

الأصول النيتشوية لنظريات النقد الما بعد حداثة من الهوية والتطابق إلى المنظورية وتعددية التأويل

أ. عبد الرزاق بلعقروز

جامعة سطيف

"إنني أعرف مصري، ذات يوم سوف يرتبط اسمي بذكرى شيء مرعب
يرتبط اسمي بكارثة لم يسبق لها مثيل تماما، يرتبط بأشد تصادم عميق للضمانات
وبإدانة حاسمة لكل ما سبق الاعتقاد فيه مما هو ضحل
إنني لست رجلا إنني ديناميت".
نيتشه - هذا الإنسان

ساد الاعتقاد بأن العقل الفلسفي لم يكتسب صفة العقلانية إلا يوم تخلى عن التأويل
المثبولوجي للظواهر والأشياء، وأحل مكانها ذهنية التدليل والتعليل، وقد شكل هذا الاعتقاد لدى
الفلاسفة حافزا نحو استنطاق العالم باسم العقل ومقولاته، لأنه يجنبنا زيف الحواس، ويتعالى عن
العالم المحسوس ليدرك الحقيقة العقلية المجردة. هذا ما رسخ منذ اللحظة السقراطية ووريثتها
الأفلاطونية فيما بعد، والأفلاطونية المقصودة لا تحيل إلى أفلاطون التاريخي الذي يعد الحلقة
التأسيسية من حلقاتها، إنما هي نزعة فلسفية تتأسس على الثقة والتمركز حول اللوغوس. وهو
الضامن للمعنى، وبما أن نيتشه يعتقد بضرورة نزع القناع عن هذا الوهم بوصفه غطاء تنكر به
المصالح الوضيعة والأناانية، فإن هذه الحقيقة التي أطلقها تعد إعلانا عن تصدع جميع الضمانات
التي كانت تسمح بتعقل العالم، وإطاحة بجميع الماهيات والثوابت.

بناء على هذا مثلت اللحظة النيتشوية منعطفًا نوعيًا في تاريخ الثقافة الغربية بصفة
عامة، والحديث منها بصفة خاصة. وتكمن نوعيتها في كونها لم تقدم رؤية تراكمية كإثراء
وتعميق، أو تواصل لتطور الوعي الفلسفي الغربي، بل غيرت تماما طريقة إدراك المعنى وبدلت
إستراتيجية التأويل، لقد توجهت مطارق النقد النيتشوي إلى القيم الثقافية الغربية التي قام عليها
كل التراث الفلسفي. كالثقة في العقل، وشعارات التقدم والحداثة والعلم، وتفافلات الأنوار
وغيرها.

وما تختص به إستراتيجية النقد النيتشوي هو تجاوز التأويل من مضائقه النصية والأدبية
إلى فضاءات النقد الثقافي، أو بعبارة أفصح: تأويل لغة الحقيقة والقيم الثقافية الحداثية نفسها
باعتبارها رموزا وأقنعة تغلف تأويلات سابقة وقيما مستبطنة، للحفاظ على نوع معين من الحياة

وداخل بنية صراعية معقدة.

وكانت النتيجة من وراء هذا كله هو تفجير لغة الأنساق المعرفية من الداخل والإطاحة بالإمبراطوريات الفلسفية الحاقدة على الحياة. وإرساء إستراتيجية مختلفة في التفكير والتأويل، يحلو لنيتشه أن يسميها بالمنظورية المعرفية Perspective ولعل النسبية المعرفية والأخلاقية لعالم ما بعد الحداثة Postmodernité ونزعة الشك في إمكان تمييز الصدق من الكذب (الحقيقة من الزيف) تجد نموذجها الأول في فكر نيتشه العدمي جذريا، ولذلك عدّ فريدريك نيتشه المصدر الرئيس في القرن التاسع عشر للأفكار التي تميز الوضع ما بعد الحداثي في تظهريه الفلسفي والأدبي. الشاهد الأكبر على هذا كله هو الجينيالوجيا النيتشوية التي تتواصل في ثقافة ما بعد الحداثة عبر خطوط متفرعة منها :

تفكيك الميتافيزيقا أو التفكيكية مع دريدا j-Derrida
العودة إلى الوراثة أو الاستذكار مع هيدجر Heidegger
الأركيولوجيا والتأريخ للجسد على النحو الذي طوره فوكو Foucault

لذلك فإننا سنسائل في مداخلتنا هذه الإشكالية التالية : كيف قرأ نيتشه لغة العقلانية النقدية؟، ما مدى مشروعية إرجاع نظريات النقد ما بعد الحداثة كالتفكيكية والأركيولوجية إلى الأصول النيتشوية؟، وإذا كانت هناك لقاءات فما حقيقتها؟، ما هو حجم التأثير النيتشوي على منظورات التأويل الما بعد حداثية؟، هذه هي الأسئلة التي سنعمل على مقاربتها من خلال هذه المحاولة.

1- نظرية النقد عند نيتشه : من التشريع الإستمولوجي إلى التقويم الجينيالوجي :

لا يمكن فهم النصّ النيتشوي تحليلا وتوظيفا أو باعتباره إستراتيجية بديلة في النقد، ما لم يوضع في السياق الفلسفي والسجالي مع تجربة شائعة في تاريخ النقد الفلسفي. هي التجربة النقدية الكانطية، لأنه مع كانط ولدت مرحلة جديدة للنقد تمثلت في تجاوز المعنى المتداول، أي ذلك الذي يتوجه بالنقد إلى التناقض بين الأفكار أو الكشف عن عدم مطابقة النتائج للمقدمات داخل النسق. إن المنعرج الكانطي يتوجه إلى ملكة إنتاج المعرفة ذاتها، أي العقل بحد ذاته، وبمعزل عن المعارف التي ينحو إليها، يقول كانط : "إنني أفهم بذلك نقدا لا للكتب والسماتيم (أي الأنظمة)، بل بقدرة العقل بعامة بالنسبة إلى جميع المعارف التي يمكن أن ينزع إليها بمعزل عن أي تجربة، وبالتالي الفصل في إمكان أو لا إمكان الميتافيزيقا بعامة، وتعيين مصادرها، ونطاقها وحدودها" (1). على ضوء هذا النص يبدو النقد متجاوزا للمكتوب والمنطوق والمعرفي، بل يذهب

إلى ملكة العقل ذاتها، فهو لا يتعلق بمجال موضوعات خاصة به يعمق معرفتنا بها، بل هو معرفة العقل بنفسه، ومن ثمة فإن النقد لا يروم توسيع معارفنا العقلية وإنما البحث لها عن مشروعية، وما خلصت إليه هذه التجربة هو أن المعرفة اليقينية تقتضي التقاء مقولات الفاهمة أو الأطر القبلية بما هي صورة المعرفة بالحدوسات الحسية التي هي مادتها، إنه التقاء القبلي بالبعدي، الفاهمة بالحساسية، وكل تجاوز لمقولات العقل المحض خارج إطار التجربة أو محاولة سحبها على عالم الأشياء في ذاتها. يسقط العقل في التناقضات.

والخلاصة المنهجية التي ننتهي إليها أن النقد كما طوره كانط يعمل على امتحان قدرات العقل عندما يتجاوز الفاهمة، وبالتالي يتجاوز كل تجربة ممكنة، فهو نقد لكل الميتافيزيائيات الدغمائية التي تدعي معرفة الأشياء في ذاتها متجاوزة المشروط إلى اللامشروط، وهذه الإستراتيجية الجديدة في تأويل الأنساق الفلسفية جعلت دارسي الفلسفة يماثلونها بتجربة كوبرنيكوس في علم الفلك، إنه النقد الذي من الواجب أن يخضع له كل شيء، فلا يمكن للدين أن يتعلل بقداسته، أو الشريعة برفعتها، وما دام كلاهما يثير شبهات مشروعة فلا يمكن أن يبلغا ذلك الطموح أو التقدير الصادق إلا بالمرور عبر مملكة العقل ذاته. إنه الشعار الذي رفعه كانط زمن الأنوار.

لكن السؤال المركزي الذي نريد استشكاله داخل هذا السياق هو: كيف قرأ نيتشه التجربة النقدية الكانطية؟ ولماذا كان يصرح دائما في الكثير من مقالاته بأننا "لسنا نقدين" على الطريقة الكانطية؟ ما مبرر النظر إلى هذا النقد على أنه محدود وقاصر؟

يهاجم نيتشه منهج النقد عند كانط ويكشف ثغراته وقصوره وتناقضاته ومحدوديته. فمن جهة ما هو متناقض يطرح نيتشه علامة تساؤل عن المفارقة المستبطنة خلف المتن الفلسفي الكانطي، فالعقل الذي زلزل جمود العلماء والميتافيزيقيين المذهبي في مشروعه "نقد العقل المحض" يستعيد المطلقات التي كان يبدو أن العقل النظري قد هدمها، وكأن العقل الناقد يتخلى عن حقه في التحليل عندما يتعلق الأمر بالحاجة الدينية والأخلاقية، فهو يبدأ تبعا لهذا بما ينتقده.

