24). ينبع من حقيقة أنه لا شيء في الوجود يبرهن على أن هذه الحقيقة خيرة بشكل غير مقيد أو مشروط. العلم ليس أفضل من الفلسفة أو الدين من حيث موقفه من نقد الحقيقة - أي من حيث التأكيد على قيمتها. يقول نيتشه أن ما هو مطلوب هو ‘أن قيمة الحقيقة يجب أن توضع لمرة واحدة موضع سؤال بشكل اختباري’ (ibid.).

ويقترح نيتشه في هذا المشروع أن الفن عندما يتحرر من قيود الجماليات، يكون أداة مهمة: ‘الفن، الذي يقدس الكذب بالضبط ويجعل إرادة الخداع من شيم الضمير، هو من حيث المبدأ مناهض للمثال الزهدي أكثر من العلم بكثير’ (GM 3.25). إن ما هو مطلوب لمواجهة المثال الزهدي هم الممثلون الساخرون comedians من هذا المثال - لأنهم يثيرون الشك فيه’ (GM 3.27). غير أن سقوط إرادة الحقيقة حدث في الواقع بموجب تلك الإرادة ذاتها. في حدها الأقصى، فإن إرادة الحقيقة تمنع الكذب على نفسها حتى لو كان ذلك على حساب بقائها. لقد كانت هذه الإرادة هي السبب في أن التنوير الغربي قد فصل حقيقة العالم عن فكرة أن الله قد خلقها، والآن، نفس هذه الإرادة نحو الحقيقة لم تعد قادرة على تضليل نفسها بصدد الإيمان التي تركز عليه ومصدر هذا الإيمان هو الحق. يقول نيتشه أن الأخلاق المسيحية هي التي قتلت الإله المسيحي عبر إصرارها على التطهر العقلي مهما كان الثمن (ibid.). وهذه الأخلاقية بدورها سوف تدمر نفسها بكشف حقيقة أنها لا تركز على شيء: ‘وكما أن إرادة الحقيقة بهذا تحقق وعياً ذاتياً - فإنه لا يمكن أن يكون ثمة شك في أن تلك الأخلاقية سوف تضمحل بالتدرج: هذا هو المشهد المسرحي العظيم في مئات الأفعال المدخرة للقرنين التاليين في أوروبا - هو المشهد الأكثر رعباً وشكاً وربما أيضاً يكون الأكثر أملاً من بين كل المشاهد (ibid.).

يبدأ نيتشه المقالة الثالثة وينهيها بتقرير معنى المثل الزاهدة: وهو أن الإرادة الإنسانية تفضل إرادة العدم على ألا تكون بلا إرادة (GM 3.1, 3.28). في تتبع الطريق نحو تدمير الذات الذي اجتازه المثال، تغدو أيضاً الحقيقة الجوهرية التي تؤسس الجينالوجيا كلها واضحة. لقد سعت الجينالوجيا للاهتمام بأصول منطق التعارض بين الخير والشر، اقتران الخيرية بالطهارة، الإيمان بالواسطة الجديرة بالثقة، والرغبة فيما هو أسمى، العالم الحقيقي. كل هذه الأشياء تم تقريرها لتكون بمثابة النتائج النهائية للضعيف وإرادة مسيطرة مسوقة بالكرهية للنضال والمعاناة في الحياة - ومع ذلك، فهي تبقى إرادة (GM 3.28). سوف تسعى هذه

الإرادة نحو أو هام الهوية والتناقض والنقاء والعالم الحقيقي، بدلاً من أن تكف عن أن تريد شيئاً على الإطلاق. وبالرغم من أنها تريد تلك الأوهام، فهي في الواقع تسعى نحو اللا شيء على الإطلاق.

