مسألة الذات في فلسفة ديكارت على محك النقد الجنيالوجي
من منطق "الذات–الفكر" إلى منطق "الذات–الجسد"

د. عبد الغاني الهيداني
جامعة ابن طفيل بالقنيطرة
المغرب

ملخص البحث:

يتوخى هذا المقال فتح نافذة للتفكير الفلسفي في مسوغات النقد الجنيالوجي للذات الديكارتية ومآلاته في الفكر الفلسفي المعاصر؛ إذ ساهم هذا الطراز من النقد في نقل مسار التفلسف حول الذات من التصور الديكارتي الذي أسس مفهوم "الذات–الفكر"؛ مدشنا لعهد تحقق مبدأ "الذاتية" بمنظور فلسفي جديد من شأنه إعادة وصل الذات برحاب الجسد بغية الرفع من منسوب تجددها وتعددها. ومن ثمة، المساهمة الفعلية في تحقيق استفاقة نوعية للذات المعاصرة التي لازالت تئن تحت وطأة التطاحنات الإيديولوجية الفظيعة، والتسارعات الرقمية المرعبة. وحرصا منا على تنويع الاستراتيجيات المنهجية لتتبع مسارات النقد الجنيالوجي للذات المفكرة، وتشكلات الذات الجسدية، فسنتوسل بمنهج ثلاثي الأبعاد: **تحليلي، مقارن ونقدي** بغية تعميق النظر في الإشكال الآتي: **إلى أي حد ساهم النقد الجنيالوجي للذات الديكارتية في فتح أفق جديد أمام الفكر الفلسفي المعاصر من خلال نقل مسار التفلسف بخصوص مسألة الذات من منطق "الذات–الفكر" إلى منطق "الذات–الجسد"؟**

مقدمة:

لا يخفى عن الباحث في المجال الفلسفي أنه بدءا من فلسفة الكوجيطو، صار بمكنة الفيلسوف أن يسند تفلسفه إلى ذاته المفكرة؛ فيقول: "أنا أفكر، أنا موجود". ولعل "اعتناق رونيه ديكارت René Descartes (1596-1650) للكوجيطو يرتبط بحالة الأمان والاطمئنان التي كان يبحث عنها ديكارت؛"[1] لا سيما أن التكوين الرياضي لصاحب الكوجيطو أرغمه على التوسل بالفكر للبحث عن نقطة ارتكاز صلبة ينطلق منها لبناء مفهوم "الذات المفكرة"؛ مدشنا لعهد تحقق مبدأ "الذاتية" بمآلاته الأنطلوجية (تشكل مفهوم الأنا)، والمعرفية (تبلور مفهوم الوعي).

بالمقابل، نسجل أن مسعى فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900) يتمثل في جعل التفكير في الذات ترحالا، تجوالا وسفرا ماتعا يقهر كل الأغلاق المنطقية الصارمة، ويحطم مختلف الأصنام العقلية الدوغمائية المنكرة للجسد، والمسممة للحياة بغية خلق التوازن المطلوب بين البعدين الحسي والعقلي للذات، ما دمنا كلنا اليوم، حسب نيتشه، ذواتا جسدية حيث التكامل بين النظري والعملي مطلبا جنيالوجيا لبناء الذات. لذلك، يرى نيتشه أن "الفلاسفة الميتافيزيقيين أنكروا الجسد بدعوى أن الحواس الخادعة تفتنهم وتقتلعهم من عالمهم الحق: مملكة الأفكار الباردة."[2]

وعليه، نسجل رفقة فتحي المسكيني أن نيتشه إذ يوجه مطرقته النقدية لفلسفة الذات كما تبلورت مع ديكارت، فإنه "يتغيا إماطة اللثام عن معنيين ارتبطا بلفظ "ذات Subjekt"؛ ويتعلق الأمر بمعنى نحوي "الفاعل في الجملة"، ومعنى فلسفي "الأنا-أفكر"":[3] يتعلق الأمر بتعرية جنيالوجية لتلك الضلالات التي تؤول وتسيء تأويل كل فعل باعتباره مشروطا ب"فاعل ما" أو ب"أنا ما". **فإلى أي حد ساهم النقد الجنيالوجي للذات الديكارتية في فتح أفق جديد أمام الفكر الفلسفي المعاصر من خلال نقل مسار التفلسف بخصوص مسألة الذات من منطق "الذات-الفكر" إلى منطق "الذات-الجسد"؟**

سنعالج هذا الإشكال من خلال بسط القول في النقاط الآتية:

1. عن مسوغات النقد الجنيالوجي للذات المفكرة:

نشير، في البداية، إلى أنه في الوقت الذي راهن فيه صاحب الكوجيطو على الفكر كخاصية مميزة للإنسان، فإن "صاحب الجنيالوجيا افترض أن جميع الكائنات العضوية تتمتع بذاكرة وفكر."[4] وبذلك، لم يعد الفكر، في المنظور الجنيالوجي، ميزة ينفرد بها النوع البشري، بل إن آفة اختزال الذات في الفكر هو ما سيؤسس لعصر ميتافيزيقا الذات كما تجسدت، بشكل واضح، مع ديكارت.

في هذا المقام، يسجل هايدجر، في نصه "**مدخل إلى الميتافيزيقا**"، أن "عصر ميتافيزيقا الذات تجسد، بشكل بارز، منذ ديكارت عندما تحول الوجود إلى شيء ماثل أمام الفكر، بل حول الفكر الوجود إلى موضوع يمثل أمام الذات."[5] لذا، نفهم كيف انتهى ديكارت إلى استخلاص فعل الوجود من فعل التفكير دون التّنبه للمتنوع الحسي الذي لا ينفصل بدوره عن التدفق الزمني.

---

[1] Heidegger, Martin, **Nietzsche 2**, traduit par pierre Klossowski, Éditions Gallimard, Paris, 1971, P147.

[2] نيتشه، فريدريك، **العلم المرح**، ترجمة وتقديم حسان بوريقة ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1993، ص 234.

[3] نيتشه، فريدريك، **في جنيالوجيا الأخلاق**، ترجمة وتقديم فتحي المسكيني، مراجعة محمد محجوب، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010، ص 67.

[4] Jaspers, Karl, **Nietzsche: Introduction à sa philosophie**, Traduit de l'Allemand par Henri Niel, Lettre-Préface de Jean Wahl, Éditions Gallimard, Paris, 1950, P306.

[5] Heidegger, Martin, **Introduction à la métaphysique**, traduction G. kahn, Paris, 1967, P124.

على هذا الأساس، يتضح لنا أن نيتشه لم يتردد في القول بأن "ديكارت لم يكن عميقا"،[6] لأنه تعجل في خنق الذات في بوتقة الفكر الضيقة دون تحري اليقظة الفكرية أثناء عقد القران بين مفهومي "الذات" و"الفكر". بل أكثر من ذلك، تخبرنا الشذرة رقم 191 من مؤلف "**ماوراء الخير والشر**" بأن ديكارت "يمثل نموذج الفيلسوف السطحي، لأنه أقر بالسلطة المطلقة للعقل دون سواه؛"[7] غاضا، بذلك، الطرف عن مُكنة المتنوع الحسي داخل مجالي الوجود والفكر. لكن، **ألا يمكن الاعتراض على هذا الحكم القاسي الذي أصدره صاحب الجنيالوجيا في حق فيلسوف الكوجيطو بدعوى إنكاره للجسد؟**

لئن اشتهر رونيه ديكارت باكتشاف الكوجيطو، وتنظير الذاتية، والقول ب"يقينية الذات المفكرة"[8]، فإننا نعثر، في كتابه الأخير "**رسالة في انفعالات النفس**" (1649)، على منظور ديكارتي آخر لعلاقة النفس بالجسد، وما لكل منهما من انفعالات وملذات؛ ف"النفس لها ملذاتها العقلية، والجسد له أيضا ملذاته ومتعه التي يجب ألا تهمل لصالح الأولى بحجة أولوية الروحي على الجسدي. إن ديكارت لا ينسى، على الإطلاق، هذا الإنسان الذي يحمل آلة الجسد، ويجب التمتع بما يبيحه له هذا الجسد من خيرات ونعم."[9] بهذا المعنى يحضر المتنوع الحسي في قلب فلسفة الكوجيطو.

