

بازاندیشی فلسفه اراده نیچه در چالش با حقیقت فرهنگ مدرن

محمد توحیدفام *

استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

(تاریخ دریافت: ۸۵/۹/۱۳ - تاریخ تصویب: ۸۵/۱۱/۲۳)

چکیده:

داوری درباره نیچه به عنوان منتقد فرهنگ مدرن و آغازگری نو در فرهنگ و اندیشه روزگار جدید، کاری است بس مشکل. ولیکن پرداختن به اسباب نقد اخلاق، فلسفه و فرهنگ دوران گذشته تلاشی است که فریدریش ویلهلم نیچه در قالب فلسفه اراده خویش بدان همت گمارده و بدین‌سان استلزامات تباهی اراده انسانی و زندگی او را گوشزد کرده است. نیچه در این آغازگری نو، در واکنش به فرهنگ و گفتمان حاکم بر قرون هجده و نوزده میلادی درصدد بازآفرینی نیروهای زندگی (اندیشه و اراده یا عقل و زندگی) در قالب خواست قدرت است تا با تأکید بر خصصت آفرینندگی انسان و آفرینش ارزش‌های جدید، انسان مدرن را در جایگاهی قرار دهد که لازمه شناسایی و شناخت اوست. در این مقاله سعی شده تا نشان دهیم کار مهم نیچه در بازنمایی فلسفه اراده‌اش، نقد حقیقت و عقلانیت فرهنگ مدرن غربی از زمان سقراط بدین‌سو از طریق تغییر گفتمان حاکم، و نقد هر نوع اصول فکری عام و بازگشت به عامل اراده و توانایی فرد انسان است.

واژگان کلیدی:

فلسفه اراده - عقل‌گرایی - عقلانیت - فرهنگ - اخلاق - نیهیلیسم - قدرت - قدرت دانش - اراده معطوف به قدرت - خواست قدرت - بازگشت جاودانه - ابرانسان - زرتشت

Email: tohidfam_m@yahoo.com

* فاکس: ۸۸۰۸۶۰۲۳

برای اطلاع از دیگر مقالات منتشر از این نویسنده در این مجله، به صفحه پایانی همین مقاله نگاه کنید.

مقدمه

«هایدگر» در مورد نیچه گفته است؛ او واپسین ارباب مابعدالطبیعه است. در حالی که تخریب مابعدالطبیعه یکی از طرح‌های اصلی نیچه بود و وی نظریات جالب و مهمی درباره پرسش‌های اساسی فلسفی، به‌ویژه مبحث اخلاق ارائه کرده است و مهم‌ترین ویژگی اندیشه او وجه انتقادی و سنت‌شکن آن است، او را بیش از همه اخلاق ستیز می‌دانند، گرچه اخلاق‌ستیزی او را حتماً باید بخشی از نظریه چشم‌اندازباوری او یعنی *Perspectivism* دانست. اما کار مهم «نیچه» ایجاد تغییر گفتمانی در فلسفه قرن نوزدهم است. تغییر گفتمانی که به مقدار زیادی وام گرفته از فلسفه اراده «شوپنهاور» است. در فلسفه شوپنهاور، اراده از معرفت بالاتر است، و این قابل توجه‌ترین تغییری است که در عصر فلسفه قرن نوزدهم روی داده است. «روسو» و «کانت» تا حدودی زمینه را فراهم کرده بودند اما شکل خاص این تغییر را شوپنهاور اعلام کرد و نیچه آن را به حد اعلای رساند. دستگاه شوپنهاور در واقع روایت دیگری است از همان دستگاه کانت، منتها این روایت تنها جنبه‌هایی از رساله *انتقاد کانت* را مورد تأکید قرار می‌دهد که با آنچه مورد تأکید «هگل» است کاملاً تفاوت دارد. هگل خود را از شیء فی‌نفسه خلاص کرد و بدین ترتیب به معرفت از لحاظ مابعدالطبیعی مقام اساسی داد. اما شوپنهاور شیء فی‌نفسه را حفظ کرد ولی آن را با اراده یکی ساخت، وی معتقد بود که آنچه بر ادراک به عنوان جسم من ظاهر می‌شود در واقع اراده من است. نیچه این مفهوم اراده را از شوپنهاور گرفت و آن را جای‌گزین معرفت استعلایی عصر روشنگری قرار داد و بدین‌سان فلسفه اراده یا همان *Philosophy of Will* خودش را قوام بخشید. اما از بسیاری جهات نیچه از شوپنهاور برتر است. اخلاق شوپنهاور که دایر بر انکار نفس بود با مابعدالطبیعه او که بر قدرت مطلق اراده استوار است ناهماهنگ می‌باشد، اما در فلسفه نیچه چه در اخلاق و چه در مابعدالطبیعه اراده مقام عالی دارد، بنابراین نیچه هیچ نظریه جدیدی در بودشناسی یا معرفت‌شناسی اختراع نکرد، و اهمیت‌اش در درجه اول از حیث اخلاق و تأکید بر اراده است. حمله نیچه به تلقی جدید از خود و اراده (در عصر روشنگری) را باید در تحسین او از یونانیان قدیم نگریست. او در رشته زبان‌شناسی تعلیم دیده بود و از کودکی بیش از هر چیز قهرمانان آثار هومر را تحسین می‌کرد. او از آنچه که گله و اخلاق بندگی می‌نامید و در واقع

منظورش همان تفکر هم‌شکل‌گرایانه مسیحی و ایده حقیقت مطلق عصر روشنگری بود با خواری سخن می‌گفت. او در اثری متعلق به دوران اولیه نویسندگی‌اش چنین نوشت: غایت انسانیت ممکن نیست در پایان قرار داشته باشد بلکه فقط در برترین نمونه‌های آن قرار دارد. او حتی در **چنین گفت زرتشت** اثر پیامبرانه‌ای که آمیزه‌ای از شعر و نثر است، آبرانسان را اصل موضوعی قرار می‌دهد که برای ما به منزله آرمانی خواهد بود و این ابر انسان شاید روزی در تاریخ جای‌گزین ما باشد: انسان بندی است بسته میان آبرانسان و حیوان. گرچه در این مسیر، ارزش‌ها و فضایی که نیچه تحسین می‌کرد بسیار کهن بوده باشد اما او نه فیلسوفی پس‌نگر، که اساساً فیلسوفی پیش‌نگر بود و توجه‌اش به گذشته عمدتاً معطوف به تصفیه کردن آن بود. او از این امر آگاه بود که تاریخ تقریباً دو هزار ساله مسیحیت روح انسان را چنان دگرگون کرده بود که بازگشت به ذهنیت غیردرون‌بینانه هرگز امکان نداشت، فضایل جنگاورانه موردنظر او بیشتر در عرصه روح مصداق داشت تا در میدان کارزار و قهرمانان مورد علاقه او ترجیحاً از نویسندگان و هنرمندان بودند تا رهبران نظام سیاسی. هنگامی که نیچه از اراده معطوف به قدرت و فلسفه خاص آن سخن می‌گوید ما باید آماده باشیم این سخن را به توانایی جان‌های بزرگ معنا کنیم نه به قدرت خودکامگان.