ثورة القيم وسياسة الاختلاف:

الصديق والعدو

ليس ثمة إجماع كبير على علاقة نيتشه بالسياسة والنظرية السياسية. فأكثر عباراته السياسية صراحة هي عبارات فجة ومتعصبة وتقترح الحنين إلى عصر مبكر من الحكم المتجبر للقوي. يصر نيتشه أن الهدف الوحيد للسياسة يمكن أن يتمثل في إنجاب موجود أسمى، الإنسان الأعلى، وقد خرج بالفعل في كثير من الأحيان بما يكفي: لكن كحادث تم بالمصادفة، كما لو أنه استثناء، وليس بوصفه هدف منشود⁶. (AC §3). يستدعي ذلك مجتمع من الطبقة والعبودية، حيث تصبح المسافة بين الأعلى والأدنى ملموسة. والأنظمة الاجتماعية يمكن أن تغرس الرغبة لدى الفرد في أن يتجاوز حدوده (BGE §257). إضافة إلى ذلك، لا يمكن أن توضع هذه السياسة إلا من خلال الإنسان الأعلى نفسه، الذي من خلال إرادته الأسمى للقوة، يشرع في هذه القيادة لكل الإنسانية. في ضوء هذا الهدف لإظهار الموجودات الأكمل للوجود، يمكن رفض الديمقراطية الليبرالية والاشتراكية الثورية فقط على أنها علامات على إرادة الضعيف التي تسعى للمساواة. وفي أوقات أخرى، يقدم نيتشه النصح بالانسحاب من السياسة: لا ينبغي أن يسعى القوي لقهر الضعيف وترسيخ الهيمنة عليه، بل أيضاً 'ينبغي الفصل بين الأصحاء والمرضى، ينبغي الحذر حتى من منظر المريض، أنهم ربما لا يجدون أنفسهم مع المريض' (GM 3.14). إضافة إلى ذلك، يقول إن تعاليمه موجهة 'للأرواح الحرة' التي لا تحتاج لاستقلالها الأسمى إلى صلات مع القطيع وسياساته. السياسة والكمال هما بهذه الطريقة غير متفقين.

العديد من المؤولين، أحياناً ينزعون إلى حماية نيتشه من انطباعاته الخاصة، بأخذ هذا المسلك الثاني وإعلان أن فكره غير سياسي. والتر كاوفمان⁷ Walter Kaufmann على سبيل المثال، ينظر إلى فلسفة نيتشه على أنها واحدة من الإبداعات الذاتية الخاصة المحضة. ويتمسك ريتشارد رورتي⁸ Richard Rorty بالقول بأن نيتشه يجب أن يُعالج كمفكر خاص، لأن فلسفته تصبح ذات نتائج كارثية عندما يتم تناولها داخل المجال السياسي. استخدام نيتشه في النظرية السياسية المعاصرة، وفقاً لرورتي، يعود إلى أن أفكاره يمكن

6 *The Anti-Christ*, trans. R. J. Hollingdale (Harmondsworth: Penguin Books, 1968, 1990).

7 Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Anti-Christ*, 4th edn. (Princeton: Princeton University Press, 1974).

8 Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

أن تساعد المجتمعات الليبرالية المعاصرة في إدراك هشاشة وعرضية قيمهم ووجودهم. لقد كان تأكيد الاستقلال الذاتي لنموذج الفرد النابض بالحياة أمراً مشتركاً بين نيتشه والليبرالية، وهو في النظرية الليبرالية يعزز من وجود مجتمع حر وديناميكي. ويؤكد رورتي أن السياسات الليبرالية بالفعل، هي الصورة الأولى التي يمكن أن تتوافق مع إدعاءات نيتشه، حيث يعمل مجالها الخاص على ازدهار كل من الحرية الشخصية والتجريبية.

ويرفض البعض فصل دعوات نيتشه للتفوق الفردي (الإنسان الأعلى) عن آرائه السياسية الأكثر وضوحاً. بروس ديتويلر⁹ Bruce Detwiler يقدم صورة نمطية إلى حد ما، إذ يؤكد أن السياسة الأرستقراطية لنيتشه تدعو إلى التضحية بالكثرة لأجل أقلية تحكم نفسها ذاتياً وجوهرياً وتعلو فوق كل القيود الأخلاقية. هذا النوع من القراءة يتجاهل عبارات لنيتشه تضع نموذج الاستقلال الذاتي موضع تساؤل (على سبيل المثال، عندما يؤكد أن الأرواح الحرة لا يمكن أن توجد دون الكنيسة (GM 1.9)). لكنه يدعي أن مزاعم نيتشه التي تتوافق مع نتائج بحثه هي الأكثر وضوحاً. تذهب أليسير ماكلنتير¹⁰ Alisdair MacIntyre إلى أن سياسات نيتشه التي تتسم بنوع من العدوانية ليست سوى النتيجة المنطقية للفردية الحديثة والمجتمع الذي يتصارع فيه كل فرد ضد كل فرد آخر. لذلك تغدو أفكار نيتشه دليلاً على إفلاس النظرية السياسية الليبرالية للمشروع العقلاني التنويري، كل منهما يقوض الأسس المشتركة للأخلاق. على الرغم من أنه ما زال يسعى في الدفاع عن المشروع التنويري والكثير من مظاهر المجتمعات الليبرالية المعاصرة، فإن يورجين هابرماس¹¹ Jurgen Habermas يري أن فلسفة نيتشه أشبه بالطريق المسدود الذي أفضت إليه سلسلة محددة من الفكر التنويري ذاته. ويؤكد هابرماس أن نقد نيتشه للتنوير نقد غير مكتمل وغير بناء بصورة كبيرة، وهذا هو السبب الوحيد في أن البديل الذي يمكن لنيتشه أن يقدمه للسياسات المعاصرة هو بديل غير مثمر وغير عقلاني لحاكم مطلق مستبد.