لنقل: إن موقف ديكارت المتأخر من الانفعالات ومن الجسد، بمختلف رغباته وأهوائه، موقف مختلف تماما عن ادعاءاته المتطرفة الأولى إزاء براءة الجسد. يقول ديكارت: "ليس في رغبات الجسد، وانفعالات النفس أي سوء، بل، على العكس من ذلك، إنها رأسمال ضخم موضوع تحت تصرف حرية إرادتنا، وتحليل كل رغبة وعاطفة ومعرفة في أدق تفاصيلها؛ وعلاقتها بالنفس هي الطريق لوضعها في خدمة منفعتنا وحياتنا العذبة الهنية."[10]

يبدو لنا، من خلال النص الأخير لديكارت ("**رسالة في انفعالات النفس**")، أن صاحب الكوجيطو لم يتنكر، بشكل مطلق، لمنزلة الجوانب الحسية في الحياة الإنسانية. لكن، هذا لا يعني أن عبارة "الذات المفكرة" تبلورت على أنقاض المتنوع الحسي الذي تراهن عليه جنيالوجيا نيتشه في بناء معالم الذات الجسدية؛ ثم إن إعادة الاعتبار للجسد في فلسفة الكوجيطو المتأخرة لا يعفي "الذات– الفكر" من تهمة التفرقة التفاضلية التي أرستها بين الفكر والجسد: أضحى الجسد في مرتبة أدنى مقارنة مع الفكر، بل إن الفكر يمارس نشاطاته العليا بمنأى عن الأنشطة السفلى للجسد.

لذا، نرى أن رونيه ديكارت إذ يفصل "الذات المفكرة" عن المتنوع الحسي، فإنه يرسم للذات معنى خارج دالة الزمن؛ ولما أضحت ذات الكوجيطو تفكر بمنأى عن براءة الصيرورة، فإنها وقعت في آفة الذات المتمركزة حول ذاتها والمطابقة لذاتها؛ فضاعت عنها فرصة

---

[6] Nietzsche, Friedrich, **Fragments Posthumesm, (Automne 1985 – Automne 1987)**, Textes établis et annotés par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Traduit de l'allemand par Julien Hervier, tom12, in Oeuvres philosophiques complètes, Gallimard, Paris, 1979, Frag 40(10).

[7] نيتشه، فريدريك، **ما وراء الخير والشر، تباشير فلسفة المستقبل**، ترجمة جيزيلا فالور حجار، مراجعة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2003، الشذرة 191، ص 136.

[8] أشار محمد مزيان أن هايدجر نص على أن "التصور الميتافيزيقي للذات أعلن عن نفسه فعلا مع ديكارت، وذلك منذ أن حدد الحقيقة باليقين."
مزيان، محمد، **مسألة الذات في الفلسفة الحديثة**، كلمة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2015، ص 22.
وعليه، يبدو لنا أن الجنيالوجيا إذ تتغيا خلخلة "يقينية الذات المفكرة"، فإنها تضع مفهوم الحقيقة في صلب انشغالاتها الاستشكالية، بحيث عمد نيتشه إلى فك الارتباط بين مفهومي "الحقيقة المطلقة" و"الذات المفكرة"؛ ناقلا التفكير الفلسفي من السؤالين الماهويين: **ما الحقيقة؟ وما الذات؟** إلى السؤالين الجنيالوجيين: **لِم الحقيقة؟ ومن هي الذات؟**

[9] ديكارت، رونيه، **انفعالات النفس**، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1993، ص 8.

[10] المرجع نفسه، ص 10.

التفكير الحيوي المُتزمّن؛ وهذا، ما حدا بجيل دولوز إلى القول بأن "ذات الكوجيطو الديكارتية لا تفكر، بل تظل في أحسن أحوالها مجرد إمكانية للتفكير غير قادرة على الارتماء في رحاب الزمن وتدفقه."[11]

بهذه الاعتبارات، نسجل أن فريدريك نيتشه إذ يوجه نقده ل"الذات المفكرة"، كما تبلورت مع ديكارت، من جهة القول بوجود أساس قبلي مطلق يحكم الذات المتطابقة مع ذاتها، فإنه يوجه نقده الجنيالوجي، أيضا، ل"الذات العارفة"، كما تأسست مع كانط؛ ففي الوقت الذي أسس فيه ديكارت الذات على الفكر، فإن كانط أسس الذات على المعرفة؛ فأضحت الذات الكانطية، خلافا للذات الديكارتية، مرتهنة بالزمن؛ فكان قدرها أن تجد ذاتها ملقى بها في متنوع التجربة.

فعلا، قام كانط بعمل فلسفي جبار عندما أخرج أرضية التفكير من قلعة "الضمانة الإلهية" إلى أفق "الزمن" الذي أصبح الضامن لكل معرفة ممكنة. لكن، نرى أنه على الرغم من كون "الذات العارفة الكانطية" تجد ذاتها دوما في علاقة بالزمن، فإنها لم تسلم، شأنها في ذلك شأن الذات الديكارتية، من الأساس القبلي؛ وهذا مناط الاعتراض الجنيالوجي على كانط.

يمكننا توضيح مناط هذا الاعتراض النيتشوي على النحو الآتي: في الوقت الذي يرى فيه كانط أن تنظيم المعرفة يرجع إلى مفاهيم قبلية سابقة على المعرفة ذاتها، فإن نيتشه يؤكد أن تلك التصورات القبلية ما هي إلا خبرات حسية يتم تخزينها في العقل؛ وفي الوقت الذي اعتبر فيه كانط أن الذات هي الوحدة التي تجعل المعرفة ممكنة، فإن نيتشه يرفض هذا الادعاء بدعوى أن الخبرات الحسية المتراكمة لا تجمع بينها أية وحدة تطابقية.

بالمقابل، نلاحظ أنه في الوقت الذي أسست فلسفة الكوجيطو مفهوم الذات كفكر انطلاقا من مقولة "أنا أفكر، إذن، أنا موجود Cogito, ergo sum"، وفي الوقت الذي وجد ديكارت يقينه المطلق في "الذات المفكرة"، فإنه جعل "الإله Le Dieu" ضامن يقينية المعرفة. يقول ديكارت: "تقتضي معرفتنا للأشياء، ابتداء، معرفتنا للإله."[12]

يقودنا هذا المنطلق الديكارتي إلى إعادة استشكال الأساس الأول للمعرفة اليقينية: **هل يمكن القول بأن الكوجيطو يمثل أساس كل معرفة يقينية كما ادعى ذلك ديكارت في "التأمل الثاني" من تأملاته الميتافيزيقية؟ وهل "الذات المفكرة" تظل مكتفية بذاتها في بناء معرفتها اليقينية اعتمادا على مضمون "التأمل الثالث"؟ أم أن الكوجيطو سيفقد هالة "الأساس الأول"؟ وماذا سيحدث ل"الذات المفكرة"، التي تقدم ذاتها باعتبارها حقيقة أولى، أمام صدمة اليقين الجديد: يقينية وجود الإله؟**

يوضح مارسيال غيرو، في كتابه "**ديكارت من خلال نظام الأفكار**"، أن "الحقيقة التي يمدنا بها يقين الكوجيطو تظل نسخة ذاتية، وليست حقيقة موضوعية، لأنها تظل سجينة الذات المنغلقة على ذاتها."[13] لكن، **ما مصدر الحقائق الواقعة خارج الذات؟ وما الضامن لكل حقيقة موضوعية؟**

باح ديكارت، في "التأمل الثالث" من تأملاته الميتافيزيقية، بحل هذه المعضلة اعتمادا على برهان وجود الإله كضامن أول لكل حقيقة، وحجته على ذلك أنه "يملك، بشكل أولي، معنى اللامتناهي قبل معنى المتناهي؛ أي الإقرار بالسبق الأنطولوجي للإله على الذات."[14]

---

[11] Deleuze, Gilles, **Différence et Répétition**, PUF, Paris, 1968, P354.

