

بازاندیشی در اندیشه خواست قدرت؛ روایتی متفاوت از مفهوم قدرت

علی اشرف نظری*

استادیار علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

علی حسن پور

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه آزاد- واحد علوم تحقیقات

(تاریخ دریافت: ۱۹/۱۰/۴ - تاریخ تصویب: ۹۰/۷/۲۶)

چکیده:

خواست قدرت (*Will to Power*) مهم‌ترین مفهوم در اندیشه نیچه است. قدرت در رویکرد او در ارتباط با مفاهیمی نظیر اراده، آزادی، تأثیرگذاری و مسئولیت قرار می‌گیرد. خواست قدرت در این معنا، محور حیات انسان و آثار اوست و جملگی انسان‌ها حتی در منطق و عقلشان از این کشش ناگزیرند. در هر زمان که این کشش به سمت نیرو ناتوان گردد، آثار فروریزش تمدن و فرهنگ و زوال زندگی انسان هویدا می‌شود. میل به قدرت مهم‌ترین مفهوم در اندیشه نیچه است که محور «حیات» تلقی می‌شود؛ به گونه‌ای که قلمرو تخیل و کنش را می‌سازد. نیچه حقیقت، ارزش‌ها، نظام معرفتی و دانش را نمودی از این خواست می‌داند. هدف مقاله حاضر، بررسی مبانی هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی اندیشه نیچه برای درک بهتر ایده «خواست قدرت» نزد وی است. نیچه با نقدی بی‌باکانه به فلسفه و نیز اخلاق مسیحی، علم‌گرایی و انسان‌مدرن، فلسفه را به راهی تازه کشاند و آن را از کل‌گرایی و انتزاعی‌گری رها ساخت و به مسیری رهنمون کرد که می‌توان آن را فلسفه هستی‌شناسانه نامید. از نتایج نگاه هستی‌شناختی او، فروریختن نظام سلسله‌مراتبی در حوزه علم، اجتماع و شکل‌گیری نگرشی است که در آن فرهنگ جایگاه اساسی پیدا می‌کند.

واژگان کلیدی:

اخلاق، تغییر، خواست قدرت، شناخت‌شناسی، نیچه، هستی‌شناسی

مقدمه

مفاهیم به مثابه ابزار شناختی ما در پیوند با واقعیت، بعدی هنجاری دارند که جهان پیرامون را برای ما فهم پذیر می‌کنند. آگاهی ما از رخدادها و امور سیاسی نه از طریق واقعیت - آنچه که واقعاً وجود دارد^۱ یا می‌تواند وجود داشته باشد^۲ - بلکه از طریق تدوین و پالایش مفاهیمی است که در فهم آن پدیده به ما کمک خواهند کرد. مسئله اصلی در این چارچوب، بازشناسی تلقی‌های مفهومی متفاوتی است که متأثر از رویکردهای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی شکل می‌گیرد. در این معنا، علم را می‌توان اندیشه‌هایی درباره این مسئله دانست که ما چه ادراک یا دریافتی از جهان داریم. بنابراین، شاهد شکل‌گیری این پرسش خواهیم بود که کدام رهیافت می‌تواند تعبیر مناسب‌تری از پدیده‌ها و چیزها^۳ ارائه دهد؟ از آنجا که این ایده‌ها و مفاهیم برگرفته از آن شامل مجموعه‌ای از باورها و مفروضات هنجاری هستند که به‌نحوی مؤثر کنش‌های همه دانشمندان را هدایت می‌کند و در فرایند پژوهش بر همه موضوعاتی که در حوزه علوم سیاسی با آنها مواجه هستیم تأثیر می‌گذارد. این نقش علم را می‌توان تعیین مسیر پژوهش^۴ و تفکر ارزیابی کرد.

باورهای مشخصی که کار پژوهشگران علوم سیاسی را جهت می‌دهد در سه سطح مرتبط باهم/ متداخل^۵ عمل می‌کنند: هستی‌شناسی^۶، معرفت‌شناسی^۷ و روش‌شناسی^۸ و آنچه که ما در سطح مفهومی با آن درگیری ذهنی پیدا می‌کنیم، بیشتر در سطح سوم است و بایسته است رگه‌های اصلی این درگیری‌ها و مجادلات مفهومی را در ابعاد معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی ردیابی کرد. از این‌رو، پژوهشگر بدون اتخاذ موضع در این باره نمی‌تواند به پژوهش جدی دست بزند و سخن گفتن از «بی‌طرفی هستی‌شناختی»^۹ یا فارغ از مبانی هستی‌شناختی توهمی بیش نیست. زیرا ما در درون هستی‌شناسی عمل می‌کنیم (Wendt, 1999) و این مفروضه‌ها به‌نحوی بنیادین رهیافت ما را در تحلیل‌های سیاسی شکل می‌دهند (Goodin and Charles Tilly, 2006: 82).

1. as it true.

۲. در تعبیر رادیکال به معنای لکانی آن چنین تصور می‌شود که باید بین fact (به مثابه امر واقع یا آنچه که هست) و Fact (به مثابه واقعیت‌های ساخته شده در متن جامعه و فرهنگ) تمایز قائل شد (ر.ک. استاوراکاکیس، ۱۳۹۲).

3. things.

4. conducting research.

5. three interrelated levels .

6. ontology.

7. epistemology.

8. methodology.

9. Ontological neutrality.

هستی‌شناسی به معنای مفروضه‌های بنیادین درباره جوهره و سرشت هستی یا واقعیت و به معنای دیدگاهی کلی درباره چیزهایی است که وجود دارد. پرسش‌های هستی‌شناختی، پرسش‌هایی درباره ماهیت بنیادین جهان، واقعیت‌ها و درباره وجه اجتماعی^۱ این واقعیت‌هاست. مفروضه‌های هستی‌شناختی در زمینه ماهیت واقعیات سیاسی است که در تحلیل‌های سیاسی محوریت دارد و بر انتخاب نوع خاصی از معرفت‌شناختی و روش‌شناختی^۲ تأثیر می‌گذارد که بیشتر به عنوان منشأ انشعابات پارادیمی معرفی می‌شود (King, Keohane, and Verba 1994; Monroe 2004). در واقع، مبنای شکل‌گیری دانش سیاسی مقبول یا مشروع به این نکته باز می‌گردد که ما بر پایه کدام هستی‌شناسی سیاسی قضاوت می‌کنیم.

