

## خاستگاه‌های و اساسی در نیچه

علی اصغر مصلح\* - مهدی پارسا خانقاه\*\*

### چکیده

و اساسی دریدا در نسبت با جریان‌های فلسفی مختلفی شکل گرفته که اگزیستانسیالیسم، پدیدارشناسی و ساختارگرایی از آن جمله است. این پژوهش می‌کوشد خاستگاه‌های و اساسی را در آثار و فلسفه نیچه جستجو کند و نشان دهد که تفکر دریدا تا حد زیادی بسطی از تفکر نیچه است. می‌توان پروژه و اساسی را دنباله‌ای از نقد متافیزیک نیچه دانست. مفاهیم دریدایی متافیزیک حضور، دیفرانس و نقد لوگوس محوری، ریشه‌ای نیچه‌ای دارند. وی به تفکر فلسفی بسیار بدبین بود و تفکری غیرفلسفی و غیرنظری را جستجو می‌کرد. نیچه از هنر به عنوان نگرشی به جهان نام می‌برد که از محدودیت‌های تفکر فلسفی مبراست. در دریدا نیز این بدبینی به تفکر فلسفی وجود دارد اما وی معتقد است که این بدبینی در درون تفکر فلسفی ایجاد شده است. او از تفکری عملی به جای تفکر نظری سخن می‌گوید و تلاش می‌کند آنچه را نیچه بدان حمله می‌کرد، به طور نظام‌مند نقد کند. این پژوهش می‌کوشد تا نشان دهد که و اساسی دریدا تلاشی برای فاصله‌گیری از تفکر نظری است و بنابراین حرکتی کاملاً نیچه‌ای است. این تلاش برای جستجوی راهی در فلسفه که نظریه‌باور نباشد، از نیچه آغاز شد و در دریدا به سرانجام رسید.

### واژه‌های کلیدی

دریدا، نیچه، و اساسی، خاستگاه، ناخودآگاه

\* دانشیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی aamosleh@yahoo.com

\*\* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول) m.parsa@st.atu.ac.ir

## مقدمه

این نوشتار می‌کوشد خاستگاه‌های و اساسی دریدا را در فلسفه نیچه جستجو کند. مفهوم و اساسی دریدا به معنای نقد درونی متافیزیک غربی است و بنابراین ریشه آن را باید در تاریخ نقد متافیزیک جستجو کرد. بدین منظور جریانی در فلسفه مدرن غربی جستجو می‌شود که از کانت شروع شد و از طریق نیچه به دریدا رسید. از این دیدگاه، دریدا در سنت فلسفه نقادی، البته در معنای عام آن که نیچه را نیز شامل می‌شود، قرار می‌گیرد. این جریان نشانگر تغییر جهتی در تاریخ فلسفه از نظر به عمل، یا چنان که آمد، از لوگوس به اتوس است. نظر یا لوگوس در آنچه نیچه متافیزیک می‌خواند جلوه‌گر می‌شوند. نیچه بیش از هر کس دیگری تلاش کرد از متافیزیک فاصله بگیرد و مسئله اصلی و اساسی دریدا همین مسئله نیچه‌ای نسبت ما و متافیزیک است. مسئله این است تا چه حد می‌توان در این فاصله‌گیری موفق بود؟ در واقع دریدا را باید متفکری دانست که به پیروی از نیچه، پروژه نقد همه جانبه متافیزیک را کامل نمود. او به ویژه تلاش کرد به طور نظام‌مند به مسئله تعلق یا عدم تعلق منتقد متافیزیک به آنچه مورد نقد قرار می‌دهد بپردازد. همچنین و اساسی، تلاش برای پاسخ‌گویی به این پرسش است که چه چیز «پس از» متافیزیک می‌آید؟ پرسشی که نیچه نیز سعی کرد به آن پاسخ دهد اما دریدا سعی کرد معنای این «پس از» را تغییر دهد. اما هنوز می‌توان پرسید اگر نقد متافیزیک تخریب‌چیزی باشد که به گذشته تعلق دارد، برای آینده چه چیز به ارمغان می‌آورد؟ پرسش این نوشتار نیز به همین امر مربوط می‌شود؛ این که دریدا چگونه حمله نیچه‌ای به متافیزیک را به آینده می‌برد؟ چه شباهت‌ها و چه تفاوت‌هایی میان این دو هست؟ مفاهیم دریدایی که

اصطلاحاتی دشوار و غیرقابل فهم به نظر می‌رسند، چه ریشه‌های تاریخی آشناتری دارند؟ دکارت نخستین متفکری بود که تلاش کرد هر آنچه را از پیش به وی به ارث رسیده است، مورد تردید قرار دهد و نظام فکری تازه‌ای بنیان نهد اما نظام تازه‌ای نتوانست از اساس متافیزیکی فلسفه سنتی بگسلد. هایدگر به خوبی نشان داده است که متافیزیک مدرن دکارتی چیزی جز دنباله‌ای از متافیزیک یونانی و مدرسی نبوده است. این سه در یک چیز اشتراک داشتند و آن فرض یک بنیان یا زیربنای بود. این زیربنای در ارسطو و فلسفه مدرسی، جوهر و در فلسفه دکارتی، کوگیتو یا سوژه است. در واقع دو واژه جوهر و سوژه بیانگر یک چیزند که همان بنیان یا زیربنای است. متافیزیک چیزی نیست جز وضع یک بنیان یا زیربنای که بتوان هر چیز دیگری را به آن ارجاع داد. این بنیان می‌تواند امری ثابت باشد که هر امر متغیری به آن ارجاع می‌یابد. در هر حال، متافیزیک کلاسیک، متافیزیک جوهر و متافیزیک مدرن، متافیزیک سوژه است. از همین روست که دکارت در تفکر متافیزیکی تحول چندانی ایجاد نکرد و فلسفه در دوران مدرن، کماکان متافیزیکی باقی ماند. در اینجا سوژه دیگر در صورت، ماده، امر الهی یا هر امر بیرونی دیگر ریشه ندارد بلکه در خود من، آگاهی یا چیز متفکر ریشه دارد. بدین ترتیب، سوژه بشری بنیانی می‌شود که همه موجودات دیگر بر طبق آن معقول و مفهوم می‌شوند. پس فلسفه دکارت تلاشی برای تثبیت متافیزیک است، نه عبور از متافیزیک. به عبارت دیگر، فلسفه دکارت تلاشی برای جذب و انحلال متافیزیک با توجه به مقتضیات مدرن است. دکارت متافیزیک بیرون را به متافیزیک درون تبدیل کرد. پس از دکارت، کانت متأثر از هیوم تلاش کرد متافیزیک را در تمامیت آن مورد نقادی قرار دهد. هدف او در واقع نقد عقل متافیزیکی و قرار دادن عقل

داد. خواست نیچه این بود که ارج عقلانیت را از آن بگیرد و نیروهای غریزی و ناخودآگاه را به جای آن بنشاند، نیروهایی که هرگز در تاریخ فلسفه ارجی نداشتند. او دوگانه‌انگاری موجود در تفکر متافیزیکی را ویژگی برجسته آن تلقی می‌کرد. ترفند متافیزیک دو تا کردن جهان است: جهان ایده‌ها و جهان تصاویر، جهان علیا و جهان سفلی، جهان درون و جهان بیرون. نیچه به جای این مضاعف کردن جهان، از یک جهان سخن گفت و از آنچه که همواره در تاریخ مطرود و سرکوب شده اعاده حیثیت کرد: زمین، تن و نیروهای حیاتی و غریزی یا آنچه یونانیان فوزیس می‌خواندند. حقیقت فوزیس است و متافیزیک حجابی بر این حقیقت زده است. نیچه در آثارش نشان می‌دهد که چرا و چگونه تفکر اروپایی مسیر متافیزیک را در پیش گرفت و چگونه این دوران متافیزیکی به پایان خود نزدیک می‌شود. به عبارت دیگر، کار نیچه تبارشناسی متافیزیک است. آثار نخست نیچه به مسئله اول یعنی شکل‌گیری متافیزیک و آثار متاخر وی به مسئله دوم یعنی پایان متافیزیک می‌پردازند.

پس از نیچه، در دوران معاصر این مسئله کماکان مسئله اصلی فلسفه قاره‌ای باقی ماند. هایدگر خود نیچه را متهم به متافیزیکی بودن کرد و تلاش کرد به طور بنیادی‌تری از متافیزیک بگسلد. پس از وی، لویناس تفکر نظری و متافیزیکی را در هایدگر نیز موجود دانست و اعلام کرد که اخلاق و عقل عملی باید بر فلسفه و عقل نظری اولویت یابد تا سلطه متافیزیک بر تفکر از میان برود. هر کدام از این گرایش‌ها نیازمند پژوهشی جداگانه و مفصل است و در اینجا بیش از این به آنها اشاره نخواهد شد.

مسئله اصلی دریدا نیز متافیزیک بود. او مفهوم حضور را مفهوم کلیدی متافیزیک تشخیص داد و همواره از «متافیزیک حضور» سخن گفت. او سعی کرد با وضع

نقاد به جای آن بود. عقل متافیزیکی عقلی جزم‌اندیش است اما عقل نقاد به محدودیت‌ها و حیطة توانایی‌های خود آگاه است. این بزرگ‌ترین دستاورد کانت بود: نقد عقل توسط خود عقل یا دستیابی عقل به این بلوغ که بتواند خود محدودیت‌های خویش را دریابد و تلاش کند از آنها فراتر نرود. در واقع نتیجه فلسفه استعلایی کانت، تجویز قسمی درون‌ماندگاری بود. ما باید در حیطة تجربه خود باقی بمانیم و سعی نکنیم «امری را بیش از آنچه از تجربه ممکن درباره آن حاصل می‌شود بشناسیم و یا مدعی شویم که درباره امری که فرض بر آن است که متعلق تجربه ممکن نیست، کمترین شناختی درباره تعیین ماهیت او چنانکه فی‌نفسه هست داریم» (کانت، ۱۳۶۷: ۲۰۲). اما آیا کانت به این شیوه از دام متافیزیکی که دکارت در آن افتاده بود جسته است؟ پاسخ منفی است. کانت نیز به سوژه‌باوری متافیزیکی مبتلاست و از این لحاظ دکارتی است. در انقلاب کپرنیکی کانتی سوژه تعیین‌کننده ابژه است و وحدت استعلایی ادراک، ضامن هر تجربه بیرونی است. این نیز یک سوژه‌کتیویته متافیزیکی است اما نباید از نظر دور داشت که همین کانت بود که راه را برای حمله به متافیزیک در نیچه گشود. پس از کانت نیچه گسترده‌ترین و شدیدترین حمله به متافیزیک را انجام داد. هگل در مقام جمع‌کننده و آشتی‌دهنده تمام تاریخ فلسفه، مفهوم متافیزیک را در عقل متافیزیکی برجسته و عیان ساخت. نیچه به هگل حمله کرد اما حمله به هگل در واقع حمله به تمام آن چیزی بود که او گرد هم آورده بود. پس نیچه عقل به طور کلی را آماج حمله‌های خود قرار داد و مانند کانت به محدود کردن قلمرو عملکرد آن بسنده نکرد. او عقلانیت متافیزیکی را عامل سرکوب نیروهای حیاتی، ناخودآگاه و غریزی معرفی نمود. نیچه به ویژه نظام ارزش‌گذاری‌های موجود در بطن فلسفه متافیزیکی را مورد حمله قرار

اصلی از این کار این است که با کمک نیچه واسازی را بهتر بفهمیم و از تبار مفاهیم آن آگاه شویم. نگاه این نوشتار به آثار نیچه بر طبق نگرشی به تاریخ فلسفه است که در مقدمه این نوشتار آمد و موضع‌گیری در قبال متافیزیک در آن محوریت دارد.