[12] ديكارت، رونيه، **التأملات في الفلسفة الأولى**، التأمل الرابع، ترجمة وتقديم وتعليق عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2009، ص 161.

[13] Gueroult, Martial, **Descartes selon l'ordre des raisons**, Vol 2, Aubier-Montaigne, Paris, 1953, P87.

[14] Descartes, Renée, **Méditations métaphysiques, objections et réponses**, Édition de Jean-Marie Beyssade et Michelle Bayssade, Flammarion, Paris, 2011, Troisièmes méditation, P36.

نفهم من خلال المقول الديكارتي أن "التأمل الثالث"، ضمن التأملات الميتافيزيقية، سيعمل على قلب نظام المعرفة، بحيث "يقلب النظام حين يضع ديكارت يقينية الكوجيطو في وضع يجعلها تابعة للصدق الإلهي الذي يغدو يقينا أولا،"[15] وبذلك تم إنزال الكوجيطو أنطولوجيا ومعرفيا إلى المرتبة الثانية.

تغدو الذات، إذن، بحاجة ماسة، أنطولوجيا ومعرفيا، ليقينية الإله لتحافظ على ديمومتها في الوجود التي لا تستمدها من ذاتها؛ ف"فكرة الذات الكاملة هي التي تؤسس حقيقة الكوجيطو في وضعه كوجود متناه. وفي هذه الحالة، فإن حقيقة الذات المفكرة ستفقد هالة الأساس الأول:"[16] سيتزلق الكوجيطو، وهو من ادعى فكرة "الأساس الأول"،[17] من المتزلة الأولى إلى المرتبة الثانية.

2. الاستشكال الجنيالوجي لعبارة: "الأنا–الفكر"

يقر محمد الشيخ بأن "آفة ديكارت تتمثل في ربط الأنا بالوعي وبالفكر"؛[18] معنى ذلك أن اختزال الأنا في الممارسة الفكرية دون التنبه لباقي ممارسات الأنا الأخرى قد يضيع عن الأنا، ذاته، باقي الإمكانات المتاحة أمامه من إحساس وذوق وما شاكل ذلك؛ وهذا ما حدا بعلي حرب إلى القول: "لا نقول مع ديكارت بأن الفكر يتمثل الوجود ويتطابق معه أو يقبض على حقيقته، وإنما نقول: إن الفكر

---

[15] ريكور، بول، **الذات عينها كآخر**، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2005، ص 80.

[16] المرجع نفسه، ص 83.

[17] يميز بول ريكور بين قراءتين لعلاقة الكوجيطو الديكارتي بفكرة "الأساس الأول"، بحيث "تقودنا قراءة اسبينوزا، من خلال كتابه "**الإيتيقا**"، إلى القول بأن الجوهر اللامتناهي (الإله) وحده من يملك قيمة التأسيس، أما الكوجيطو فلا يتراجع، فقط، إلى الدرجة الثانية، بل إنه يفقد صيغة التكلم. وبالمقابل، تقر قراءة هوسرل، من خلال كتابه "**التأملات الديكارتية**"، بأن القراءة الوحيدة المتماسكة للكوجيطو هي تلك التي تقول بأن اليقينية لوجود الإله تخضع هي أيضا إلى خاتم الذاتية. إن الكوجيطو، حسب هذه القراءة الأخيرة، هو الأساس الذي يؤسس نفسه، والذي لا يمكن مقارنته بأي نوع من القضايا سواء التجريبية منها أو تلك المتعالية."

ريكور، بول، **الذات عينها كآخر**، مرجع سابق، ص ص 84/83. =

= هكذا، نجد أنفسنا أمام ديكارتين: ديكارت الذي كان يود التخلص من الإله تماما، وديكارت الذي كان يريد أن ينسب كل شيء إلى الإله. **فأيهما كان ديكارت الحقيقي؟**

يجيبنا إتيان جلسون، في مقالته "**انهيار الديكارتية: نقد معضلة الثنائيان في عالم ديكارت**"؛ قائلا: "يجمع ديكارت الحقيقي الديكارتين معا، لأن ديكارت كان يريد نسبة السببية كلها إلى الإله في الميتافيزيقا عندما يكون ذلك ضروريا لكي لا يبقي على شيء في الفيزياء غير الامتداد، لأنه لايفيده أي نوع من الطاقة الفيزيائية في الفيزياء الميكانيكية الصرفة التي قال بها؛ فما كان يحتاجه ديكارت في الميتافيزيقا إنما إله هائل قهار، وظيفته الأصيلة أن يسحب من المادة كل ما ليس امتدادا صرفا مجردا في الفضاء."

جلسون، إتيان، **انهيار الديكارتية**: نقد معضلة الثنائيان في عالم ديكارت، ضمن: رونيه ديكارت، مجموعة باحثين، مقاربات نقدية لنظامه الفلسفي، دراسات نقدية في أعلام الغرب 5، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف، العراق، الطبعة الأولى، 2022، ص 13.

تأسيسا على ما سبق، يقر برتراند راسل أننا نعثر في ديكارت على ثنائية يصعب حلها: "بين ما تعلمه من العلم المعاصر له، وبين النزعة المدرسية التي دُرّست له في "لافلش"؛ وقد أدى به ذلك إلى تناقضات ذاتية. وهذا التناقض جعله منبع مدرستين في الفلسفة."

راسل، برتراند، **تاريخ الفلسفة الغربية**: الفلسفة الحديثة، الكتاب الثالث، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، 1977، ص 119.

يضيف حسن حنفي، قائلا: "أحدثت الثنائية الديكارتية انشقاقا في الوعي الأوروبي، وجعلته أشبه بفم تمساح مفتوح، فك إلى الأعلى ويمثل العقلانية، وفك إلى الأسفل ويعبر عن التجريبية."

حنفي، حسن، **مقدمة في علم الاستغراب**، الدار الفنية، القاهرة، مصر، 1991، ص 255.

[18] الشيخ، محمد، **نقد الحداثة في فكر نيتشه**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص 595.

مجرد ممارسة للذات"[19] متى استوعبنا جيدا علاقة الفكر الحر بالذات الجسدية في جنيالوجيا نيتشه، حيث يغدو الفكر غريزة حيوية من بين غرائز الجسد الطافح بالتدفق والتّزمّن والتعدد.