والعرض الآخر على تناقض النقد الكانطي، هو كيف يمكن للعقل أن يكون ناقدا وموضوع نقد في الوقت عينه؟ كيف يمكن أن ينشطر إلى قسمين: أحدهما ينتقد والآخر يخضع للنقد؟ ثمة إذن تناقض في النقد الكانطي؟ "فلقد استخلص كانط أن النقد يجب أن يكون نقدا للعقل بواسطة العقل، أليس هذا هو التناقض الكانطي؟ أن يجعل من العقل المحكمة والمتهم في الوقت ذاته؟ تشكيله كقاض وكطرف، حاكم ومحكوم" (2).

ثم إن النقد لا يقول شيئاً طالما يتحرك على أرض الإيمان بالمعرفة الحقّة، والأخلاق الحقّة، ولم يطرح سؤال الحقيقة بالذات أو الأخلاق بالذات، لقد تصور كانط النقد كقوة يجب أن تتناول كل الطموحات إلى المعرفة والحقيقة، لكن ليس المعرفة بحد ذاتها، والطابع غير القابل للنقد هو هذه الأنايم الثلاثة: المعرفة الحقيقية، الدين الحقيقي، الأخلاق الحقيقية.

وفضلاً عن هذه الثغرات أو التناقضات، فإن منهج القراءة لدى نيتشه لا يتفحص لغة الأنساق الفلسفية لذاتها أو معانيها المعلنة، بل ينظر إليها كأعراض تحيل إلى نزعة من نزعات الحياة، أو جملة من القواعد الأخلاقية التي تمثل شرط إمكان المعرفة والحقيقة، فما هو نظري ينبي دائماً على مصادرات عملية، والدوافع الحيوية والأحكام المعيارية هي جذور المقولات العقلية حتى أكثرها إيغالاً في الصورية والتجريد، النموذج التطبيقي لذلك هو كانط، "فحتى يخلق مكاناً لإمبراطوريته الأخلاقية سعى إلى إجبار طرح عالم غير قابل للبرهنة، عالم ما وراء المنطق، من أجل هذا على وجه التحديد احتاج كانط إلى نقد العقل النظري"⁽³⁾.

وفي مقابل المشروع الكانطي والمبادئ الصورية التي تكون شروطاً بسيطة لوقائع مزعومة، يطرح نيتشه أسلوباً جديداً في النقد والتقويم، أسلوب يعمق السؤال حول الأصل التكويني للأشياء، للعقل ومقولاته، للإدراك ومقولاته أيضاً؟ ما هي قوى العقل والإدراك؟، ما هي الإرادة التي تختبئ في العقل وخلف المقولات؟، هذه هي الطريقة التي تحقق النقد الحقيقي، إنه المنهج الجينيولوجي بتقنياته الإجرائية ومبادئه التقويمية؟، لذلك اعتبر جيل دولوز أن أحد الخواطر الأساسية للمشروع النقدي النيتشوي هو أن كانط لم يقيم بالنقد الحقيقي، لأنه لم يطرح مشكلته بتعابير القيم، نحن إذن إزاء استراتيجية جديدة في النقد تستبدل السؤال الإبيستمولوجي الكانطي. كيف؟ بالسؤال الجينيولوجي، لماذا؟، ليس المهم هو كيف تكون الأحكام التأليفية القبلية ممكنة أو ضرورية، بل الأهم هو السؤال: لماذا يكون الاعتقاد في مثل هذه الأحكام ضرورياً؟، فالجينيولوجيا باعتبارها مبدأ تأويل تهدف إلى الإجابة عن سؤال من ينشئ القيمة؟، من يقف خلف مفاهيم العقلانية والتقدم والحرية؟، ما نوع القوى التي تقف وراءها؟.

وبتأسيس نيتشه النقد على أرض القيم يمكن الشروع في ممارسة النقد الحقيقي بما هو نقد جينيولوجي يطبق على نصّ الثقافة والحداثة، بما فيها كل القيم الملازمة لهما، هذا هو معنى مغادرة النقد من مضائقه الإبيستمولوجية والتشريعية، إلى فضاءات التقويم الجينيولوجي بخطواته ونتائجه على فروع الثقافة المتعددة.

2- محددات النقد الجينيالوجي :

تنتمي مفردة الجينيالوجيا *Généalogie* في سياقها التكويني الأصلي إلى ميدان العلوم التاريخية، لكن ما يستدعي الملاحظة في الخطاب الفلسفي المعاصر هو استعارة هذا المفهوم لكن بحمولة دلالية و نقدية عنيفة، بخلاف معناها التاريخي الذي يهدف إلى إثبات النسب للأفراد أو المؤسسات والأفكار، خاصة بعد السبعينات، التيار الذي يعلن صراحة أم ضمنا انتماءه للخريطة الإشكالية التي دشنها نيتشه، حيث تخصص في نقد وتفكيك المفاهيم والأفكار وتقويض البدايات واليقينيات الراسخة، ومرادنا في هذه المساحة من التحليل هو تقديم تعريف أولي إجرائي للجينيالوجيا على النحو الذي نجده عند نيتشه، لا في معناها الأصلي الذي ينتمي إلى ميدان العلوم التاريخية، فلقد طور نيتشه نموذجا في النقد الفلسفي رمى من خلاله إلى طرح تساؤلات جريئة حول أصل القيم والأحكام الأخلاقية كالحير والشر، وبالتالي إعادة النظر في مضامين القيم السائدة في الثقافة الغربية، لذلك فالمعنى الحرفي لكلمة الجينيالوجيا هو دراسة النشأة والتكوين لإثبات النسب والوصول عند الأصل، هذا ما يؤكد نيتشه نفسه في مقدمة كتابه الذي يحمل الكلمة عنوانا، فالأمر يتعلق بتأملات حول أصل الأحكام الخلقية المسبقة، لكن ليس المقصود هو إثبات أصل تاريخي أو تمجيد للأصول والبدايات، فمرمى التاريخ الجينيالوجي هو أبعد من الوقوف عند الأصل، لأن الجينيالوجي يعتد بالتاريخ أكثر مما يصني للميتافيزيقا، وهذا الإصغاء للتاريخ جعل نيتشه يحدد مطلبا جديدا هو "إننا في حاجة إلى نقد للقيم الأخلاقية، يجب أن نصل إلى وضع قيمة هذه القيم موضع تساؤل، وهنا تنقصنا معرفة شروط وظروف ظهورها وتطورها" (4).

إذن وتبعا لهذا النص، فالجينيالوجيا تتحرك في خطين : إرجاع القيم إلى أصولها ثم تقويم تلك الأصول، فللفلسفة النقدية - تبعا لما سبق ذكره كما يحلل ذلك جيل دولوز - حركتان مترابطتان : نسبة كل شيء وكل أصل له بعض القيمة إلى قيم، لكن كذلك نسبة هذه القيم إلى شيء يكون أصلها ويقرر قيمتها، فالجينيالوجيا تتلخص في مقولتين : أصل القيم وقيمة الأصل في الوقت نفسه، فهي تتعارض مع الطابع المطلق للقيم كما تتعارض مع طابعها النسبي أيضا، إنها تعني العنصر التفاضلي والاختلافي المائل في بنية الأصل ذاته، لكن النقد الجينيالوجي يتمظهر كتقنيات أو كإجراءات بثلاثة مستويات استمر يطلقها من حين لآخر على تحليلاته النقدية :

النقد باعتباره فقها للغة.

النقد باعتباره علم أعراض.

النقد باعتباره عودة إلى الأصول وتصنيف لها.

أ- النقد الجينولوجي باعتباره فقها للغة (فيلولوجيا) :

تعد العلاقة بين نيتشه والفيلولوجيا علاقة مبكرة، إذ هي في الحقيقة التخصص العلمي الذي كان ينتمي إليه، لكن ما يستوقف الاهتمام هو إخراج الفيلولوجيا من دائرة التخصصية الضيقة، وتوظيفها كتقنية منهجية لنقد الثقافة، فلقد اقترح نيتشه طريقة يدعو إلى الإقتداء بها، يحق تسميتها بفيلولوجيا النص، فمقارنته للنصوص التي كان يشتغل عليها خاصة في اللغات اليونانية القديمة، قد جعلته يعيد التفكير ويتساءل حول إمكانية وجود نص أصلي مكتمل المعنى، ويكون هو المصدر الحقيقي، إن النصوص هي تأويلات متناصلة لا تحيل إلى أية حقيقة، أو هي طبقات مزيدة ومنقحة ومستنسخة عن بعضها البعض.

فما يدعونه النص الأصلي إن هو إلا الوهم وليس الحقيقة. "الفيلولوجي تبعاً لما سبق ذكره هو ما يفيد بشكل عام فن إجادة القراءة، ومعرفة الكشف عن الوقائع دون تشويهها بواسطة التأويلات، ودونما أيضاً فقداننا ونحن نناشد الفهم لكل الحاصل من قبيل الحذر والثاني والدقة" (5).