فلسفه هستی‌شناسانه^۳ تحت تأثیر اندیشه نیچه و در نهایت هایدگر (که به شکل گسترده‌ای متأثر از نیچه بود) شکل منسجمی به خود گرفت. مارتین هایدگر^۴ بر این باور است که پرسش از هستی، اضطراب‌زاست، زیرا «این سؤال، تغییر جهت را می‌طلبد و این تغییر جهت، سمت و سوی زندگی بشر را تغییر می‌دهد، و تغییر مسیردادن سرنوشت بشر کاری است مشکل و اضطراب‌آمیز» (Babich, Denker & Zaborowski, 2012: 59). از نظر او، هستی، «زمان» است و هستی را تنها در افق زمان می‌توان شناخت. «هستی، یعنی امر موجود، یعنی چیزی که در زمان حاضر پنداشته می‌شود. کار اصلی فیلسوف، تأویل هستی است در افق زمان» (احمدی، ۱۳۷۴، ص ۸۰). هایدگر با کاربرد واژه «دازاین»، دال بر انسان، به جنبه‌ای از هستی اشاره می‌کند که می‌تواند با «هست» در ارتباط باشد و آن را مستقیماً تجربه‌کند. در این معنا، دازاین دلالت بر موجود انسانی در همه جنبه‌های وجودش دارد. ویژگی دیگر دازاین «در جهان بودن» است؛ یعنی موجودی که فقط درباره او می‌توان گفت که آنجا هست. هایدگر برخلاف دکارت معتقد است که دازاین از پیش «در جهان بودن» است؛ دازاین در جهان زندگی می‌کند، هرچند همیشه از «در جهان بودن» خود آگاه نیست (Appignanesy, 2006: 52). به نظر هایدگر، تاریخ متافیزیک هم‌زمان عامل فراموش شدن هستی محسوب می‌شود که باید بر آن غلبه کرد. اما تاریخ متافیزیک از چه زمانی آغاز شد؟ نیچه معتقد است که تاریخ متافیزیک از زمان سقراط آغاز شده است. او بر این باور بود که شک فلسفی سقراط و شیوه پرسش و

-
1. social face.
 2. epistemological and methodological choices.
 3. Ontological Philosophy.
 4. M.Heidegger.

پاسخ علمی و روح عینی که سقراط مبلغ آن بود (روحیه تحلیل صرف)، دشمن بزرگ تمام فرهنگ‌ها و عامل ازبین رفتن هنر تراژدی یونانی است (احمدی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۷).
 نیچه با نقدی بی‌باکانه به فلسفه، اخلاق مسیحی، علم‌گرایی و نیز انسان‌گرایی مدرن، فلسفه را به راهی تازه هدایت کرد که از زمان سقراط به بعد دیده نمی‌شد. نیچه بر این باور بود که «هر چه می‌گذرد بر من بیشتر چنین می‌نماید که فیلسوف در مقام انسانی که ناگزیر از آن فردا و پس فرداست، خود را همواره در ستیز با امروز یافته است و می‌باید بیابد که دشمن او همواره آرمان دیروز بوده است» (نیچه، ۱۳۷۳، ص ۱۷۹). وی از دو نوع فیلسوف یاد می‌کرد، یکی فیلسوف اصطلاحی که درباره اشیا آن‌طور که «هست» حکم می‌کند؛ یعنی منطقی و اخلاقی است. این فیلسوفان دنیای حال و گذشته را در اختیار دارند و احاطه نظری بر آن دارند و حوادث را قابل تعقل می‌کنند. دیگری فیلسوف حقیقی که قانون‌گذار است، «هر طور که هست» تابع «هر طور که می‌خواهد» اوست و فیلسوفان اصطلاحی پیرو او هستند. این فیلسوفان جهت و سیر حرکت را مشخص کرده، سنجه‌هایی را برای ارزیابی سودمندی و بیهودگی معلوم می‌کنند و نیز بر قرون تسلط یافته فرمان می‌رانند. علم آنان به خلاقیتشان بسته است و اراده آنها معطوف به قدرت و سلطه است (نیچه، ۱۳۳۵، صص ۲۲-۲۱).

خواست قدرت^۱ مهم‌ترین مفهوم در اندیشه نیچه است. او خواست قدرت را محور حیات انسان و آثار او می‌داند که منطبق و عقل آدمی خادمان این کشش هستند. در هر زمان که این کشش به سمت نیرو ناتوان گردد، آثار فروریزی تمدن و فرهنگ و زوال زندگی انسان هویدا می‌شود. مقدمه این فروریزش ناامیدی و یأس است؛ یعنی چیزی که در قرن نوزدهم رخ داده و بشر اروپایی مأیوس شده بود و همه جا «نه» و «نمی‌شود» بر سر زبان بود. نیچه علت این یأس و ناامیدی یا به زبان خود او «نیست‌گرایی» را در سه مسئله وحدت، مقصد و حقیقت می‌داند؛ یعنی چیزهایی که از زمان سقراط به بعد مطرح شدند (نیچه، ۱۳۳۵، ص ۳۱). به عقیده نیچه، فرهنگ اروپای قرن نوزدهم نمی‌توانست مردمانی خلق کند که خودشان تاریخ بسازند و نه می‌توانست افرادی به‌بار آورد که درباره آنچه که هست کم‌تر نگران باشند و با تمام قوای خود برای آنچه باید باشد عمل کنند (کرسون، ۱۳۶۳، ص ۴۹۷)؛ این وضعیتی بود که باید از آن رها شد. خواست قدرت او تلاشی بود برای رهایی از این وضعیت و حرکت به سمت انسان سازنده و نه انسان ساخته شده، و ابرمرد او نمونه والای یک انسان سازنده محسوب می‌شد.

خاستگاه و زمینه‌های فکری نیچه

1. Will to Power.

نیچه به فلسفه یونان قبل از سقراط علاقه بسیار داشت و دوستدار افلاطون و آیسخولوس بود و در عین حال به مطالعه زبان‌های یونانی و لاتین پرداخت. خانواده نیچه دوست داشتند که او نیز همانند پدرانش کشیش شود، ولی علاقه نیچه به موسیقی سبب شد که در اکتبر ۱۸۶۴ به دانشگاه بن وارد شود و در آنجا با استاد زبان‌شناسی یعنی ریچل آشنا گردد. ریچل زبان‌شناسی را نه تنها تاریخ اشکال و صور ادبی، بلکه پژوهشی در باب ماهیت اندیشه می‌دانست. دیری نپایید که نیچه تحت تأثیر ریچل، به کارهایی اساسی به خصوص درباره هومر، هزیود و دیوگنس پرداخت و در این کارها وی اطلاعات عمیق و هوش کم‌نظیری را به اثبات رساند. (کرسون، ۱۳۶۳، صص ۴۹۳-۴۹۲؛ فرنسل، ۱۳۵۸، صص ۲۳-۲۲؛ کاپلستون، ۱۳۶۷، ص ۳۸۱).