نیچه در «انسانی، زیاده انسانی» که جزء آثار میانی وی محسوب می‌شود، فلسفه متافیزیکی را با قرار دادن آن در مقابل فلسفه تاریخی تعریف و نقد می‌کند: «چگونه چیزی می‌تواند از ضد خود به وجود آید؟ برای نمونه، عقلانیت از ناعقلانیت، مدرک از نامدرک و... فلسفه متافیزیکی تاکنون با انکار ایجاد شیء از ضد خود و با فرض منبعی معجزه‌آسا... در وجود شیء فی نفسه بر این معضل فائق آمده است. از سوی دیگر، فلسفه تاریخی... دریافته است... که اصولاً اضدادی وجود ندارند مگر در اغراق متداول تفسیرهای عامیانه یا متافیزیکی و اینکه این تقابل مبتنی بر اشتباه در استدلال است. بر اساس این تفسیر، به بیان دقیق نه عمل فارق از خودپرستی وجود دارد و نه تامل کاملاً بی‌طرفانه» (۱) (نیچه، ۱۳۸۴: ۸۴-۸۳). نیچه مسئله فلسفه را از گذشته‌های دور تا کنون مسئله اضداد می‌داند. فلسفه از آناکسیمندر و هراکلیتوس تا کنون با این مسئله مواجه بوده است. آنها می‌دیدند که در جهان همه چیز ثنوی و دوتایی است اما این پرسش همواره مطرح بود که اضداد چگونه ایجاد می‌شوند. فلسفه متافیزیکی، از پارمیندس و افلاطون تاکنون، این گونه این مسئله را حل می‌کند که یک خاستگاه یا یک «منبع معجزه‌آسای» بیرونی برای یکی از این دو وجه که با ارزش‌تر تلقی می‌شود در نظر می‌گیرد. آن وجه از این خاستگاه ایجاد می‌شود و وجه دیگر از وجه نخست. پس ما همواره با یک سلسله‌مراتب مواجهمیم که در آن خاستگاه یا آن چه نیچه منبع معجزه‌آسا می‌خواند، در مرتبه نخست قرار دارد. این منبع که متعالی و «بیرونی» است، منبعی است

مفاهیم و منطقی تازه، تفکری تدوین کند که نظری و متافیزیکی نباشد. این تفکر بر مبنای تفاوت (دیفرانس) و غیاب بود، نه این همانی و حضور. روش یا استراتژی دریدا که واسازی خوانده می‌شود، در واقع نقدی ریشه‌ای و نظام‌مند به تفکر متافیزیکی است و دریدا سعی می‌کند بدین واسطه شیوه‌ای تازه از تفکر و عمل تدوین کند. در جریان بررسی نسبت واسازی دریدا و تفکر نیچه، مفهوم واسازی و چیستی فلسفه دریدایی بیشتر تبیین می‌شود.

### متافیزیک: فلسفه خاستگاه

با بررسی سرچشمه‌های واسازی در آثار نیچه پردازیم و جستجو عباراتی در آثار نیچه که در آثار دریدا نیز بازتاب یافته‌اند مشخص می‌شود که بی‌تردید نیچه نقشی کلیدی در شکل‌گیری نگرش واسازانه داشته است اما تاکید بر شباهت‌ها نباید چشم را بر تفاوت‌ها بیند و این توهم را ایجاد کند که دریدا همان نیچه اما با زبانی متفاوت است. در مورد هایدگر خطر این توهم کمتر است زیرا دریدا علائم ابتلا به متافیزیک را در او تشخیص داده است. اما در مورد مرز میان نیچه و دریدا و ارتباط تفکر این دو، مسئله کاملاً روشن نیست و پژوهشی مستقل را می‌طلبد. دریدا خود بارها اذعان داشته که واسازی حرکتی در راستای نیچه‌ای است. او واسازی هستی‌هایدگری را با توسل به سبک و راستای نیچه‌ای انجام می‌دهد. مثلاً او در «مواضع» می‌گوید: «از این پس شاید ما با پیشروی در راستایی که بیش از آن چه هایدگری باشد نیچه‌ای است... باید به تفاووظی (دیفرانسی) رو آوریم که دیگر، در زبان غرب، به عنوان تفاوت میان هستی و هستندگان تعین نمی‌یابد» (دریدا، ۱۳۸۱: ۲۶). به هر حال در مورد نیچه فقط خاستگاه‌ها و بنابراین مشابهت‌ها بررسی می‌شود و هدف قصد

کند، دقیقاً مفهوم نیچه‌ای خاستگاه را در ذهن دارد. جالب است که مسئله دریدا نیز مسئله اضداد یا به تعبیر خود وی تقابل‌های دوتایی است. دریدا پیرو نیچه اظهار می‌کند که متافیزیک با تقابل‌های دوتایی کار می‌کند و قصد اصلی آن از دیدن همه چیز در غالب اضداد، برتری دادن یک وجه بر وجه دیگر است. دریدا به طور مفصل به تقابل‌های حضور و غیاب و گفتار و نوشتار می‌پردازد و نشان می‌دهد که غیاب و نوشتار در طی تاریخ تفکر غربی سرکوب شده‌اند. نیچه نیز نشان می‌دهد که در تفکر متافیزیکی اضداد از هم ایجاد نمی‌شوند زیرا در آنها همواره یک وجه، اصیل است و وجه دیگر، ثانوی و فرعی. آثار وی را می‌توان گزارشی از تاریخ سرکوب این وجه ثانوی و فرعی دانست. نیچه در این مورد از ناخودآگاه به منزله وجهی که همواره به نفع آگاهی سرکوب شده است نام می‌برد. در مباحث آتی به تلاش نیچه برای احیای تفکر ناخودآگاه و واژگون کردن تقابل آگاهی/ناآگاهی به طور مفصل پرداخته خواهد شد. اما اکنون به این امر توجه می‌شود که نوشتار، غیاب و تفاوت در دریدا، بسط تفکر ناآگاهانه در نیچه هستند. دریدا، خود، این وجه را در نیچه برجسته می‌داند. او در «حواشی»، فلسفه نیچه را در کنار فروید از منتقدان اولویت و اقتدار خودآگاهی می‌داند: «نیچه و فروید، هر دو به شیوه‌ای بسیار مشابه، همان طور که همه می‌دانند، خودآگاهی را در یقین اطمینان بخش آن به پرسش می‌کشند... نزد نیچه فعالیت اصلی و عمده، فعالیت ناخودآگاه است. خودآگاهی حاصل نیروهایی است که ذاتشان، مسیرشان و جهتشان با آن هماهنگی ندارد» (Derrida, 1982: 18). دریدا خود نیز همچون نیچه و فروید، متفکر ناخودآگاهی است. او در «درباره گراماتولوژی» هدف خود را واسازی حضور معرفی می‌کند و اظهار می‌کند که «این واسازی حضور از طریق واسازی خودآگاهی و

که خود نیاز به منبع ندارد. خاستگاه می‌تواند ایده افلاطونی یا شیء فی‌نفسه کانتی باشد. مثلاً در جفت متضاد عقلانیت و ناعقلانیت خاستگاه منبع عقلانیت است و ناعقلانیت، چیزی نیست جز دوری و جدا افتادگی از خاستگاه. امر عقلانی در نسبت با شیئی فی‌نفسه که منبعی معجزه‌آساست عقلانی است. این شیء همان طور که از فلسفه کانت بر می‌آید، بیرون از حیطه تجربه قرار دارد. نکته مهم در مورد خاستگاه این است که بیرون از جهان قرار دارد یا به عبارت دیگر متعالی است و بنابراین، تحت تغییر و تحولات جهان مادی قرار نمی‌گیرد. به همین دلیل است که می‌توان از آن به عنوان معیاری موثق در تعیین عقلانی و غیر عقلانی یا حقیقت و خطا استفاده کرد. پس اضداد در فلسفه متافیزیکی ازلی و ابدی هستند. وجه مادون هرگز نمی‌تواند بر وجه برتر غالب شود. چیزی ذاتی در اضداد آنها را ضد هم می‌سازد و باعث می‌شود نتوان آنها را از هم مشتق ساخت. نیچه معتقد است فلسفه‌ی تاریخی که وی آن را فلسفه پساتافیزیکی دوران خود و شاید آینده می‌داند، خاستگاهی نیست که میان اضداد قضاوت کند. پس اضداد از هم به وجود می‌آیند و بنابراین در واقع هیچ ضدی وجود ندارد. در این فلسفه، هیچ دیوار و مانعی میان دو دسته چیزها وجود ندارد و بنابراین هیچ معیار بیرونی و ازلی و ابدی برای تعیین حقیقت از خطا وجود ندارد یا به عبارت بهتر حقیقت و خطایی که ذاتاً جدا از هم باشند وجود ندارد. بدین ترتیب، نیچه متافیزیک را با مفهوم خاستگاه تعریف می‌کند. باور به متافیزیک، باور به خاستگاهی متعالی است که بتوان با استمداد از آن میان اضداد قضاوت یا ارزیابی کرد. این تعریف متافیزیک با مفهوم خاستگاه، در نیچه بسیار مهم و تاثیرگذار است به طوری که در متفکران معاصر همچون دریدا نیز حفظ می‌شود. وقتی دریدا متافیزیک را با مفهوم حضور تعریف می

بنابراین از طریق مفهوم فروکاست ناپذیر رد (spur)، به آلمانی، آن طور که در گفتمان نیچه‌ای و فرویدی ظاهر می‌شود، روی می‌دهد» (دریدا، ۱۳۹۰: ۱۲۴). همچنین وقتی دریدا از تفکر به منزله نوشتار سخن می‌گوید، نوشتاری که بسیار گسترده‌تر از گفتار و نوشتار آوایی تابع آن است، چنین چیزی را مد نظر دارد. گفتار در دریدا همواره جایگاه خودآگاهی بوده است. در دریدا نیز با چنین ایده‌ای مواجهیم که انسان همواره در حال تفکر است اما این تفکر فقط گاهی آگاهانه می‌شود. جالب است که نیچه تفکر آگاهانه را به گفتار نسبت می‌دهد و آن را بخشی از تفکر می‌داند که توسط گفتار قابل بیان است: «او در حکمت شادان» در مورد آگاهی و تفکر ناآگاهانه می‌نویسد: «تفکری که آگاهانه می‌شود بخش بسیار کوچک و به عبارتی سطحی‌ترین و بدترین بخش تفکر را تشکیل می‌دهد زیرا تنها این بخش از تفکر است که به صورت گفتار یعنی علائم ارتباطی بیان می‌شود» (نیچه، ۱۳۷۷ : ۳۳۲-۳۳۱). دریدا در سخن گفتن از نوشتار به منزله الگویی عام‌تر و فراگیرتر از گفتار برای نشان دادن تفکر بشری، این راه نیچه‌ای را ادامه می‌دهد. نکته مشترک نگرش هر دو متفکر، عدم پذیرش خاستگاه متعالی و ارزش‌گذاری‌هایی است که بر مبنای آن باشد و اولویت گفتار بر نوشتار، بدون فرض چنین خاستگاهی برای معنا که متعالی باشد، ممکن نیست. اما اگر خاستگاهی روحانی یا منبعی معجزه‌آسا موجود نباشد دیگر نمی‌توان از آگاهی سخن گفت و غریزه، جای آگاهی را می‌گیرد. نیچه تمام تلاش خود را برای این جایگزینی انجام می‌دهد.