نگرش نیچه نسبت به مسیحیت و مرگ خدا نیز کاملاً دو پهلو بود، او از یک‌سو از تعالیم مسیح (مسیحیت) با خواری سخن می‌گفت (فروتنان وارثان زمین‌اند) اما توانایی خود مسیح را می‌ستود. او نسبت به مرگ خدا نیز همین نگرش دوگانه را داشت. اما «سقراط» را سرچشمه واقعی فلسفه و ذهنیت اخروی می‌شمرد که در فلسفه و دین غربی آن‌قدر مایه نفرت او بود. به نظر او سقراط با تأکید بر عقل موجب گریز از واقعیات و زندگی شد. و در نهایت او بر ضد کانت و روسو که اعلام می‌کردند نوع انسان ذاتاً نیک فطرت و یکسان هستند، سخنان بسیاری گفت. بنابراین با در نظر گرفتن کل فلسفه نیچه و با بررسی آثار او در این مقاله سعی شده است تا نشان دهیم کار مهم نیچه در بازنمایی فلسفه اراده‌اش، نقد اخلاق غربی از زمان سقراط بدین‌سو و رد هرگونه حقیقت مطلق و اصول فکری – عقیدتی عام و بازگشت به اراده و توانایی فرد انسان است که اوج این برگزیدن اراده در حیات را می‌توان در پذیرش تراژدی دانست. نگاه نیچه به همه این مسائل بیشتر از منظر زیبایی‌شناختی است تا تحلیل فلسفی. او در اولین کتاب خود **زایش تراژدی**، به فلسفه و عقل‌گرایی حاکم می‌تازد و در آرزوی بازگشت به دوران پیش از سقراط است. یعنی وحدت اندیشه و زندگی یا آپولون و دیونیزوس. امروزه منتقدین با توجه به تأثیر فلسفه اراده نیچه بر فیلسوفان و اندیشمندان پس از خود صدها کتاب نوشته‌اند و او را یکی از موثرترین متفکران در شکل‌گیری نازیسم و فاشیسم، آگریستانسالیسم، هرمنوتیک و پست مدرنیسم و اندیشه اسپنگلر می‌دانند که به همه این موارد

در مقاله حاضر توجه شده است. اما پیش از هر چیز دو نکته برای مطالعه نظرات فلسفی اراده نیچه ضروری است؛ اول آن که در آثار نیچه تناقضات بسیاری وجود دارد چرا که نثر او نثری شاعرانه و فاقد انسجام و دستگاه‌های مشخص فلسفی - استدلالی است و دیگر آنکه او به دلیل عدم اعتقاد خود به یک معرفت و شناخت کلی و فراگیر و ایده حقیقت مطلق درصدد بود تا آثار خود را نیز به همین گونه بنویسد؛ یعنی حاصل آن نه یک شناخت یگانه که شناختی متناسب با هر اندیشه‌ای باشد. او هم در عمل، هم در نظر و هم در حاصل کار به معنای واقعی کلمه یک ضد مطلق‌گرا بود و چه بسا از همین رو در مقدمه کتاب *چنین گفت زرتشت* خود نوشته است: کتابی برای همه کس و هیچ کس.

در این مقاله تلاش بر این بوده است تا نشان دهیم:

اولاً - چرا نیچه در ارائه فلسفه اراده خود، فلسفه پیش از سقراط را می‌ستاید؟

ثانیاً - چرا علیه عصر روشنگری، مسیحیت و فلسفه اروپایی زمان خود موضع می‌گیرد و

آنها را در مقابل اراده و دانش به عنوان نیروهای زندگی می‌داند؟

ثالثاً - در پاسخ به رد معرفت و اخلاق مسیحی چه جایگزینی برمی‌گزیند؟

رابعاً - چه اثراتی بر متفکران پس از خود برجای گذاشته است؟

هدف و فرضیه اساسی مقاله در پاسخ به این پرسش اصلی که «چرا نیچه در فلسفه اراده خود به نقد اخلاق و حقیقت فرهنگ مدرن به‌ویژه فیلسوفان (فلسفه) پیش از خود می‌پردازد؟» آن است که «نیچه از طریق نقد اخلاق و فرهنگ مدرن درصدد بود ثابت کند که چگونه اصول عام و جهانشمول این دو موجب تباهی اراده انسان و در نهایت تباهی زندگی می‌شود».

قبل از ورود به بررسی نظرات فلسفه اراده نیچه ذکر یک نکته برای شناخت سیر اندیشه او ضروری است. آثار و زندگی فکری نیچه شامل سه دوره می‌شود: وی در بخش اول کتاب *چنین گفت زرتشت* از سه دگردیسی نام می‌برد، چگونه جان شتر می‌شود، چگونه شتر شیر و چگونه سرانجام شیر، کودک.

شتر حیوانی است که بار می‌برد، بار ارزش‌های مستقر، بار آموزش، بار اخلاق، او این بارها را در بیابان می‌برد و آنجا مبدل به شیر می‌شود، شیر تندیس‌ها را می‌شکند، بر بارها لگد می‌کوبد و همه ارزش‌های مستقر را به نقد می‌کشد، سرانجام سهم شیر آن است که کودک شود، یعنی آغازی نو، آفریدگار ارزش‌ها و اصول نوین آفرینندگی. به نظر نیچه معنای این سه دگردیسی عبارت است از مراحل آثارش و همچنین دوره‌های زندگی‌اش (نیچه، ۱۳۶۲ الف: ۳۷-۳۹).

۱- حمله به فلسفه، عقل‌گرایی و ذهن‌شناسا

نیچه در اولین کتابش، *زایش تراژدی*، به فلسفه و عقل‌گرایی حاکم فرهنگ مدرن می‌تازد و

میانمایگی طبقه بورژوا را خوار می‌شمرد. او در این کتاب می‌گوید؛ عالی‌ترین دستاورد فرهنگ یونانی، پیش از آن‌که به فساد ملت باوری سقراطی دچار شود، آن بود که این فرهنگ آمیزه‌ای از عنصر دیونیزوسی و آپولونی بود. دیونیزوس خدای باروری و وجد و بیخودی و شادی و عیش است، و آپولون خدای نظم، سامان و شکل دادن مجدد و از بیرون به زندگی. تراژدی در یونان باستان در محل پیوند این دو انگیزه بنیادی با یکدیگر به وجود می‌آید. نیچه یونان عصر پیش از سقراط را می‌ستاید. دورانی که دوست داشتن زندگی را گناه نمی‌شمردند و برترین ارزش را شادی می‌دانستند. او فیلسوف پیش از سقراط را هم‌چون کسی که وحدت اندیشه و زندگی را پاس می‌داشت، با گزین گویی و شعر سخن می‌گفت و هم‌چون هنرمند زندگی را در زیبایی تجسم می‌بخشید، پاس می‌داشت. نیچه درصدد است مجدداً به تراژدی باز گردد و از این‌که سقراط نظم آپولونی را جایگزین عامل آفریننده وجد و بیخودی ساخته است موضع انتقادی می‌گیرد و می‌گوید از آن زمان تراژدی در برابر حسابگری‌های سرد و تهی از احساس عقب می‌نشیند، این انحطاط توسط سقراط آغاز می‌شود و او به نام ارزش‌های برتر خودساخته‌اش زندگی را مورد داوری قرار می‌دهد و محکوم می‌کند و از این پس انواع جدید ادبی مانند مکالمه‌های «افلاطون»، جای‌گزین اعجاب و تراژدی می‌شوند، اعجابی که خون حیات‌بخش هر فرهنگی هستند (نیچه، ۱۳۷۷ ج).

او تاریخ فلسفه پس از سقراط را تاریخ طولانی فرمانبرداری‌های انسان و توجیه این فرمانبرداری‌ها از سوی فیلسوفان می‌نامد و به عنوان مثال «بیکن» را مظهر حمله به روح فلسفی، «هابز» و «هیوم» و «لاک» را مایه تباهی و پستی ارزش مفهوم فلسفه، هگل را مسئول احمقانه کردن جهان با مکانیکی کردن به شیوه انگلیسی می‌نامد. او می‌گوید فلاسفه درصددند با روش دیالکتیک، از تناقضات موجود بین پنداشت‌های مختلف به یک نتیجه واحد یا حقیقت در یک مفهوم کلی دست یابند، اما او با این وحدت در یک مفهوم کلی سخت مخالف است و تراژدی از نظر او محصول همین تفاوت پنداشت‌هاست.

اینجاست که درمی‌یابیم چرا پُست‌مدرن‌ها که طبق نظر «لیوتار» با روایت‌های کلان مخالف می‌ورزند، نیچه را پدر فکری خود می‌نامند (دلوز، ۱۳۷۸؛ حقیقی، ۱۳۸۱؛ لیوتار، ۱۳۸۱). نیچه در پاسخ به این پرسش که زندگی برتر است یا دانش، می‌گوید: زندگی قدرت برتر و بی‌چون و چراست، و این بدان معناست که فرهنگ قرن نوزدهم که ویژگی اساسی‌اش از عصر روشنگری به بعد فرمانروایی دانش و علم است، در خطر کین خواهی نیروهای زندگی است. در واقع ارائه همان واکنش رمانتیک‌ها نسبت به روشنگری (بومر، ۱۳۸۰: ۷۶۸-۷۶۳). نیچه در کتاب **شامگاه بتان** تاریخ مکتب افلاطون را در شش مرحله با عنوان تاریخچه یک

خطا بیان می‌کند و می‌گوید جهان حقایق سرانجام چگونه از بین خواهد رفت. در واقع در سیر پایانی این مرحله، بازهم شباهت‌های پست مدرنیسم با نیچه را می‌توان دید (نیچه، ۱۳۷۶ ج؛ استرن، ۱۳۷۳ ۸۴-۸۹).