وعليه، يبدو لنا واضحا أن المستهدف من النقد الجنيالوجي في الكوجيطو هو ذاك التماهي الذي أقامه ديكارت بين "الأنا" و"الفكر"؛ فأضحى الأنا فكرا محضا دون الأخذ بعين الاعتبار باقي الإمكانات الأخرى التي تمنح الأنا تعددا وغنى. ولما اختزل الأنا في الممارسة الفكرية دون سواها، ولما فصل ديكارت بين نشاطات الفكر ونشاطات الجسد، بحيث رسم حدودا للذات المفكرة تحافظ على طهارتها من المتنوع الحسي، فإن المطرقة النيتشوية ستهوي، بأقصى قوتها، على ال"أنا أفكر" الديكارتية.

لهذا الغرض، خصص فريدريك نيتشه الشذرتين 16 و17 من مؤلفه الموسوم ب:"**ما وراء الخير والشر**" لاستشكال ال"أنا أفكر" الديكارتية، بحيث استهل الشذرة 16 بالقول: "لا تزال هناك بعض التأملات الساذجة التي تعتقد أن ثمة يقينيات بدون توسط؛ وعلى سبيل المثال ال"أنا أفكر"، كما لو أن المعرفة تدرك، هنا، موضوعها محضا وعاريا، بوصفه شيئا في ذاته، ومن دون أي تزييف لا من قبل الذات، ولا من قبل الموضوع."[20]

هكذا، راح صاحب الجنيالوجيا يقدم اعتراضاته حول مسألة القول بأن ثمة "يقين بدون توسط"؛ داعيا إلى ضرورة تفكيك عبارة "أنا أفكر" المليئة بالتناقضات، لأنها قائمة على تضليل في الألفاظ وتزييف في الوقائع. **فهل تملك جنيالوجيا نيتشة المقدرة الحجاجية الكافية لتفكيك عبارة "أنا أفكر"؟**

هَب أن "الأنا" هو من يفكر، وهَب أن "التفكير" فعل صدر عن "الأنا". لكن، **ما "الأنا"؟ وما "التفكير"؟ ولِم نجعل من "الأنا" علة "التفكير"؟ وهل الفكرة تحضر، ضرورة، تحت ضغط "الأنا"؟ أم أنها تحضر حين يحلو لها "هي"، وليس حين يحلو لل"أنا"؟ وهل كل فعل وقع للتو، يقتضي وجود فاعل بعينه وراء حدوث ذلك الفعل؟**

أسئلة وأخرى دفعت نيتشه، في الشذرة 17 من مؤلفه "**ما وراء الخير والشر**"، إلى إعادة التفكير في التعالق الذي أقامه ديكارت بين ال"أنا" وال"أفكر". يقول نيتشه: "يغدو تزييفا للوقائع أن يقال: إن المبتدأ "أنا" شرط الخبر "أفكر". "إنه يفكر": لكن القول إن هذا ال"ه" (ES)، باعتباره ضمير غائب، بالذات هو ذاك "الأنا" العتيق الشهير، يبقى مجرد زعم وليس يقينا بلا توسط. "إنه يفكر": ادعاء زائف ينطوي على عادة نحوية مفادها: إن "التفكير فعل"، ولكل فعل فاعله."[21]

نفهم، إذن، أنه في الوقت الذي رهن ديكارت فعل "التفكير" بالفاعل "أنا"، وفي الوقت الذي ظلت فيه هذه ال"أنا" غُفلا نكرة منغمرة في الجموع، ومنغمسة ذائبة في الكل شأنها شأن العنصر داخل الكل إن على المستوى الأنطلوجي "أنا أوجد" أو على المستوى المعرفي "أنا أعرف"، فإن نيتشه "تحدث عن ذاته باعتباره الإنسان الأكثر تجردا من "الأنا"، مثلما تحدث عن قرائه وأصحابه بما هم "ذوات من غير أنا"؛ ولطالما استنكر صيرورة "الأنا" المزعومة وهما وأسطورة وحذلقة لغوية."[22]

لو شئنا إماطة اللثام عن المعنى الفلسفي للذات المفكرة ("الأنا–الفكر") جنيالوجيا، لقلنا: تفترض عبارة "أنا أفكر"، ابتداء، وجودا مسبقا لذات مفكرة، وأن هذه الذات عبارة عن "أنا فاعل"، وأن بمكنتها تحديد أن ما تمر به هو فكر، وهو أمر يفترض معرفة مسبقة بماضي الفكر. باختصار، تفترض عبارة "أنا أفكر" وجود "أساس قبلي مطلق للذات" أسدل ظلاله، تاريخيا، على الذات الميتافيزيقية.

---

[19] حرب، علي، **النص والحقيقة 3، الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكرة)**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1995، ص 201.

[20] نيتشه، فريدريك، **ما وراء الخير والشر**، مصدر سابق، الشذرة 16، ص 39.

[21] المصدر السابق، الشذرة 17، ص 41.

[22] الشيخ، محمد، **نقد الحداثة في فكر نيتشه**، مرجع سابق، ص 581.

يقودنا التفكيك الجنيالوجي لعبارة "أنا أفكر" إلى ضرورة تعميق النظر في الرابطة التي أقامها ديكارت بين المقدمة: "أنا أفكر"، والنتيجة: "أنا موجود"، بحيث لا تنقلنا عبارة "أنا أفكر" مباشرة، كما ادعى ديكارت، إلى النتيجة الحتمية: "أنا موجود" طالما تفتقر هذه القفزة الديكارتية، حسب سارتر، إلى "خيط ناظم Fil conducteur يجعلها مبررة فلسفيا،"[23] وإنما وظيفة "الأنا"، في المنظور الجنيالوجي، تتمثل في تقويم الصراع المستمر بين القوى المتخاصمة بداخل الجسد الحي. لذلك، يرى سارتر أن ديكارت "لم يتحرّ الدقة الفلسفية الكافية عندما انتقل من مسألة "أنا أفكر" إلى مسألة "أنا موجود.""[24]

بناء على ما تقدم، يمكننا القول بأن جنيالوجيا نيتشه رامت نزع الطابع الماهوي عن الذات، طالما لا يمكن التسليم بوجود أساس قبلي مطلق للذات؛ ومن ثمة، لا يمكن الإقرار بوجود فكر مطلق، ولا الاعتراف بوجود معرفة مطلقة: يظل كل فكر مجرد إمكان تفكير في حدث ما، كما تبقى كل معرفة مجرد إمكان لمعرفة بشيء ما. لكن، **كيف يمكن استخلاص مفاهيم مجردة من حالات متعددة ومتباينة؟ وكيف استطاع العقل القول بوجود ذات ماهوية وراء تلك المفاهيم المجردة؟**

نشير إلى أن ما يسمح باستخلاص مفهوم مجرد من حالات سمتها التعدد، وطبيعتها التناقض، في المنظور الجنيالوجي لدى فريدريك نيتشه، هو فخ اللغة؛ ثم إنه بسبب فرض اللغة لمنطق الفاعل والفعل على فهم الإنسان للأحداث يوقعه في آفة الاعتقاد بوجود "ذات فاعلة" وراء تلك المفاهيم المجردة؛ فعندما تحدث فريدريك نيتشه، في الشذرة رقم 13 من مؤلف "**جنيالوجيا الأخلاق**"، عن كون "كل فعل يبقى مشروطا بفاعل ما،"[25] فإنه يستعملها، حسب فتحي المسكيني، بمعنيين: "معنى نحوي (الفاعل في الجملة)"، و"معنى فلسفي (الأنا-الفكر)"، كما أشرنا إلى ذلك سالفا.