إن المنظور الفيلولوجي كإستراتيجية لدى الفيلسوف الفنان، يتأسس على النظر إلى الحقيقة باعتبارها فعلاً إبداعياً، وبالتالي فهي ليست شيئاً يوجد تلقائياً وعلينا العثور عليه أو الكشف عنه، فالحقيقة تبعاً لهذه القراءة الفيلولوجية نوع من التقويم الفعال L'évaluation active، أي أنها صيرورة من التأويلات غير المنهجية، يقول نيتشه: لقد علمتنا اشتقاقات الألفاظ، وعلمنا تاريخ اللغة، أن ننظر إلى جميع المفاهيم في صيرورتها، وأن نعتبر أن بعضها في طريق التكون... (6)، فمهمة الفيلولوجيا تتحدد باعتبارها فكاً للرموز وكشفاً عن القوى الكامنة خلف مقولة الثقافة، ومن هنا جاء النظر إلى الثقافة نفسها باعتبارها لغة، وأن جميع الظواهر ليست سوى رموز لا تعبر بل هي تدل وتعني، فهذه الفيلولوجيا الفاعلة تسعى لاكتشاف القوى الرابضة خلف قيم الحداثة، وبما أن اشتقاق الكلمات وفقه اللغة هو العلم الذي يهتم بتفسير النشاطات الفعلية التي تتحكم في الظاهرة الثقافية، فإننا نجد لديه تجاوزاً للمعنى الذي تقوله الكلمات، وحصر الإهتمام بمن يمتلك سلطة الكلام، وبالقوى التي تتصارع في اللغة ومن خلالها، أي القوى التي تمتلك سلطة التأويل، وينتج عن هذا نشوء مشروع لتحليل لغوي واشتقاقي يطرح أسئلة لها وقع جديد على الأسماع: من يستخدم الكلمة؟، على من يجري تطبيقها؟، ماذا ينوي من وراء ذلك؟، ماذا يريد ذلك الذي يقول تلك الكلمة؟، لذلك يجوز اعتبار أن أصل اللغة نفسه بمثابة فعل سلطة يصدر عن الحاكمين، يقولون هذا الشيء (هو كذا وكذا)، يربطون الشيء أو الحدث بكلمة فيتملكونها، ومنه "فالنظرية اللغوية النيتشوية تقيم علاقة بين الخطاب والعلاقات الاجتماعية والقيم المكونة لهذه العلاقات، اللغة لا جامع بينها وبين الحقيقة المثالية، أو الواقعية المسلم بها، ليست أداة معرفة بل مخطط إلى مصلحة نظام بما معناه سلطة" (7).

نحن إذن إزاء فيلولوجيا لا تهتم بالمسار التاريخي لتكوّن المفاهيم أو نشوء الثقافات، فأغماط الثقافة تبعا للتحليل السابق ليست سوى تسميات، إن الهدف يروم الكشف عن الدوافع الحيوية خلف البنية الفوقية الثقافية، مادام التأويل هو نفسه ملمح على وضعية الجسد .. هكذا إذن يجري توظيف الفيلولوجيا كآلية مضادة للتأويل الأحادي المحرف لنص الواقع، وليست الفيلولوجيا سوى فن القراءة البطيئة التي تخترق الأقنعة وتفكك هيروغليفية نص الثقافة بهدف إزالتها عن أفخاخها الدلالية والإنصات ببرودة إلى خطاب الأخلاق دون اتخاذ أي موقف مسبق منه، من جهة أخرى يتمثل التأويل الفيلولوجي في الانتقال من اللفظ الذي يستبطن منظورا أخلاقيا والمتواطئ مع نص الميتافيزيقا إلى الواقع في صيرورته التراجمية.

ب- النقد الجينيالوجي باعتباره علم أعراض (سيميوولوجيا) :

لا يقتصر النصّ الجينيالوجي على إعطاء قراءة أو تأويل جديد للنصّ الفلسفي، بل يقترح مفاتيح وأدوات لفهم تلك النصوص أو الكيانات المعرفية والأخلاقية، إن إستراتيجية القراءة ورهاناتها في المنظورالنييتشوي ترى بأن "كل الفلسفات ترجع المشكلات الوجودية إلى مشكلات قيمية، فيتحررها جميعا ليكتشف فيها التقويمات غير المفصولة التي تشكل عصبها ويرى غريزة الحياة ناشطة في سائر نواحي الفلسفة"⁽⁸⁾. فالقراءة تبعا لهذا لا تتفحص الأنساق الفلسفية أبدا لذاتها، بل تنظر إليها كعلامات أو أعراض تحاول فيها أنواع من التقويم أن تثبت ذاتها إزاء الآخر في بنية صراعية معقدة، ورهان التأويل هو المرباطة على المنظور التالي: إذا أردنا أن نفهم كيف أقيمت أبعد المزامم الفلسفية أو الإمبراطوريات النسقية، فمن الحكمة أن نتساءل أولا ما هي الأخلاق التي يسعى الفلاسفة إلى تحقيقها أو الدفاع عنها؟، لأنه في كل فلسفة يرقد قرار أخلاقي هو عبارة عن حكم أخلاقي مسبق، ذلك أن التحدي البديل هو إعادة صياغة مشكلة الوجود صياغة قيمية، لأنها بمثابة قبلية تاريخية أو شرط إمكان يحيا على أساسها الإنسان، فهي بمثابة شرطية تاريخية للوجود والثقافة، لذلك فنصّ الأخلاق لدى نييتشه يتحدد بدلالات متعددة، فهو ميتافيزيقا ولغة، وتأويل للوجود، وتقويم للأشياء والظواهر، يقول نييتشه: "لا ينبغي أبدا أن يؤخذ الحكم الأخلاقي بحرفيته، إنه بما هو كذلك لا يتضمن سوى اللامعنى، لكن باعتباره علم أعراض فإنه يظل ذا ثمن لا يقدر .. ليست الأخلاق سوى لغة رمزية، سوى مبحث أعراض"⁽⁹⁾.

إنه مسمى يجعل من الفلسفة بكاملها علم أعراض أو نظرية عامة للعلامات، تؤول القيم والمقولات تبعا للقوى التي أنتجتها، ومن المبادئ التي تقترحها الجينيالوجيا كرهانات للقراءة والتأويل (كما لخصها محمد أندلسي) :

الخطابات من جهة ما هي خطابات وبمعزل عن حكم المفاصلة من حيث المضامين أو الموضوعات والمفاهيم، ورغم اختلاف النصوص في استراتيجياتها لنشر الدلالة أو توليد المعنى فإنها تتساوى كلها في توظيف آليات للاستنكار أو الاستبعاد، فالمهم ليس هو مضمون الخطاب بل كيفية اشتغاله وآلية اشتغاله وألغائه في إخفاء ذاته وسلطته، ومن الآليات التي يشغلها الخطاب للإكراه والاستبعاد: آلية إنكار الدال والجسد، آلية إقامة التطابق بين الدال والمدلول، أو بين المعنى والقيمة آلية إنكار الاستعارة كما هو الشأن مثلاً بالنسبة لاستعارة الكينونة أو الوجود، إنها أسماء جمد فيها الفيلسوف الميتافيزيقي نهر الصيرورة بحقده عليها، وفي تفكيكه لمؤسسة الحقيقة يتساءل نيتشه قائلاً "ما الحقيقة؟"، إنها جيش متحرك من الاستعارات، من المجاز المرسل، أو التشبيهات بالإنسان، أو قل بإيجاز مجموعة من العلاقات الإنسانية التي تم التسامي بها على طريقة شعرية وبلاغية، والتي بعد طول استعمال تبدو لشعب ما راسخة وإلزامية، إن الحقائق هي أوهام نسيت أنها كذلك، واستعارات ضاعت قوتها الحسية، وقطعا نقدية ضاعت نقوشها"⁽¹⁰⁾.

فالصلابة والكثافة التي يتميز بها النص الميتافيزيقي بسبب نسيان طبيعته الاستعارية والتراكم التكراري للتأويلات، ولمواجهة هذه الأوهام المنسية تبرز القراءة السيميولوجية في اختراقها وتفكيك تماسكها، وكشف الكيفية التي تسمى بها الأشياء، "ماهي المعرفة؟ يقول نيتشه، هي تأويل، استثمار لمعنى، وليست أبدا تفسيرا، في أغلب الأحوال لا تعدو أن تكون تأويلا جديدا لتأويل قديم صار غير معقول، وليس أكثر من مجرد علامة".

النص لا ينتج الحقيقة بل ينتج حقيقته الخاصة، بمعنى أن النص يتغذى من الإنكار المستمر لأصوله، وحجب لآليات اشتغاله، فهو يبدع إمكانا ينكشف معناه عند تفكيكه وإعادة تركيبه، فأن نقرأ النصوص معناها أن نقرأ فيها حدثا مفهوميا تقاربه لإخراجه من وحدته الموهومة، ومن تمرّكه حول ذاته عن طريق تفكيك الذات وتلك الوحدة المزعومة، "فقارئ النص هو الذي يحسن قراءة ما لا يرى بصرف المعنى أو استنطاق الصمت أو ملء الفراغات أو تشخيص العوارض أو اختراق الطبقات، وهذه هي قيمة الكوجيطو الديكارتية "أنا أفكر إذن أنا موجود"، فقوته لا تكمن فيما يكشف لنا عنه وإنما يقدم لنا إمكانا للتفكير، أي يتيح لنا التفكير في تلك المنطقة التي يستبدها القول من التفكير، وهي منطقة الذاتية، وذلك بتفكيك مفهوم الذات للكشف عن مكوناته وشروطه وعن ترسباته وعوارضه وصلاته وفجواته"⁽¹¹⁾.