تتضمن النظرية السياسية في معناها العادي تبريراً وإضفاء للشرعية على النظام الاجتماعي، إما عن طريقة مثال يجب أن تتبعه المجتمعات الواقعية، أو من خلال مجموعة من القواعد العقلية المجردة التي يجب أن تحكم توزيع السلطات والحقوق، أو عن طريق آليات تحقق قدرأ أكبر من الاحترام المشترك والاعتراف بالهويات المختلفة. ومع وضع ذلك في الاعتبار، فإنه ينبغي تصنيف نيتشه على أنه ذو طبيعة أرستقراطية في سياسته، وهو ما يدعونا للتساؤل عن الكيفية التي يمكن أن تكون بها أفكاره ذات قيمة اليوم. ومع ذلك، فإن

9 Bruce Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1990).

10 Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1984) chs. 9, 18.

11 Jurgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Christian Lenhardt (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), 51—74, 83—105.

الفكر النيتشوي لا يمكن أن يصنف بسهولة بهذه الطريقة. فكره السياسي يقر التراتبية بكل ثقة، مع أنه أيضاً يقدم انتقادات للترانبيات الاجتماعية التقليدية، كما أنه يهاجم التراتبيات الميتافيزيقية للأفلاطونية والمسيحية. إنه يتحدث عن 'عصور كان الناس فيها... يرفضون ببساطة الإقرار بعامل الحادث والعارض والشهوة... وتمكنت من إقامة تلك الوحوش من الهرميات الاجتماعية التي ميزت العصور الوسطى' (GS §356). في مواجهة هذه الأنظمة المتصلبة، والتي لها طابع 'الثبات' (ibid)، تصبح اللامساواة التي تعد سمة أساسية لمفهوم نيتشه عن الفوضى وتحكم دراسته الجينالوجية للأخلاق في حالة من التدفق المستمر. وفي مواجهة الرغبة في الاستقرار التي تعبر عنها النظرية السياسية المعيارية يهاجم نيتشه محاولة إضفاء مثالية الطهارة عليها والتعارض الثنائي بين الخير والشر الذي ينشأ معها. إن إضفاء المثالية على الطهارة والهوية والخط الموازي لقيمة الاختلاف بوصفه شراً له بالتأكيد تضمين سياسي، ومع ذلك لا يتم التعامل مع تلك الأفكار في فلسفة نيتشه على إنها سياسية، لأنها ليست أفكاراً أساسية في النظرية السياسية.

الدراسة المعاصرة لنيتشه قدمت توجهاً آخر من التأويل ومن توظيف فكره. اتخذت تلك الدراسة ريادتها من كتابات جيل دولوز وميشيل فوكو، والتي أكدت أن فلسفة نيتشه تعددية بشكل رئيس¹²، لقد دمجت فكر نيتشه داخل سياسات وأخلاقيات الاختلاف. من الاهتمامات الرئيسية في تلك النظرية السياسية هو تسييس الهوية نفسها - البرهنة على أنه لا توجد هوية طبيعية أو معطاة بشكل مسبق لكنها دائماً عرضية، بالإضافة إلى أنها مؤسسة أيضاً على المعارضة الثنائية بين وصف هوية ما بأنها خير وأخرى بأنها شريرة. وكما كان نيتشه منزحاً من السياسات القومية في عصره، تركّز هذه النظرية على تلك الصور من السياسات التي تسعى لتأسيس نفسها على هويات ثابتة يتم النظر إليها على أنها ظاهرة وخيرة.