نیچه بیش از آنکه فیلسوفی تأثیرپذیر باشد، فیلسوفی اثرگذار بوده است. چنان که گفتیم نیچه به فیلسوفان قبل از سقراط علاقه‌ای خاص داشت و به شدت از آنها تأثیر پذیرفت. او پروتاگوراس را «ناقد اخلاق» دوران می‌دانست و به باور او سوفیست‌ها «نخستین نقد جدی بر اخلاق را ارائه کرده‌اند» و آنان یونانیان راستین هستند؛ متفکرانی که واقع‌گرا بودند و شهادت رویارویی با جاودانگی را داشتند، کسانی که فقط تزویرگران و زاهدان ریاکار مسیحی با آنان به مخالفت برخاستند. نیچه فلسفه پروتاگوراس را هم‌نهاد فلسفه هراکلیتوس و دموکریتوس می‌دانست و نوشت که «شیوه اندیشه امروزی ما وام‌دار این سه فیلسوف بزرگ است» (احمدی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۴). به نظر او پایه اندیشه سوفیست‌ها رویارویی افکار و فرهنگ‌ها بود و به همین دلیل از فرهنگ‌های مختلف آگاهی داشتند.

از جمله افراد تأثیرگذار در زندگی نیچه، واگنر بود. به باور نیچه، زوال سقراطی و ضعف و سستی که با پذیرش تصور علمی از جهان پدید آمده، هنر جدیدی را به دنبال خود داشته است؛ موسیقی، و البته موسیقی واگنر که قادر است اسطوره تراژیک را بار دیگر زنده کند (فرنسل، ۱۳۵۸، ص ۷۳). به عقیده نیچه، هنر والای تراژدی یونان از آمیزش دو عنصر خویش‌داری آپولونی با نیروی تاریک و غریزی دیونوسوسی سرچشمه می‌گرفت که با منطق‌گویی سقراطی از بین رفته بود و واگنر کسی بود که توانست تراژدی یونانی را زنده کند^۱ (استراتن، ۱۳۷۸، ص ۲۴-۲۳).

از دیگر افراد تأثیرگذار بر نیچه، شوپنهاور است که این تأثیرپذیری در اندیشه «خواست قدرت» نیچه کاملاً مشهود است. نیچه پس از مطالعه جهان به منزله بازنمود و اراده، نظریه شوپنهاور را نظریه‌ای جدید درباره جهان می‌دانست. شوپنهاور به شدت تحت تأثیر عرفان بودایی قرار داشت و معتقد بود که سرچشمه همه رنج‌های آدمی در طلب و خواستن است و

۱. هرچند نظر نیچه در اواخر زندگی‌اش نسبت به واگنر عوض شد.

برای متوقف کردن رنج باید خواست را متوقف کرد. خواستن از نظر او طوق لعنتی بود بر گردن آدمی که اسیر امیال و شهوات و خواسته‌ها و نیازهای ناگسستگی و خاموش‌ناشدنی حیات است. اما آدمی می‌تواند ذهن خود را چنان بیرواند که مرزهای خواهش جسمی را درنوردد و به فراسوی نیازهای جسمانی راه یابد. او دو راه را برای رهایی از رنج و مصیبت معرفی می‌کند: یکی هنر و تفکر در زیبایی و دیگری عزلت و پارسایی و انکار نفس (مهرگان، ۱۳۸۲، ص ۴۳). از دیدگاه شوپنهاور، جهان تنها بازنمودی است که با نیروهای اهریمنی و فراگیر (اراده و خواست) حمایت می‌شود و اراده شر نسبت به ملاحظات انسانی کاملاً کور است و انسان‌ها باید زندگی سراسر رنجی را بر این نیروها تحمیل کنند (استراتن، ۱۳۷۸، ص ۱۸). به نظر او خودمداری، نگرش طبیعی بشر است و مشخص‌کننده و تعیین‌کننده رفتار اخلاقی بشر؛ بنابراین ترحم نوعی خودخواهی است (فرنسل، ۱۳۵۸، صص ۴۲-۴۱).

شوپنهاور به نحوی بدبینانه بر این عقیده پافشاری می‌کرد که منطق و عقل به‌تنهایی قادر به شناخت جوهر حقیقی اشیا و تعیین هدف برای بشر نیست. عقل در نهایت وسیله‌ای است که می‌تواند بشر را در دسترسی به هدف‌هایی که اراده‌اش تعیین کرده است یاری دهد. این رویکرد در امتزاج با رومانسیسم بر اندیشه‌ی نیچه تأثیراتی جدی نهاد. رومانسیسم با شورش علیه عقل مدرن، بر مرجعیت احساس و تخیل، تصویر، نماد و اسطوره تأکید می‌نمود. رمانتیک‌ها با نقد عقلانیت روشنگری و تردید در جایگاه عقل و سنت علمی پوزیتیویست‌ها که معتقد بودند قضاوت دقیق و بامعنی و درست، تنها از آن علم پوزیتیویستی است؛ چشم‌انداز جدیدی را در حوزه تحلیل فکر ایجاد نمودند (مهرگان، ۱۳۸۲، ص ۴۵؛ نقیب‌زاده، ۱۳۷۰، ص ۳۴۵؛ احمدی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۸).

نیچه بر این باور بود که دنیا هیچ‌گونه توجیه عقلانی را نمی‌پذیرد و تنها می‌توان توجیهی زیبایی‌شناسانه برای آن پیدا کرد و این تنها توجیه قابل قبول است (فرنسل، ۱۳۵۸، ص ۷۳). او عقل را ابزار نیرنگ و فریب می‌دانست، نه وسیله رسیدن به حقیقت و آن را اختراع افراد ضعیف برای مبارزه و زنده ماندن می‌خواند (مهرگان، ۱۳۸۲، ص ۹۹). به گمان او، یونانیان نیک می‌دانستند که زندگی هولناک و بیان‌ناشدنی و خطرناک است. یونانیان اگرچه از سرشت زندگی آگاه بودند تن به بدبینی نمی‌سپردند و سعی در بهتر کردن سیمای جهان از طریق هنر داشتند (کاپلستون، ۱۳۶۷، ص ۳۸۸). البته باید توجه داشت که اعتقاد به مرجعیت هنر و احساس در نیچه نتوانست پایدار بماند و او پا را فراتر نهاد، اندیشه خواست قدرت را به عنوان یک مسئله فراگیر و همه‌جانبه در تمام زندگی بشر مطرح کرد که شامل دانش، حقیقت، اخلاق، مذهب و ... می‌شد و همگی در این چارچوب قرار داشتند. چنانچه او می‌گوید: «من می‌خواهم علیت خواست را همچون تنها شکل علیت قرار دهم» (کاپلستون، ۱۳۶۷، ص ۳۹۸).