(۱) جهان حقایق برای مرد فرزانه و پارسا و پاکدامن دست یافتنی است، و خود عین آن جهان و با آن یکی است، یعنی: «من، افلاطون، خود عین حقیقتم».

در واقع نیچه به ماهیت شخصی حقیقت اشاره می‌کند و این‌که هنوز جهان مثلی به‌وجود نیامده است.

(۲) جهان حقایق اکنون دیگر دست نیافتنی است، ولی به مرد فرزانه و پارسا و پاکدامن وعده آن داده می‌شود.

یعنی حقیقت از این جهان بیرون رفته و عالم محسوس دیگر عالمی نیست که معنایی داشته باشد. حقیقت شخصی نیست و جهان افلاطون نیست بلکه جهان مکتب افلاطون است. یا جهان هر مکتب دیگری مثل مسیحیت، یعنی از این مرحله به بعد روایت‌های کلان فکری — اندیشگی الهی، اعتقادی و آسمانی شکل می‌گیرد.

(۳) جهان حقایق دیگر نه دست یافتنی است و نه اثبات شدنی و وعده دادنی، اما صرف اندیشه آن تسلی می‌دهد و ایجاد تکلیف می‌کند.

یعنی جهان انتزاعات و کلیات علمی که سرچشمه آن بیکن و عصر روشنگری است و تا کانت ادامه دارد.

(۴) آیا جهان حقایق دست نیافتنی است؟ به‌هر حال دست نیافته‌ایم، و چون دست نیافته شده است، ناشناخته است، بنابراین رستگارکننده و موجد تکلیف نیست.

یعنی دوره مابعد کانتی که کسی متافیزیک را نمی‌پذیرد، پوزیتیویسم و قطعیت‌گرایی شی‌گرایانه پرزور است.

(۵) جهان حقایق اکنون دیگر ایده‌ای است که به هیچ کاری نمی‌آید و حتی بنیادی برای ایجاد تکلیف فراهم نمی‌کند، ایده‌ای بی‌فایده و مردود و باطل.

یعنی همان عصر خود نیچه، آدمیان تنها می‌توانند آنچه را که حس می‌کنند ادراک کنند و گواه گیرند.

(۶) جهان حقایق را برانداخته‌ایم، اکنون دیگر چه جهانی برجای مانده است؟ جهان نمودها و ظواهر؟ البته که نه! جهان نمودها را نیز با جهان حقایق برانداخته‌ایم.

یعنی هم بود (ابژه) و هم نمود (سوژه) فرو می‌ریزد. تقابل میان محسوس و غیرمحسوس برمی‌افتد، و نیچه خود مفهوم خیر را در تقابل شر رد می‌کند و به فراسوی این تضاد می‌رود، در این زمان زرتشت وارد می‌شود و دوران آبرانسان آغاز می‌شود. بنابراین زمانی در آینده

است.

با توجه به آخرین مرحله تاریخ دانش و معرفت از نظر نیچه رابطه میان زندگی و عقل رابطه‌ای نه تقابلی و ضدی که رابطه‌ای تکمیلی و هم‌زیستی است. او می‌گوید: کج فهمی شوق (زندگی) و عقل به گونه‌ای است که انگار عقل قوایی مستقل است تا نظامی از روابط میان عواطف و امیال گوناگون به وجود آورد و گویی هر شوقی سهم و حصه‌ای از عقل ندارد. او «حافظ» را یک نمونه برجسته از چنین تلاش و کامیابی در جهت این هم‌زیستی می‌داند و در کتاب *اراده معطوف به قدرت* می‌گوید: برترین و برجسته‌ترین شادی‌های انسانی، چنان‌که معقول است، تنها برای نادرترین و نیک بنیادترین افراد فرا می‌رسد... آن‌گاه یک سرشاری سرریزکننده گوناگون‌ترین نیروها و چالاک‌ترین قدرت اراده آزاد و فرماندهی سرورانه در یک انسان با هم دوستانه به سر می‌برند، آن‌گاه روح به همان اندازه با حواس آشنا و خودمانی است، که حواس با روح، این فرآیند را در حافظ در نظر گیرید، حتی گوتته گرچه بس ضعیف‌تر... آنان نوعی از خداسازی جسم را در خودشان تجربه می‌کنند (نیچه، ۱۳۷۷ الف).

۲- نقد اخلاق

نیچه هر مسئله‌ای را در شناخت‌شناسی به مسئله‌ای اخلاقی تبدیل می‌کند، و از روش تبارشناسی به تبار ارزش‌های اخلاقی پی می‌برد و آنها را مورد کنکاش قرار می‌دهد. او در کتاب *فراسوی نیک و بد* می‌گوید دو گونه بنیادین از اخلاق کشف کرده است: اخلاق سروران و اخلاق بندگان. در هر تمدن برتر این دو باهم درآمیخته‌اند و عناصر این دو را حتی در یک انسان می‌توان یافت. در اخلاق سروران نیک و بد برابر است با والا و پست و در آن برچسب‌های اخلاقی را بر آدمیان می‌زنند نه بر کردارها، اما در اخلاق بندگان صفاتی چون همدردی، مهربانی، فروتنی و ترحم را ارج می‌نهند و مردمان قوی را خطرناک و بد می‌شمارند. گونه انسان سرور ارزش‌های خود را از دل زندگانی و نیروی سرشار خویش می‌آفریند، اما بندگان می‌کوشند تا با مطلق کردن ارزش‌های گله‌ای خود بر آن افسار زنند، بنابراین آنچه در تاریخ اخلاق می‌بینیم کشاکشی است میان دو گونه اخلاق (نیچه، ۱۳۶۲ ب). از دیدگاه انسان والا میان آن دو می‌تواند هم‌زیستی باشد؛ اگر گله که از دست‌یابی به هر چیز والا ناتوان است خرسند به نگهداری ارزش‌های خود می‌بود، اما تنها به این خرسند نیست و می‌کوشد تا ارزش‌های خود را جهانگیر کند و به نظر نیچه دست‌کم در غرب و در مسیحیت توانسته است خود را جهانگیر کند. بنابراین نیچه با یک دستگاه اخلاقی یکسان و جهانگیر و مطلق (همانند نمونه کانت) مخالف است و چنین اخلاقی را برآمده از بی‌زاری فروتنان و بندگان می‌داند.

نیچه امیدوار بود با پی بردن به تبار واژگان نیک و بد اخلاق کهن را براندازد و راهی برای اخلاق ابر انسان بسازد. اخلاق سروران در زمان باستان و میان مردم رم معمول بود و حتی مردم عادی رم فضیلت را در مردانگی، دلیری و بی باکی می دانستند، اما در میان یهود و سپس مسیحیت برای اخلاق معنی دیگری به وجود آمد: حقارت و تواضع ناشی از تبعیت و اسارت، نوع دوستی ناشی از بی یابوری جای گزین آن صفات والا شد (نیچه، ۱۳۷۷ ب).

در اخلاق فرومایگان عشق امن و آسایش جای خود را به عشق قدرت و استقبال از خطر داد. حیلۀ جای گزین قدرت شد، به جای انتقام جویی آشکار، کینه جویی پنهان آمد و صلابت مبدل به ترحم شد و غرور افتخار از میان رفت و درد وجدان حاکم شد.

افتخار مربوط به رم، عهد فتودال و اشرافیت بود، وجدان مربوط به یهود و نصاری و بازرگانان و دموکراسی. مسیح این نظر را به اوج رسانید، مسیح قبول روحیه بردگی را تشدید کرد. به نظر مسیح همه مردم دارای ارزش یکسان و حقوق یکسان هستند که بنابر تحلیل نیچه دموکراسی و سوسیالیسم فرزند خلف مسیحیت هستند.