تتمثل المشكلة في النظرية السياسية المعيارية في أنها تظل ملتزمة بالهوية: تسعى الليبرالية لقواعد محايدة تحمي الحقوق المتساوية لكل الهويات، ولا تهتم بالسياسة التي عبرها تشكلت مثل هذه الهويات. وتسعى النزعة المجتمعية communitarianism إلى تعزيز القبول المتبادل بين الهويات المختلفة، لكنها تتجاهل طريقة استحضار سياسة الهوية التي ينظر من خلالها إلى الآخرين بوصفهم 'سواء' في ذات النظام حتى يتم الاعتراف بهم. وينبغي هنا ملاحظة أنه في المناسبات التي تحدث فيها نيتشه بشكل إيجابي عن الديمقراطية؛ قد تمثلت دائماً في معارضة للمطلب الديمقراطي للمساواة بالطريقة التي يمكن للحرية الديمقراطية أن تسمح فيها بالمتفرد والأسمي أن يزدهر: إن العصور، كما يقول نيتشه، تكون ديمقراطية بشكل صحيح عندما تعزز التجريب والابتكار (GS §356). ويعني هذا أن نيتشه قد احتل مكاناً أكثر بروزاً في النظريات والممارسات السياسية التي سعت لمكافحة الطبيعة الإقصائية للسياسات المؤسسة للهوية - ومما يثير السخرية، أن نيتشه

12 Giles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, trans. Hugh Tomlinson (London: Athlone Press, 1983); Michel Foucault, 'Nietzsche, Genealogy, History in Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader* (New York: Pantheon Books, 1984), 76—100

الأرستقراطي، ومفكر إرادة القوة المعادي للنساء، قد أصبح شخصية أساسية لدى الحركة النسوية، المتمثلة في توجهات الجنسية المثلية، ما بعد الماركسية، اليسار الجديد، والنظرية السياسية بشكل عام.

يوضح نيتشه أن السعي وراء هوية ثابتة تنشأ من مشهد خاص متأصلة في الحقد. إضافة إلى ذلك، كما رأينا بالفعل في العديد من الحجج في الجينالوجيا، فإن ثورة القيم التي يقيمها نيتشه ضد هذا المشهد لا تؤكد ببساطة السلطة غير المقيدة للقوي ضد الضعيف. الثورة لا تعني رفض كل القيم الأخلاقية، أو تضع إنسان أعلى يقف فوق كل القيود الأخلاقية، بل أيضاً تزيل هذه القيم من الحقد الذي نشأت منه:

إنني لا أنكر - إلا إذا كنت أحمقاً - أن العديد من الأفعال التي تسمى لا أخلاقية ينبغي أن يتم تجنبها ومقاومتها، أو أن العديد من الأفعال التي تسمى أخلاقية ينبغي أن تُفعل أو تُشجع - لكنني أعتقد أن ما يجب تجنبه وما يجب تشجيعه هو لأسباب أخرى غير ما قدمناه حتى الآن. علينا أن نتعلم أن نفكر على الأقل بشكل مختلف، وربما لاحقاً، أن نسعى لتحقيق ما هو أكثر: أن نشعر بشكل مختلف (13D §103).

إن ما يعنيه هذا في المقام الأول هو استخدام الطبيعة العارضة للهوية للدفع فيما وراء التعارضات التقليدية. ويقدم نيتشه مثلاً على هذا في إعادة تفكيره في معني 'الصديق' و 'العدو'. إن الصديق هو الشخص الذي يتخلل بين 'أنا' I و 'ذاتي' Me ليمنع السقوط الكامل في جحيم الهوية الذاتية، وفي العدمية التي تفضي إليها تلك الهوية:

أنا وذاتي في جدال عميق: كيف يمكن أن أكون لو لم يكن ثمة صديق؟ الصديق هو الشخص الثالث:
إنه صمام الأمان الذي يمنع الحوار بين الإثنين من الغرق في الأعماق. (14Z.1.14).