هكذا، يبدو لنا أن ديكارت ظل سجين اللغة والميتافيزيقا المرتبطة بها؛ الشيء الذي أرغمه على فرض قواعد اللغة على إدراكه للأشياء وللعالم؛ فعندما نقول، مثلا، "الشمس مشرقة"، فإننا نفضل الشمس على الشروق؛ جاعلين من الأول فاعلا/علة، بينما نعد الثاني مفعولا/معلولا. وينسحب هذا الأمر على عبارة "أنا أفكر": هناك فصل بين الفاعل (الأنا) والفعل (أفكر)؛ ف"كل ما يقوم به ديكارت هو أنه يقوم بتأسيس حجة فلسفية قائمة على افتراض لغوي مفاده أن وراء كل فعل فاعل."[26] بيد أن جنيالوجيا فريدريك نيتشه ستعتبر هذا الافتراض مجرد ضرب من الأوهام اللغوية.

في هذا المقام، حاول محمد سبيلا، في نصه الموسوم ب:"**في الشرط الفلسفي المعاصر**"، توضيح الربط الذي أقامته اللغة بين "الفعل" و"الفاعل"؛ ف"أن نقول أن لكل فعل من أفعالنا فاعله معناه أننا نحن الذين نضفي الهوية على حالاتنا النفسية، وأفعالنا السلوكية: نضفي عليها الوحدة، وننسب إليها سمة الكيان الواحد الموحد؛"[27] اعتقادا منا بأن ثمة عنصرا أوليا تنتظم وفقه تلك الحالات والأفعال. لذلك، تحدث نيتشه في الشذرة 11 من مؤلفه "**إنساني مفرط في إنسانيته**"، والموسومة ب"**اللغة، علم مزعوم**"، عن الأوهام الميتافيزيقية الناتجة عن اللغة، بحيث "تخيل فنان الكلمات أنه باللغة يمتلك معرفة يقينية بالعالم، و لم يكن بحسبانه أن ما يفعله ليس سوى تسمية زائفة للأشياء."[28]

ولما أضحت ألفاظ اللغة الزائفة، في عيون صاحب الجنيالوجيا، مكونا أساسيا داخل فلسفة الكوجيطو، فإن بول ريكور يسجل، في نصه "**الذات عينها كآخر**"، أن "نيتشه يمثل المناوئ الأبرز لديكارت، لأنه استطاع تحطيم الكوجيطو الديكارتي؛ فما يعيبه نيتشه على "فلسفة الذات" كما تبلورت مع ديكارت أنها تجاهلت تماما الحديث عن الوسيط اللغوي الذي يبني حججها حول "الأنا موجود" و"الأنا

---

[23] Sartre, Jean-Paul, **L'être et le néant**, Gallimard, Paris,1980, P111.

[24] Ibid., P111.

[25] نيتشه، فريدريك، **في جنيالوجيا الأخلاق**، مصدر سابق، الشذرة 13، ص 67.

[26] المصدر السابق، ص 68.

[27] سبيلا، محمد، **في الشرط الفلسفي المعاصر**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2007، ص 17.

[28] نيتشه، فريدريك، **إنساني مفرط في إنسانيته**، الجزء الأول، **إنساني مفرط في إنسانيته، كتاب العقول الحرة، الجزء الأول**، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، 1998، الشذرة 11، ص 22.

أفكر"؛ وحين شدد فريدريك نيتشه على هذا البعد للخطاب الفلسفي، أظهر للجميع كل الاستراتيجيات البلاغية الغائرة أو المنسية أو حتى المستنكرة بكل نفاق، باسم مباشرية التفكير."[29]

هكذا، عملت جنيالوجيا فريدريك نيتشه على إماطة اللثام عن المنسي اللغوي الذي يوقع الذات، من جهة كونها فاعلا، في وهم مباشرية فعل التفكير. لذلك، يبدو لنا أن نقد نيتشه للكوجيطو الديكارتي آت من الادعاء الواهم بأن "الذات الفاعلة" هي مصدر كل أفعال التفكير. إنه وهم يقيم علاقة سببية بين "الفاعل" و"الفعل" أو بين "العلة" و"المعلول"؛ وهذا ما حدا ببول ريكور إلى القول: "إن إلحاق فاعل بكل فعل مجرد عادة نحوية محضة."[30]

المحصلة: إننا، وتحت ضغط اللغة، أصبحنا نتحدث عن كل "فعل" إلا وهو ناتج، ضرورة، عن "فاعل"؛ وإذن، هناك أفعال محددة وفاعلين مخصوصين؛ وهذا ما حدا بفلسفة الكوجيطو إلى تصور "الأنا" بوصفه "الفاعل": ""أنا" بما هو موجود وجوهر نسقط عليه مختلف أفعالنا، ونسقطه على كل الأشياء."[31] **فكيف ستتعامل جنيالوجيا نيتشه مع المسمى "الأنا"؟**

3. من "الأنا–الفكر" إلى "الأنا– الجسد"، والولادة الجديدة للذات

نشير إلى أن جنيالوجيا فريدريك نيتشه إذ استعاضت عن لفظة "الأنا" ب"النحن"، فإنها رامت "تبديد الأنا وتفكيكها، وذلك بإدخال مبدأ التعدد إلى قلبها."[32] يتعلق الأمر، في نظرنا، بتعدد يطال "الأنا" من جهتي البنية والبناء: "فعلى مستوى البنية أكد فريدريك نيتشه أن حقيقة الذات تعدد تجارب وتَكثُّرها؛ وما ابتدعت الأنا ابتداعا إلا لتكسب هذا التعدد ضربا من الوحدة."[33] أما على مستوى البناء، فإن الذات المتجاوزة لذاتها، بشكل مستمر، لا تطمئن لفعلها الإبداعي، بل تتحول خصما له في كل لحظة طالما إرادة قوتها البانية تحرضها على مزيد من طلب الاستقواء، وما اختلقت "الأنا" اختلاقا إلا لإنزال إرادة البناء المتنامية من رحاب الاقتدار إلى قمقم الارتكاس.

يصرح نيتشه، في سياق حديثه عن المستهزئين بالجسد ضمن خطب زرادشت، قائلا: "إنك تقول: "أنا"، وتنتفخ غرورا بهذه الكلمة، غير أن هناك ما هو أعظم منها: جسدك الذي لا يتبجح بكلمة "أنا"، لأنه هو "أنا"، وهو مُضمر الشخصية الظاهرة."[34] هكذا، نتبين مع زرادشت نيتشه أن مسمى "الأنا" يمكن أن يقال بمعنيين: "أنا سطحي" يحاول أن يفرض سلطانه على سيده؛ فيتوسل باللغة ليعبر عن أناه المصطنعة، و"أنا عميق" لا يحتاج وساطة اللغة ليظهر ممكنات وجوده دون تصنع ولا تكلف.

تأسيسا على ما تقدم، يلاحظ كارل ياسبيرز، في كتابه "**نيتشه، مدخل إلى فلسفته**"، أن نيتشه إذ يسعى إلى تعميق تفكيك مقولة "الأنا" الديكارتية، فإنه "عمد إلى خلخلة مقولات العقل التي وجدها عبارة عن أوهام ضرورية للحياة، وليست جواهر ثابتة، كما صرح بأن الحديث عن الشيء مطابق لذاته هو تفكير في الهوية التي تجد جذرها النهائي في "الأنا" التي تعرف بأنها متطابقة ودائمة مع ذاتها."[35] بيد أن نيتشه يقر بأنه "لا يوجد "أنا" مخصوص في هذا التعريف."[36] ولما تبين لنيتشه، في ما يبدو لنا، أن ال"أنا"، من حيث هو تعدد، أمر من شأنه أن يبنى، فإنه سيعلن خصومته لفلسفات الذات القائمة على منطق الهوية.

---

[29] ريكور، بول، **الذات عينها كآخر**، مرجع سابق، ص ص 85/84.

[30] المرجع السابق، ص 91.