۱-۲- تفاوت دیدگاه نیچه و فیلسوفان فرانسوی پیش از انقلاب فرانسه

یک نکته مهم که از نظرات ضد مسیحیت و ضد دموکراسی نیچه در ارزش های یکسان این دو حاصل می شود همانا تضاد میان استدلالات نیچه و فیلسوفان فرانسوی پیش از انقلاب است. آنها می گفتند که احکام مسیحی باطل است، مسیحیت تسلیم به آنچه را که اراده خداوند انگاشته می شود تعلیم می دهد، در صورتی که انسان هایی که برای نفس خود حرمت قائل اند نباید در برابر هیچ «قدرت» عالی تری سر تعظیم فرود آورند و کلیساهای مسیحی با جباران ضد انقلاب متحد شده اند و دشمنان دموکراسی را یاری می دهند. املا نیچه در برابر اتحاد کلیساهای مسیحی با جباران و دشمنی آنها با دموکراسی می گوید این کاملاً وارونه است. به نظر نیچه انقلاب فرانسه و سوسیالیسم از لحاظ روحی و اخلاقی با مسیحیت ذاتاً یکی است. به این دلیل که هر دو افراد بشر را مساوی می خواهند. او می گوید مسیحیت را به مناسبت نفی ارزش غرور، روحیه عالی و غرایز جنگ و پیروزی و انتقام و خشم باید محکوم ساخت. مسیحیت به نفی زندگی می پردازد، ارزش های ضد زندگی را رواج می دهد و احساس گناه را در انسان می پروراند. به گفته او نهضت اصلاح دینی لوتر را هم نباید جزء پست ترین خیانت ها برای احیای کلیسایی که همه علائم تباهی را نشان می دهد به حساب آورد (یاسپرس، ۱۳۸۰).

نیچه در **چنین گفت زرتشت** می گوید: زمانی که لوتر کشیش بیرونی را درونی کرد، زمانی که انسان را به جای خدا نشانند، آیا خدا را کشتند؟ تنها تغییر عبارت از این است که انسان به جای بار شدن از بیرون، خودش بار را برای گذاشتن بر پشتش برمی دارد (نیچه، ۱۳۶۲ الف).

او با اعلام بیزاری خود از برابری و یکسانی طبقه بورژوا و دموکراسی، آن را زاده روح مسیحی می‌داند. او ارزش‌های دموکراسی را نمونه عقاید «جان استوارت میل»... می‌داند، میل مردی است که نیچه به شدت او را تحقیر می‌کند، درباره او می‌گوید:

«نفرت دارم از ابتذال این مرد، هنگامی که می‌گوید آنچه برای یک انسان صحیح است برای انسان دیگر نیز صحیح است»، و «این‌گونه اصول ظاهراً همه روابط بشری را بر خدمات متقابل بنا می‌کنند. فرض این قضیه بی‌اندازه پست است، یعنی مسلم گرفته شده است که در ارزش عمل من و تو نوعی تعادل وجود دارد» (پیرسون، ۱۳۷۵: ۳۳-۳۰).

به‌زعم نیچه فضیلت حقیقی، چیزی نیست که در دسترس همه باشد، بلکه باید خاص یک اقلیت اشرافی بماند، چرا که در غیر این صورت همه به یک میزان خوار می‌شوند، در حالی که رحم و شفقت صفتی است که باید با آن جنگید.

نیچه در کتاب *تبارشناسی اخلاق* سیر پیروزی اخلاق بردگان و تبدیل آن به اخلاق عام و برتر را این‌گونه توضیح می‌دهد (نیچه، ۱۳۷۷: ب):

الف) کینه‌توزی: قیام بردگان آنگاه آغاز می‌شود که کینه‌توزی خود آفریننده می‌شود و ارزش‌ها: هر اخلاق والا تبارانه از دل آری‌گویی پیروزمندان به خویش می‌روید، اما اخلاق بردگان نخست به آنچه بیرونی است نه می‌گوید، در نتیجه بردگان به سروران نه می‌گویند و صفات آن را بد می‌شمارند. (نکته‌ای که باید در این جا توجه کرد مسئله «نه» گویی است. «نه» گویی از دیدگاه نیچه امری دوپهلوی و دو وجهی است. نیچه آنجا که از ابر انسان صحبت می‌کند یکی از صفات عمده او را قدرت نه گفتن می‌داند. اما این نه گفتن با نه گویی بردگان کاملاً متفاوت است. نه گویی بردگان ناشی از نفرت، کینه‌توزی و ناتوانایی بردگان است و در نتیجه درصد انکار کردن ارزش‌های والا برمی‌آیند، اما نه گویی ابر انسان از قدرت برتر او در پذیرش ارزش‌های مستقر و تلاش برای آفرینش و خلق ارزش‌های برتر است).

ب) وجدان ناراحت: کشیش جهت‌گردان کینه‌توزی است. زیرا هر دردمندی طبق غریزه برای درد خویش در پی علتی است، یعنی یک عامل گناهکار دردپذیر و می‌گوید چون من رنج می‌برم، پس گناه من باید به گردن کسی باشد، اما کشیش به او می‌گوید: آن کس خود تویی، گناه تو فقط به گردن خودت است [اشاره به همان گناه اولیه]، در نتیجه بردگان دچار عذاب وجدان دائم می‌شوند.

ج) آرمان زهد: نفرینی که تا به حال گریبان‌گیر بشر بوده است نه رنج بردن که بی‌معنایی رنج بردن است، اما آرمان زهد به آن معنا می‌بخشد و رنج بردن معنا می‌شود. آرمان زهد به او خواست‌های تازه می‌بخشد یعنی بیزاری و دوری از هر آنچه غریزی و بشری است. از هر آنچه حیوانی و بیشتر از آن از هر آنچه مادی است. این نفرت از حواس، این ترس از شادی و

زیبایی، این اشتیاق به ترک تمامی جهان ظاهر، دگرگونی، مرگ، آرزو، معنای تمامی این چیزها به زعم نیچه یعنی خواست نیستی، خواست روی گرداندن از زندگی و نیستی خواستن برای زاهد خوشتر از «نه» خواستن است. و اینجاست که همه قدرت اراده انسان از او سلب می‌شود.

۳- مرگ خدا

در آثار نیچه روایات مربوط به «مرگ خدا» بسیارند. اولین بار در بخش سوم حکمت *شادن* از مرگ خدا سخن می‌گوید و در *چنین گفت زرتشت* آن را بسط می‌دهد. نیچه می‌آموزد مرگ خدا برای به انجام رساندن تبدیل ارزش‌ها کافی نیست، گرچه راه را برای پرورش کامل نیروهای آفریننده انسان می‌گشاید، همچنین نیچه نسبت به این موضوع نگاهی دوگانه دارد، یعنی در عین حال که مرگ خدا را برای تبدیل ارزش‌ها لازم می‌داند اما از طرف دیگر به تاریخ اروپا که فلسفه و خرد را جای‌گزین خدا کرده و ارزش‌های مسیحی را حفظ کرده است، خرد می‌گیرد. او می‌گوید خدای مسیحی با امرونی‌هایش دیگر راه را بر ما نمی‌بندد و چشمان انسان دیگر به یک قلمرو دروغین یعنی به جهان دیگر به جای این جهان دوخته نمی‌شود، و با مرگ خدا اینک هر کاری مجاز است. اما نیچه پس از آن می‌گوید گرچه خدای مسیحی را دور انداخته‌ایم اما ارزش‌های مسیحی را نگاه داشته‌ایم، و این گونه است که شاهد رشد صورت‌های سکولار مسیحیت هستیم مانند دموکراسی و سوسیالیسم که کوشیده‌اند بخش بزرگی از سیستم اخلاق مسیحی را بدون بنیادهای یزدان‌شناسانه آن نگاه دارند. اما به گمان نیچه این کوشش‌ها بیهوده است. مرگ خدا دیر یا زود رد ارزش‌های مطلق و ایده یک قانون اخلاق عینی را در پی خواهد داشت، و به زعم نیچه دلیل بروز هیچ‌انگاری یا نیهیلیسم همین است، و اگر انسان اروپایی ایمان خود را به این ارزش‌ها از دست بدهد، چون او فقط اخلاق مسیحی را می‌شناسد و اخلاقی برای جای‌گزینی آن ندارد دچار نیهیلیسم خواهد شد (آل‌احمد و دیگران، ۱۳۷۷).