أما في مستوى الأسلوب فلقد غادرت الكتابة النيتشوية لغة الأساليب الفلسفية التاريخية والسائدة التي كانت تتقن لغة الضبط والإحكام والتطابق، فهي سلاسل من البرهنة والمحااجة، تخشى التناقض وتأبى الاختلاط مع الكتابات الأخرى من الدرجة الثانية كالفن والشعر، بينما يتحدد الأسلوب النيتشوي في الكتابة حسب دولوز بمخاطبة سياسة جديدة للفلسفة،

إنه التفكير والكتابة كآلة حربية تمكن من إرباك ما يعتقد أنه واضح وساكن، وتهاجم الأنساق الثقافية الكبرى متهما إياها بتحقيق التطابق والإحكام على حساب الواقع الذي تدعي بأنها تفسره، وكأن الأسلوب يسعى إلى إقامة علاقة إشكالية بالفلسفة، علاقة لا يشرعها قانون أو مؤسسة ولا تضبطها مبادئ، فالكتابة الفلسفية تجد نفسها منزاحة عن خصائصها الأصلية وفي ترحال مؤجل .

ج - النقد الجينيولوجي باعتباره عودة إلى الأصول وتقويم لها :

إذا كان نيتشه يتعامل مع لغة الأنساق الفلسفية وقيم الثقافة الغربية الهجينة (اليونانية والمسيحية) باعتبارها شبكة عريضة من الأوهام والأضاليل، وبوصفها لغة رمزية لوضعية الحياة و حقيقة الجسد، فإن النقد يعود إلى المنابت الأولى أو الأصول، حيث يصبح النقد نوعا من النمذجة أو تصنيف للقوى أو إعادة بناء مختلف المنظومات الفاعلة، فما تكشف عنه القراءة الفيلولوجية والسيمولوجية هو أن أصل الثقافة بمحدداتها المختلفة : دين، أخلاق، سياسة، فن، ترجع إلى قوى يسمى الأولى فاعلة والثانية رادة للفعل، الأولى تستمد من ذاتها طاقة حركتها وتسعى لأن تجتهد ولأن تنمو، والثانية تعارض نمو القوى الأولى الفاعلة والحررة، تكون مكروهة، معتلة، واهنة، وما يكشف عنه النقد الجينيولوجي أو النسائي، هو إرادة القوة باعتبارها مفتاحا للتأويل والتقييم، في الوقت نفسه ما هو موجود في الوجود، "فالامر يتعلق بأن نفهم أن الموجود الكائن هو إرادة قوة، ليس بمعنى أن كل شيء يريد القوة، الوضع أبعد ما يكون عن ذلك، بل بمعنى أن كل شيء هو قوة تريد، تريد أن تنفي أو أن تثبت .. أن تتخطى ذاتها أو أن تتهاوى" (12).

نحن إذن إزاء إستراتيجية في النقد تقتزن فيها ثلاثة مستويات ظل نيتشه يطلقها على تحليلاته النقدية :

- النقد كفيلولوجيا فاعلة، أو كفن لإجادة القراءة البطيئة لنص الأنساق الفلسفية بما هو شبكة عريضة من الأوهام والتأويلات المتناسلة التي لا يمكن ردها إلى مبدأ أول أو أساس نهائي .
- النقد كعلم أعراض أو سيمولوجيا تؤول القيم الثقافية تبعا للقوى المنتجة لها، فاعلة أم رادة للفعل . والباقي يتفرع عن ذلك .

- النقد كتيبولوجيا، أو عودة للأصول التي تعمل انطلاقا من دوافع إرادة القوة. فالنقد هنا نوع من النمذجة، حيث تكشف القراءة وجود نموذجين : نموذج الفاعل، وآخر راد للفعل .

3- نقد لغة الحداثة : اضطراب القصص الكبرى ومولد ما بعد الحداثة :

في إحدى كتاباته، بمناسبة انعقاد الندوة العالمية حول نيتشه تحت عنوان : نيتشه، فرويد، ماركس، خلص ميشال فوكو إلى أن هؤلاء الثلاثة لم يضيفوا معنى جديد على أشياء لم يكن لها معنى، بل غيروا تماما طبيعة الدليل وآلية إدراك المعنى، ولعل هذا الوصف ينطبق على نيتشه أكثر من غيره، السبب في ذلك هو الهجوم المبكر الذي شنّه على الحداثة ومشروعها، فعلى الفيلسوف أن ينخرط في نقد جذري وشامل لمثل عصره، وأن يكون الضمير السيء لمثل هذا العصر، لذلك فالنقد الذي وجهه نيتشه للغة الحداثة وقيمها الملازمة قد شكلت منعرجا لتحويلات خطاب النقد، وأرضا خصبة لنشوء اتجاهات ما بعد الحداثة، وسنحصى أهم المناطق المعرفية والأخلاقية والفنية التي فككها نيتشه، لنحدد بعدها كيف تواصل تهديم مشروع الحداثة بإتباع إستراتيجية محددة تضرب بجذورها في مطارق النقد النيتشوي، حيث تحول الانتقال من الحداثة كمقولة بديهية إلى الحداثة كإشكال يجب إبرازه وتحليل تعرجاته عبر ممارسة نقدية عنيفة تجلّي مظاهر الانحطاط والعممية فيما يعتبر حداثّة.

أ- نقد لغة الأنساق الثقافية الكبرى: التحول من المعنى إلى القيمة:

بما أن نيتشه يحشد في مقولة الثقافة النشاطات الفعلية للإنسان التي هي انعكاس لكيفية فهم الحياة كالدين والفلسفة والأخلاق، فإنه يرى بأن الثقافة قد تعرضت للتشويه من قبل القوى الإرتكاسية، لذلك وجب البحث دائما عن طبيعة الإرادة المختبئة خلف هذه المقولات أو النشاطات الثقافية، ويصفها بأنها هجينة تجمع الثقافة الإغريقية واليهودية والمسيحية، ويجري التمييز داخل هذه الثقافة بين : الثقافة قبل التاريخية : ثقافة الإنسان الحر، القدير، أو النشاط النوعي للإنسان. والثقافة التاريخية : المشوهة من قبل القوى الإرتكاسية.

التبشير بثقافة جديدة، هي الثقافة ما بعد التاريخية، وإذ يجري استعادة هذه الثقافة من جذورها، فإنه ينوي قلب هذا التراتب المنحط واستبداله بآخر له جذوره في مكان آخر، وقلب كل القيم هو إرجاع إلى المكان، هذا ما يأتي زرادشت للتبشير به.

في هذا السياق فإن نقد الثقافة عند نيتشه هو في حقيقته مظهر من مظاهر تحولات خطاب النقد من نقد الخطابات والنصوص الأدبية إلى نقد الأنساق الثقافية، والنظر إلى القيم نفسها كعلامات أو أعراض نعثر على أصلها في جملة من القوى التي تجزّ عملًا، هكذا إذن فإن تحليل اعتقاد أو مؤسسة أو سلوك إنما هو بادئ ذي بدء النظر إليها كقدرات، إرادات قوى، ومن أية نية تنبثق، وإلى أين تتجه، فالفلسفة والأخلاق والقيم الثقافية لن تتجه إلى التحليل الذاتي لذات واعية، و مسؤولية كما كانت لدى كانط أو ديكارت، بل تتحدد بوصفها كشافا للنوايا وصفا و تشخيصا.

ب- تفكيك مؤسسة الحقيقة :

كان التقليد الفلسفي قبل نيتشه قد دأب على ادعاء امتلاك الحقيقة ووضع المناهج والطرق التي تفصلها عن الخداع والتغيير والمحسوس والوهم، وهي فكرة تشكلت بواكيرها الأولى مع سقراط، إنها ادعاء وجود حقيقة مطلقة تعيد إنتاج نفسها بأشكال ومسميات جديدة : المفاهيم لدى سقراط، مثل أفلاطون الثابتة، أوسية أرسطو، مطلق الهوية لدى شلنغ، الشيء في ذاته لدى كانط، الروح عند هيجل، وتعكس هذه التسميات الثابتة إمكانية وجود حقيقة ثابتة ومتعالية كونت لنفسها عالماً مثالياً استقرت فيه كل هذه الأليات المذكورة، لكن جذرية المشروع والسؤال النيتشوي تكمن في أن هذه الحقيقة التي تكلم عنها الفلاسفة بإجلال تنبض خلفها إرادة هي إرادة الحقيقة، وبالتالي فالحقيقة لها تاريخ، وما يرومه النقد هنا هو التساؤل عن قيمة هذه الإرادة، وما الذي فينا يصبو إلى الحقيقة، من جهة أخرى فإن جدّة السؤال النيتشوي تكمن في أن الأصل في إيمان الفلاسفة بوجود عوالم مثالية ومفارقة ذات مضامين أخلاقية، الدافع فيه ليس هو اكتشاف ثنائية الوجود، بل الإيمان بتضاد القيم، أي بعدم قيمة العالم الحسي والمادي. وادعاء قيم سامية ومثل مجردة، بينما حقيقة الأمر هي أن إرادة الحقيقة إن هي في حقيقتها إلا منظورات مؤقتة، منظورات من زاوية معينة، إن الحقيقة هي نوع من المذكرات التي ينشئها الفيلسوف من غير أن يقصد هو أو يلاحظ، والدوافع الأخلاقية ومفاعيل أخرى كالدول والأديان والقيم السائدة التي ليست لها أي معقولية هي التي تلعب دورها الفاعل الرئيسي، والحقائق هي أوهام نسيت أنها كذلك، وسبب حضورها هو أقدميتها ونفعها الحيوي، فقوة المعرفة مثلاً لا تكمن قيمتها في درجة اقترابها من الحقيقة، وإنما في أقدميتها وطابعها الحيوي.