#### تبارشناسی آگاهی: سقراط

نیچه در آثارش به تبارشناسی این فلسفه خاستگاه یا همان متافیزیک می‌پردازد، به کسانی که به این فلسفه

دامن زدند می‌تازد و کسانی را که به وسوسه متافیزیک تن ندادند می‌ستاید. مثلاً او هراکلیتوس را ارج می‌نهد و به سقراط حمله‌های شدیدی می‌کند، به ویژه به این دلیل که سقراط آگاهی را بر غریزه برتری داد و سنگ بنای تاریخ متافیزیک را محکم کرد. سقراط در عصر تمدن آتنی که از نظر نیچه تمدن نیرو، عمل و غریزه زندگی بود، از عقلانیت و نظریه‌باوری دفاع کرد. آنچه سقراط در این تمدن محکوم کرد، فقط یک چیز بود: غریزه و ناخودآگاهی و نیچه به همین دلیل شدیدترین حمله خود را نصیب سقراط می‌کند. سقراط نیروی حیاتی‌گرایی ناخودآگاه را سرکوب کرد به جای آن، عقلانیت آگاهانه را به عنوان ارزش معرفی کرد. نیچه در آثارش از جمله «زایش تراژدی» و «غروب بت‌ها» از سقراط به منزله کسی نام می‌برد که نخستین حرکت در این سلطه عقلانیت در او مشهود است. گزارش نیچه از سفرهای شهری سقراط در زایش تراژدی چنین است: «سقراط... در گشت و سفرهای انتقادآمیزش در آتن از بزرگترین دولتمردان، سخنوران، شاعران و هنرمندان دیدار کرده و در همه جا به خودبینی و غرور دانش پی برده بود. در کمال شگفتی دریافته بود که تمامی افراد نامدار، فاقد بینشی مناسب و مطمئن، حتی در زمینه حرفه‌های خود بودند و تنها از روی غریزه به حرفه خود عمل می‌کردند. "تنها از روی غریزه": با این عبارت، به قلب و هسته‌گرایی سقراطی می‌رسیم. سقراط‌گرایی با این‌گرایش، هنر موجود و همچنین اخلاقیات موجود را محکوم می‌کند» (نیچه، ۱۳۸۸: ۹۵ - ۹۴). سقراط‌گرایی «اخلاقیات موجود» را محکوم کرد. شاید دولتمردان و سخنوران و ... گناهی نداشتند که از روی غریزه عمل می‌کردند. آنها از اخلاقیات قوم خود پیروی می‌کردند. اتوس (ethos) که ریشه کلمه‌ی اخلاق (ethics) در زبان‌های اروپایی است، به معنای عادات و شیوه زیستن یک قوم است. اتوس مجموعه باورها، افکار، خصایص

عقلانیت بود. در حالی که تاریخ و سنت سقراطی ما با سرکوب‌گرایی گره خورده است، نیچه نیروهای خلاق را تایید کننده‌ی گزینه می‌داند و تسلط خودآگاهی را نا بهنجاری قلمداد می‌کند. او این عقلانیت خودآگاه را دارای ارزش ذاتی نمی‌داند. عقلانیت با شعار برابری و عدالت که همواره همراه دارد، ترفند مذبحخانه فرومایگان است برای برتری بر حریف قدرتمندتر. ابزار این عقلانیت، دیالکتیک بود. با این ابزار کسانی که از ارزش‌های اشرافی آتنی سهمی نداشتند می‌توانستند بر اشراف برتری بیابند. بدین ترتیب عقلانیت متافیزیکی با ابزار دیالکتیک ارزش یافت و جای ارزش‌های ناخودآگاه و غریزی پیشین را گرفت. این چنین بود که فرزاندگی ارزش تلقی شد اما آنچه در این میان از دست رفت، اخلاق قومی و ناخودآگاه یا به تعبیر نیچه، خود زندگی بود. آنچه در این بحث دریدا را به نیچه پیوند می‌زند، نخست نقد لوگوس‌محوری در آثار وی است. می‌توان لوگوس‌محوری را اولویت‌تئوریا یا نظریه‌محوری دانست. دریدا این اولویت‌ لوگوس بر اتوس در تاریخ متافیزیکی غرب را در اولویت حضور بر غیاب، این همانی بر تفاوت و گفتار بر نوشتار متبلور می‌داند. او نیز همچون نیچه معتقد است که تاریخ طولانی متافیزیک، نیروی حیات را از تفکر بشری گرفته است. متفکری که دریدا معرفی می‌کند هرگز ادعای منظر بی‌طرفانه و بی‌علاقه و ادعای کلیت و انفکاک از عناصر قومی و ناخودآگاه را ندارد. دریدا قوم‌محوری اروپایی را تبیح می‌کند زیرا یک تفکر قوم‌محور نمی‌پذیرد که یک تفکر قومی است. انسان اروپایی همواره فکر کرده که برای تمام جهان نظریه‌پردازی می‌کند و خود را محور و مرکز جهان می‌دیده است. اما ناخودآگاه همواره در کار است و به مسیر فکری ما جهت می‌دهد. دریدا تفکر را بخشی از زندگی می‌داند. تفکر تولید فعالانه و زنده معناست، اما بیست قرن عصر سقراطی همواره خواسته نشان دهد

فیزیکی، نژاد، فوزیس و هر چیزی است که فرد را به قوم متصل می‌کند. با توجه به این مفهوم، فرد حتی وقتی فکر می‌کند به طور قومی فکر می‌کند و تفکرش جزئی از خلق وی است. این تفکر قومی هنوز به حیطة تمایز نظر و عمل راه نیافته و از اعمال و رفتار مجزا نشده است. تفکر در کنار عادات و حتی مشخصات فیزیکی قرار دارد. اما سقراط لوگوس را در مقابل اتوس قرار می‌دهد. لوگوس نماینده منطقی مستقل از این یا آن قوم و مستقل از ویژگی‌های فیزیکی و شرایط مادی است. لوگوس نماینده تئوریا و عقلانیت است. پس از نظر نیچه، ظهور سقراط نقطه آغاز لوگوس‌محوری است. حال پرسش این است که چرا اتوس یونانی دچار فروپاشی می‌شود؟ پاسخ را باید در خود تمدن یونانی جستجو کرد. نیچه ضعف آن تمدن و رکود نیروهایش را در ظهور سقراط و محبوبیت وی موثر می‌داند. از نظر وی سلطه آگاهی یا عقلانیت در یک دوران و ارزش یافتن آن در مقابل نیروهای غریزی و ناخودآگاه، نشانه انحطاط آن دوران است. سقراط به این دلیل موفق شد عقلانیت را به عنوان فضیلت معرفی کند که نیروهای غریزی و قومی تمدن آتنی دچار هرج و مرج شده بود. در ارزش‌های آتنی یعنی نژاد و نیروی جسمانی و منزلت اجتماعی شکافی ایجاد شده بود. در این وضعیت بود که سقراط که از این ارزش‌ها و برتری‌های یونانی بی‌بهره بود، چیز دیگری را به عنوان ارزش معرفی کرد. نیچه در «غروب بت‌ها» می‌گوید: «سقراط از نظر تبار از پست‌ترین مردمان بود: سقراط از فرومایگان بود. می‌دانیم و هنوز می‌بینیم که چه زشت بوده است. اما زشتی که به خودی خود زنده است، نزد یونانیان مایه نفی بود» (نیچه، ۱۳۸۱: ۳۵). پس سقراط که در پایگان یونانی جایی نداشت، باید پایگان دیگری را حاکم می‌گرداند که در آن جایی داشته باشد و دوران وی، دورانی طلایی برای حاکم گرداندن فرزاندگی و

واپسین انسان نشان می‌دهد. از نظر نیچه، عقلانیت از این رو محکوم به شکست است که از درک واقعیت تراژیک زندگی باز می‌ماند. این که ما محدود به حدود خویشیم. ما میراییم و معرفتمان از قلمرو تجربه حسی فراتر نمی‌رود. پیروان عقلانیت از پذیرش این واقعیت سر باز می‌زنند و امید به چیز دیگری جز زندگی می‌بندند. اما نیچه به دوست داشتن زندگی و خواستن آن همان‌گونه که هست دعوت می‌کند. طرف مقابل عقل را به منزله ابزاری برای رفع این محدودیت‌ها معرفی می‌کند. نیچه در «زایش تراژدی» هنر تراژیک یونان و به ویژه روح موسیقایی تراژدی را بیانگر این واقعیت تراژیک می‌داند و آن را در مقابل دیالکتیک سقراطی قرار می‌دهد. او که تراژدی باستانی را به خاطر روح دیونیزیوس‌اش تحسین می‌کند، تراژدی دیالکتیکی شده و عقلانی شده دوره‌ی سقراطی را بی‌روح می‌بیند. این تراژدی از روح موسیقی، از روح هنر از راز، تهی گشته است. او می‌گوید: «پس آمده‌ای احکام سقراطی را در نظر بگیری: «فضیلت معرفت است، انسان تنها از سر نادانی گناه می‌کند، خوشبخت آنکه با فضیلت است.» مرگ تراژدی، در این سه شکل بنیادین خوشبختی نهفته است، زیرا اکنون قهرمان با فضیلت باید یک دیالکتیک شناس باشد» (نیچه، ۱۳۸۸: ۱۰۰). چه چیز در دیالکتیک سقراطی مرگ تراژدی را موجب می‌شود؟ اینکه این دیالکتیک در پی معنای نهایی و هسته اصلی است. در دیالکتیک صورت بیان، صرفاً ابزاری است برای آنچه قرار است بیان شود. اما آنچه قرار است بیان شود، چیست؟ معنای نهایی، یک ایده. در چنین دیدگاهی شیوه بیان یا سطح دال به چیزی زائد تبدیل می‌شود، به چیزی که باید از آن استفاده کرد تا معنا حاصل شود و بعد آن را دور انداخت: «با برخورد با این جهان سقراطی خوشبینانه... اکنون همسرایی و در واقع، کل زیرلایه موسیقایی -

که معنا در جایی حاضر است و تنها کاری که ما باید انجام دهیم بهره گرفتن از آن است؛ اما معنا در جایی حاضر نیست. تامل و غور فلسفی که می‌خواهد از جریان روزمره زندگی فاصله بگیرد و در درون یا ماوراء، معنای نهایی را جستجو کند، مسئله اصلی را از دست داده است. این تصادفی نیست که «فرزانه‌ترین مردان همه‌ی روزگاران درباره زندگی یکسان داوری کرده‌اند» و زندگی را به هیچ گرفته‌اند زیرا فرزاندگی نیازی به زندگی ندارد. اگر زندگی تلاش خلاقانه و تغییر مداوم باشد، برای کسی که فکر می‌کند حقیقت و معنا را در اختیار دارد مرگ بهتر است. حمله دریدا به حضور برای دفاع از زندگی است. تا غیاب هست زندگی هست و با حضور، مرگ می‌آید. عشق سقراط به مرگ نیز از همین جا می‌آید. سقراط قاطعانه حکم می‌کند که فیلسوف واقعی باید مرگ را بخواهد. او به درستی پیش‌بینی کرده است که فلسفه راه او را طی خواهد کرد. همان طور که دریدا نشان داده فلسفه در طی تاریخ دوهزار ساله خود حضور را بر غیاب و تفاوت ارجحیت داده است. اما نیچه پایان عصر طولانی سقراطی را نوید می‌دهد. دوران فرزاندگی به سر رسیده است و ارزش‌گذاری‌های منتسب به آن دیگر توان پایستگی ندارند. دوران سرکوب تن به سر رسیده است و زمین، معنای دیرین خویش را باز خواهد یافت. از نظر نیچه اکنون زمان این بازیابی فرا رسیده است: «روزگاری روان به خواری در تن می‌نگریست و در آن روزگار این خوارداشت، والاترین چیز بود. روان تن را رنجور و ترسناک و گرسنگی کشیده می‌خواست و این سان در اندیشه گریز از تن و زمین بود» (نیچه، ۱۳۵۷: ۸). اما زرتشت به میان مردم آمده و پایان این روزگار را اعلام کرده است. او از «واپسین انسان» سخن گفت. این اعلام، پایان سلطه عقلانیت و در واقع، اعلام پایان تاریخ متافیزیک است. نیچه در «چنین گفت زرتشت» این پایان را با مفهوم