هستی‌شناسی اندیشه نیچه؛ چشم‌اندازگرایی^۱ و نگاه تاریخی به پدیده‌ها

هستی‌شناسی شرح عامی است از اینکه چه چیزی وجود دارد و چگونه عمل می‌کند و به بنیادی‌ترین اندیشه‌ها درباره سرشت غایی و یا جوهر چیزها می‌پردازد. دسلر هستی‌شناسی را تعیین مرجع به هم پیوستگی و دقت^۲ یک گفتمان تبیینی می‌داند؛ یعنی ساختارهای جهان واقعی (اشیا و واحدها) و فرایندهایی که یک نظریه مطرح می‌کند و در تبیین و تفسیر خود به آن می‌پردازد. بحث‌های هستی‌شناختی^۳ به جهان اشاره دارد، چنان‌که گویی ما موجودیت آن و نه خصوصیات آن را مسلم و قطعی فرض می‌کنیم (مشیرزاده، ۱۳۸۶، صص ۸-۷). پرسش کلیدی که در هستی‌شناسی مطرح می‌شود این است که آیا جهان واقعی که مستقل از شناخت ما از آن باشد در بیرون وجود دارد؟ (مارش و فورلانگ، ۱۳۸۷، ص ۳۳). بحث جهان اجتماعی از جمله مهم‌ترین مباحث هستی‌شناسی است؛ یعنی اینکه آیا ما جهان اجتماعی را می‌سازیم و یا اینکه چیزی خارج از نظریه ما وجود دارد؟

از نظر نیچه نادرستی یک حکم به هیچ‌وجه موجب رد آن نمی‌شود و باید دید که آن حکم تا کجا پیش‌برنده زندگی و نگه‌دارنده و محافظ هستی نوع انسان است. به نظر وی، موجودیت اجتماعی مستقل از فهم و برداشت انسان‌ها وجود ندارد. ما بر اساس کشش یا شهوت سلطه، جهان را تأویل می‌کنیم و به تأویل‌های خود اقتدار می‌دهیم و سعی می‌کنیم تمام کشش‌های دیگر را تابع نتایج تأویلی کار خود کنیم. تبارشناسی نیچه نشان می‌دهد چگونه انبوه حقایق کشف شده چیزی جز شکل‌های بیانی خواست قدرت نیستند و چگونه اندیشه‌ها و رهاوردها و کار و تولید انسانی جزو انباشت مواد و اندیشه‌هایی که خواست قدرت آنها را روی هم تلنبار کرده نیستند (احمدی، ۱۳۸۰، صص ۸۸-۸۶). اراده قدرت در اندیشه نیچه پیشرفت به حد اعلا و ارضای کامل استعداد و ظرفیتی عملی است که انسان در خود دارد؛ یعنی نیروی جسمانی، نیروی معنوی و نیروی اخلاقی. ما غرایز طبیعی داریم که غریزه زندگی است و عواطفی داریم که اینها را بروز می‌دهیم و تمایلات نیرومندی داریم که که مظهر جنبه انسانی و فردی ما هستند. اراده قدرت، اراده ارضای این غرایز، عواطف و تمایلات و محرکات و امیال ما هستند (کرسون، ۱۳۶۳، صص ۵۱۹-۵۱۸). این اراده قدرت باید در راستای بارور کردن استعدادها پیش رود و با «نه» مبارزه کند و به زندگی «آری» بگوید. «تو باید» در اندیشه نیچه جای خود را به «من می‌خواهم» می‌دهد. نیچه با طرح مفهوم ابرمرد بیان می‌کند که آنچه جایگاه را معین می‌سازد،

1. Perspectivism.
2. concrete.
3. ontological.

مقدار قدرت است و نه هیچ چیز دیگر و او قدرت را به معنای ذاتی فرد می‌فهمد. ابرمرد آفریننده است، آفریننده ارزش‌های جدید و اخلاق جدید که هیچ چیز نمی‌تواند مانع او شود. ابرمرد نظام ارزشی را دگرگون می‌کند و نظام اخلاقی جدیدی را برپا می‌دارد. نیچه با نقد اخلاق، مذهب، مدرنیته و نظام ارزشی، نشان می‌دهد که «انسان نهایتاً در چیزها هیچ نمی‌یابد مگر معنایی که خود به آنها داده است» (نیچه و دیگران، ۱۳۷۷، ص ۵۳).

از جمله مباحثی که در هستی‌شناسی اندیشه نیچه مطرح می‌شود، نگاه موقعیت‌مند و چشم‌اندازگرایی او به مسائل است. او بیان داشت که قدرت فهم ما وابسته به شرایط هستی‌ماست و اگر ما جور دیگری می‌زیستیم، به‌گونه‌ای دیگر می‌شناختیم. نیچه در آخرین نوشته‌هایش اعلام کرد که هر یک از ما از چشم‌اندازی خاص به جهان می‌نگریم و در نتیجه هر کدام زاویه‌ای خاص از زمان و مکان را می‌بینیم و دو چشم هرگز چیز واحدی را نمی‌بینند و فقط با انکار بینایی درست و فردی است که مفهوم چیز واحد ساخته می‌شود؛ پس انواع مختلف چشم وجود دارد (احمدی، ۱۳۸۰، صص ۸۷ و ۱۵۹). بنابراین تمام ارزشیابی‌ها از یک چشم‌انداز معین پرداخته شده‌اند؛ چشم‌انداز حفاظت از فرد، جامعه، نژاد، کلیسا، ایمان و فرهنگ. یک فرد، گستره آشفته‌ای از ارزش‌گذاری‌های متناقض است و در نتیجه کشش‌های متناقضی را در خود گرد می‌آورد (نیچه و دیگران، ۱۳۷۷، صص ۴۴-۴۳). باید گفت که نیچه انسان را به عنوان یک لوح سفید که در آن چیزی نوشته نشده باشد نمی‌داند، بلکه بر نقش جوامع و فرهنگ‌ها در شکل‌گیری اندیشه و جهت‌گیری افراد تأکید می‌کند. در اینجا می‌توانیم مدعی شویم که آنچه امروزه جامعه‌شناسی معرفت خوانده می‌شود، به‌شکلی جدی در اندیشه نیچه به آن توجه شده است.

سطح تحلیل و بررسی در اندیشه نیچه فرد است. او با استفاده از روانشناسی و روش چشم‌بد^۱، همواره در جستجوی انگیزه‌های نهانی است (استرن، ۱۳۷۳، ص ۸۳). نیچه با تأکید بر فرد و اراده او، شکل‌گیری اخلاق، گروه‌بندی‌ها، مذهب و نظام ارزشی و ... را شرح می‌دهد. انسان در اندیشه نیچه یک موجود تأویل‌گر است که جهان را تفسیر می‌کند و سعی دارد که تأویل خود را از جهان بر دیگر تأویل‌ها برتری دهد و آن را به عنوان یک حقیقت بنمایاند و محرک این امر به عقیده او میل به قدرت (شهووت قدرت) است و این میل و کشش می‌تواند صورت‌های مختلفی به خود بگیرد، اما سرچشمه آن یکی است. او به جای کانت که می‌پرسید: «چه چیز را می‌توان به نحو استوار و وثیق بدانیم؟» این سؤال را مطرح می‌کند که «چه چیز به حال من خوب است که بدانم؟» یا «چه قسم دانش یا معرفتی محتمل است به پیشبرد اراده و هستی من کمک

1. evil eye.