وبناء على اكتشاف هذه المفاعيل الماثلة خلف مقولة الحقيقة يجري استبدال مثال المعرفة، والحقيقة بالتأويل والتقييم، حسب عبارة دولوز، أما التأويل فيحدّد معنى الظاهرة الذي يظل جزئياً ومشتتاً، أما التقييم فيحدّد بصفة تراتبية معيارية قيمة المعنى، فالمؤول هو طبيب الثقافة يبصر القيم كأعراض، أما المقوم فهو فنان ينشئ الخيارات ويعين قيمتها.

ثم إن النقد الذي يوجهه نيتشه للحقيقة والإطاحة بمؤسستها ينتج عنه نقد أداة الوصول إلى هذه الحقيقة أي العقل، فالعقل الذي شكلته الثقافة اليونانية والذي ظل يتعالى على الواقع ويقمع الغريزة، إن هو إلا وسيلة أو أداة في يد قوة متعالية عليه تتملكه هي الغريزة، ومرد انتصار الثقافة العقلانية، هو برود توهج الغرائز الأصلية، إن نيتشه بنقده للعقل يدشن فكرة نسبية العقل ومقولاته كالجوهر والتطابق والهوية سواء على النحو الذي طوره ديكارت وفق مقولة البدهة والوضوح، أم مع كانط ومشروعه المتعالي، ويبصر فيها استراتيجيات أو تأويلات منظورية، في شروط وجودية مخصصة.

هكذا إذن تفكك اللغة النيتشوية الأنساق الثقافية الكبرى وتكشف عن دوافعها الحيوية وجذورها المعيارية، في الوقت نفسه تفكيك مؤسسة الحقيقة، وإزالة الأقنعة عن العلاقة الضرورية بين السلطة والمعرفة من خلال التنقيب عن أصول المفاهيم والوصول إلى أن الحقيقة الفلسفية إن هي إلا نسيج من الاستعارات والتشبيهات.

وإنه، ل يبدو - على ضوء هذه القراءة - أن النقد العنيف لعناوين وشعارات الحداثة قد مثل بوابة الولوج إلى ما بعد الحداثة، لأن النسبية المعرفية والأخلاقية والشك في إمكان تمييز الحقيقة من الخطأ والصدق من الزيف، ورفض المشروع الأخلاقي الغربي تجد نموذجها الأساسي في فلسفة نيتشه العدمية، وسنقارب هذه الأطروحة من خلال وضع تعريف لما بات يعرف اليوم بما بعد الحداثة وأهم المقومات التي تقوم عليها.

في البداية تجدر الإشارة أولاً إلى أن الإحاطة بمفهوم ما بعد الحداثة أو تقديم تعريف جامع مانع له متعذر إن لم نقل إنه غير ممكن أصلاً، والسبب في ذلك أن ما بعد الحداثة نفسها تأبى التحديد الكلي أو صياغتها كنظرية عامة. لكن هناك محددات أو مفاهيم تعيننا على رصد المفهوم وسير مكوناته، فهذا الفضاء الفكري الجديد الذي يتشكل لم "يعد مجرد امتداد للحداثة على الصعيد الوجودي أو مجرد تأويل لها على الصعيد المعرفي، إنما هو اختراق لفضائها وتفكيك لمنطقها وخروج عن نماذجها في الرؤية والعبارة أو في الأسلوب والمعاملة"⁽¹³⁾

ويمكننا الاستئناس - في سياق هذا التحليل - بالفيلسوف الفرنسي جون فرانسوا ليوتار في كتابه "شروط ما بعد الحداثة - تقرير حول المعرفة"، والذي نعى خبر موت الحداثة وأعلن أن أهم معالم المرحلة الراهنة من معالم المعرفة الإنسانية هو سقوط النظرية الكبرى التي تدعي تقديم نسق تفسيري كلي للعالم، وستكون إستراتيجية التأويل الجديدة هي الهجوم على قيم الحداثة والتفكير في المناطق التي استبعدتها الحداثة من حقل التفكير، وإخفاقاتها في تحديد وعود عصر التنوير والعقلانية الغربية بتحقيق التطابق الكامل بين العقل والعالم، ولعل السبب في عدم القبض على مفهوم دقيق وثابت لما بعد الحداثة كما بين هابرماس هو الرغبة في الابتعاد عن ماض بعينه، وفي الوقت نفسه العجز عن تسمية الحاضر.

ويمكن الوقوف على أهم المعالم التي تميز العصر لما بعد حداثي، من خلال مماثلتها مع إستراتيجية النقد والتأويل التي افتتح بها نيتشه حقلاً معرفياً جديداً، وطور فيها نموذجاً معرفياً نقدياً، حيث نجدها تتمظهر في :

- رفض الأنساق الثقافية الكبرى أو ما يحلو لليوتار أن يسميه : نهاية القصص الكبرى كقصة التقدم والعقلانية والعدالة، لأنها تلغي حقيقة التنوع الإنساني والاختلاف.

- إلغاء القول بوجود ذات واعية متماهية مع وعيها قصدية كانت أم مشرعة. فالذات ليست سوى وهم نحوي ناتج عن الفعل الذي يفترض وجود الفاعل مسبقا، ويمكننا أن نتتبع هذا الهجوم على فكرة مركزية الذات، سواء أكان ذلك انطلاقا من مشروع أركيولوجيا فوكو التي تقصي الذات بإقحامها في لعبة الإبستيمي. أو الفلسفة اللامركزية عند جاك دريدا، وأبحاث عالم الأنثروبولوجيا البنيوي كلود ليفي ستروس الذي أكد أن الأنثروبولوجيا هي ذروة النزعة الإنسانية الغربية، والأنثروبولوجي الغربي في دراسته للآخر المختلف والمغاير ليس بهدف معرفته بما هو كذلك، بل بهدف إعادة إنتاج الذات المتمركزة حول ذاتها، وتهميش الآخر المختلف والمغاير، البدائي والطفولي.

- رفض القول بمنطقية الوجود أو الاعتقاد في التطابق بين العقل والوجود، وتحويل وجهة البحث من الحقيقة كغاية تتعالى على الصيرورة والواقع، إلى الكشف عن إرادة الحقيقة وتعدد المنظورات، وإعادة الدمج بين السلطة والمعرفة بما هي استراتيجيات للهيمنة ونقد الاعتقاد في العقل أو اللوغوس كأساس وضمان لهذه الحقيقة.

- أقول مقولة سلطة المؤلف، وهي عبارة مجازية تعني أقول المفكر أو المشرع الذي يقوم فيه بتحديد أهداف المجتمع وغاياته عن طريق فرض النسق الفكري المغلق والوحيد، فالعصر من التعدد والتنوع بما يستحيل تحويله إلى وحدة، أو حصره تحت أي اسم «وفي مستوى الكتابة تلح تيارات ما بعد الحداثة على اللجوء إلى لغة الإخفاء والاستعارة بدل التوضيح والتصريح. وذلك بغاية إشراك القارئ في فعل التأويل والفهم.

- من وجهة أخرى فتيارات ما بعد الحداثة تهدم فكرة الفهم التعاقي أو الخطي للزمن، أو التفسير الغائي الذي يحدّد المبادئ والغايات مسبقا. فهذا الزمن يعتبرونه قمعيا لأنه يقيس ويضبط كل أنشطة الإنسان، وتطرح مفهوما للزمن يتميز بعدم الانفصال.

- التخفيف من لغة المشاريع أو النظرية العامة التي يمكن تعميمها وتطبيقها في أي سياق مهما كان الاختلاف ماثلا بين الحضارات والثقافات.

- الانفتاح على الفلسفة أو إدخال العقل إلى مناطق جديدة للتفكير كانت مهمة من قبل، وهكذا انفتح الفكر الفلسفي لما بعد حداثي على وقائع الخطاب وأنساق العبارة، وانفتح على الجنون والسجون، فضلا على انفتاحه على فوضى الأنظمة وكثافة التجارب، وعممة الممارسات، وهذا الانفتاح على اللامعقول والصدفة والعلامة أدى إلى تغيير العلاقة بين الأفكار والمقولات، أو الأشياء والكلمات.