شناخت وجود است بلکه حتی می‌تواند آن را اصلاح کند» (نیچه، ۱۳۸۸: ۱۰۵). آنچه نیچه و به تبع او دریدا در مقام چهره‌ای جدید معرفی می‌کنند، فیلسوف - هنرمند است. او فیلسوفی است که به قدرت عقل و تمامیت شناخت باور مطلق ندارد و به این امر آگاه است که فعالیت فلسفی وی یک بازی در میان بازی‌های دیگر بیش نیست. کسی که نمی‌خواهد به سادگی، با یک نظریه‌پردازی منسجم، راز هستی را به تملک آگاهی در آورد. تفکر دریدا یا همان واسازی، تلاشی است برای دستیابی به شیوه‌ای از مواجهه با جهان که در آن راز، راز باقی بماند. واسازی، جدی‌ترین حمله در دوران معاصر به تفکر تمامیت‌خواه است. واسازی، اتخاذ موضعی در تفکر است که در آن متفکر بر موضوع تفکر خود سیطره ندارد و حتی خود موضوع آن است. تفکری که واقعیت تراژیک انسان را لحاظ می‌کند. واسازی با قرار دادن خود به منزله موضوع خود، در واقع خودش را محدود می‌کند یا به عبارت دیگر، محدودیت خویش را در خود لحاظ می‌کند. در نگرش دریدا تفکر فرآیندی بی‌پایان است. مدلول استعلایی هرگز حاضر نمی‌شود. ما از یک گفتار به گفتار دیگر و از یک دال به دال دیگر حرکت می‌کنیم. هر دال به دال دیگر وابسته است اما کل این مجموعه بر هیچ بنیانی استوار نیست. این ویژگی تراژدی یونانی در بیان نیچه‌ای خود نیز هست. هنر تراژیک سعی نمی‌کند بر تعارضات و تناقض‌ها فائق آید. این هنر نیازی به زیرنهاد و محور ندارد. در تراژدی، گفتارها در نسبت با هم قرار می‌گیرند اما بر چیزی بیرونی تکیه ندارند. دریدا نیز در پی تفکری است که معضل (Aporia) را فرو نگاهد. دریدا معنا را ذات و بنیان زبان نمی‌داند بلکه خود زبان را محور قرار می‌دهد و برای او زبان چیزی نیست جز تفاوت‌ها و تعویق‌ها. زبان بر چیزی همچون معنای نهایی یا مدلول

دیونیزوسی تراژدی چگونه به نظر می‌رسد؟ به مثابه چیزی تصادفی، زائده دورانداختنی تراژدی اولیه» (نیچه، ۱۳۸۸: ۱۰۰). به مثابه نوشتاری که چیزی نیست جز کمکی ثانوی نسبت به گفتار اولیه که وقتی کارش تمام شد باید عذرش را خواست. دریدا این گونه کلام و راه نیچه را ادامه می‌دهد: «دوران لوگوس نوشتار را با در نظر گرفتن به عنوان میانجی میانجی و پرت کردن آن به بیرون از معنا تنزل می‌دهد» (دریدا، ۱۳۹۰: ۲۸). آنچه باقی می‌ماند معنای نهایی و عنصر آپولونی است. آنچه نیچه بر آن به منزله عنصر دیونیزوسی انگشت می‌نهد موسیقی است، هنری که بیش از هر هنر دیگری از معنا تهی است. «دیالکتیک خوشبینانه، با تازیانه صغری و کبرای خود، موسیقی را از تراژدی بیرون می‌راند» (نیچه، ۱۳۸۸: ۱۰۱). و تنها چیزی که از آن باقی می‌ماند، غیر موسیقایی‌ترین چیز، یعنی معنا و روایت است. بدین ترتیب تراژدی به دیالکتیک بدل می‌شود و هنر به فلسفه. تا پیش از این حرکت سقراطی، رازی دیونیزوسی بر رابطه انسان یونانی و جهان سیطره داشت. جهان چیزی دست‌نیافتنی در بطن خود داشت و تراژدی یونانی بازتابی بود از این باور به زعم نیچه درست که نمی‌توان راز هستی را گشود. هنر، ارتباطی با جهان برقرار می‌کند که در آن این راز، راز باقی می‌ماند. هنرمند جهان را ورای سلطه خود می‌داند اما انسان نظری یا دیالکتیکی، خود را قادر به تسلط بر جهان تصور می‌کند. بنابراین وقتی به چیزی پی می‌برد مشعوف و قانع می‌شود و سرخوشی این کشف مانع می‌شود که در همین کشف از رازهای ناگشوده حیرت کند. بدین ترتیب سقراط و افلاطون هنر را پس می‌زنند و فلسفه را آغاز می‌کنند. غروری در درونشان ایمانی در دلشان ایجاد کرده بود، «ایمانی تزلزل‌ناپذیر به این مسئله که اندیشه با استفاده از ریسمان منطقی، می‌تواند به ژرف‌ترین مغاک‌های وجود نفوذ کند نه تنها قادر به

استعلایی استوار نیست. معنای نهایی همواره به تعویق می‌افتد یا به بیان خود دریدا، ما در زبان با حرکت بی‌پایان دال به دال سر و کار داریم و مدلول استعلایی همواره به تعویق می‌افتد. نزد دریدا آن چه بهتر این حقیقت را در باب زبان نشان می‌دهد، نوشتار است نه گفتار. گفتار، تصور حضور معنای نهایی را همواره در خود دارد. نوشتار باید الگوی تعریف زبان باشد نه گفتار. اما دریدا از دو نوع نوشتار نام می‌برد. یک نوشتار که تابع گفتار است و دریدا آن را نوشتار آوایی می‌خواند و نوشتار دیگری که گفتار لحظه‌ای در حرکت آن است. این نوشتار در معنای دریدایی است که نمود حرکت دال به دال است. این نوشتار در معنای عام است که گفتار و نوشتار آوایی جزئی از آن هستند. دریدا نوشتار خود نیچه را نمودی از این حرکت دال به دال یا همان نوشتار در معنای عام می‌داند، نوشتاری که تابع سلطه‌گری گفتار نیست. او به سبک نوشتار نیچه و نه محتوای آن توجه می‌کند. دریدا می‌نویسد: «نیچه آن چه را نوشت که نوشت. او نوشت که نوشتار، و پیش از هر چیز نوشتار خودش، در اصل تابع لوگوس و حقیقت نیست» (دریدا، ۱۳۹۰، ص ۳۸). لوگوس در اینجا مفهومی است که معنا، مدلول، حقیقت، آوا گفتار را در هم جمع کرده است. از نظر دریدا، نوشتار نیچه تابع گفتار نیست و در واقع، تابع هیچ بنیان بیرونی که از جایی دیگر، بیرون این نوشتار، آن را هدایت کند نیست. دریدا در نوشتار نیچه، جلوه‌ای از نظریه نیروهای نیچه را می‌بیند. ما همه‌جا با نیروها سر و کار داریم. نیروها بر هم اثر می‌گذارند اما کل مجموعه نیروها بر چیزی بیرونی استوار نیست. دریدا هم وقتی از دال سخن می‌گوید، یک نیرو و نه یک پری و حضور را مد نظر دارد. دال نیروی دلالت‌گری است. نیروها به هم وابسته‌اند اما ما نمی‌توانیم تصویری از کل داشته باشیم. مدلول استعلایی

که قرار است به کل مسیر حرکت از دال به دال تمامیت ببخشد هرگز حاضر نمی‌شود. معنا محصول نیرو و تفاوت است و دریدا در این رای خود، یقیناً وامدار نیچه است. تن دال این جهانی است و مدلول که وجه آن جهانی تفکر است، در دریدا به تبعیت از نیچه جایگاه خود را از دست می‌دهد. متافیزیک عقلانیت یا دیالکتیک در نیچه، به متافیزیک مدلول یا متافیزیک حضور در دریدا بدل می‌شود. از نظر دریدا فلسفه همواره طرفدار گفتمانی بوده که گفتار را بر نوشتار و مدلول را بر دال اولویت داده است. او در متون خود تلاش می‌کند تا مرز میان فلسفه و ادبیات را کم رنگ کند تا سلطه مدلول در فلسفه را خاتمه دهد. نیچه نیز که گویی از این نظریه پسین دریدا از پیش آگاه است، تمام تلاش خود را می‌کند تا از نوشتار مرسوم فلسفی فاصله بگیرد و به ادبیات نزدیک شود. «می‌توان گفت نوشتار نیچه به عنوان ادبی‌ترین (بلاغی، سبکی و استعاری‌ترین) نمونه کلام فلسفی بیشتر بازنمودی منتهی است تا فلسفی. در نیچه بلاغت (رتوریک) بر دیالکتیک مقدم است، نوشتار او را فقط با در نظر گرفتن این موضوع می‌توان خواند» (Lucy, 2004: 85). نیچه علاوه بر سبک نوشتار خود، در محتوای آثارش نیز برای هنر ارجحی بیش از فلسفه قائل است:

«در این جهان تنها بازی هنرمندان و کودکان نمایشگر شدن و گذرا بودن است.... بازی هنرمندان و کودکان بازی با آتش جاودانی است، با ساختن و خراب کردن (آتش می‌سازد و با همان حرکت خراب می‌کند). این بازی ابدیت با خود است. ابدیت مانند کودکی در ساحل، برج‌هایی از شن می‌سازد و سپس خرابشان می‌کند و سپس بازی را دوباره از سر می‌گیرد. بازی‌ای بی‌پایان. هنرمند خلاق نیز چنین است» (Nietzsche, 1962: 6/ 62).

روایتی که همه چیز را درباره موضوع خود می‌گوید. با چنین نگرشی انسان باید راه خود را در زندگی انتخاب کند. تنها یکی از روایت‌های تمامیت‌طلبانه می‌تواند حقیقی باشد اما فلسفه تفاوت فلسفه جا باز کردن برای روایت‌های مختلف، متکثر و رقیب است. نگرش هر یک از ما به جهان و زندگی می‌تواند تمامیت‌طلبانه باشد. واسازی می‌خواهد شیوه نگرش‌مان را تغییر دهد. در واقع فلسفه‌های تفاوت، هر یک به شکلی دعوت به عدم خشونت در قبال عناصر متفاوت و حاشیه‌ای هستند. دریدا توجه خاصی به حواشی و اجزای کوچک دارد. تفکر تمامیت‌طلبانه برای دستیابی به تمامیت چاره‌ای ندارد جز این که این عناصر حاشیه‌ای و فرعی را حذف کند یا نادیده بگیرد. پس می‌توان گفت فلسفه تفاوت، وارث اصلی نگرش نیچه‌ای به تمامیت‌طلبی هگلی و به طور کلی دیالکتیکی و فلسفی است. از همین رو برخی واسازی را بیشتر به ادبیات نزدیک می‌دانند تا فلسفه زیرا اگر ذات فلسفه سر و کار داشتن با امر کلی و اقتدار باشد، واسازی این ذات را از آن می‌گیرد. نیچه نیز در پی امر کلی نیست. او قصد احیای فردیت را دارد حتی اگر این فردیت بسیار تنها و جدا افتاده باشد. همچنین نیچه بازی هنرمند و کودک را به پختگی، عمق و بلوغ فیلسوف دیالکتیسین ترجیح می‌دهد زیرا هنرمند و کودک قصد ندارند روایتی سلطه‌گرانه ارائه دهند.