می‌کند و چه قسم شناسایی به آنها لطمه می‌زند؟» به باور نیچه، انسان باید مخدوم حقیقت باشد نه خادم آن. چون تنها چیزی که قید و شرطی بر آن حاکم نیست «حیات» است (استرن، ۱۳۷۳، ص ۱۰۳). در این مسیر تنها صدایی که هر کس باید بی‌چون‌وچرا به آن گردن نهد، فرمانی است که استعدادها و از درون صادر می‌کنند و قطع نظر از اینکه هرکسی مستعد این باشد که چه بشود، همان قریحه وی باید جهت و هدف تلاش‌ها و بیان صریح‌تر اراده او را معین کند (همان، ص ۱۱۹).

در اندیشه نیچه، انسان به عنوان موجودی تاریخی تلقی می‌شود، لذا همه فعالیت‌های او و هر آنچه به او نسبت دارد، امری تاریخی است. بر همین اساس، معرفت آدمی و همه مفاهیم، امری تاریخی‌اند. آب، آتش، یا درختی که امروزه ما می‌فهمیم، غیر از آن چیزی است که گذشتگان از این مفاهیم می‌فهمیدند (عبدالکریمی، ۱۳۸۶، ص ۱۶). این نوع نگاه چشم‌اندازگرا بعدها از سوی هرمنوتیسین‌های فلسفی مانند هایدگر و گادامر در قالب مباحثی مانند تاریخ‌مندی، زمان‌مندی و زبان‌مندی (در ادامه به صورت مجزا بررسی شده است) گسترش یافته و توانسته است تأثیرات عمیقی را برجای نهد. در فرانسه نیز افرادی مانند ژان گرنی^۱ و سارا کافمن^۲ به نگاه چشم‌اندازگرایانه توجه کرده‌اند (ضمیران، ۱۳۸۶، ص ۳۱).

معرفت‌شناسی اندیشه نیچه

معرفت‌شناسی^۳ نشان می‌دهد که چگونه از طریق روش‌شناسی‌های خاص امکان شناخت ایجاد می‌شود. معرفت‌شناسی به بیان این مسئله می‌پردازد که چگونه از چشم‌انداز نظری و از راه مفاهیم و ایستارهای شناختی به جهان می‌نگریم. به عقیده نیچه، شناخت یعنی علامت‌گذاری کردن چیزی بیگانه به یاری چیزی آشنا، و فیلسوف نیز همین مسئله را در ذهن دارد. نیاز فیلسوف به شناخت چیزی آشناست؛ چیزی که دیگر آزردهنده نباشد. وی این سؤال را پیش می‌کشد که آیا این غریزه ترس نیست که یک فیلسوف می‌پندارد با علامت‌گذاری جهان به وسیله ایده‌ها می‌تواند دنیایی را که نمی‌شناسد و از آن هراس دارد با موضوعی آشنا علامت نهد. اما این خادمان دانش چقدر زود قانع می‌شوند. کار آنها بزرگترین خطا و اشتباه در اشتباه است. زیرا موضوع آشنا آن چیزی است که ما بدان خو گرفته‌ایم و عادت کرده‌ایم و هر چیز که به آن خو گرفته‌ایم دشوارترین چیزهاست برای شناختن. پس می‌توان گفت که هیچ چیز آشنایی در میان ما نیست که آن را بشناسیم و از آن برای علامت‌گذاری و شناخت چیزهای بیگانه یاری بگیریم (احمدی، ۱۳۷۴، ص ۱۵۶).

1. Jean Granier.
2. Sara Kofman.
3. Epistemology.

میزان اشتیاق به دانش، وابسته به میزانی است که خواست قدرت در آن رشد می‌یابد. علم صورت رسمی دانایی است؛ بنابراین بیان رسمی خواست حقیقت یا همان خواست قدرت است. در بیان قاطع و علمی است که این حقیقت ساخته می‌شود و بسان یک دژ محکم و تسخیرناپذیر جلوه می‌کند و این چنین است که تأویل‌ها به‌عنوان بیان حقایق شناخته می‌شوند (احمدی، ۱۳۷۴، صص ۱۵۸-۱۵۷). شناخت علمی، اشتیاق به قابل‌فهم کردن و علمی‌ساختن هر چیز است و این آشکارترین وجه خواست قدرت است و از این‌روست که دانشمند همواره در پی بی‌اعتبار کردن رانه‌ها و انگیزه‌های دیگر برمی‌آید. اندیشه و روش علمی با نگاه «ابژکتیو»، «رهایی از بهره و ارزش‌گذاری» و «بی‌طرفی عینی»، در واقع، بیان سرراست خواست قدرت است. نیچه بر این باور است که در دوران نو، پیروزی علم نه مهم است و نه مطرح، این پیروزی روش علمی است که نکته مرکزی محسوب می‌شود (همان، ص ۱۵۸).

نیچه «قانونمندی طبیعت» را - که فیزیک‌دانان از آن حرف می‌زنند- وابسته به تفسیر از طبیعت و پرت‌بودن فیزیک‌دانان از زبان‌شناسی می‌داند و معتقد است که این قانونمندی، هیچ «نصی» نیست؛ بل سرهم‌بندی کردن و تعریف معنای ساده‌لوحانه است به‌دست بشر، که غرایز دموکراتیک روح نوین خود را سیراب می‌کند. برابری در مقابل قانون و طبیعت آن چیزی است که مردم دشمنی خود را با هرآنچه که برگزیده است، بازگو می‌کنند. به عقیده او پوزیتیویست‌ها می‌گویند فقط واقعیت‌ها وجود دارند. به باور نیچه، واقعیت همان چیزی است که وجود ندارد و فقط تأویل‌ها وجود دارند. حتی اینکه گفته می‌شود که همه چیز ذهنی است خود یک تأویل است (نیچه و دیگران، ۱۳۷۷، صص ۳۳ و ۴۷). زندگی انسان در حکم زمینه‌ای است که بر آن، تمام شکل‌های دانایی آدمی استوار شده است. دانش از واقعیت ساخته نمی‌شود، بلکه از تأویل‌ها شکل می‌گیرد. جهان شناخته نمی‌شود، بلکه تأویل می‌شود و تمامی دستگاه‌های دانایی ما وسیله‌ای است برای تجرید کردن و ساده کردن... به‌منظور در اختیار گرفتن چیزها. بنابراین تمام شکل‌های دانش بی‌استثنا تأویل‌هایی هستند و رانه آنها نیز خواست‌سالاری و قدرت است (احمدی، ۱۳۷۴، صص ۱۵۷-۱۵۴).