۳-۱- نیهیلیسم مثبت و منفی: [متاثر شدن اگزیستانسیالیست از فلسفه نیچه]

نیچه می‌گوید اخلاق مسیحی بزرگ‌ترین پادزهر هیچ‌انگاری بوده است، نه از آن رو که ارزش‌های ممکن دیگری وجود ندارد، بلکه از این رو که غرب ارزش‌های دیگر را نمی‌شناسد. از اینجاست که تفاوت نیهیلیسم نیچه که از آن با عنوان نیهیلیسم مثبت یا active نام برده می‌شود با نیهیلیسم منفی یا passive یا کنش‌پذیر و متفعل معلوم می‌شود. passive یعنی تسلیم و رضای بدبینانه بر اثر غیبت ارزش‌ها و بی‌هدفی زندگی. active یعنی می‌خواهد آنچه را که دیگر به آن باور ندارد در هم شکند. نیچه پدید آمدن نیهیلیسم کنشگر را پیش‌بینی می‌کند که

خود را در جنگ‌های ایدئولوژیک که جهان را به لرزه خواهد افکند نشان خواهد داد. و چنان جنگ‌هایی برپا خواهد شد که هرگز بر روی زمین مانند نداشته باشد. تنها از روزگار من به بعد است که بر روی زمین سیاست‌مندی بزرگ‌منش خواهد بود. با توجه به این دو نوع نیهیلیسم می‌توان نیهیلیسم اگزیستانسیالیست‌ها را از جمله نیهیلیسم مثبت نیچه‌ای دانست. آنگاه که وجود را مقدم بر ماهیت و ارزش‌های از پیش داده شده می‌دانند و این‌که پراکسیس انسان است که با آزادی و اراده ارزش‌ها را می‌آفریند و هیچ ارزشی از پیش وجود ندارد، یعنی اخلاق محصول فرآیند عمل آزادانه وجود است یعنی همان نیهیلیسم مثبت (نیچه، ۱۳۷۶ الف: ۱۰۰-۶۱).

۴- اراده معطوف به قدرت: Will of Power

از نیهیلیسم active نیچه، اراده معطوف به قدرت حاصل می‌شود. اما بیش از آن باید دقت شود تا از تعبیر نادرست درباره اصل نیچه‌ای «خواست قدرت» اجتناب شود. یعنی از آنجایی که شیوه نگارش نیچه یعنی شیوه گزین گویی‌های او تفسیربردار است باید با در نظر گرفتن تمام متون مربوط به این خواست قدرت و تناقضات موجود در گزین‌گویی‌ها به یک استنباط صحیح از مفهوم خواست قدرت رسید. بعضی براساس نتایج عملی «اراده معطوف به قدرت»، یعنی ظهور هیتلر، این فلسفه نیچه را به شدت رد می‌کنند، اما دوستاناران نیچه پاسخ می‌دهند که مقصر، نظریه‌پردازان آلمان نازی هستند که از آثار این فیلسوف به نحو بدی بهره‌برداری کردند. اینان می‌گویند که نیچه در ارائه نظریه خواست قدرت، برتری‌نژادی را پیش‌نکشیده و این نظریه‌پردازان فاشیست هستند که برای مقاصد خود فلسفه نیچه را دستاویز قرار دادند، همان‌گونه که نظریه تکامل «داروین» را دستاویز قرار دادند.

«ژاک مارتین» فیلسوف اگزیستانسیالیست معاصر می‌گوید؛ اگر کتاب‌ها را به میزان سوءاستفاده‌ای که مردم می‌توانند از آنها داشته باشند، داوری کنیم، چه کتابی بیش از کتاب مقدس مورد سوءاستفاده قرار گرفته است؟ «کافمان» نیز معتقد است هیچ نویسنده آلمانی به اندازه نیچه مخالف نظریه نازیسم و برتری‌نژادی نبوده است (نیچه، ۱۳۷۶ د، ۱۳۷۷ د، ۱۳۷۹). شاید به همین دلیل است که ما در اینجا واژه «فلسفه اراده» را برگزیده‌ایم.

با این مقدمه به تبیین نظریه اراده معطوف به قدرت می‌پردازیم:

نیچه خود می‌گوید خواست قدرت نه میل مفرط به داشتن و حتی گرفتن، بلکه میل به آفریدن و دادن است، یعنی اگر خواست قدرت را به ارزش‌های مستقر برگردانیم، آنگاه این

خواست به‌عنوان اصلی برای آفرینش ارزش‌های جدید به درستی شناخته نمی‌شود. او خواست قدرت را براساس «اصل نیرو» تعریف می‌کند. رابطه بین پدیده‌ها براساس نیروهاست، برخی از نیروها عمل می‌کنند و برخی دیگر عکس‌العمل نشان می‌دهند. پیچیدگی پدیده‌ها هرچه باشد، ما نیروهای کنشگر، آغازین، مطیع‌کننده، و همچنین در مقابل نیروهای واکنش‌گر، ثانوی، سازشگر و نظم‌پذیر را داریم. این تفاوت از نظر نیچه نه کمی که کیفی و سنخ‌شناسی است. نیچه این رابطه نیرو با نیرو را خواست می‌نامد. خواست قدرت موجب می‌شود که نیروی کنشگر «اثبات» کند و در آنها اثبات عنصر نخستین است، نفی هیچ‌گاه جز نوعی پیامد نیست، اما ویژگی نیروهای واکنشگر برعکس نخست مخالفت با آن چه نیستند [یعنی با نیروی وارده] و محدود کردن نیروی کنشگر اولیه است. در نزد این نوع نیروها «نفی» عنصر نخستین است و به وسیله نفی است که این نیروها به نوعی نمود ظاهری اثبات می‌رسند. بنابراین اثبات و نفی کیفیت‌های خواست قدرت هستند [مقایسه شود با همان عنصر نفی در بردگان].

اما تأثر نیچه از این است که در تاریخ نیروهای واکنش‌گر پیروز شده‌اند، یعنی نفی در درون خواست قدرت [همان نیروی ثانوی و واکنش‌گر] پیروز شده است. این پیروزی عام نیروهای واکنش‌گر و خواست نفی کردن را نیچه هیچ‌انگاری یا پیروزی بردگان می‌نامد. اما در پاسخ به اینکه چگونه ضعیفان پیروز می‌شوند نیچه می‌گوید آنها نه با جمع بستن نیروهای‌شان که با کسر کردن نیروهای طرف دیگر است که پیروز می‌شوند، یعنی نه به مدد ترکیب قدرت‌شان که به یاری قدرت واگیری‌شان پیروز می‌شوند. آنان نوعی سیر واکنش‌گر شدن همه نیروها را به دنبال می‌آورند و «تباهی» از اینجا آغاز می‌شود. اربابان امروزی ما بردگانی هستند که در سیر برده شدن همگانی جهانی پیروز می‌شوند و این زمانی است که خواست قدرت دیگر نه به معنای آفریدن که به معنای تسلط یافتن است (نیچه، ۱۳۷۷ الف).

۴-۱- قدرت دانش

نیچه همچنین بر آن است که در روند ذکر شده دانش ابزاری است در خدمت قدرت. دانش دوستی یا خواست دانستن بر خواست قدرت تکیه دارد. هدف دانش دانستن نیست، به معنای دریافت حقیقت مطلق به خاطر خود آن، بلکه چیرگی است. ما تا آنجا که نیازهای عملی‌مان می‌طلبند خواهان آنیم که دریافت‌های حسی خود را به قالب بریزیم و سامان بخشیم. حقیقت شونند یا به عبارتی becoming است و این ما هستیم که آن را به هستی و بودن تبدیل می‌کنیم، و الگوهای پایدار ذهن خویش را بر شونند بار می‌کنیم. دانش البته فرایندی است از برداشت ما از جهان و مسئله اساسی کاستن برداشت خود به واقعیت است نه فراخواندن آن از واقعیت. بی‌گمان این ما هستیم که حالت‌های فیزیکی را همانند می‌شماریم و آنها را به یک

ذهن پایدار نسبت می‌دهیم، و عقیده کلی نیچه این است که ما حق نداریم سودمندی یک برداشت را به معنای غیبت عام آن بگیریم (همان).