[31] الشيخ، محمد، **نقد الحداثة في فكر نيتشه**، مرجع سابق، ص 582.

[32] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[33] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[34] نيتشه، فريدريك، **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة فيلكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، مصر، 1938، ص 25.

[35] Jaspers, Karl, **Nietzsche, Introduction à sa philosophie**, P 18.5

[36] Ibid., P 186.

نشير إلى أن العلاقة المتبادلة بين "الأنا" و"الهوية"، حسب جنيالوجيا نيتشه، شكلت دائرة الفكر كتأويل وهمي للوجود في خدمة الحياة؛ ف"ما يود نيتشه قوله، هنا، كون الفكر مجرد أداة في خدمة الحياة، لكنه لا يستطيع أن يفهم حقيقة الصيرورة المستمرة، لذلك عملنا على ترويضه لإثبات الجمود والتطابق؛"[37] وهذا ما يوضح لنا أن فكرة "الأنا– الفكر" إنما هي نابعة عن وهم الهوية من جهة التطابق، أما الأمر المختلف، بمطلق المخالفة، شأن "الأنا– الجسد"، فلا يمكن أن يجمد على الحال نفسه؛ وهو الذي شأنه أن يصير، لتفقد هويته أساسها الميتافيزيقي، ليتم الزج بها في بحار التعدد والاختلاف.

بهذا المعنى، نفهم كيف نقلت جنيالوجيا نيتشه التفكير الفلسفي حول "مسألة الذات" من قلعة الكوجيطو، التي خلقت تماهيا بين "الذات" و"الفكر" عندما توسلت الذات الديكارتية بالفكر وسيلة لإثبات ذاتها دون توسط، إلى رحاب الصيرورة والتعدد، حيث أضحت الذات أوسع دائرة من الفكر الذي لا يتجاوز كونه إمكانا من إمكانات "الذات المتعددة": أصبح "الفكر" مجرد غريزة من غرائز "الذات الجسدية"، التي أضحت فعالية حيوية تتضمن بين ثناياها فاعلية الفكر.

يتبدى لنا جليا أن جنيالوجيا فريدريك نيتشه تتوخى نقل الذات من حالة الارتكاس المحدق بها من جهة دوغمائية الفكر، إلى رحاب الفعل الغريزي الأصيل. لكن، يفاجئنا بول ريكور من خلال الاستفهام الآتي: **"ألا يمكن القول بأن تعبير فلسفات "الذات الفاعلة" يساوي تعبير فلسفات "الذات المفكرة"، إذا أخذنا بعين الاعتبار أن "الذات الفاعلة" هي "أنا فاعلة"؟**[38] **وإذا كان الأمر كذلك، ألا يمكن القول بأن الاستشكال الجنيالوجي ل"الأنا–الفكر" ظل مشدودا لقلعة الكوجيطو من حيث القول ب"فعالية الذات"؟**

ذكر محمد سبيلا أن نيتشه "يماهي الحياة بإرادة الفعل، حيث بلغت معه الذاتية ذروة فعلها ك"إرادة قوة". لكن، مفهوم "الذات الفاعلة" تعرض لمساءلة جنيالوجية عميقة لإبراز محدودية الفعل وانشراطه بمحددات نفسية، لغوية، اجتماعية ومعرفية."[39] لذلك، نرى أن جنيالوجيا نيتشه ستنقلنا من معنى محدود ومغلق ل"الذات الفاعلة كماهية" إلى تدفق معاني "الذات الفاعلة كتعددية"؛ فعندما ندخل إشكالية الذات بطرح السؤال **من؟** فإننا في الحركة عينها نكون قد فتحنا الحقل أمام تعددية للمعاني والدلالات ملازمة لهذا السؤال عينه: **من يتكلم؟ وعم يتكلم؟** إنها محاولة جنيالوجية لإخراج "الذات الفاعلة" من قمقمها المنغلق، والزج بها في الصيرورة التاريخية للفعل؛ لتغدو تعددا مفتوحا على إمكانات لا حصر لها.

صاغ نيتشه، في سياق نقده للكوجيطو الديكارتي، ضمن إحدى شذرات بعد الممات والموزعة بين سنتي 1882 و1883، حسب بول ريكور، الفرضية الآتية: "الذات الفاعلة كتعددية".[40] لكن، **لِم أردف نيتشه "التعدد" ب"الذات الفاعلة"؟** يجيبنا بول ريكور قائلا: "لا يقول نيتشه، بشكل دوغمائي، بأن "الذات الفاعلة تعددية"، بل إنه يحاول تجريب هذه الفكرة، وهو يلعب، بمعنى ما، مع فكرة تعددية الذوات الفاعلة، وهي تتصارع في ما بينها كما لو كانت خلايا تمردت ضد سلطة القيادة."[41]

هكذا، يبدو لنا أن النقد الجنيالوجي ل"الأنا الفاعلة"، من جهة كونها "أنا مفكرة" لا يلغي مسألة "الأنا الفاعلة"، وإنما يعمل على تغيير موضعها: يتعلق الأمر بنقل "الأنا" من قمقم الفعل الفكري المحض إلى رحاب الفعل الحيوي المتدفق؛ وهذا ما حدا بميشال هار، في

---

[37] Ibid., P 186.

[38] ريكور، بول، **الذات عينها كآخر**، مرجع سابق، ص 73.

[39] مزيان، محمد، **مسألة الذات في الفلسفة الحديثة**، مرجع سابق، ص 13.

[40] ريكور، بول، **الذات عينها كآخر**، مرجع سابق، ص 92.

[41] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

نصه "**الفكر والأنا عند هايدجر**" إلى القول بأن "جنيالوجيا نيتشه رامت نقل منبت "الأنا" من "الفكر" إلى "الجسد"".[42] أو قل: رامت جنيالوجيا نيتشه نقل مسار التفكير الفلسفي حول "مسألة الذات" من "الأنا–الفكر" إلى "الأنا–الجسد".

أضحى "الأنا–الجسد" في العرف النيتشوي بديلا جنيالوجيا ل"الأنا–الفكر": إنه "الأنا" المشبع بالتعدد والتجديد المستمرين بديلا عن "الأنا الجوهر" الذي لا يخص ذاتا بعينها. أوقل: رامت جنيالوجيا الأنا الاستعاضة عن "الأنا المتعالي" المرتكن لمنطق الهوية والتطابق، ب"أنا محايث" مشبع بمنطق التعدد والاختلاف. ولنقل مع محمد الشيخ: "إن الأنا التي طالما اعتبرت دالة الروح أو النفس أو العقل المرشدة إليهم إنما هي، أولا وقبل كل شيء، دالة الجسد ومرشدته والهادية إليه والمؤشرة عليه."[43]

ولما كانت الوحدة سمة "الأنا–الفكر"، فإن التعدد ميسم "الأنا–الجسد" متى استوعبنا حقيقة الجسد في التيبولوجيا النيتشوية من حيث هو التعبير الفيزيولوجي ل"جملة آلات مؤتلفة للعقل، ومظاهر متعددة لمعنى واحد."[44] إنه الفضاء الحيوي الذي يضمن تصارع الغرائز الحيوية بغية تحرير الغريزة الأقوى بفعل إرادة قوة لا تكف عن طلب المزيد من الاستقواء. ولما كان "الجسد يقطع مسافات التاريخ بكفاحه، فإنه يمثل الصوت؛ وما الفكر إلا الصدى الناجم عنه والتابع له."[45]