نیچه این پرسش را پیش می‌کشد که دانش باید بر زندگی فرمانروا باشد یا زندگی بر دانش؟ و خود پاسخ می‌دهد که بی‌شک زندگی بر دانش. ولی در سده نوزدهم این اصل برعکس شده و آثار منفی به بار آورده است که سرانجام به بربریت منجر خواهد شد. او در اشارات خود به علم، از تلاش برای از میان بردن تفاوت‌ها انتقاد می‌کند و اصل علم مدرن (این همانی منطقی، برابری ریاضی و تعادل فیزیکی) را از میان بردن تفاوت‌ها می‌داند و این به معنای نفی زندگی است (احمدی، ۱۳۷۴، صص ۱۶۰-۱۶۰؛ کاپلستون، ۱۳۶۷، ص ۳۸۹).

میان سوژه و ابژه رابطه‌ای حقیقی وجود ندارد و آنچه آنها را به هم نسبت می‌دهد، استعاری است و اگر از این نسبت استعاری انتظار بازتاب حقیقی را داشته باشیم، فریبی بیش نیست و چنین رابطه‌ای نمی‌تواند حقیقت اشیا را بازنمود کند؛ این رابطه استعاری از طریق محرک عصبی صورت می‌گیرد. برای مثال، من چشمم به یک اسب می‌افتد، حس بینایی من یا عصب‌های بینایی تحریک می‌شوند و تصویر اسب با یک جهش به ذهن من انتقال می‌یابد (استعاره اول) و وقتی من روی این تصویر اسم می‌گذارم، تصویر به همراه اسم یا صوت در ذهن جای می‌گیرد (استعاره دوم) و دست آخر اسم را از تصویر جدا می‌کنم و آن را به همه تصاویر مشابه انتقال می‌دهم (استعاره سوم). لذا هر استدلال یک استعاره است و این مطابق با مفهوم استعاره یعنی انتقال دادن است. نیچه نتایجی را که از این رابطه استعاری می‌گیرد، چنین بیان می‌کند:

میان ما و جهان یا سوژه و ابژه، رابطه حقیقی برقرار نیست در نتیجه:

۱. کشف حقیقت اشیا برای ما میسر نیست.
 ۲. چون رابطه ما با جهان استعاری است، پس رابطه زبان (مفاهیم) ما با جهان نمی‌تواند رابطه‌ای حقیقی باشد.
 ۳. علم و فلسفه که بر بنیاد مفاهیم استوارند، قادر نیستند ما را به شناخت حقیقی از جهان رهنمون کنند.
- شناخت جهان از طریق مفاهیم ممکن نیست و میل به معرفت حقیقی به جهان، میلی تباه، بیهوده و فریبنده است (مهرگان، ۱۳۸۲، صص ۸۱-۸۰):
- «ما به یاری واژه‌ها و مفاهیم چیزها را مشخص نمی‌کنیم بلکه اساساً باور داریم که از طریق آنها به حقیقت اشیا دست می‌یابیم به همین دلیل این توهم برای آدمی پیش می‌آید که با دراختیار داشتن زبان، مالک شناخت جهان و حقیقت اشیا است» (مهرگان، ۱۳۸۲، ص ۸۷).
- معرفت به معنای دقیق کلمه فقط به شکل همان‌گویی است. هر نوع معرفت متضمن یکسان پنداشتن چیزهایی است که یکسان نیستند چیزهایی که فقط شبیه هم هستند و این چنین معرفتی اساساً غیرمنطقی است. ما از طریق زبان به مفاهیم دست می‌یابیم و سپس چنان رفتار می‌کنیم که گویی این مفاهیم مثلاً مفهوم انسان امری عینی و واقعی است. درحالی‌که آنها بی‌تردید صرفاً چیزهایی هستند که از طریق فرایند نادیده‌گرفتن تمامی ویژگی‌های فردی به دست خود ما ساخته شده‌اند و چشم‌پوشی از این امور فردی مفهوم را بر ما عرضه می‌کند و با این کار معرفت آغاز می‌شود (مهرگان، ۱۳۸۲، ص ۸۶). این نوع نگاه استعاری نیچه در فلسفه توجه افرادی چون اریک بلاندل^۱ و ژاک دریدا را به خود جلب کرده است (ضیمران، ۱۳۶۸، ص ۳۱).

1. Eric Blondel .

خواست قدرت از نگاه نیچه

اراده معطوف به قدرت برای اولین بار در کتاب سپیده دم (۱۸۸۱) به کار رفت. در این نوشته، نیچه میل به قدرت را اهریمنی می‌داند، چون آدمیان داروندارشان را در خدمت آن می‌گیرند. نیچه همچنین در تبارشناسی اخلاق (۱۸۸۷) همین مضمون را با لحنی خوش‌بینانه‌تر بیان می‌کند. به گفته او، اراده معطوف به قدرت یکی از مهم‌ترین سودهای حیات‌بخش در گستره هستی است. در واقع ارضای این گزینه ادامه زندگی را معنایی عمیق می‌بخشد. نیچه در فراسوی نیک و بد به صراحت اعلام می‌کند که زندگی و حیات واقعی چیزی جز اراده معطوف به قدرت نیست؛ به این معنی که واقعیت عبارت است از مجموعه‌ای از خواهش‌ها، شورها، شهوت‌ها و اندیشه که شامل رابطه و مناسبت میان این سودها و کشش‌ها با یکدیگر است (ضمیران، ۱۳۸۶، صص ۲۶-۲۷ و Schacht; 1983, 221).