۲-۴- چشم‌انداز باوری

نیچه با رد یکسان‌نگاری حالت‌های فیزیکی و نسبت دادن آن به یک ذهن پایدار، نظریه چشم‌انداز باوری خود را بیان می‌کند. به زعم او طبق دیدگاه و چشم‌اندازی که شخص در آن واقع شده است، حقایق را از زوایای دید خود می‌بیند و بنابراین هرگونه حقیقت مطلق را رد می‌کند. او می‌گوید «حقیقت مطلق» بر ساخته فیلسوفان است که از درک عالم شوند بر نمی‌آیند و در پی یافتن جهان پایدار هستی‌اند. آنان ناتوانی خود را از این درک، به یافتن حقیقت مطلق هستی می‌پوشانند و آنچه را از جهان که خود ادراک می‌کنند، عمومیتی جهانشمول بدان می‌بخشند (همان).

با در نظر گرفتن این دو نظریه نیچه، چشم‌انداز باوری و در خدمت قدرت بودن دانش، می‌توانیم یکی از دلایل عمده این‌که چرا نیچه، پدرفکری پست‌مدرن‌هاست را دریابیم. پست‌مدرن‌هایی همچون «فوکو» بر این باورند که در طول تاریخ دانش همواره در خدمت قدرت بوده و با تحولات آن متحول شده است، همچنین اصل اساسی تفکر آنها همان عدم وجود حقیقت مطلق و واحد و باور به حقایق متعدد است (که البته از بحث این مقاله خارج است).

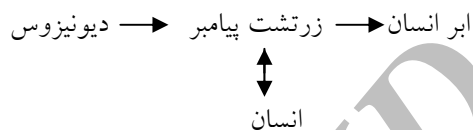
۵- ابر انسان

نظام اخلاقی نیچه بیش از همه جا در چنین گفت زرتشت، فراسوی نیک و بد و اراده معطوف به قدرت منعکس شده است. زرتشت نیچه در آغاز کتاب از کوه به زیر می‌آید تا به مردم بگوید خدا مرده است، یعنی ارزش‌های کهنه از بین رفته‌اند و باز می‌گوید: «من ابر انسان را به شما می‌آموزم. انسان چیزی است که باید از او برگذشت. ابر انسان معنای زمین است» (هایدگر، ۱۳۷۸: ۳-۵). پس برای آن‌که نمونه‌ای به مردم بدهد از سه دگرگونی یا دگردیسی جان نام می‌برد تا به مفهوم ابر انسان برسد. همان سه دگردیسی شتر، شیر و کودک [رجوع شود به مقدمه].

کودک، همان ابر انسان است، کودک یعنی بی‌گناهی و فراموشی، کودک یعنی خالق ارزش‌های تازه، کودک یعنی آفریننده.

ابر انسان محصول کل فلسفه نیچه است. یعنی معرفت جمع هر آن چیزی است که می‌تواند اثبات شود. یعنی شکل عالی‌تر آنچه که هست. همچنین ابر انسان در تقاطع دو تبارشناسی قرار دارد؛ از یک سو او در انسان با واسطه و افسین انسان و انسانی که می‌خواهد نابود شود به وجود

می‌آید اما فراتر از آنان می‌رود، اما از سوی دیگر ابر انسان اگرچه در انسان به وجود می‌آید اما به وسیله انسان پدید نیامده است. بلکه او ثمره دیونیزوس است و زرتشت در این مسیر در واقع پیامبر یا مبشر دیونیزوس است، و ابر انسان فرزند زرتشت است اما از او برتر است. نیچه می‌گوید: هدف انسانیت نیست بلکه ابر انسان است.



انسان پلی است نه هدف. بهترین نشانه ابر انسان عشق به خطر و مبارزه است و قدرت آری‌گویی او. [بنابراین به خوبی درمی‌یابیم که هیتلر نمی‌تواند ابر انسان باشد، چون هیتلر صرفاً در صدد نفی است نه آری‌گویی و اثبات].

شاید بتوان طبق آثار نیچه، آمیزه «گوت» و «ناپلئون» را ابر انسان دانست. انسانی یک‌سره آزاد و مستقل و در عین حال آری‌گویی به جهان و زندگی.

بعضی‌ها ابر انسان نیچه را براساس نظریه تنازع بقا داروین که بهترین‌ها خواهند ماند می‌سنجند، اما نیچه خود در چندین جا به رد این نظریه می‌پردازد. مثلاً در *آنک انسان* که در واقع زندگی‌نامه خودنوشت او می‌باشد می‌گوید: تقریباً همه جا در نهایت ساده‌دلی، مفهومی به این واژه [ابر انسان] داده شده است که آن را با ارزش‌هایی که شخصیت زرتشت اثبات کرده است، در تضاد مطلق قرار می‌دهد، بدین معنا که از آن، سنخ آرمان‌گرایانه نوع برتری از انسان‌ها را ساخته‌اند که نیمی مقدس و نیمی نابغه است... حیوانات دیگری با شاخ‌های دانشمندان، مرا به سبب این واژه داروین‌گرا پنداشته‌اند، حتی خواسته‌اند در آن کیش قهرمانان «کارلایل»، این جاعل بزرگ ناآگاه! را باز یابند، کیشی که من شدیداً رد می‌کنم (نیچه، ۱۳۷۴).

۶- بازگشت جاودانه

در کتاب زرتشت، غیر از ایده «ابر انسان» با اصل بازگشت جاودانه نیز مواجه می‌شویم. بازگشت جاودانه را می‌توان ایده‌ایی دانست در مقابل غایت تاریخ در سایر مکاتب فلسفی و همچنین مسیحیت. یعنی غایت تاریخ از نظر نیچه همان ایده بازگشت جاودانه است. این ایده یکی از پرابهام‌ترین مفاهیم نیچه است [شاید مثل سایر مفاهیم در مورد غایت تاریخ]. از این مفهوم تفسیرها و تعبیر گوناگونی شده است، حتی خود نیچه اندیشه بازگشت ابدی را هولناک و خردکننده می‌نامد. او در کتاب *آنک انسان* می‌گوید که؛ ایده بنیادی زرتشت بازگشت

جاودانه است، همچون عالی‌ترین فرمول برای نگره آری‌گویی که هرگز کسی بدان دست نتواند یافت (همان).

نیچه این مفهوم را هولناک می‌داند چراکه اگر درست باشد که همه چیز باز می‌گردد و به «همان» باز می‌گردد، آن‌گاه انسان پست، هیچ‌انگاری، واکنش‌پذیری نیز باز خواهند گشت. چنین ایده‌ای زرتشت را برمی‌آشوبد، اما نیچه در ادامه می‌گوید هنگامی که زرتشت از بستر بیماری برمی‌خیزد پی‌می‌برد که به علت بیماری مفهوم درست بازگشت ابدی را دریافته است و سرانجام می‌فهمد که بازگشت ابدی، «دایره» نیست، که بازگشت ابدی، بازگشت به همان نیست، بازگشت ابدی تکرار است اما تکراری که برمی‌گزیند، تکراری که می‌رهاند، تکراری گزینش‌گر. بدین‌سان آخرین مرحله تبدیل سرشت به پدید آمدن ابر انسان می‌انجامد. یعنی بازگشت ابدی همچون فرمولی، موجود واکنش‌گر را که در ذات انسان نهفته است به عقب می‌راند و طرد می‌کند و فقط ابر انسان باقی می‌ماند، فقط اثبات باز می‌گردد. فقط شادی باز می‌گردد، و هر آنچه که نفی است خود حرکت بازگشت ابدی دفع می‌کند. [شاید همان بهشت در اندیشه مسیحیت باشد!]

لازم به ذکر است که براساس همین نظریه بازگشت ابدی است که هایدگر گفته است؛ نیچه درصدد بود براساس دید و درک شهودی نظریه بسازد، البته کاری که محال است.