#### واسازی و شدن نیچه‌ای: هراکلیتوس

نیچه مفهوم هستی را نیز یکی از جلوه‌های اصلی متافیزیک می‌داند و تمام تلاش خود را صرف حمله به این مفهوم می‌کند. او به جای هستی از «شدن» سخن می‌گوید. این نتیجه منطقی نقد فلسفه متافیزیکی و گرایش به فلسفه تاریخی است. چنان که اشاره شد، فلسفه متافیزیکی می‌خواهد بنیانی ازلی و ابدی، همان

اگر فلسفه مسیری مستقیم و رو به پیشرفت از تاریخ ارائه می‌کند، الگویی که هنر پیش می‌نهد الگوی بازگشت جاودانه همان است. این پایان سلطه مدلول و آغاز بازی بی‌پایان دال‌ها است. مفهوم بازی، مفهومی است که در دریدا به تبعیت از نیچه اهمیتی محوری می‌یابد. او در مقاله «ساختار، نشانه و بازی در گفتمان علوم انسانی»، در نوشتار و تفاوت، مفهوم بازی را در مقابل مفهوم مرکز قرار می‌دهد. موقعیت ما در هنگام تفکر، موقعیت یک دال است. ما مدلولی که به کل تفکرمان تمامیت ببخشد در اختیار نداریم. در واسازی، متفکر در موضوع تفکر خود مشارکت عملی دارد. ما حتی در هنگام تفکر به جهان در جهان ساکنیم و در آن زندگی می‌کنیم. متفکر در هنگام تفکر به تمامیت جهان، حتی لحظه‌ای از جهان منفک نمی‌شود. این زیست عملی باید در تفکر لحاظ شود. بنابراین تفکر نمی‌تواند تمامیت‌گرا باشد. ما باید جایگاه خود و محدوده‌های خود را بپذیریم و با لحاظ کردن آنها شروع به تفکر کنیم. بدین ترتیب ما از یک مسئله به مسئله دیگر حرکت می‌کنیم اما در باب کل خیال‌پردازی نمی‌کنیم. چنین تفکری خود زندگی است. دریدا همراه با نیچه ما را دعوت به آری‌گویی به زندگی می‌کند. آنچه در اختیار داریم زندگی ماست. باید آن را بپذیریم و با تمام توان به بازی ادامه دهیم. نیچه از بازی تخته نرد مثال می‌زند. اگر تاس برایمان دو ۳ آورده است، نباید بازی را به هم بزنییم و درباره دو ۶ خیال‌پردازی کنیم. این همان وضعیتی است که دریدا در مقاله مزبور بریکولر می‌خواند. بریکولر متفکری است که به طور عملی از یک دال به دال دیگر حرکت می‌کند و خود مشمول در جریان تفکرش است نه بر عکس. این تفکری ضد بنیادگراست. دریدا فیلسوف تفاوت است و فلاسفه تفاوت بیش از هر چیز با بنیادگرایی فلسفی مبارزه می‌کنند. بنیادگرایی فلسفی یعنی ادعای در دست داشتن روایتی در باب جهان که کامل و قطعی باشد.

ویژه، تفکر روزمره با آن کار می‌کنند و این، به هیچ وجه کاری آسان نیست. نیچه در «غروب بت‌ها» می‌گوید:

«می‌پرسید خصلت‌های ویژه فیلسوفان کدامند؟... یکی نداشتن حس تاریخی است و نفرت‌شان از ایده شوند و مصرمآبی‌شان. گمان می‌کنند عزتی بر سر چیزی گذاشته‌اند اگر از دید ابدیت از آن تاریخ‌زدایی کنند و از آن یک مومیایی بسازند. آنچه فیلسوفان در درازای هزاره‌ها دست‌ورزی کرده‌اند، همگی مومیایی‌های مفهومی بوده‌اند» (نیچه، ۱۳۸۱: ۴۴-۴۳). ما بدون این مصرمآبی، یعنی پرستش مومیایی‌های مفهومی، نمی‌توانیم تفکر و زندگی کنیم. اگر اعتمادمان را به ثبات مفاهیم از دست بدهیم نمی‌توانیم سخن بگوییم. ما از هر چیز مفهومی می‌سازیم و بدین ترتیب آن را مومیایی می‌کنیم تا آن را از گزند شوند حفظ کنیم. به باور نیچه این، همان کشتن است. «این حضرات پرستنده بت‌های مفهومی با پرستششان می‌کشند و کشته‌شان را مومیایی می‌کنند و دشمن هر آن چیزی هستند که به پرستش بر می‌خیزند» (نیچه، ۱۳۸۱: ۴۴). جهان زنده است و ما با نام‌گذاری بر آن و با تقسیم آن به مفاهیم بسته‌بندی شده، زندگی را از آن می‌گیریم. این کاری است که شناخت عقلانی انجام می‌دهد: «این عقل است که سبب می‌شود گواهی حس‌ها را به دروغ بی‌الاییم» (نیچه، ۱۳۸۱: ۴۵). آنچه حواس گواهی می‌دهند، شدن و گذرا بودن است. عقل در مقابل، در کار مومیایی‌سازی مفهومی است. نیچه تاریخ این رخداد را به بهترین وجه ترسیم کرده است و باور به ثبات مفهومی، باور به خاستگاه و باور به شیء فی‌نفسه را در فلسفه باستان پی می‌گیرد و تمام اینها را در مفهوم هستی می‌یابد. او تقابل هستی و شدن را در نخستین ظهورات فلسفه در یونان پی می‌گیرد و هراکلیتوس را فیلسوف محبوب خود معرفی می‌کند. او

که با ارجاع به دریدا خاستگاه نامیدیم، برای همه چیز تعیین کند. اما فلسفه تاریخی نشان می‌دهد که همه چیز، از ذات انسان تا ذات حقیقت، تاریخی دارند و بنابراین ازلی و ابدی نیستند. مثلاً او در «انسانی، زیاده انسانی» درباره انسان می‌گوید:

«نبود درک تاریخی، نارسایی مشترک همه فیلسوفان است. حتی بسیاری، بدون آگاهی از آن، تازه‌ترین شکل انسان را که تحت تاثیر برخی ادیان یا حتی برخی رویدادهای سیاسی پدید آمده است به مثابه ساختی ثابت (و ازلی و ابدی) می‌پندارند... آنها نمی‌خواهند فراگیرند که انسان در حال شدن بوده است... فیلسوف، «غرایز» انسان کنونی را در نظر می‌گیرد و می‌پندارد که اینها به واقعیات تغییرناپذیر بشر تعلق دارند و بدین‌سان می‌توانند کلیدی برای درک کلی جهان به دست دهند: کل غایت‌شناسی بدین‌گونه شکل می‌گیرد که از انسان چهار هزاره اخیر به عنوان انسانی ابدی سخن گفته می‌شود که همه اشیاء عالم از زمانی که در وجود آمد، پیوندی طبیعی با او داشته‌اند. اما همه چیز در حال شدن بوده است: واقعیات ابدی در کار نیستند، درست همان‌گونه که حقایق مطلق وجود ندارد» (نیچه، ۱۳۸۴: ۸۵). ما چیزی را که اکنون با آن مواجهیم، ازلی و ابدی در نظر می‌گیریم. ما همان‌طور که همه چیز را از منظر خود می‌بینیم، سعی می‌کنیم همه چیز را از منظر دوران خود تفسیر کنیم، گویی این دوران ماست که به تمام تاریخ معنا می‌بخشد. پس فلسفه تاریخی از نظر نیچه قسمی چشم‌اندازباوری است. اما چگونه می‌توان از متافیزیک‌باوری خلاص شد؟ پاسخ نیچه این است که باید از باور به هر چیز ازلی و ابدی خلاص شد و پذیرفت که همه چیز همواره در حال شدن است. البته پذیرش این که همه چیز در حال شدن است به معنای پشت پا زدن به هر چیزی است که فلسفه و تفکر و به

جهان را مضاعف نکرد). این دو پاره کردن جهان، امری اخلاقی است، زیرا اخلاق با ثنویت سروکار دارد بدین معنا که جهان را به دو بخش خیر و شر تقسیم می‌کند. البته منظور از اخلاق در اینجا Morality است نه Ethical، یا به زبان آلمانی Moralitat است نه Sittlichkeit، زیرا کار خود نیچه در قلمرو امر اخلاقی به معنای Sittlichkeit قرار دارد. در این دیدگاه اخلاقی که مورد انتقاد نیچه است، جهان تضادها و شدن، شر است و بنابراین، این متفکران به جایی دیگر در فراسوی جهان به عنوان مکان امر خیر متوسل شده‌اند. این فراسو در آناکسیمندر آپایرون و در کانت نومن. بدین ترتیب، نیچه در نقل قول اخیر نیز متافیزیک را به مفهوم خاستگاه گره می‌زند. او به سراغ نخستین جستجوی خاستگاهی متافیزیکی در یونان باستان می‌رود و آناکسیمندر را معرفی

می‌کند اما بلافاصله کسی را می‌یابد که به این وسوسه خاستگاه تن نداد. او هراکلیتوس بود. پس نیچه در فلسفه در عصر تراژیک یونان، پس از بیان آراء آناکسیمندر، موضع موافق با خود را نه در وی بلکه در هراکلیتوس می‌یابد:

«هراکلیتوس دوگانگی جهان در باور آناکسیمندر را رد می‌کند. او دیگر جهان فیزیکی را از یک جهان متافیزیکی متمایز نمی‌سازد. او قلمرو کیفیات معین را از نامتناهی تعیین‌ناپذیر متمایز نمی‌سازد و پس از این گام، هیچ چیز او را از نفی شجاعانه‌تری بر حذر نمی‌دارد: او کلاً هستی را انکار می‌کند. برای این تک جهانی که او احیاء می‌کند، هیچ مانعی و حفاظی وجود ندارد. هراکلیتوس با صدایی بلندتر از آناکسیمندر فریاد می‌زند: من هیچ چیز جز شدن نمی‌بینم. فریبی در کار نیست. اگر فکر می‌کنید که اقیانوس شدن و گذرا بودن را نمی‌بینید، خطا از کوتاه بینی شماست نه ذات چیزها. شما نام‌ها را طوری برای چیزها در نظر می‌گیرید که

به ویژه در «فلسفه در عصر تراژیک یونان» شدن را در تقابل با بودن (هستی) قرار می‌دهد. در این متن، نیچه مسئله هستی و شدن را در آناکسیمندر، هراکلیتوس و پارمنیدس بررسی می‌کند. مسئله شدن، نخست در بحث آناکسیمندر مطرح می‌شود و نیچه در تقابل با او وارد بحث هراکلیتوس می‌شود. در اینجا، شدن همان ستیزه و جنگ مداوم میان اضداد است که آناکسیمندر برای گریز از این جهان «شدن» به نامتناهی (آپایرون) پناه می‌برد. نیچه تمایز میان هستی و شدن یا نامتناهی و متناهی در آناکسیمندر را به موازات تمایز کاتتی میان شیء فی‌نفسه و نمود قرار می‌دهد. او می‌گوید:

«حقیقت این است که کلام بشری تنها می‌تواند این وحدت فرجامین امر نامتناهی را که منشاء همه چیز است به منزله امری منفی بیان کند، به منزله چیزی که جهان موجود شدن هیچ نشانی از آن نمی‌تواند به دست دهد. ما می‌توانیم آن را برابر با چیز فی‌نفسه‌ی کاتتی در نظر بگیریم» (Nietzsche, 1962:4 /47).