نیچه بعد از پایان قسمت سوم چنین گفت زرتشت، به شاگردش، گاست، نوشت: «...شش سال آینده صرف کارکردن بر روی طرحی خواهد بود که فلسفه‌ام را در آن خلاصه کرده‌ام. پیشرفت کار نویدبخش می‌نماید...» (فریتسل، ۱۳۵۸، ص ۱۷۷). گویا نیچه نتوانست این کار خود را به‌تمام برساند و تنها از آن یادداشت‌هایی به‌جای مانده بود که خواهرش، الیزابت، و شاگردش، گاست، در سال ۱۹۰۱ با عنوان «اراده معطوف به قدرت» به‌چاپ رساندند. این کتاب ناتمام درباره تجدیدنظر در تمام ارزش‌هاست و نیچه، نتیجه کوشش خود را علیه افکار قدیم در اخلاق و مذهب دنبال می‌کند (کرسون، ۱۳۶۳، ص ۵۵۷). این اثر ناتمام مجموعه‌ای بود از یادداشت‌ها در چند دفتر که نیچه آن را به چهار بخش تقسیم کرده و برای هر کدام عنوانی انتخاب کرده است. دفتر اول با عنوان «نیست‌گرایی اروپایی» خستگی روحی و نومیدی در اروپای آن زمان را شرح داده است. دفتر دوم با عنوان «نقد برترین ارزش‌های موجود»، علل این ناامیدی را در برترین ارزش‌های رایج، نهفته می‌بیند؛ یعنی در دین، اخلاق و حکمت. دفتر سوم با عنوان «مصدر وضع جدید ارزش‌ها» نشان می‌دهد که واقعاً در جهان طبیعت و جهان انسان برخلاف ارزش‌هایی که تاکنون حاکم بوده، وضع چگونه است؛ بنابراین مصدری برای وضع ارزش‌های جدید به‌دست می‌دهد. در دفتر آخر با عنوان «انضباط و پرورش انضباطی» که درباره سلسله‌مراتب است، از انسان برتر در مقام قانون‌گذار آینده و آئین دیونوسوسی سخن گفته و رجعت ابدی و نفی ناامیدی و آری‌گویی به زندگی را مطرح کرده است (نیچه، ۱۳۳۵، صص ۴۳-۴۲).

کاپلستون معتقد است که کوشش برای فراگیر کردن ارزش‌ها عنوانی است که نیچه برای خواست قدرت انتخاب کرده بود (کاپلستون، ۱۳۶۷، ص ۳۸۶). عنوان لغوی کتاب «اراده معطوف به قدرت» است و برخی نیز آن را «خواست قدرت» ترجمه کرده‌اند. محمد باقر هوشیار- یکی از

مترجمان این اثر - عنوان درست را «کشش به سمت نیرو» می‌داند که به نظر می‌آید دقیق‌ترین عنوان برای این اثر است. هوشیار در تقویت این ایده به دیدگاه آلفرد پویملاستناد نموده و می‌گوید:

نیچه می‌خواهد از زندگی در برابر شعور و از غریزه در برابر دانش دفاع کند و ریشه‌های عالی حیات انسان را در زندگی کششی و سائقی وی آشکار کند. جمله گزیده‌ای که نیچه برای کتاب «اراده معطوف به قدرت» انتخاب کرده این است که همه کارهای کامل و پرداخته غیرعمدی است. عمد و استشعار، تعبیری از حالت ناپرداختی و نقصان است؛ بنابراین باید امر استعاره‌ای و عمدی را از اراده دور انداخت (نیچه، ۱۳۳۵، ص ۳۱).

گفته شد که میل به قدرت اساسی‌ترین مفهوم در اندیشه نیچه است (استراتن، ۱۳۷۸، صص ۴۶-۴۵). اساس بحث نیچه این است که «این جهان خواست قدرت است و بس! و شما نیز همین خواست قدرتید و بس!». نیچه نموده‌های خواست قدرت را در فرایند نفسانی انسان درک کرد و سپس این اندیشه را به زندگی ارگانیک در کل گسترش داد و استدلال کرد که اگر جهان بر حسب «ویژگی فهم‌پذیر» آن تعریف و مشخص شود، همانا خواست قدرت خواهد بود و بس (کاپلستون، ۱۳۶۷، صص ۳۹۸-۳۹۷). او اراده معطوف به قدرت را هم برای جهان انسان و هم جهان جمادات به کار می‌گیرد ولی در نهایت نیچه جهان طبیعت را رها کرده، به جهان فرهنگ و انسان می‌پردازد (ضمیران، ۱۳۸۶، ص ۱۸۴). به باور او، خواست قدرت است که قلمرو تخیل و کنش را می‌سازد و گسترش می‌دهد (احمدی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰).

اراده در اندیشه نیچه چیز واحدی نیست؛ مجموعه‌ای از تمایلات است که تعیین‌کننده آن، دگرگونی پی‌درپی اوضاع و احوال است و اینکه نام واحدی به آن اطلاق می‌شود، برای تسهیل امور در زبان است؛ بنابراین در عمل چیزی جز دروغی سودمند نیست (استرن، ۱۳۷۳، ص ۱۱۰). در واقع، اراده نزد نیچه خواست پنهانی است که در پس نام‌هایی چون حقیقت‌جویی و خواست شناخت، دانسته یا ندانسته کتمان شده است (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۱۲۱). به نظر نیچه، اراده معطوف به قدرت هم حیات‌بخش است و هم ویرانگر و بنیان‌فکن. او به قدرت ویرانگر و توحش^۱ اشاره می‌کند و می‌گوید که خشونت توحش چیزی نیست جز مجموعه‌ای از راهبردهای مستقیم و خام برای احیای احساس قدرت از راه آسیب رساندن به دیگران. آنچه را که ادب و فرهنگ می‌نامیم، چیزی نیست جز منظومه‌ای از نهادها و راهبره‌هایی که در راستای همان احساس قدرت به‌گونه‌ای خاص و غیرمستقیم تصعید یا والایش گردیده است. در واقع مهم‌ترین راهبره‌هایی که به احیای فرهنگ می‌انجامد، میل به قدرت را در مقابل وجود خویشتن هدایت می‌کند. به گمان نیچه، درونی کردن فرهنگ نیز زمینه دستاوردهای اخلاقی را در

1. barbarism.

زندگی آدمی از طریق دگرگونی طبیعت اولیه و جانشین نمودن آن با طبیعت ثانویه یا فطرت ثانوی فراهم می‌سازد (ضمیران، ۱۳۸۶، ص ۲۷).

اراده معطوف به قدرت، انگیزه فعالیت‌های فرهنگی، علمی، ادبی و دینی است و نیروی محرک تمامی ارزش‌گذاری‌های ماست. اراده معطوف به قدرت، انگیزه کسب دانش و نظم دادن و حتی انگیزه ایجاد و ابداع است. حتی منطق نیز جلوه و مظهر آن چیزی است که در زمان معین شکل پیروزمندانه اراده است. به باور نیچه، «هر جا که زندگی هست خواست قدرت هم وجود دارد و حتی در تمایل خادم خواست مخدوم بودن را می‌توان به روشنی مشاهده کرد» (فرنسل، ۱۳۵۸، ص ۱۶۵). صفت «بودن» را به فرایند «شدن» نسبت‌دادن، بالاترین شکل اراده معطوف به قدرت است و این اراده معطوف به حقیقت نیست، بلکه اراده به تصویرپذیر کردن جهان است. تنها اموری که اراده معطوف به قدرت نیست، انحطاط و ناامیدی و درماندگی است.