بهذا المعنى، نسجل أن "الأنا" النيتشوي يغدو تاريخا خاضعا لمنطق الصيرورة، التحول والتجدد بشكل مستمر: إنه "أنا" خاضع للسيلان التاريخي في كل لحظة لحظة. أو لنقل مع محمد الشيخ: "إن شأن "الأنا"، في جنيالوجيا نيتشه، أنها مغامرة تاريخية تشهد على طبقات جيولوجية متعددة المصادر، متنوعة المناهل ودائمة الصيرورة والتحول."[46]

تلكم، إذن، "فكرة تعدد الذوات عند فريدريك نيتشه،"[47] لكنه تعدد يعزز صلة "الذات الجسدية" بذاتها، لا تعدد يعمق جروح "ذات مفكرة" انسلخت عن ممكنات ذاتها؛ فمنذ أن انتبه الإنسان وأدرك ذاته، من جهة كونها تعددا، بدأ يهتف بملء فمه: "أنا جسد لا غير، وما الفكر إلا كلمة أطلقت لتعيين جزء من هذا الجسد؛" [48] وما "الوعي والأحكام القيمية التي يحملها في ذاته سوى علامات لتلك التبدلات وتلك التجارب التي يعيشها الجسد."[49]

يلاحظ باتريك وتلينغ أنه في الوقت الذي رسم ديكارت قواعد صارمة تقود العقل إلى الحقيقة، فإن جنيالوجيا نيتشه تسعى، منهجيا، إلى "تأهيل العقل ليستدمج المظهر L'apparence أثناء نشاطاته الفكرية، من خلال تحريض غريزة اليقظة والحذر حيال كل أساس جامد يشل انسيابية الفكر الحر من جهة، ويقمع تدفق الطاقة الحيوية للجسد من جهة أخرى."[50]

يتبدى لنا أن جنيالوجيا نيتشه إذ راهنت على "الذات–الجسد"، فلأنها وجدت في "الفكر الواعي La pensée consciente"، كما ساد في التقاليد الميتافيزيقية، عائقا أمام الجسد الحي، لأنه لم يأخذ بعين الاعتبار الغرائز والأهواء والحاجات المشكلة للجسد، بل تقدم

---

[42] Haar, Michel, **La pensée et le moi chez Heidegger**, in Revue de métaphysique et de morale, n°4, France, 1975, P458.

[43] الشيخ، محمد، **نقد الحداثة في فكر نيتشه**، مرجع سابق، ص 583.

[44] نيتشه، فريدريك، **هكذا تكلم زرادشت**، مصدر سابق، خطب زرادشت، ص 25.

[45] المصدر السابق، ص 62.

[46] الشيخ، محمد، **نقد الحداثة في فكر نيتشه**، مرجع سابق، ص 586.

[47] المرجع السابق، ص 584.

[48] نيتشه، فريدريك، **هكذا تكلم زرادشت**، مصدر سابق، خطب زرادشت، ص 25.

[49] دولوز، جيل، **نيتشه والفلسفة**، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1993، ص 69.

[50] Wotling, Patrick, **La philosophie de l'esprit libre**, Introduction à Nietzsche, Éditions Flammarion, Paris, 2008, P73.

هذا الفكر الواعي باعتباره شعورا ذاتيا خالصا: خالصا من "الحواس"[51] التي لا دور لها في مسار تشكل المعرفة حسب فلسفة الكوجيطو. لكن، عندما نقل نيتشه التفكير حول مسألة الذات من "الفكر الواعي" إلى "الجسد الحي"، فإنه لم ينظر إلى هذا الجسد باعتباره أساسا، بل جعله خيطا ناظما، وفضاء خصبا لتصارع الغرائز الحيوية بداخله.

على هذا الأساس، لم يعد الجسد، في العرف النيتشوي، مجرد آلة وامتداد، بل أضحى عقلا كبيرا له القدرة على التفكير والتذكر؛ متجاوزا، بذلك، "صنم الوعي الذي أصبح ينظر إليه، جنيالوجيا، على أنه آخر درجة من درجات التطور التي عرفها الكائن العضوي."[52] لنقل إذن: أضحى الجسد، باعتباره ذهنا كبيرا وفضاء فسيحا للتفكير، إمكانا حيويا يسهر على تنظيم علاقات القوى؛ وحاصل الصراع بين القوى هو ما ينتج لنا وعيا حيويا. لذلك، أصبح الجسد، في عيون نيتشه، يتمتع بالسبق المنهجي على الوعي.

في هذا المقام، تخبرنا الشذرة رقم 36 من مؤلف **"ما وراء الخير والشر"** أن جنيالوجيا نيتشه تمنح الأولوية لغرائز الجسد الحيوية على حساب الوعي من جهة الترتيب المنهجي فقط، و لم تمنحها أساسا أنطولوجيا: إنها مجرد نقطة انطلاق استدعتها الضرورة المنهجية وحسب، ولا تتمتع بأي سبق أنطولوجي يجعل منها ماهية. لنقل إذن: في الوقت الذي رامت فيه جنيالوجيا نيتشه الاستعاضة عن الفكر بالجسد لبلورة معنى حيوي للذات، فإنها لم تستبدل أساسا ماهويا (الفكر) بأساس ماهوي جديد (الجسد).

هكذا، نستنتج أن ديكارت أسس المعرفة اليقينية على العالم الخارجي الموضوعي الذي رفضه نيتشه منذ أن أعلن عن حدث "موت الإله". إننا أمام معنيين للذات: إحداهما جوهرية ديكارتية تؤسس يقينها ومعناها انطلاقا من "الخارج" (الإله)، وأخرى عرضية نيتشوية تبني منظورها ومعناها انطلاقا من "الداخل" (الجسد). يقول نيتشه: "نحن من يبني الأشياء، وبإمكاننا أن نبني عالم الظاهر بطرق أخرى. إن الذات يمكن فقط البرهنة عليها نظريا، ويمكن الاستعاضة عنها بفرضية: "لا يوجد إلا ذوات."[53] لكن، **ألا يمكن أن يتحول هذا "الداخل" إلى صنم جديد ومرجع وحيد لكل الحقائق؟**

حيث إن جنيالوجيا نيتشه تراهن على الذات الخالقة لكل شيء، بما في ذلك معنى ذاتها، كما أن الذات الخالقة هي أساس الوجود الذي تخلقه، حيث تتعدد إمكانيات تشكلاتها. وبهذا المعنى، يبدو تجاوز نيتشه لديكارت من جهتين: أولا؛ تعريف الذات بأنها "مريدة"[54] وخالقة، وليست مجرد ذات مفكرة. ثانيا؛ إن وجود العالم لا يمر عبر وساطة الإله، بل إن الذات التراجيدية تقبل عليه ككاووس بدون حجب.

بناء على ما تقدم، نقول: إذا كانت "الذات المفكرة" في فلسفة الكوجيطو تقيم تمايزا واضحا بين الفكر والجسد/ بين الذات والموضوع، فإن الذات المريدة في جنيالوجيا "إرادة القوة" تقر بوحدة الفكر والجسد/ وحدة الذات والموضوع، لأن "إرادة القوة" تتمظهر في الكائن الحي في أبعادها المتعددة. ومن ثمة، فإن الجسد، من جهة كونه عقلا كبيرا، يفكر؛ والفكر لا ينفصل عن الجسد. كما أن الموضوع لا يتموقع خارج الذات، بل إن الموضوع، حسب فريدريك نيتشه، ليس إلا "شكلا لتأثير ذات على ذات"[55] متى استوعبنا أنه لا يوجد سوى "ذات متعددة" لا تكف عن طلب التصارع بين الذوات المشكلة لهذه الذات.