4- الحضور النيتشوي لدى تقنيات التأويل الما بعد حداثة :

ننتقل أولاً في تتبعنا للنظريات النقدية الما بعد حداثة التي تتماثل وإلى حدود أبعد مع الأدوات والمناهج التي وظفها نيتشه في قراءته لنص الثقافة والحداثة، مع الفرضية التي قررها الفيلسوف يورغن هابرماس في كتابه الخطاب الفلسفي للحداثة، حيث نظر إلى نيتشه باعتباره بوابة الدخول إلى ما بعد الحداثة، ذلك أن مشروعه النقدي ينطوي على النقد الجذري لمعقولية الأنوار، ولكل المقولات الملازمة لها كالعقلانية التأملية، والممارسة السلطوية، والنزعة الإنسانية، "حيث تواصل النقد النيتشوي في اتجاهين : الباحث المتشكك الذي يسعى إلى الكشف عن انحراف إرادة القوة، وثورة القوى الإرتكاسية، وتكوين العقل المتمركز على الذات، بتوظيف مناهج الأنثروبولوجيا وعلم النفس والتاريخ، ذلك ما نجده لدى جورج باطاي ولاكان وفوكو، ومن جهة أخرى الناقد المتمرس بالميتافيزيقا الذي يدعي معرفة خاصة ويتتبع مسار فلسفة الذات حتى أصولها ما قبل السقراطية، ونجد في هذا الخط أمثال هيدجر ودريدا"⁽¹⁴⁾.

وسنركز بشكل خاص على كل من ميشال فوكو وجاك دريدا وجون بودريار، الأول في مستوى الأركيولوجيا ونقد النزعة الإنسانية، الثاني في مستوى إستراتيجية التفكيك أو الهدم المنهجي للتراث الغربي، أما إسهام الأخير في فكرتين هما : أقول الواقع الحقيقي، وإحلال الفكر الراديكالي محل الفكر النقدي.

أ- أركيولوجيا فوكو : إنشاء تاريخ للجسد في مقابل فينومينولوجيا للعقل :

ليس الحضور النيتشوي في خطاب فوكو مقتصرًا فقط على استعارة بعض المقولات كإرادة القوة، والمأساوي، وديونيزيوس، وقيمة إرادة الحقيقة، والتراجيدي، وأقول المتعالي، أو توظيف لبعض الآليات والمناهج كالتأويل الحينالوجي والتحليل الفيلولوجي، وآلية إزالة الأقنعة، بل يتجاوز ذلك إلى الانخراط الكلي في الإشكال النيتشوي، والتوظيف الإستراتيجي، هذا ما صرح به فوكو نفسه حينما اعتبر أن نيتشه هو من تغلب في نهاية الأمر على توجهه الفلسفي.

ويمكن تقسيم العلاقة التي تجمع بين نيتشه و فوكو إلى قسمين : علاقة مباشرة، كالمقالين المشهورين اللذين كتبهما فوكو عن نيتشه، الأول بمناسبة انعقاد المائدة المستديرة من 4 إلى 8 جويلية سنة 1964 تحت عنوان "نيتشه، فرويد، ماركس"، والثاني بمناسبة ذكرى وفاة جان هيبوليت تحت عنوان "نيتشه، الحينالوجيا والتاريخ". أما العلاقة غير المباشرة فتتمثل في اقتفاء فوكو الأثر الفكري الذي افتتحه كل من باطاي و بلانشو و دولوز، ذلك أن فوكو قد استمد من جورج باطاي النقد النيتشوي للعقل، وتوظيف مقولات كالمأساوي والحياة وديونيزوس.

ويعد جيل دولوز أكثر استيعاباً وإدراكاً للتنوع والتداخل بين نيتشه وفوكو في كتابه "السلطة والمعرفة - مدخل لقراءة فوكو"، حيث يرى أن هناك ثلاثة لقاءات جمعت فوكو بنيتشه هي على التوالي: مفهوم القوة ونقد التاريخ، موت الإنسان، علاقة الفكر بالحياة.

فالسلطة عند فوكو - كما القوة عند نيتشه - لا تختزل في علاقة عنف أو في وظيفة سلبية كالقمع أو الكبت أو الخطر، بل تتحدد كمعنى إيجابي باعتبارها قوة منتجة وخالقة، كما يمكن رصد تواصل جينيالوجيا الخطاب الميتافيزيقي في شكل أركيولوجيا تقيم قطيعة حاسمة مع صفات الجوهريانية والإتصالية والكلية، فالإصغاء للتاريخ بدل الثقة في الميتافيزيقا ينتهي حتماً إلى تقويض أولوية الأصول والحقائق الثابتة، إنه يسعى إلى القضاء على مذاهب التطور والتقدم، ولحظة ما يلغي المعاني المثالية والحقائق الأزلية يلاحظ لعبة الإرادات، ففي كل مكان ينظر إليه لا يرى سوى خضوع وهيمنة وصراعات، والباحث الأركيولوجي ينظر إلى الأحداث كموازين قوى تظهر على سطح الأحداث والتيارات التاريخية والتاريخ. يقول فوكو: "لا تحاولوا أن تمتلكوا حقيقة ثابتة أو السلطة عينها، كما لو كانت هذه أو تلك نتيجة حوافز سيكولوجية، إنما تفحصوها بالأحرى كإستراتيجية وسترون آثار الهيمنة الناجمة عن السلطة.. سترون أننا نكشف فيها عن شبكة علاقات متوترة باستمرار وناشطة باستمرار أكثر منه عن امتياز يمكن امتلاكه" (15).

ويظهر اللقاء الثاني بين فوكو ونيتشه في نقد الثقافة التاريخية وتاريخ الأفكار بصفة خاصة، فإذا كان نيتشه قد أعلن في إحدى شذراته التي أوردها في كتابه "إنسان مفرط في إنسانيته" بأن خطأ الفلاسفة هو كونهم ينطلقون من الإنسان الحالي وبشكل غامض يتخيلونه وكأنه حقيقة خالدة، واقعا ثابتا وسط دوامة الكل، فإن ما يذكره هؤلاء الفلاسفة عن الإنسان ليس في الحقيقة سوى شهادة حول إنسان فترة زمنية جد محدودة، أي الإنسان كما شكلته تأثيرات بعض الديانات، بل بعض الأحداث السياسية، إنهم لا يريدون أن يفهموا بأن الإنسان نتاج* صيرورة. وبناء على هذه الملاحظة يشدد فوكو أن طريقتنا في التعبير عن أنفسنا طريقة متناهية ومحدودة، بما معناه أنها تاريخية وليست مطلقة، ثم إن نتائج الأركيولوجيا (علم الآثار) خاصة ما تعلق منها بفكرنا تبين أن الإنسان هو اختراع التاريخ الحديث وأنه يقترب من نهايته.

وإنه ليبدو أنه - وابتداءً من كتابه "نظام الخطاب" قد أعلن التبني التام للمنهج الجينالوجي (1972)، ومنذ كتابه المراقبة والعقاب (1975)، والجزء الأول من تاريخ الجنس (1676)، قد صار يردد وعلى غرار نيتشه بالأ وجود لمعنى أو حقيقة أولى يمكن الوصول إليها من خلال تأويل الأفكار، فالتأويل لا يصل أبداً إلى معنى أول. إنما ينتهي دائماً إلى تأويلات أخرى وضعت و فرضت من قبل أناس آخرين، وليست لها علاقة لا بالواقع ولا بالأشياء.

هكذا يبدو أن المهمة الجديدة الملقاة على عاتق الجينيالوجيين الجدد هو تقويض وهم مقولات التقدم والمعنى والحقيقة، ووصف تاريخ التأويلات المتراكمة للأفكار دون النظر إلى

التاريخ باعتباره نمواً أو تدقيقاً لفكرة الحقيقة. وإذا عيّد فوكو نقد التاريخ بواسطة الحس التاريخي، فلأنه يجعله على غرار نيتشه على طرفي نقيض مع الأنماط الأفلاطونية للتاريخ: الاستعمال الأول: هو الذي يسخر من الواقع ويهدمه، وهو يتعارض مع مفهوم التاريخ الذي يعتمد التذكر والتعرف. الاستعمال الثاني: هو الذي يفتت الهوية ويقوضها، يقابل التاريخ المتصل أو التراث. أما الثالث فهو الاستعمال الذي يهدم الحقيقة ويضحي بها، يقابل التاريخ المعرفة. وعلى كل حال يتم جعل التاريخ ذاكرة مضادة تثبت فيه شكلاً آخر من الزمن. وبهذه القراءة للتاريخ التي مارسها فوكو فإنه يظهر لنا أنه يقف على الأرض نفسها التي دشنها نيتشه قبله. " إنه منظور يتصور تاريخاً للأفكار وكأنه مجرد تعاقب عشوائي وعيبي للأفكار، أو بالأحرى لتأويلات يحل بعضها مع بعض دون أي ارتباط منطقي ومعقول بين فكرة أخرى. ويعتبر أن التنافر والاختلاف هو العلاقة الوحيدة التي تجمع الأفكار فيما بينها " (16).