نتیجه

در میان اندیشمندانی که در هر فرهنگی ظهور می‌کنند برخی جایگاه و نقش مهمی دارند چرا که اندیشه آنان راه‌گشای بسیاری از متفکران پس از خود است و به مسائلی می‌پردازند که موضوع و دغدغه‌های آن فرهنگ محسوب می‌شود. هرچند اگر در زمان خود چندان با اقبال عمومی روبرو نشوند. اما به دلیل بحث‌های بنیادی در فلسفه خود همواره این امکان وجود دارد که ارزش عمیق اندیشه آنان درک شود. هرچند که در پایان قرن نوزدهم چندان به آثار نیچه اقبالی صورت نگرفت ولی او را باید از جمله این قبیل اندیشه‌ورزان دانست. پس از جنگ جهانی دوم به خصوص با ظهور اندیشه‌های پست مدرن ارزش و اهمیت تفکر نیچه آشکار شد و کار بزرگی که او در حوزه اندیشه سیاسی انجام داده بود و سال‌ها به خاطر حاکمیت ایدئولوژی‌های سیاسی بر فضای فکری و فرهنگی مغفول مانده بود، دوباره مورد بازخوانی قرار گرفت.

از سال ۱۹۰۰ میلادی به بعد، پس از مرگ نیچه، توجه به آثار او آغاز شد و اندیشه‌هایش به‌عنوان مرکزی برای جریان‌های فلسفی و ادبی در حال رشد و گسترش درآمد. درباره رابطه او با داروین، شوپنهاور، روانکاوان، شاعران جدید آلمانی (با توجه به این‌که نشر نیچه را یکی از

بهترین نثرهای شعرگونه زبان آلمانی می‌دانند)، جنگ جهانی اول، مسیحیت، اشپنگلر (نظریه دوری تاریخ و تمدن)، جنگ جهانی دوم (بروز نازیسم و فاشیسم)، اگزیستانسیالیسم (نیهیلیسم مثبت)، هرمنوتیک، پست مدرنیسم (چشم‌انداز باوری و عدم حقیقت مطلق) و... صدها کتاب نوشته شده است. این ادراک‌های گونه‌گون از آثار او به دلیل شیوه ویژه نوشتن و نثر اوست. واژگان نیچه شاعرانه و ابداع‌آمیز است و درک این واژگان، ملزم به راه یافتن به دنیای نیچه است. از این رو کسانی که بدون شناخت کامل آثار نیچه و صرفاً با برخورد گزینشی با آثار او روبرو شوند نمی‌توانند مفاهیمی همچون ابر انسان، اراده معطوف به قدرت و... را دریابند. به عنوان مثال هیتلر در زمان قدرت یافتن در آلمان گزیده‌هایی از آثار نیچه را به کتاب‌های درسی مدارس وارد کرد و سری کامل آثار او را برای موسولینی فرستاد. در آثار نیچه همواره تناقض دیده می‌شود، او هم اهل استدلال است و هم سبک رمانتیک و شاعرانه را بکار می‌برد و نثرش فاقد دستگاه واحد فلسفی است. اما یک نکته دائم و همیشگی در کل آثار او وجود دارد، خطاب نیچه همواره به انسان است، به فردیت او، نیچه انسان عادت زده و تابع رسم‌ها و قراردادهای سرزنش و تحقیر می‌کند و خواستار نیرومند شدن و قدرت یافتن اوست، او انسان را دعوت می‌کند تا به فراتر از خود رود، در واقع نوعی تجسم خدایی به خود بخشد و به خلق ارزش‌های نوین بپردازد. شاید در نظر گرفتن دوره زندگی نیچه (نیمه دوم قرن نوزدهم) که عقلگرایی و سلطه عقل روشنگری در نیمه اول این قرن به تدریج بی‌رنگ شده بود و جنبش‌هایی همچون رمانتیک‌ها، ایدئالیسم آلمانی (کانت، هگل) و پوزیتیویسم علیه جنبش روشنگری قد علم کردند، مهم باشد. در واقع نیچه در تبارشناسی همه ارزش‌ها، از زمان پیش از سقراط تا ایدئالیسم‌های آلمانی، در صدد برآمد انسان و زندگی او را از درگیری مابین الهیات، متافیزیک و علم برهاند و خود او را به آن بشناساند. او تفاوت انسان با حیوان وحشی را در این می‌داند که انسان تاریخ دارد. تاریخ داشتن یعنی تاثیر در هر کاری. انسان خودش را خودش ساخته است و در تاریخیت با بنیاد هستی خود متصل شده است. هر انسانی به گونه‌ای می‌اندیشد، هر انسانی دارای هستی ممتاز و یکه‌ایی است، و در همین زمینه است که نیچه به انسان می‌گوید: «خودت را پیدا کن، ای انسان آن باش که هستی!».

پس تفاوت اساسی نیچه با سایر فلاسفه در رد هرگونه معرفت و شناخت عام و کلی می‌باشد. او انسان را هستی یگانه و شناخت را به تناسب هر انسانی، شناختی یگانه می‌داند. بر همین اساس حتی نثر خود را به گونه‌ای برگزیده است که هر هستی‌یگانه‌ای شناخت یگانه‌ای از آن بیابد. گرچه مطلوب نیچه نه شناخت انسان، که شناخت ابر انسان است. او بر این باور است که کل حقایق نهفته در آثار او را نه امروز [زمان خود نیچه] که در آینده‌ای دور درخواهند یافت. نیچه در مقدمه بسیاری از کتب خود به این نکته اشاره می‌کند. به عنوان مثال

چنین گفت زرتشت را کتابی برای همه کس و هیچکس می‌نامد و در کتاب *دجال* همانند زرتشت، این‌گونه آغاز می‌کند: این کتاب برای چندتنی نوشته شده که شاید هنوز هیچ‌یک از آنها به جهان نیامده‌اند (نیچه، ۱۳۷۶ ب). بنابراین به همه آثار خود آهنگی پیامبرانه می‌دهد. این شیوه شاید به زعم بسیاری از مخالفین او از خودخواهی بیش از حدش ناشی شود. اما نیچه گویا به راستی خصلتی پیامبرگونه دارد چون دغدغه دوباره ارزش‌ها و خلق ارزش‌های نوین را دارد، هرچند نه از طریق وحی خداوندی بلکه از طریق خداشوندگی انسان!

نیچه پرسش‌هایی را در فرهنگ اروپایی طرح کرد، که درک این فرهنگ را بدون توجه به این پرسش‌ها غیرممکن ساخته است. او با شالوده‌شکنی بنیادهای پذیرفته شده عصر مدرن و فرهنگ اروپایی حامل پیامی مهم برای اروپائیان و همه مردم جهان بود. پیامی که از زبان زرتشت، پیامبر ایرانی مطرح می‌شود و آن پیام بازگشت جاودانه‌ای است که خواست قدرت و پیوند دانش و زندگی را به عنوان اساس «فلسفه اراده» خویش جای‌گزین خواست حقیقت می‌کند. در این مقاله با مروری بر آثار نیچه مشاهده کردیم که او چگونه فرهنگ نیست‌انگارانه اروپایی را که ریشه در خواست‌های پست انسانی دارند، به سوی پرسش از خود سوق می‌دهد و درک اسطوره‌ای از فرهنگ به جای درک سوژه محور به نیچه این امکان را داد که روح دیونیزوسی و خواست قدرت را که تجلی پیوند تنگاتنگ دانش و اراده زندگی است، یکبار دیگر در فرهنگ اروپایی مطرح کند.