---

[51] في سياق التفكير في منزلة الحواس بالنسبة لتشكل الوعي الإنساني، يقر داني موران أن الحواس إذ تخبرنا بما هو مفيد أو ضار بالنسبة لحياتنا من بين الأشياء المادية التي نواجهها، فإنها تسمح لنا، لا محال، بالتطور بشكل جيد في العالم.

Denis, Morean, **Notes sur lettres-préfaces des principes de la philosophie**, Flammarion, Paris, 1996, P63.

[52] حرب، سعاد، **في الفرد والحداثة عند نيتشه**، ضمن نيتشه، مجلة الملتقى، العدد 16، المغرب، 2007، ص 13.

[53] نيتشه، فريدريك، **إرادة القوة، محاولة لقلب كل القيم**، ترجمة وتقديم محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2011، الشذرة 275، ص ص 303/302.

[54] في سياق حديثنا عن الجهاز المفاهيمي للمنهج الجنيالوجي، ميزنا بين معنيين للإرادة في فلسفة نيتشه: إرادة الحياة لدى نيتشه الشاب، وإرادة القوة في فلسفة نيتشه المتأخرة. ومقصودنا بالذات المريدة، هنا، الذات التي تحرضها إرادة القوة المتصاعدة لا إرادة الحياة المتشائمة.

[55] نيتشه، فريدريك، **إرادة القوة، محاولة لقلب كل القيم**، مصدر سابق، الشذرة 275، ص 303.

خاتمة:

حاصل القول: قادتنا محاولة التفكير الفلسفي في مسوغات النقد الجنيالوجي للذات الديكارتية ومآلاته في الفكر الفلسفي المعاصر، إلى استخلاص النتيجتين الآتيتين:

أولا، ساهم الاستشكال الجنيالوجي ل"الذات المفكرة" في إماطة اللثام عن كيفيات تشكل كل معرفة مجردة، ذات منبت عقلي خالص ترسم معنى ميتافيزيقيا متكلسا للذات، وتلغي الفعل الإبداعي الخلاق ل"الذات الجسدية" التواقة للانشطار، الانسيابية والتجديد؛ وهذا ما حدا بنيتشه إلى استشكال مسمى "الأنا–الفكر" من خلال تفكيك منطلقاته النظرية، ونتائجه العملية من جهة؛ تدشينا لبداية فلسفة جديدة لأنا أعمق ("الأنا–الجسد") يساهم في تحرير الذات من أوثان "الفكر الدوغمائي" الجامدة لإعادة وصلها بذاتها الحيوية والمتجددة، والزج بها في بحر الصيرورة المتدفقة من جهة أخرى.

ثانيا، ساهمت جنيالوجيا فريدريك نيتشه في نقل مسار التفكير الفلسفي حول "مسألة الذات" من قلعة الكوجيطو، التي خلقت تماهيا بين "الذات" و"الفكر" عندما توسلت الذات الديكارتية بالفكر وسيلة لإثبات ذاتها دون توسط؛ فأضحى الأنا فكرا محضا دون الأخذ بعين الاعتبار باقي الإمكانات الأخرى التي تمنح الأنا تعددا وغنى، إلى رحاب الصيرورة والتعدد، حيث أضحت الذات أوسع دائرة من الفكر الذي لا يتجاوز كونه إمكانا من إمكانات "الذات المتعددة": أصبح "الفكر" مجرد غريزة من غرائز "الذات الجسدية"، التي أضحت فعالية حيوية تتضمن بين ثناياها فاعلية الفكر.

المصادر والمراجع

1. لائحة المصادر:

1.1. لائحة المصادر بالعربية:

- ديكارت، رونيه، **التأملات في الفلسفة الأولى**، ترجمة وتقديم وتعليق عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2009.
- ديكارت، رونيه، **انفعالات النفس**، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1993.
- فريدريك، نيتشه، **إرادة القوة، محاولة لقلب كل القيم**، ترجمة وتقديم محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2011.
- فريدريك، نيتشه، **ما وراء الخير والشر، تباشير فلسفة المستقبل**، ترجمة جيزيلا فالور حجار، مراجعة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2003.
- نيتشه، فريدريك، **العلم المرح**، ترجمة وتقديم حسان بوريقة ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1993.
- نيتشه، فريدريك، **إنساني مفرط في إنسانيته**، الجزء الأول، **إنساني مفرط في إنسانيته، كتاب العقول الحرة، الجزء الأول**، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، 1998.
- نيتشه، فريدريك، **في جنيالوجيا الأخلاق**، ترجمة وتقديم فتحي المسكيني، مراجعة محمد محجوب، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010.
- نيتشه، فريدريك، **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة فيلكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، مصر، 1938.

2.1. لائحة المصادر بالفرنسية:

- Descartes, Renée, **Méditations métaphysiques, objections et réponses**, Édition de Jean-Marie Beyssade et Michelle Bayssade, Flammarion, Paris, 2011.
- Friedrich Nietzsche, **Fragments Posthumes**, (Automne 1985 – Automne 1987), Textes établis et annotés par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Traduit de l'allemand par Julien Hervier, tom12, in Oeuvres philosophiques complètes, Gallimard, Paris, 1979.

2. لائحة المراجع:

- **لائحة المراجع بالعربية:**

- الشيخ، محمد، **نقد الحداثة في فكر نيتشه**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008.
- جلسون، إتيان، **انهيار الديكارتية**: نقد معضلة الثنائيان في عالم ديكارت، ضمن: رونيه ديكارت، مجموعة باحثين، مقاربات نقدية لنظامه الفلسفي، دراسات نقدية في أعلام الغرب 5، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف، العراق، الطبعة الأولى، 2022.
- جيل، دولوز، **نيتشه والفلسفة**، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1993.
- حرب، سعاد، **في الفرد والحداثة عند نيتشه**، ضمن نيتشه، مجلة الملتقى، العدد 16، المغرب، 2007

- حرب، علي، **النص والحقيقة 3، الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكرة)**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1995.
- حنفي، حسن، **مقدمة في علم الاستغراب**، الدار الفنية، القاهرة، مصر، 1991.
- راسل، برتراند، **تاريخ الفلسفة الغربية**: الفلسفة الحديثة، الكتاب الثالث، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، 1977.
- ريكور، بول، **الذات عينها كآخر**، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2005.
- سبيلا، محمد، **في الشرط الفلسفي المعاصر**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2007.
- مزيان، محمد، **مسألة الذات في الفلسفة الحديثة**، كلمة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2015.

2.2. لائحة المراجع بالفرنسية:

- Deleuze, Gilles, **Différence et Répétition**, PUF, Paris, 1968.
- Denis, Morean, **Notes sur lettres-préfaces des principes de la philosophie**, Flammarion, Paris, 1996.
- Gueroult, Martial, **Descartes selon l'ordre des raisons**, Vol 2, Aubier-Montaigne, Paris, 1953.
- Haar, Michel, **La pensée et le moi chez Heidegger**, in Revue de métaphysique et de morale, n°4, France, 1975.
- Heidegger, Martin, **Introduction à la métaphysique**, traduction G. kahn, Paris, 1967.
- Heidegger, Martin, **Nietzsche 2,** traduit par pierre Klossowski, Éditions Gallimard, Paris, 1971.
- Jaspers, Karl, **Nietzsche: Introduction à sa philosophie**, Traduit de l'Allemand par Henri Niel, Lettre-Préface de Jean Wahl, Éditions Gallimard, Paris, 1950.
- Sartre, Jean-Paul, **L'être et le néant**, Gallimard, Paris,1980.
- Wotling, Patrick, **La philosophie de l'esprit libre**, Introduction à Nietzsche, Éditions Flammarion, Paris, 2008.