نیچه کانت را به همراه آناکسیمندر و شوپنهاور به عنوان کسانی که تفسیری اخلاقی متافیزیکی از جهان ارائه کردند در نظر می‌گیرد. این سه متفکر، همگی جهان شدن را طرد کرده و به چیز دیگری پناه برده‌اند: آناکسیمندر به آپایرون و کانت به نومن. در شوپنهاور نیز شدن هست اما تاریک و غمبار و تهدیدگر است. بنابراین، نیچه با نظر به شوپنهاور و کانت می‌گوید: «آناکسیمندر دیگر با مسئله خاستگاه جهان، به شیوه‌ای صرفاً فیزیکی مواجه نبود. او با مسئله پیچیده‌تر و عمیق‌تر اخلاق سر و کار داشت. او از این جهان ناعادلانه به سنگر متافیزیکی تکیه می‌زند» (Nietzsche, 1962:4 /48). مسئله اصلی نیچه با این سه متفکر در این بود که این سه، همراه با بسیاری از متفکران متافیزیک‌باور، جهان را دو پاره کردند (به جز هراکلیتوس، تا پیش از نیچه، شاید فقط اسپینوزا

انگار آن نام‌ها دائماً و از درون متعلق به آن چیزهاست. اما حتی رودخانه‌ای که برای بار دوم پا در آن می‌گذارد، همان رودخانه‌ای نیست که یک بار پا در آن گذاشتید» (Nietzsche, 1962: 5 / 51-52). نیچه باور به هستی را ناشی از دو گونه خطا می‌داند. نخست یک خطای حسی: حواس ما نمی‌توانند ببینند که همه چیز در حال تغییر است و این داده غلط را به ما می‌دهند که برخی چیزها ثابتند. از نظر نیچه این ناشی از کوتاه‌بینی حواس ماست. نیچه در «حکمت شادان» نیز اشاره‌ای به این امر دارد: «برای آنکه مفهوم عنصر که برای منطق اجتناب‌ناپذیر بود زاده شود (گرچه هیچ واقعیتی به مفهوم دقیق با آن مطابقت ندارد) می‌بایست تغییر در اشیاء به مدت طولانی دیده یا احساس نشود. موجوداتی که خوب نمی‌دیدند نسبت به آنها که چیزها را به مثابه جریانی ابدی می‌دیدند برتری داشتند» (نیچه، ۱۳۷۷: الف ۱۸۲). نیچه که در اینجا به وضوح متأثر از داروین و نظریه تکامل است، علت استیلا یافتنِ باور به هستی را ضعف در موجوداتی می‌داند که شدن را می‌دیدند، دقیقاً همان‌طور که وی استیلای فرزاندگی سقراطی را ناشی از ضعف تمدن آتنی می‌دانست. البته این خطای حسی از خود حواس ناشی نمی‌شود بلکه از آن چیزی ناشی می‌شود که در مورد داده‌های حواس دست به قضاوت می‌زند. از نظر نیچه، بازگشت مطلق به حواس می‌تواند باعث رهایی از این خطا شود زیرا حواس فقط شدن را می‌بینند. می‌توان گفت در اینجا در نیچه با یک تجربه‌گرایی افراطی مواجهیم. نیچه از ما می‌خواهد که به حواس رجوع کنیم و شدنی را ببینیم، شدن‌ای که تحت سلطه‌ی هیچ بنیانی و هیچ نظم‌ی نیست. نیچه درباره نظم‌ی که در جهان می‌بینیم می‌گوید وقتی یک تاس می‌اندازیم تصادف نتیجه را تعیین می‌کند اما وقتی هزاران بار یک تاس را می‌اندازیم یا هزار تاس را با هم می‌اندازیم، می‌توانیم در میان

تاس‌های ریخته شده طرحی‌ها و شکل‌هایی تشخیص دهیم. البته این مستلزم این است که بعضی تاس‌ها را نادیده بگیریم. نظم‌ی که در جهان می‌بینیم از همین جنس است. خطای دیگر مربوط به نام‌گذاری است یا همان که نیچه در «غروب بت‌ها» «مومیایی‌های مفهومی» می‌خواند: ما فکر می‌کنیم چیزی که نامی دارد، یک چیز منفرد و ثابت است. ما فراموش می‌کنیم که نام‌ها بر حسب رخداد‌های مختلف و پس از تغییرات بسیار بر چیزها حمل شده‌اند. ما فکر می‌کنیم چیزی که نامی دارد، همواره آن نام را با خود داشته است و بدین ترتیب، یک ذات را به آن نسبت می‌دهیم. هراکلیتوس نیچه، برخلاف آناکسیمندر (و کانت و شوپنهاور) یک ضدِ دوگانه‌انگار و یک ضدِ متافیزیک باور است که برایش تنها یک جهان وجود دارد: جهان شدن که تماماً فیزیکی است و برای کسانی که گرفتار مفاهیم و نگاه مکانیکی به زبان نیستند و دچار کوتاه‌بینی هستی و ماندگاری نشده‌اند، مشهود و واضح است. این ضدِ دوگانه‌انگاری و نقد مفهوم هستی هراکلیتوس را و می‌دارد که تمایز میان جوهر و عرض و ذات و نمود را نیز انکار کند. همان‌طور که نیچه بعدها ادعا کرد که «یک چیز همان مجموع تاثیراتش است»، هراکلیتوس نیچه نیز می‌گوید «تمامیت واقعیت تنها در اعمال آن نهفته است و هیچ قسم دیگری از واقعیت وجود ندارد». «تکثر کیفیات ادراک‌پذیر نه دلالت بر جوهر ازل و ابدی دارند نه اشباح حسیات ما و نه هستی سفت و سخت» (Nietzsche, 1962: 6 / 58). نیچه با انکار این دوگانه‌انگاری‌ها و تقابل‌ها میان جوهر و عرض و ذات و نمود، اظهار می‌کند که جهان آشکار تجربی شدن تنها جهانی است که وجود دارد و این جهان، چیزی نیست جز کثرت بی‌کران و متغیر تاثیرات، صورت‌ها، نموده‌ها و نظرگاه‌ها. در واقع، نیچه

موجود یا همان هستنده‌ها، از دیفرانس سخن می‌گوید. دیفرانس به معنای تفاوت است اما تفاوتی پایدار میان امور ثابت نیست. ما تنها زمانی می‌توانیم اول امور ثابت را فرض کنیم و سپس از تفاوت میانشان سخن بگوییم که به حضور باور داشته باشیم. اما دیفرانس تفاوتی پیش از حضور است و قصد دریدا از وضع این مفهوم این است که به حضور حمله کند. مفهوم حضور در دریدا جایگاهی همچون هستی در نیچه دارد و در واقع، نقد متافیزیک حضور در دریدا دنباله‌ای از نقد هستی در نیچه است. دریدا در مقاله «ساختار، نشانه، بازی در گفتمان علوم انسانی» در نوشتار و تفاوت می‌نویسد:

«تاریخ متافیزیک تعیین هستی به مثابه حضور به همه معانی این کلمه است. می‌توان نشان داد که همه نام‌های مربوط به بنیان، مبنا یا مرکز، همواره حضوری تغییرناپذیر را آشکار می‌سازند، نام‌هایی از قبیل ایدوس، آرچه، تلوس، انرگیا، اوسیا (ذات، اصل، جوهر، سوژه)» (Derrida, 1967:279). دریدا حضور را واسازی می‌کند و دیفرانس را به جای آن می‌نشانند. حضور نامی است برای هر مفهومی که نشانگر ثبات، قرار و دوام باشد. حضور چیزی یعنی نزد خود بودن آن چیز. بنابراین حضور یعنی شیئیت، یعنی ذات‌مندی و به قول دریدا مفاهیمی همچون ذات، اصل، جوهر و سوژه، همگی به حضور اشاره دارند. دریدا تفکر خود را به جای حضور، بر دیفرانس بنا می‌نهد. دیفرانس میراث معاصر شدن نیچه‌ای است. دیفرانس تفاوت است اما نه تفاوت میان چیزهای از پیش موجود. دیفرانس تفاوتی است پیش از وجود چیزها که چیزها وجود و تعیین خود را از آن می‌گیرند. به همین دلیل که دیفرانس تفاوت میان چیزهای از پیش موجود نیست، بنابراین، ایستا نیست. دیفرانس معنای تعویق را نیز در خود دارد. ما همواره در جستجوی امری پایدار هستیم که با عنوان چیز بشناسیم. از نظر دریدا این چیز

همصدا با هراکلیتوس می‌گوید جنگ و ستیزه، حقیقت جهان است:

«مردم عادی فکر می‌کنند که چیزی سفت و سخت، کامل و پایدار را می‌بینند اما در حقیقت، نور و تاریکی یا تلخی و شیرینی، در هر لحظه به هم متصل و در هم بافته‌اند، همچون دو کشتی‌گیر که در هر لحظه یکی‌شان رو است. نزاع تقابل‌ها هر چیزی را که می‌شود ایجاد می‌کند. کیفیات معینی که به نظر ما پایدار می‌رسند، در واقع استیلای موقت یکی از وجوه تقابل است اما این به هیچ وجه به معنای پایان جنگ نیست. نزاع تا ابد ادامه دارد» (Nietzsche, 1962:5 /54-55). نیچه در اینجا ما را دعوتی هراکلیتی به کلی نگرستن و از بالا و دور دیدن می‌کند. اگر می‌خواهید فریب نخورید کوتاه‌بین نباشید و فقط تاریخ و جغرافیای خود را نبینید. چیزی که اکنون پایدار به نظر می‌رسد، اگر در بازه تاریخی بزرگتری نگرسته شود، مشخص خواهد شد که نتیجه تغییرات و دگرگونی‌های بسیار است. و شیئی که در اینجا چیزی سفت و سخت و مجزا به نظر می‌رسد، اگر جزئی از کل عالم در نظر گرفته شود، بارقه‌ای از حریق جهانی بیش نیست. این نگرشی است متعلق به ناخودآگاه دیونیزوسی که پیشتر از آن سخن گفتیم. «برای جذب در سرخوشی دیونیزوسی باید به قواعد حیات و هستی تن در داد، باید که با آن نیروی متحدساز و فراگیر که از ساحت فردانیت فراتر است یکی شد. سلامت درون مستلزم آن است که انسان از هوس خودمختاری و اراده باوری دست شوید» (بروس اسمیت، ۱۳۸۰: ۱۱۴-۱۱۵). نیچه اینگونه، دیونیزوس، هراکلیتوس و رواقیان را به هم پیوند می‌زند تا برای گریز از نگرش اخلاقی، فلسفی، متافیزیکی، سقراطی و... راهی بیابد. یقیناً واسازی دریدا در اولویت دادن به شدن در مقابل بودن و هستی، وفادار به نیچه است. این امر به ویژه در مفهوم دریدایی دیفرانس مشهود است. دریدا به جای تفاوت‌های پایدار میان امور از پیش

مادیت نوشتار و ارزش دادن به معنا در گفتار ایجاد شده است. او همچنین نشان می‌دهد که چگونه این تقابل بر تمام تاریخ متافیزیک سیطره داشته است. این نگرشی اخلاقی است و متافیزیک همواره با ارزش‌گذاری‌های اخلاقی عمل کرده است این اخلاق وظیفه‌ای جز سرکوب نیروهای مادی، غریزی و ناخودآگاه و ارزش دادن به معنا و خودآگاهی نداشته است. این نیروهای ناخودآگاه جلوه شدن و مولد بودن در جهان است. در مقابل روشن است که وقتی نیچه از هستی سخن می‌گوید، منظورش هستنده ثابت، واحد و پایدار است. در دریدا همه‌جا می‌توان سیالیت و ضرورت نیچه‌ای را یافت. در دریدا نه تنها هیچ ثباتی نیست بلکه هیچ موجود واحدی هم نیست. صرفاً دال یا به عبارت بهتر، دلالت‌گر وجود دارد، دلالت‌گری که هیچ پری و حضوری ندارد؛ اما نکته مهمتری که دریدا را به نیچه پیوند می‌دهد، این است که او متافیزیک را دارای تاریخی می‌داند. پارمنیدس راهی را در فلسفه آغاز کرد که تا زمان خود نیچه، نه تنها بر فلسفه غربی بلکه حتی بر سنت و تفکر غربی حاکم بوده است. راه پارمنیدی یا افلاطونی دیدن جهان، شیوه تجربه را نیز تعیین کرده است. تفکر پارمنیدی و افلاطونی آغاز لوگوس‌محوری است، حاکمیت نظریه بر تجربه. نیچه با حمله به پارمنیدس و دفاع از هراکلیتوس دو مسیر را در تفکر یونانی مشخص می‌کند که یکی از آنها در تاریخ تفکر غربی دیگری را سرکوب کرده است. یکی حکومت کرده و دیگری در سایه و مخفی‌گاه هر از چند گاهی صدایی از خود در آورده است. نیچه در «زایش تراژدی» این دو مسیر را با ارجاع به آپولون و دیونیزوس نیز نشان می‌دهد. آپولون، خدای نظم، حد و صاحب لوگوس، حاکم شده و دیونیزوس، خدای راز، مستی و غرایز ناخودآگاه سرکوب شده است. دریدا نیز از سرکوب امری در تاریخ متافیزیک و حکومت امری