الصديق يسكن في الداخل مثل القوة التي تجبر الفرد على التغلب على ذاته وهويته، يجعل الذات منفتحة على ما هو مختلف. هذه هي الخبرة الجوهرية لأخلاق السادة، التي تؤكد نفسها في النضال والصراع. وأيضاً، من نفس المنطلق، الصديق هو أيضاً عدو: 'في الصديق يمكن للواحد أن يجد أفضل أعدائه' (ibid). الصديق لم يعد هو الشخص الأقرب، ولم يعد العدو هو الشخص الأبعد.

في مقابل الموعظة المسيحية بحب الجار، يزعم نيتشه، 'أنه يجب أن تحب الغريب عن أن تحب الجار، ولو أن خمسة منك معاً، هناك دائماً سادس لا بد أن يموت... إخواني، أنا لا أنصحكم بحب الجار، بل أنصحكم بحب الغريب' (Z 1.16). وفي مقابل رغبة الكنيسة في تدمير أعدائها، فإنه يدعو لصبغ العدوانية بالصبغة

13 Daybreak, trans. R J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

14 Thus Spoke Zarathustra, trans. Walter Kaufmann (New York: Viking Press, 1954,1966); references are to book and section number.

الروحانية. إنها تتشكل من إدراك عميق لقيمة أن يكون لك أعداء: باختصار، بالتصرف والتفكير بعكس الطريقة التي كان يعمل بها أو يعتقد فيها الشخص أولاً. إن الكنيسة في كل العصور كانت تهدف لتدمير أعدائها: نحن اللاأخلاقيون المناهضون للمسيحية، نرى أنه في صالحنا أن تكون الكنيسة موجودة (TI, §315, 'Morality as Anti-Nature'¹⁵). هذه الصبغة الروحانية ليست شخصية، لكنها أيضاً مفتاح للصمود الضروري لأية سياسة كبرى. لذا فإن هذه السياسة، لا تهتم بشكل منفرد بخلق أفراد عظماء، لكن بالتغلب على سياسات تركز جل انتباهها على الأعداء. إنها تبقي على النضال والنزاع مع العدو - والصديق - ولكن لم تعد بالشكل الفج من المعارضة.

هذا ليس سوى جانب واحد من الطريقة البديلة للتفكير والشعور التي تحدد الإنسان الأعلى، لكنها محورية لسياسات وأخلاقيات الاختلاف التي وظفها نيتشه. إنها الخطوة الأولى في التفكير في السياسات التي تتحرك فيما وراء الحاجة لخلق أعداء أشرار مع الأخذ في الاعتبار أن كثير من تراثنا السياسي والفلسفي يأتي من الفلسفة الأفلاطونية واللاهوت المسيحي؛ والذي يدعم منطق الهوية والتضاد، وليس من الغريب أن تكون لنيتشه القدرة على الإشارة إلى أفكار بديلة لها انعكاسات سياسية لكنها لا ترقى إلى حد النظرية السياسية بالمعنى الدارج المعمول به - خارج النموذج المتحقق في المجتمع - أفكار من قبيل تصورات القانون والرحمة التي تخدم الحياة، تأكيد الطبيعة الصراعية التي تفرض قهر الذات، وانفتاح الذات على الاختلاف بوضع التناقض الأخلاقي بين الخير والشر موضع سؤال.

هنا يقدم نيتشه تحدياً للمقاربات التقليدية في النظرية السياسية بالكشف عن أن سعيها لنموذج من الاستقرار أو النظام والتعارضات التي تؤسسها بين الخير والشر، الصديق والعدو، هو نتاج لمنظور محدود ذو طبيعة حقدية نافذة. وبكشفه لسياسة تشكيل الهوية، فإنه يقدم إمكانية لتأكيد الاختلاف وبالتحديد، لأن هذا الاختلاف يمكن أن يضع الهوية موضع تساؤل. الجينالوجيا هي مركزية تأكيد تلك التعددية، لأنها تشير لطريقة السيد في الوجود والفعل، والتي لم تعد مرتبطة بالهوية. الركيزة الأساس للفكر التعارضية تشير إلى ما يجب أن يحل محل ذلك وهذا التجاوز هو أرادة أخرى للقوة لاتسعى للهوية بل للغلبة.

15 *Twilight of the Idols*, trans. R. J. Hollingdale (Harmondsworth: Penguin Books, 1968,1990).

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com