وإذا كان نيتشه يرى أن ما يضيفي لونا أو معنى على الوجود، أو المفاعيل الحقيقية التي تصنع التاريخ وتنشر الدلالة شيء غائب عن أذهان المفكرين وعلماء التاريخ، كالبحث في تاريخ الحب والشهوة وإرادة الحقيقة، أو الضمير أو القسوة وتاريخ العقوبة أو تاريخ مقارن للعقوبة، فإن فوكو يرى بأن كتابة مثل هذه التواريخ المصغرة يقتضي انتهاكا للحدود التقليدية للفكر وإعادة الاعتبار لكل ما هو هامشي ومنفي، لذلك فإن مشروع فوكو يتمثل في الاستجابة للائحة هذه الاقتراحات وإعادة كتابة مثل هذه التواريخ الجزئية المصغرة، فمؤسسة السجن مثلا التي افتتحها فوكو غيرت المفهوم المتداول للسلطة. حيث لا تعود مجرد قبض على القرار أو مجرد استخدام لأجهزة المؤسسة الحاكمة، بل تصبح عبارة عن شبكة من علاقات القوة منبثة في كل دوائر المجتمع وقطاعاته. بما في ذلك قطاع الإنتاج الفكري والمعرفي، بهذا المعنى فالسلطة تنتج الحقيقة بقدر ما تتصل بالمعرفة.

• أخيرا وبناء على هذه التقاطعات بين نيتشه وأحد منظري ما بعد الحداثة أي فوكو، فإن ما يميز النقد بدلالاته الجديدة هو مغادرة لغة الأنساق المغلقة والمهيات الثابتة، وإحلال التنافر والاختلاف كعامل في تحرير في إعادة تعريف الخطاب الثقافي، وهكذا فالتشظي وغياب التحديد والشك العميق في كل الخطابات الشمولية والكلية هي العلامة الفارقة للتفكير ما بعد الحداثي. ثم أن تأكيد فوكو على القطاعات والاختلافات التي تحكم التاريخ، ومفاضلته بين صراع القوى ولعبة الإرادات بديلا لمبدأ العلية البسيط، تشير كلها - كما يقول دفيد هارفي - إلى نقلة كبيرة في بنية المشاعر، وما يجمع هذه التحولات هو رفض ما وراء الرواية أو الروايات الكبرى، أي التأويلات النظرية ذات الحجم الكبير، والتي تنطوي على تطبيقات شاملة.

ب- تفكيكية جاك دريدا : الهدم المنهجي للتراث الميتافيزيقي:

يظهر الفيلسوف والأديب الفرنسي جاك دريدا من خلال إستراتيجية التفكيك التي يمارسها على نصّ التراث الميتافيزيقي الغربي، يظهر باعتباره منخرطاً في الإشكال النيتشوي بقوة، خاصة على مستوى المنهج وآليات قراءة هذا التراث المتمركز حول الذات أو الكلمة أو اللوغوس، وكما سبق وأن بيّنا أن دريدا وهيدجر يمثلان الخط الذي تفكّك من الفلسفة النقدية النيتشوية، صاعداً في ملاحقة التراث الميتافيزيقي الغربي حتى أصوله ما قبل السقراطية، فالميتافيزيقا باعتبارها كل فكرة ثابتة وساكنة مجتثة عن أصولها الموضوعية وشروطها التاريخية هي في حقيقتها فلسفة في الحضور (حضور المعنى وتمثله أمام الذات، حضور الوعي لذاته.

لكن الحركة المضادة هنا تتمثل في الهجوم على هذا التراث الميتافيزيقي من الداخل، وفضح ألامعيب اللغوية بغاية تفجيره من الداخل أيضاً. وما يستوقفنا أكثر عند دريدا هو إعادة بناء مفهوم النقد الذي ظل عند معظم الدارسين له نقداً خارجياً، يعمل على رد النصوص إلى شرائطها الخارجية التي توجد من الخارج، بغية تفسيرها انطلاقاً من منهج خارجي كالمادية التاريخية أو التحليل النفسي .. مثلاً حيث يتساوى في هذا النقد الأدبي والفكري كما الفني، وقد وقف دريدا عند مفهوم الخارج هذا فرأى أن التمييز الأولي بين الخارج والداخل لا يخلو من نفحة وضعية، بل إنه التمييز الذي كرسته الميتافيزيقا الغربية عبر تاريخها، وإذ يدعو دريدا إلى التقويض والإطاحة بإمبراطورية الميتافيزيقا، فإنه يرى أن الخارج الممكن لا يمكن أن يقوم إلا داخل كل نص. فلا يكفي تفسير النصوص بردها إلى عوامل خارجية عنها، "من هنا تحل المقابلة بين الهامش والمركز محل التقابل الوضعي بين الداخل والخارج، فالهامش ليس هو ما يوجد خارجاً، إنما النقطة التي تتخلل هذه المركزية، ذلك أن كل نص ينطوي على قوى عمل هي في الوقت ذاته قوى تفكيك النص، ففي النص إذن قوى متنافرة تأتي لتقويضه، يكون على إستراتيجية التفكيك أن تعمل على إبرازها" (17)

وإذا كانت الرؤية التقليدية تسقط في ثنائية النص والحقيقة، فإن التيارات الأدبية الما بعد حداثة بما فيها التفكيكية، ترى أن النص - هو في واقع الأمر - نسيج يوصل جزءاً من الحقيقة ويحجب جزءاً آخر منها، ومهمة الناقد هي الوصول عبر النسيج إلى الحقيقة الكامنة وراء النص، يلغي نيتشه المساحة بين النص والحقيقة، ويلغي في الوقت نفسه تلك الثنائية تماماً، ويقرر أن النص في نهاية الأمر هو نسيج، لكن النسيج هو ذاته الحقيقة، والذات المبدعة هي نفسها جزء من هذا النسيج، يصورها تصويراً مجازياً بأنها كالعنكبوت في بيت العنكبوت (وهذا هو معنى عبارة دريدا الشهيرة: لا يوجد شيء خارج النص).

وجدة السؤال التفكيكي لدى دريدا في مسألة النقد، فضلا عما سبق ذكره، تكمن في تغيير وظيفة الناقد، فإذا كان هذا الأخير ينصب نفسه متكلمًا باسم الحقيقة، واضعا نفسه جهة الصواب والحقيقة، فإن المفكك يغادر أرض الثنائيات الميتافيزيقية هذه. ويقيم داخل الأفق المغلق لتلك الثنائيات عاملا على خلخلتها.

أما في دائرة السجال مع التراث الميتافيزيقي، فإن الحضور النيتشوي يخترق نص دريدا، فالدعوة التي أطلقها نيتشه بضرورة إعادة تقييم القيم، تعد المخيال المستبطن لإستراتيجية دريدا في التفكير، ودريدا نفسه ذهب إلى أن التفكيرية هي ارتياب في التفكير الذي هو سؤال ماهية ماذا؟ وبهذا المعنى فهي هجوم منهجي على التراث الميتافيزيقي المتمركز حول اللوغوس الذي يتمظهر في تركزات أخرى منها :

- التمرکز اللاهوتي الذي يتأسس على امتزاج الفعل الإنساني بالفعل الإلهي، ويعد البذور الأولى للتمرکز على الذات، إنها مقولة نيتشه نفسها في قراءته للظاهرة الدينية، فالدين حسب نيتشه هو الذي قاد مسيرة الانحطاط، والمسؤول الأول عن تضليل غرائز الإنسان الأوروبي، ومضلل الفلسفة الألمانية التي يجري في عروقها دم اللاهوت، والأديان التي يعنينا نيتشه هي "الأديان البدائية، الدين اليهودي، الدين المسيحي. مستثنا من الأديان الإسلام الذي يكن له نيتشه احتراما كبيرا، ويرى بأن الحضارة الأوروبية فقيرة لأنها لا تعرف الإسلام، فالمسيحية كما يقول حرمتنا من ثروة الثقافة الإسلامية، رافعا في الوقت نفسه شعار: صداقة وسلام مع الإسلام، عداوة مع روما البابوية*.

- التمرکز العقلاني أو تمرکز اللوغوس، وقد تمادى فلاسفة العقلانية منذ اللحظة السقراطية، في بناء الأطر الميتافيزيقية لهذا التمرکز العقلي.

- التمرکز الصوتي : أي ذلك الذي يمنح الكلام المباشر والفكر والمدلول أسبقية على الكتابة.

- التمرکز الضوئي أو الشمسي : يقوم على استعارة الضوء والظل (الظهور والخفاء)، ويقدم تاريخ الميتافيزيقا على أنه رسالة أو دراسة في الضوء.

نحن إذن إزاء تركزات تنشد البحث عن نقطة واحدة ثابتة لا زمنية، عن أصل للحقيقة فيما وراء التغير، وهذا ما بدا لنيتشه على أنه أكبر إدانة للضرورة وبراءتها. وإعلان التفكير هكذا، أي كالألة الحربية، إنما يجد له مقدمات عند نيتشه في مبدأ الشك ونقد التقسيمات المتقابلة التي تحفي وراءها زيفها وخساسة أصولها.

وبينما يعلن نيتشه بأن الميثولوجيا الفلسفية توجد مختبئة في اللغة، فإن دريدا يرى

بأن الفلسفة هي أولا وأخيرا كتابة، ومن ثمة فهي تعتمد بطريقة حاسمة على أساليب اللغة وأشكالها على نحو ما يفعل الأدب تماما. كما يتلاقى كل من نيتشه ودريدا في نقد منظور العقل القديم الذي كان يحلم بحقيقة أساسية، من خلال التخلي عنه وعن لغته، وإفساح المجال إلى استخدام أسلوب التهكم واللعب بالمفارقات، وتمزيق المنطق الكلاسيكي، وهي نموذجية لما يقترحه دريدا في التفكيكية.