این مدلول، همواره به تعویق می‌افتد. اما چیزها در تفاوت‌ها تولید می‌شوند پس دیفرانس مولد است. دیفرانس تولید تفاوت و تعویق است، نه تفاوتی استعلایی که از بالا تحمیل شود و نه به تعویق افتادن چیزی که از پیش وجود، یعنی حضور، دارد. دیفرانس زاینده است و تمام مفاهیم و چیزها محصول حرکت و شدن آن هستند، یا بهتر است گفته شود لحظه‌ای در حرکت آن هستند. زیرا حرکت دیفرانس هرگز متوقف نمی‌شود و چیزها هرگز حضور نمی‌یابند. از آنجا که دریدا به امر ثابت و متعینی که از بیرون مناسبات جهان را تعیین کند قائل نیست، همچون نیچه متفکری حلولی و نه استعلایی است. او به دو پاره کردن جهان باور ندارد و تمام تلاش خود را صرف واسازی تقابل‌های دوتایی که از نظر وی ذاتی تفکر متافیزیکی هستند می‌کند. او نیز همچون نیچه معتقد است که دو پاره کردن جهان، تفسیری اخلاقی از جهان است، اگر تعریف نیچه را بپذیریم که اخلاق با ثنویت سر و کار دارد. دریدا تقابل‌های دوتایی در متافیزیک را اخلاقی می‌داند زیرا معتقد است میان تقابل‌ها همواره سلسله‌مراتب وجود دارد. متافیزیک با تقابل‌هایی اساسی همچون حضور و غیاب، گفتار و نوشتار، مرد و زن و طبیعت و فرهنگ کار می‌کند. دو وجه تقابل هرگز هم سطح نیستند. یکی بالاتر و دیگری پایین‌تر است. پس در متافیزیک، دو تا کردن به قصدی انجام می‌شود، به قصد سرکوب و مادون قرار دادن امری و ترفیع امری دیگر. پس واسازی متافیزیک حضور از این لحاظ بیش از هر کس دیگری و امدار نیچه است. همان طور که دریدا تقابل‌ها را خشونت‌آمیز می‌داند، تفسیر اخلاقی نیز برای طرد و نفی خشن جهان‌نیروهای مادی عمل می‌کند. پس ماتریالیسم نوشتار در دریدا نیز یقیناً خاستگاهی نیچه‌ای دارد. دریدا به خوبی نشان می‌دهد که تقابل گفتار و نوشتار به منظور طرد و نفی



نباشد، یعنی نیروهایی که از راه آنها دیدن همواره دیدن چیزی می‌شود... دیدن یعنی از چشم‌انداز دیدن و بس. دانستن، یعنی از چشم‌انداز دانستن و بس. و هر چه بگذاریم عاطفه‌های بیشتری در باب یک چیز با ما سخن گویند، چشمان بیشتر، چشمان گوناگون‌تر بر آن گماشته‌ایم و دریافت ما از آن و عینی‌نگری ما بدان کامل‌تر خواهد بود. اما یکسره از میان برداشتن خواست و آونگاندن عاطفه‌ها یکایک، گیرم که در توان ما نیز باشد، اما این جز اخته کردن عقل چه معنا دارد؟» (نیچه، ۱۳۷۷ ب: ۱۵۵). چشم‌انداز همواره وجود دارد، خواست همواره هست و ادعای بی‌طرفی بیش از هر چیز ناشی از خودشناسی و انکار واقعیت تراژیک انسان است. اگر این نکته را با آنچه نیچه درباره سقراط می‌گوید جمع کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که آنچه سقراط به مثابه نظرگاه بی‌طرفانه، یعنی عقلانیت، معرفی می‌کند، یکی از چشم‌اندازهای ممکن است که با ترفند ادعای چشم‌انداز نبودن از داوری مبرا می‌شود. اما نیچه می‌گوید «دیدن یعنی از چشم‌انداز دیدن»، همین و بس. او به ویژه به جلوه‌های این چشم‌اندازی که چشم‌انداز نیست در دوران مدرن اشاره می‌کند که همان مفهوم دکارتی سوژه است. نیچه نیز اذعان دارد که مفهوم مدرن سوژه، وارث تمام عیار متافیزیک افلاطونی است. او همچنین به دیگر واژگان این متافیزیک یعنی «خرد ناب» کانتی و «روحیت مطلق» هگللی اشاره می‌کند. آنچه در این تاریخ دو هزار ساله مشترک است، باور به امری بی‌زمان و رای جهان شدن است، امری که نظرگاه خنثی و بی‌طرفانه را ممکن می‌سازد، همان که در پژوهش حاضر «حضور» خوانده می‌شود. نیچه که هدف فلسفه‌اش را واژگون کردن افلاطون‌گرایی اعلام کرده، تلاش کرده است به آن چیزی اولویت دهد که در طی تاریخ متافیزیک به سود عقلانیت و نظریه‌باوری، طرد و سرکوب شده است: نظرگاه، تفسیر

دیگر در این تاریخ سخن می‌گوید. آنچه سرکوب شده غیاب، تفاوت یا نوشتار است. دریدا با ارجاع به مفهوم سرکوب در روان‌کاوی می‌گوید آنچه سرکوب شده است باز می‌گردد. او در «درباره‌ی گراماتولوژی» از سرکوب نوشتار توسط گفتار سخن می‌گوید. امر سرکوب شده حذف نمی‌شود بلکه جایی در درون پنهان می‌شود. به همان شیوه‌ای که فروید از سرکوب غرایز به ناخودآگاه سخن می‌گوید. نیچه نیز آگاه است که نیروهای آپولونی و دیونیزوسی همواره وجود دارند. در دورانی یکی بر دیگری سلطه دارد و در دورانی دیگر، دیگری حاکم است. در «گراماتولوژی» دریدا نوشتار، حامل نیروهای هراکلیتی و دیونیزوسی و گفتار، حامل نیروهای پارمنیدی و آپولونی است.

#### واسازی و چشم‌اندازباوری نیچه‌ای

ویژگی دیگری که واسازی دریدا متأثر از نیچه به آن توجه کرده، مسئله چشم‌انداز و تفسیر است. متافیزیک از افلاطون به بعد گرایشی شدید به تئوریا و بی‌طرفانه دیدن داشته است. عقل در متافیزیک افلاطونی قسمی دیدن است اما دیدنی که همچون دیدن حسی، محدود به چشم‌انداز نیست. حمله نیچه به متافیزیک افلاطونی با حمله به تئوریا باوری کامل می‌شود. نیچه در تبارشناسی اخلاق می‌گوید:

«سروران فیلسوفم، از این پس خود را بهتر بپاییم در برابر آن افسانه خطرناک مفهومی دیرینه که یک "سوژه شناسنده ناب بی‌خواست بی‌درد بی‌زمان" فرا می‌نهد. بپرهیزیم از دام‌های مفهوم‌های ناهمسازی همچون خرد ناب، روحیت مطلق، دانش در ذات خویش. این‌ها همواره از ما انتظار اندیشیدن به چشمی را دارند که هرگز اندیشیدنی نیست، چشمی که نگاهش به هیچ سو نگراید و از نیروهای کوشا و تفسیرگر در آن نشانی

و شدن. او در «حکمت شادان» می‌گوید: «جنبه نظرگاهی وجود و هستی تا کجاست؟ آیا اصولاً هستی جنبه دیگری هم دارد؟... آیا هر هستی و وجودی خود فی نفسه تفسیری نیست؟... من امیدوارم امروزه دیگر این ادعای مسخره را نداشته باشیم که تنها زاویه‌ای که حق داریم از آن به دنیا چشم بیندازیم، همین زاویه دید کوچمان است [که آن را مطلق در نظر گرفته ایم. م.]. برعکس دنیا بار دیگر جنبه بی‌نهایت به خود گرفته است، به این معنا که نتوانسته‌ایم مانع پیدایش بی‌نهایت تعبیر و تفسیر از آن شویم» (نیچه، ۱۳۷۷ الف: ۳۷۵-۳۷۴). وقتی بپذیریم که نظرگاه یا چشم‌انداز ما صرفاً یک نظرگاه در میان بقیه است، آنگاه خواهیم پذیرفت که بی‌نهایت نظرگاه وجود دارد. آنگاه واقعیت تراژیک را تأیید خواهیم کرد؛ این که آن زاویه دیدی که مطلق فرض می‌کردیم، فقط زاویه دید کوچک خودمان است که هیچ اولویتی بر بی‌نهایت زاویه دید دیگری که می‌دانیم وجود دارند ندارد. واسازی، چنین نگرشی را از نیچه به ارث برده است. واسازی با نفی معنای نهایی یا به بیان دریدا، مدلول استعلایی گره خورده است. در واسازی با خوانش و تفسیر سر و کار داریم و این خوانش و تفسیر، منبع اصلی معناست و این بدان معناست که هیچ «منبع معجزه آسایی» و هیچ «شیء فی نفسه» ای برای معنا وجود ندارد (نیچه، ۱۳۸۴: ۸۳). دریدا خود نیز همواره با احترام خاصی از نیچه یاد می‌کند و او را متفکر تفاوت فروکاست ناپذیر می‌داند. او در «درباره‌ی گراماتولوژی» می‌نویسد:

«نیچه با ریشه‌ای کردن مفاهیم تفسیر، چشم‌انداز، سنجش، تفاوت و همه این بن‌مایه‌های تجربه‌گرایانه یا غیر فلسفی که دائماً در سراسر تاریخ غرب، فلسفه را دچار آشوب کرده‌اند... نه تنها در درون متافیزیک باقی نماند، بلکه سهم بزرگی در رهاسازی دال از وابستگی‌اش به لوگوس... یعنی حقیقت یا مدلول

نخستین... ادا کرد. ...خواندن و نوشتن متن برای نیچه، عملکردهایی اصیل نسبت به معنا هستند. برای خواندن و نوشتن لازم نیست ابتدا معنا را رونویسی یا پرده‌برداری کنند» (دریدا، ۱۳۹۰: ۳۷).

دریدا در تفکر خود به خواندن اصالت می‌دهد. معنا در فرآیند خواندن و نوشتن تولید می‌شود و هرگز از پیش وجود ندارد. بنابراین، خواندن قرار نیست معنایی از پیش موجود را از متن استخراج کند. خواندن عملی منفعل نیست بلکه فعال است. خواندن همان تفسیر است. تفسیر است که معنا تولید می‌کند و به چیزی معنا می‌دهد و ما همواره با تفسیرها سروکار داریم و تفسیرها متکثرند. ما در تجربه جهان همواره با تفسیرها سروکار داریم و تجربه ما یکی از تفاسیر ممکن است. نیچه در غروب بتها می‌گوید:

«حس‌ها دروغ نمی‌گویند اگر که شوند و گذرایی و دگرگونی را نشان می‌دهند... اما حق تا ابد با هراکلیتوس است که می‌گفت «بود» (هستی) افسانه‌ای پوچ بیش نیست. یگانه جهان واقعی «جهان نمود» است بس: آن دروغ‌پردازی‌ها همه درباره «جهان حقیقی» است...» (نیچه، ۱۳۸۱: ۶۶-۶۵). از نظر برخی مفسران همچون رابرتز-گیلون منظور از «جهان نمود» در عبارت فوق، جهان تفسیرهاست بنابراین، باور به «بود» (هستی)، باور به جهانی و رای تفسیرهاست. ما باید بپذیریم که در جهان ظواهر و جهان تفسیرها گرفتاریم و از افسانه‌پردازی بپرهیزیم. ما دسترسی‌ای به حقیقت مستقل از تفسیرها نداریم. بنابراین کسی که ادعا می‌کند به حقیقت دست یافته است، صرفاً تفسیر خود را بر تفسیرهای دیگر ارجحیت داده است اما اگر بپذیریم که تنها با تفسیرها سروکار داریم، تفسیر خود را صرفاً یک تفسیر تلقی می‌کنیم. بهترین تفسیر از جهان، تفسیری است که تفسیر-بودن خود را بپذیرد. رابرتز-گیلون می‌گوید: «نیچه هر تفسیری از جهان را که بگوید مطلقاً