در روزگار مدرن برداشتی از هویت انسان همچون سوژه‌ای یک پارچه، متحد و متمرکز شکل گرفت. سوژه دکارتی - روشنگری استوار به مفهومی از انسان است که یکسر متحد و متمرکز، دارای ظرفیت‌های خردورزی، اندیشه‌گری، آگاهی و عمل باشد. چنین درکی از انسان را باید متأثر از نگرش مسیحی به انسان همچون یک روح مسئول در جهان تلقی کرد. الهیات پروتستان یک سنت فکری را بنا می‌نهد که هم با عقل‌گرایی روشنگری درمی‌آمیزد و هم با انسان‌گرایی ملهم از مسیحیت و انسان را به تبعیت از یک معنا و یک وجود و می‌دارد که بر او مسلط است و در پیشگاه‌اش هیچ چیز جز پیروی از راه عشق و ایمان میسور نیست. عقل و سوژه، عقلانی‌شدن و فاعل‌گزینشگر شدن، اصلاحات دینی به‌طور هم‌زمان با طرح انسان‌گرایانه آگاهی و پارسایی و طرح ضد انسان‌گرایانه اراده الهی عقل‌گرایی انسانی را از حد به در می‌برند. سوژه دکارتی هویت یکپارچه‌ای را برای انسان متصور بود، اما در پایان سده نوزدهم روشن شد که چندان هم متمرکز و متحد نیست، و این سوژه براساس قبولاندن یکی از تصاویر یا تأویل‌های ممکن از انسان به جای واقعیت نهایی هویت او شکل گرفته بود و به همین دلیل از همان آغاز مهر تناقض‌های درونی و سرانجام پیدایی ناسازه‌هایی حل‌ناشدنی را بر پیشانی داشت. آنچه به‌عنوان بحران هویت معروف شد، جزیی از فراشد گسترده‌ای از

دگرگونی‌هاست که ساختارهای مرکزگرای جوامع مدرن را تغییر دادند و در واقع آنها را جابجا کردند. نیچه به‌عنوان اندیشمندی که خارج از بنیان روشنگری می‌اندیشید و با الهام از تفکر شوپنهاور مهلک‌ترین ضربه را به این هویت سوژه محور انسان مدرن وارد کرد و شوپنهاور از دنیای عقل، علم و فن، که در نظر او دنیای خودخواهی و اجتماع‌گریزی است، فاصله می‌گیرد، نه به منظور بازآفرینی یک نظم اجتماعی ناممکن، بلکه برای دعوت به زندگی و به میل، یعنی به آنچه در تجربه بشری غیر مشخص است، نه به آنچه با آگاهی و دانش است. به نظر او باید فن و وهم آگاهی و دانش را در هم شکست همانطور که باید به اوهم اجتماعی که صرفاً پشتیبان امیال خودپرستانه است بدبین بود. نیچه با عبور از بدبینی شوپنهاور نسبت به وضعیت موجود و آینده متصور برای آن سعی در نقد و ویرانی تصویر انسانی سوژه‌گونه مدرنیته داشت. حال آیا می‌توان با استفاده از خواست قدرت و فلسفه اراده که در تفکر نیچه تنها راه حل برای هویت انسان امروزی است برای حل بحران هویت مدد جست؟ به نظر می‌رسد نیچه با ارائه الگوی جدیدی از هویت فرهنگی که از یکسو به مدد توجه به اسطوره‌های فرهنگ در دوران اسطوره‌زدایی مدرنیته شکل گرفته و از سوی دیگر خواست را جای‌گزین آگاهی ساخته، توانسته امکان تجدید اساسی در فرهنگ نیست‌انگار اروپایی را فراهم سازد و این به سبب به چالش کشیدن حقیقت فرهنگ مدرن میسر گردیده است. هرچند که نیچه با بازگشت به یونان پیش از سقراط و ادامه یک تصویر طلایی از آن که در تراژدی تجلی یافته، ما را به سوی یک گذشته درخشان دعوت می‌کند، اما اندیشه او را باید چیزی بیش از یک نوستالژی فرهنگی تلقی کرد. به کارگیری الگوی نیچه می‌تواند هم محرک فرهنگ به سوی تعریف جدید از خود شده و هم راهکاری برای درمان بحران هویت این عصر که از اروپا شروع شده و دامنه‌گیر همه فرهنگ‌های دیگر شده، باشد (کاپلستون، ۱۳۷۱؛ احمدی، ۱۳۷۷؛ تورن، ۱۳۸۰؛ ۲۰۲-۱۸۴). نیچه با استفاده از یک چهره غیراروپایی (زرتشت) به‌عنوان آموزگاری برای فرهنگ اروپایی به ارائه الگوی آبر انسان براساس تصویری درخشان از فرهنگ شرق می‌پردازد، اما اینکه هم‌کیشان این آموزگار امروز در کدامین سطح از دانش و زندگی هستند؛ پرسشی است که تأمل جدی و پژوهش دیگر را می‌طلبد!؟

منابع و مأخذ:

- ۱- آل‌احمد، جلال. کامران، سعید. فولادوند، حامد. (۱۳۷۷). *حکمت شادان*. تهران: جامی.
- ۲- احمدی، بابک. (۱۳۷۷). *معمای مدرنیته*. تهران: نشر مرکز.
- ۳- استرن، ج. پ. (۱۳۷۳). *نیچه*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.
- ۴- بومر، فرانکلین لوفان. (۱۳۸۰). *جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی*. ترجمه حسین بشیریه. تهران: انتشارات باز.

- ۶- پیرسون، کیت آنسل. (۱۳۷۵). *هیچ انگار تمام عیار: مقدمه‌ایی بر اندیشه‌ی سیاسی نیچه*. ترجمه محسن حکیمی. تهران: انتشارات خجسته.
- ۷- تورن، آلن. (۱۳۸۰). *نقد مدرنیته*. ترجمه مرتضی مردیها. تهران: گام‌نو.
- ۸- حقیقی، شاهرخ. (۱۳۸۱). *گذار از مدرنیته*. تهران: آگاه.
- ۹- دلوز، ژیل. (۱۳۷۸). *نیچه*. ترجمه پرویز همایون‌پور. تهران: گفتار.
- ۱۰- کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۱). *فردریک نیچه: فیلسوف فرهنگ*. ترجمه علیرضا بهبهانی و علی‌اصغر حلبی. تهران: بهبهانی.
- ۱۱- لیوتار، ژان فرانسوا. (۱۳۸۱). *وضعیت پست‌مدرن: گزارشی درباره دانش*. ترجمه حسینعلی نوذری. تهران: گام‌نو.
- ۱۲- نیچه، فریدریش ویلهلم. (۱۳۶۲ الف). *چنین گفت زرتشت*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: خوارزمی.
- ۱۳- _____ (۱۳۶۲ ب). *فراسوی نیک و بد*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: خوارزمی.
- ۱۴- _____ (۱۳۷۴). *آنک انسان*. ترجمه رویا منجم. تهران: فکر روز.
- ۱۵- _____ (۱۳۷۶ الف). *اراده معطوف به قدرت*. ترجمه محمدباقر هوشیار. تهران: فرزانه روز.
- ۱۶- _____ (۱۳۷۶ ب). *دجال*. ترجمه عبدالعلی دستغیب. تهران: پرسش.
- ۱۷- _____ (۱۳۷۶ ج). *شامگاه بتان*. ترجمه عبدالعلی دستغیب. تهران: پرسش.
- ۱۸- _____ (۱۳۷۶ د). *قضیه واگنر*. ترجمه رویا منجم. تهران: پرسش.
- ۱۹- _____ (۱۳۷۷ الف). *اراده قدرت*. ترجمه مجید شریف. تهران: جامی.
- ۲۰- _____ (۱۳۷۷ ب). *تبارشناسی اخلاق*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: آگاه.
- ۲۱- _____ (۱۳۷۷ ج). *زایش تراژدی*. ترجمه رویا منجم. تهران: پرسش.
- ۲۲- _____ (۱۳۷۷ د). *سودمندی و ناسودمندی تاریخ*. ترجمه عباس کاشف و ابوتراب سهراب. تهران: فرزانه روز.
- ۲۳- _____ (۱۳۷۹). *واگنر در بایروت*. ترجمه عباس کاشف و ابوتراب سهراب. تهران: آگاه.
- ۲۴- هایدگر، مارتین. (۱۳۷۸). *زرتشت نیچه کیست؟*. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.
- ۲۵- یاسپرس، کارل. (۱۳۸۰). *نیچه و مسیحیت*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: سخن.

از این نویسنده تاکنون مقالات زیر در همین مجله منتشر شده است:

"بررسی موانع توسعه فرهنگی در ایران براساس رهیافت‌های متفاوت توسعه"، سال ۷۹، شماره ۴۹؛ "گفتمان اخلاق و سیاست در پارادایم مدرنیته و پسا مدرنیته"، سال ۸۰، شماره ۵۴؛ "رویکردهای تحول مفاهیم سیاسی"، سال ۸۱، شماره ۵۷؛ "پایان تاریخ در عصر جهانی شدن دموکراسی"، سال ۸۲، شماره ۶۱؛ "هایک و دموکراسی قانونی"، سال ۸۵، شماره ۷۳.