وبالنسبة لمن يدرك جيدا كيف أنه لا توجد تسمية أو شعار عنوانه الفلسفة النيتشوية، فسوف يصبح واضحا لماذا يصّر دريدا على أنه لا ينبغي أن يصبح التفكيك مذهباً، إذ لا بد أن لا يستسلم حتى يصير منهجا تحكمه قاعدة أو أساس، حتى ولو كان الاختلاف نفسه. فالتفكيك في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير هو التحول والتغير والارتحال غير المستقر حتى لا تأسره مقولة أو يستعبده نموذج أو يصنف تحت أي اسم.

ويقع ظل نيتشه عبر الكثير من نظريات ما بعد الحداثة، فضلا على الانخراط الواضح لفوكو ودريدا في الإشكال النيتشوي، وتوظيف استراتيجيات النقد الجينيولوجي في قراءة نص الحداثة الهيروغليفي، نلاحظ الفيلسوف والأديب الفرنسي جان فرونسوا ليوتار، الذي وسم بسمات شهيرة الوضع ما بعد الحداثي. "لأنه اعتبر أن هذا الزمن ويقصد زمن ما بعد الحداثة هو زمن اضطراب القصص الكبرى، وأفول مقولة الحقيقة في تراث الفكر الغربي الواهم بالتقدم، ففكرة الحقيقة نفسها قد ابتعدت عن المركز، والآن اضطرت إرادة الحقيقة لفحص نفسها، هذا ما نخبره في تكاثر النظريات الفلسفية والنقدية بنسب وبائية على نحو ما كان نيتشه نفسه يستحسنه ويرضاه" (18).

كما تقبع رؤى واستراتيجيات الفيلسوف الفرنسي المعاصر جون بودريار لما بعد حداثة في جوهرها تحت مظلة نيتشه، ومن بين ما يتقاطع فيه ويوظفه من آلية التفكير النيتشوية منظورين

أولا: القول بموت الحقيقة أو أفول الواقع الحقيقي التي سبق لنيتشه وأن صرح به في كتابه "غروب الأصنام - كيف أصبح العالم الحقيقي خرافة؟"، حيث نعثر على الخط نفسه الذي يقتفيه بودريار في مراحل الأربعة التي هي سرد تاريخي يبين لنا كيف تهاوت مقولة الواقع الحقيقي :

- 1- العلامة هي انعكاس للواقع الحقيقي .
- 2- ثم بعد ذلك تصنع وتفسد هذا الواقع الأساسي .
- 3- ثم تعمل على غياب هذا الواقع الحقيقي .
- 4- وأخيرا لا يكون لها أي علاقة بأي واقع كان، بل هي شبه سطحي خالص (19).

ثانيا : نقد العقلانية النقدية وإحلال الفكر الرادكالي، ذلك أن منظورية بودريار تمتاز باللانسقية والكارثية والرؤية الميتانقدية، ومراجعة جذرية لمفاهيم عتيقة جرى تداولها وتأصيلها في الفكر والذاكرة والممارسة، وكون بودريار ينتمي إلى ما بعد الحداثة، فذلك لأنه لا يهدف إلى ممارسة النقد بل يتعاطى النقص والهدم، ولا يصبو إلى نقد النقد أو النقد المضاعف، إنما ممارسة القلب والتأرجح وقراءة ما لم يقرأ، بالانفتاح على المستبعد والغريب والهامشي والمنفي، فإذا كان زمن القصص أو الحكايات الكبرى يريد عقلنة الأسطورة وعلمنة المقدس وأنسنة المفارق، فهو لم ينتبه إلى المفاعيل العكسية التي تعمل في الخفاء و تفضي بها إلى نقيض مقصودها، بمعنى انتهاؤها إلى أسطورة العقل وتقديس العولمة وتأليه الإنسان⁽²⁰⁾.

إن جون بودريار يمارس الفكر الرادكالي بوصفه استدعاء للنقيض والتماس المهمش والمستبعد وانفتاح على الغريب واعتداد بالوهم في مقابل الواقع أو اليقين، لذلك يسلم بودريار بالعلاقة المتوترة بين الفكر والواقع، واستحالة القبض على مفهوم الواقع الحقيقي. يقول بودريار: "هنا يتجلى الفكر الرادكالي، إنه عقل بلا أمل، لكنه شكل مرح وبهيج. باعتبارهم يائسين يختار النقاد دوما الأفكار كحلبة صراع وميدان للتناحر، فهم لا يرون أنه إذا كان الخطاب ينحو تجاه إنتاج المعنى، فإن اللغة أو الكتابة تراهن على الخيال، إنها الوهم الحي للمعنى أو زوال بؤس المعنى بغبطة اللغة".

خاتمة :

هكذا إذن يظهر لنا شبح نيتشه يحيم على الكثير من نظريات النقد الما بعد حداثة، ويقبع خلف مفاهيمها واستراتيجياتها في الفهم والتأويل، إن فكر ما بعد الحداثة - بتياراته متعددة التوجهات - قد خرج من تحت عباءة نيتشه، ويشكل امتدادا لمنظومته الفلسفية، فما بعد الحداثة أو الحداثة البعدية كما يحلو للبعض أن يسميها، لا تمتلك فكرا متعاليا أو مقولات ما وراثية، بل هي تفكيكية، جينياولوجية، تريد أن تشرح كيف تحدث الأشياء، وكيف تتشكل النظريات و الهويات، بمعنى أنها لا تبحث عن مبادئ أولى. أو تصف ماهيات ثابتة، بقدر ما تدرس وتحلل التشكيلات الثقافية والممارسات التاريخية باعتبارها نواتج لعنف التأويلات، أو قراءات تستبطن دوافع حيوية تطلعننا على نغرا الحياة بتعقيداتها المتزايدة، وتفاصيلها غير المكتملة، إنها الإشكالات نفسها التي خمنها السائل الكبير الذي عاد إلى الورا ليفكر فيه، لكن ليس بغاية التبرير أو إضفاء المشروعية، إنما بغرض فتح أقفال التراث الهيروغليفية والتأويل بطريقة مختلفة، حيث تحل الثقافة الجمالية المبدعة والعفوية والتلقائية محل ثقافة العقل القمعية، الحاقدة والهجينة، وفي مستوى أسلوب الكتابة تتدفق اللغة الشعرية باعتبارها محفزة للحياة، والحكمة المضغوطة التي تخفي أكثر مما تعلن محل سلاسل الأسباب الطويلة والبرهنة المنطقية ولغة الأنساق المتناسكة التي كانت تفتن الثقافة العقلانية، ويستعيد ديونيزيوس بما هو رمز جمالي حريته بعد أن كان مخنوقا من قبل السقراطية بما هي رمز فلسفي، والأبولونية بما هي رمز فني. وإحلال الثقافة الجمالية محل الثقافة العقلانية، أو يقين الغرائز محل برودة العقل، تجعل نيتشه يستعمل نموذجاً جماليا لفهم العالم الذي هو الملمح الجوهري لتيارات ما بعد الحداثة في الفهم والتأويل.

هوامش :

1. إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، ص 16.
2. جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، ص 117.
3. Nietzsche : aurore, tard Par, Henri Albert, librairie Générale Française, Paris, 1995
4. فريدريك نيتشه: جينالوجيا الأخلاق، تر: محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ص 10.
5. Jean grenier; Nietzsche, que sais-je PUF, 1994 p62.
6. فريدريك نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، ج1، تر: محمد الناجي، أفريقيا الشرق، المغرب، ص
7. Henri lebevere, hegel, marx, nietzsche ou le royaume des ombre, Gasterman, 1975, p174.
8. أويغن فنك، فلسفة نيتشه، تر: إلياس يديوي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ص 148.
9. فريدريك نيتشه، أفول الأصنام، تر: محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ص 58.
10. Nietzsche: le livre de philosophe, trd, par, angéle krimer marietti, édition, Flammarion, paris, 1991, p123.
11. علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2000، ص 18.
12. بيير هيبير سوفرين، زرادشت نيتشه، تر: أسامة الحاج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1994، ص 133.
13. علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1998، ص 225.
14. Voir : jurgen Habermas : Le discours philosophique de la modernité, Edition Gallimard ,Paris, 1988.
15. أوردته: ديفوس وراينوف في كتاب ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 101.
16. عبد الرزاق الدواي، حوار الفلسفة والعلم الأخلاق في مطالع الألفية الثالثة، دار المدارس، المغرب، ط1، 2004، ص 197.
17. عبد السلام بنعبد العالي، ضد الراهن، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2005، ص 73.
- *. أنظر: فريدريك نيتشه، ضد المسيح، تر: هنري ألبر، منشورات المركور دي فرونس، الشذرة رقم 61.
18. لورانس جين كيتي شين، نيتشه، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2002، ص 171.
19. أنظر: المرجع السابق، ص 173.
20. أنظر: محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات (فصول في الفكر الغربي المعاصر)، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2002، ص 233.