درست است و به تجربیات تازه مجال بروز ندهد رد می‌کند» (Roberts-Gillon, 2005:2). به همین دلیل وی باور به هستی را رد می‌کند و هراکلیتوس را محترم می‌شمارد. نیچه نمی‌خواهد این قول را به هراکلیتوس نسبت دهد که جهان واقعی (برای خود و مستقل از تفسیرها) جهان شدن است، بلکه می‌خواهد بگوید این تلقی نسبت به جهان (یعنی اولویت دادن به شدن در مقابل هستی) به تفسیرها گشوده‌تر است و تفسیرها را به حساب می‌آورد. جهان شدن در اینجا جهان ظاهر است یعنی جهان آن‌گونه که بر ما ظاهر می‌شود. پس عجیب نیست که دریدا در نیچه متفکری را می‌بیند که نه تنها به تفسیر و چشم‌انداز اهمیت می‌دهد بلکه آنها را ریشه‌ای می‌سازد. نیچه برای دریدا متفکر نوشتار فروکاست‌ناپذیر است. او چه در سبک نوشتار خود و چه در محتوای آثارش، دگرگونی‌ای در فلسفه‌ورزی ایجاد کرد که در واقع آغاز دوران واسازی بود. دورانی که بسیاری از اموری را که همواره حاشیه‌ای تلقی می‌شدند، مرکزیت بخشید و هر آنچه در مرکز بود، حتی خود مفهوم مرکز را به حاشیه راند. همچنین می‌توان نخستین جلوه‌های تفاوت فروکاست‌ناپذیر یا همان دیفرانس دریدایی را در نیچه دید: «روزگاری دگرگشتن و تغییر کردن و شدن را در اساس دلیل (وجود) نمود می‌دانستند و نشانه‌ای از آن که می‌باید چیزی در کار باشد که ما را به خطا می‌اندازد اما امروزه، به عکس، (بر آنیم که) چیزهایی که «عقل» ما را به پذیرششان وا داشته، یعنی یگانگی، این همانی، ماندگاری، جوهر، علت، شیئیت، و هستی ما را دچار خطا و ناگزیر از خطا می‌سازند» (نیچه، ۱۳۸۱: ۴۸، با تغییر اندک ترجمه) آیا این چیزی جز نخستین گام در فلسفه تفاوت است؟ نیچه پیش از دریدا می‌خواهد از تغییر، تفاوت و نمود در برابر ماندگاری، این‌همانی و حقیقت، اعاده حیثیت کند. وقتی دریدا از نوشتار در برابر گفتار دفاع می‌کند، می‌خواهد حیثیت نمود را در برابر

حقیقت حفظ کند. دریدا از روسو نقل می‌کند که «نوشتار چیزی نیست جز بازنمایی گفتار، عجیب است که کسی به شناخت تصویر، بیش از شناخت خود شیء توجه کند» (دریدا، ۱۳۹۰: ۶۸). دریدا در «درباره گراماتولوژی و نوشتار و تفاوت» و دیگر آثار اولیه‌اش به شناخت این تصویر، به این وانموده توجه می‌کند، درست است. نوشتار نشانه یک نشانه و دال دال است. دریدا می‌خواهد جایگاه نوشتار را از پسین و ثانوی بودن تغییر دهد. «نه اینکه کلمه نوشتار دیگر نشانگر دال دال نباشد، بلکه به نظر می‌رسد که به شکلی شگفت آور، دال دال دیگر معرف یک جفتِ عرضی و یک عنصر ثانوی فرودست نیست» (دریدا، ۱۳۹۰: ۱۸). آیا دریدا کاری جز تبعیت از این دستور نیچه‌ای انجام می‌دهد؟ «یک خصلت ویژه فیلسوفان آن است که واپسین و نخستین را به جای یکدیگر می‌نشانند، یعنی آن را که آخر سر می‌آید - و ای کاش که هرگز نمی‌آمد! - آن «بالاترین مفهوم‌ها»، یعنی کلی‌ترین و تهی‌ترین مفهوم‌ها، آن ته بخار دیگ جوشِ واقعیت را به نام سرآغاز در سرآغاز می‌نشانند. این نیز چیزی جز نموداری از شیوه حرمت‌گذاری ایشان نیست: (بر آنند که) بالاتر نمی‌باید از دل پایین‌تر بروید و هرگز نمی‌باید (از دل چیزی دیگر) بروید... نتیجه اخلاقی: هر آنچه در مرتبه نخست است می‌باید خود علتِ خویش باشد. ریشه در چیزی داشتن به نظرشان اهانت است و ارزش را پایین می‌آورد. هر آنچه بالاترین ارزش را داشته باشد در مرتبه نخست است، تمامی بالاترین مفهوم‌ها، وجود، مطلق، خیر، وجود حقیقی، وجود کامل... این‌ها که شدن را بر نمی‌تابند، پس می‌باید خود علتِ خویش باشند. این‌ها همه همچنین با یکدیگر ناهمسان نمی‌توانند بود و با خود در تضاد نمی‌توانند بود» (نیچه، ۱۳۸۱: ۴۷). آری دریدا در آثارش آنچه را در سرآغاز است پایین می‌کشد و این کار را به شیوه‌ای ریشه‌ای انجام می‌دهد. او خود

مفهوم خاستگاه، سرآغاز، مرکز، مبدا، معنا، گفتار و حضور را از جایگاه خود پایین می‌کشد. او طوری خاستگاه را تعریف می‌کند که بتواند از دل چیزی بروید. او چیزی را در مرتبه نخست قرار می‌دهد که «بالاترین ارزش را» ندارد. به چیزی ارزش می‌دهد که ریشه در چیزی دیگر داشته باشد و اصلاً ریشه در چیزی دیگر داشتن را خود ارزش می‌داند. او ناهمسانی و با خود تضاد داشتن را شرط بودن می‌داند و می‌توان ریشه چنین نگرشی را می‌توان در نیچه یافت. دریدا در حواشی فلسفه در عبارتی که نیچه را با والری مقایسه می‌کند، چکیده آنچه را در نیچه برجسته می‌بیند فهرست می‌کند: «تردید نظام‌مند به متافیزیک در مقام یک کلیت، نگرش صوری به گفتمان فلسفی، مفهوم فیلسوف - هنرمند، مطرح کردن پرسش‌های رتوریک و فلسفی از تاریخ فلسفه، شک کردن به ارزش حقیقت (یک قرارداد به خوبی کاربست یافته)، ارزش معنا و هستی، ارزش «معنای هستی»، توجه به پدیده اقتصادی نیرو و تفاوت میان نیروها و غیره» (Derrida, 1982: 362-3). از آنچه تا کنون دیدیم پیداست که دریدا در این تردیدها و پرسش‌ها و حتی در مطرح کردن مفهوم فیلسوف - هنرمند (که در دریدا به فیلسوف - ادیب بدل می‌شود) با نیچه همراه است. در واقع تردید نظام‌مند نیچه به متافیزیک بر تمام جریان فلسفی قاره‌ای بعد از وی موثر بوده و نمی‌توان بدون در نظر گرفتن نقش نیچه به فلسفه قاره‌ای معاصر پرداخت.

### نتیجه

در این مقاله سعی شد ارتباطی نظام‌مند میان مفاهیم دریدایی و افکار نیچه ایجاد شود. نتیجه‌ای که از این ارتباط حاصل می‌شود این است که دریدا در مقام فیلسوفی که با سنت فلسفی درگیر است، مسائل این

سنت را به دقت و ظرافت مورد بررسی قرار داده، در پیشبرد این مسائل گام‌هایی قابل توجه برداشته است. مسئله فلسفه قاره‌ای در دوران ما مسئله نسبت میان ما و سنت‌مان یا به عبارت دیگر نسبت میان ما و خودمان است. چگونه می‌توانیم با گذشته‌مان مواجه شویم و به آینده گام بگذاریم؟ نیچه به گذشته حمله می‌کند و آینده را به تمامی متفاوت با گذشته می‌داند. اما دریدا معتقد است که باید اندکی تاریخت از نوع هگلی به تاریخ‌مندی نیچه‌ای تزریق کنیم، به این معنا که پشت سر گذاشتن گذشته و گذار از آن به این سادگی امکان‌پذیر نیست. ما باید در نسبتی پیچیده‌تر با خودمان قرار بگیریم و این نسبت را به دقت تدوین کنیم. وسازی راه‌کار دریدا برای درک بهتر این نسبت است. وسازی درونیت درون را مفروض نمی‌گیرد تا سپس از نسبت آن با بیرون سخن گوید. ما نمی‌توانیم در درون خود حاضر باشیم و سپس به نظاره‌ی تاریخ و سنت‌مان به منزله امری بیرونی پردازیم. ما بیرون از خودمانیم؛ این شعار اصلی دریدا برای تدوین صورت‌بندی تازه‌ای از انسان تاریخی است. تحقیق ما برای خواندن نیچه نیز می‌تواند نتایج مفید داشته باشد. نیچه نویسنده‌ای خلاق و متفاوت است که به هیچ وجه به اصول سبکی نگارش کتاب وفادار نبوده است. او گزین‌گویی‌هایی می‌نویسد و در آنها تندترین کنایه‌ها را نثار فلاسفه بزرگ تاریخ می‌کند. به همین دلیل خواندن نیچه بسیار دشوار است. متون دریدا نیز کمتر از متون نیچه دشوار نیستند اما می‌توانند در خواندن نیچه به ما کمک کنند. اگرچه دریدا به سبک نیچه بیش از محتوای آثار وی توجه می‌کند اما به ویژه در آثار اولیه خود مفاهیم نیچه‌ای را به طور نظام‌مند مطرح می‌کند و کلیتی از آثار وی و پروژه فلسفی‌اش در اختیار ما قرار می‌دهد. بدین ترتیب ما می‌توانیم هنگام خواندن آثار نیچه خطی راهنما در اختیار داشته باشیم و آن را پی بگیریم اما

- بروس اسمیتگرگوری . (۱۳۸۰). **نیچه، هایدگر، و گذار به پسامدرن**، ترجمه علیرضا سیداحمدیان، آبادان: نشر پرسش.

-Nietzsche, Friedrich.(1962). **Philosophy in the Tragic Age of the Greeks**, Translated by Marianne Cowan. Washington, DC, Regnery Publishing.

-Roberts - Gillon, Joshua .(2005). "Nietzsche, Heraclitus, and Interpretation", in **Aporia** Vol. 15 : 1.

-Derrida, J. (1982). **Margins of philosophy**, trans. Alain Bass, The Harvester Press,.

-Derrida, J. .( 1974). **Of Grammatology**, trans. Gayatri Spivak, Johns Hopkins University Press.

-Derrida, J. (1967). **L'Écriture et la Différence**, Aux Éditions Du Seuil.

-Lucy, Nial.(2004). **A Derrida Dictionary**, Blackwell Publishing.

ژست نیچه‌ای و خُلُقِ خلاقانه وی را نباید فراموش کنیم. خواندن باید خلاقانه و مولد باشد و مطالعه خوانش دریدا باید درسی باشد برای دیگرگونه خواندن و جستجوی خطوط راهنمای تازه در متون نیچه. این خطوط نه کشف، که باید تولید شوند.

#### پی نوشت

۱- ترجمه با قرار دادن «متافیزیکی» به جای «مابعدالطبیعی» تغییر داده شده است.

#### منابع

- کانت، ایمانوئل.(۱۳۶۷). **تمهیدات**، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران مرکز نشر دانشگاهی.

- دریدا، ژاک.(۱۳۸۱). **مواضع**، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.

- ----- .(۱۳۹۰). **درباره گراماتولوژی**، ترجمه مهدی پارسا، تهران: رخداد نو.

- نیچه، فردریش. (۱۳۸۴). **انسانی، زیاده انسانی**، ترجمه ابوتراب سهراب، تهران: نشر مرکز.

- ----- .(۱۳۷۷). **حکمت شادان**، ترجمه جمال آل احمد و دیگران، تهران: نشر جامی.

- ----- .(۱۳۷۷). **تبارشناسی اخلاق**، ترجمه داریوش آشوری، تهران: نشر آگه.

- ----- .(۱۳۸۸). **زایش تراژدی**، ترجمه رویا منجم، آبادان: نشر پرسش.

- ----- .(۱۳۸۱). **غروب بت‌ها**، ترجمه داریوش آشوری، تهران: نشر آگه.

- ----- .(۱۳۵۷). **چنین گفت زرتشت**، ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات آگه.