دانش و قدرت

نیچه بر آن است که دانش ابزاری است در خدمت قدرت. دانش دوستی یا خواست دانستن، بر خواست قدرت تکیه دارد؛ یعنی بر نوع خاصی از انگیزش در یک موجود برای چیرگی بر قلمرو خاصی از واقعیت و در خدمت گرفتن آن. هدف دانش دانستن به معنی دریافت حقیقت مطلق برای خود حقیقت نیست، بلکه چیرگی است. ما تا آنجا که نیازهای عملی‌مان می‌طلبند، خواهان آن هستیم که دریافت‌های حسی خود را در قالب بریزیم و سامان بخشیم و شکل دهیم. حقیقت شوندد است و ما هستیم که آن را به هستی بدل می‌کنیم و الگوی پایدار را بر رود شوندد بار می‌کنیم و این کار کوشش و فرمانمندی است از قدرت. پس علم را می‌توان «دگرذیسی طبیعت با مفاهیم (به دست انسان) به قصد فرمانروایی بر طبیعت تعریف و وصف کرد» (کاپلستون، ۱۳۶۷، صص ۳۹۹-۳۹۸). و این یادآور آن اصل قدیمی یونانی است که می‌گوید: «حساب، علم مدینه دمکراتیک است چون روابط تساوی و برابری را می‌آموزد، درحالی‌که در نظام حکومت الیگارشی فقط هندسه را باید آموخت چراکه علم تناسب‌ها در نابرابری است» (فوکو، ۱۳۷۸، ص ۲۱).

نیچه این اصل را مطرح کرد که تمام شکل‌های دانش برآمده از تأویل‌اند و رانه‌های آنها نیز خواست‌سالاری و قدرت است. مهم نیست که چیزی حقیقت دارد یا نه، بلکه مهم این است که چه تأثیری می‌آفریند (نیچه، ۱۳۳۵، ص ۱۵۴). به عقیده او دانش فرایندی است از برداشت ما از جهان. مسئله فروخواندن برداشت خود از واقعیت است نه برخواندن آن از واقعیت. حرف آخر

اینکه ارادهٔ معطوف به دانستن باید با ارادهٔ معطوف به قدرت یکی شود (کاپلستون، ۱۳۶۷، صص ۳۹۹-۳۹۸؛ استرن، ۱۳۷۳، ص ۱۰۴).

اخلاق و قدرت

نیچه در مورد شکل‌گیری اخلاق می‌گوید که برای آنکه فرد کردار خود را با خواست‌های جامعه همساز کند، استفاده از زور ضروری است، اما نیروی سنت به آرامی جای زور را می‌گیرد و آنگاه ندای دستوردهندهٔ جامعه به صورت آن چیزی درمی‌آید که بر آن نام «وجدان» می‌گذاریم. آنگاه فرمانبرداری می‌تواند به صورت طبیعت ثانوی درآید و با لذت همراه شود. درعین حال برجسب‌های اخلاقی از کردارها فراتر می‌روند و نیت‌کنندگان را دربر می‌گیرد و آنگاه مفهوم فضیلت پدید می‌آید و به عبارتی اخلاق گام به گام ظریف‌تر و درونی‌تر می‌شود. به نظر او جدایی اخلاق نیک و بد از آنجا ناشی می‌شود که برخی کردارها به تجربه برای جامعه سودمندند و برخی زیانمند که با گذشت زمان اصل فایده‌اندیشانه این جداگانگی از نظر ناپدید می‌شود. خاستگاه وجدان، مرجع ایمان به قدرت است؛ وجدان نه ندای خدا که ندای پدر و مادر و آموزگار است (کاپلستون، ۱۳۶۷، صص ۳۹۱-۳۸۳). نیچه می‌خواهد نشان دهد که آنچه ما امروز به عنوان اخلاق نیک و بد می‌شناسیم، نه اینکه دارای مبنایی ازلی و متافیزیکی، بلکه قراردادی و ساختهٔ دست انسان است که با مرور زمان این ساختگی بودن به فراموشی سپرده می‌شود و اخلاق به عنوان امری ازلی بر ما نمایان می‌گردد.

مکالمهٔ افلاطون با عنوان گرگیاس شامل یک فقرهٔ اغواکننده بوده که سقراط مخاطب اصلی است و موضوع آن این است که آیا تحمل بی‌عدالتی بهتر است یا ارتکاب به ظلم. ابتدا بحث را گرگیاس و سپس پولوس شروع می‌کند و یکی پس از دیگری بی‌احتیاطانه به طرف امتیاز می‌دهند و سقراط در وضع مناسبی قرار گرفته، نقطه‌نظر خود را پیش می‌گیرد؛ بلی، تحمل بی‌عدالتی بهتر از این است که انسان به‌طور ظالمانه عمل کند. اما در اینجا شخصی به نام کالیکلس رشته سخن را در دست می‌گیرد. به گفتهٔ او بشر از دو قسم ضعفا و اغنیا تشکیل می‌شود. در قانون طبیعت قوی باید همه چیز داشته باشد و ضعیف نباید هیچ چیز داشته باشد، چون که ضعیف است و این قاعدهٔ اصلی عدالت طبیعی است و در همه جا صدق می‌کند. ضعفا فهمیده‌اند که این قانون برخلاف منافع آنهاست در نتیجه سخت با هم متحد شده و بین خودشان دست به سازش زده‌اند و در مقابل قانون طبیعت، قانون مدنی را اختراع کرده‌اند و آنان با دراختیار گرفتن کودکان در گهواره با اتخاذ تربیتی ماهرانه به آنان اطمینان می‌دهند که تنها چیز خوب و صحیح همانا قانون مدنی است و آنان را با این اعتقاد بار می‌آورند که سوءاستفاده از قدرت علیه کسانی که فاقد آن هستند جنایت است و آنچه پسندیده است که

تمام نیروهایی را که در دست دارند در خدمت گروه عظیم و ناتوان بگذارند. عدالت بر حسب این قانون جدید عبارت است از: اقویا بر ضعفا احترام بگذارند و نسبت به آنها خوب و مهربان باشند و آنان را در زندگی یاری دهند و از آنان ولو به زیان خودشان حمایت و دستگیری نمایند. کالیکلس بیان داشت که انسان حقیقتاً انسان نیست، مگر در شرایطی که تمام موانعی که دست و پا و روحش را محکم بسته و طلسم‌هایی که او را تا حد بردگی تنزل داده را باطل نماید و قانون عدالت طبیعی و فضیلت زور و قدرت را به جهانیان اعلام کند و بخواهد چنان کسی باشد که پیروز شود و با قدرت جسمی و فکری و اخلاقی خود چیرگی یابد. عدالت ادعایی است که ضعفا اختراع کرده‌اند و یک فریب و اغفال است. پس باید خود را از آن رهایی بخشیم (کرسون، ۱۳۶۳، صص ۵۱۱-۵۰۹). گویا این مکالمه تأثیر عمیقی بر نیچه داشته است، چنان‌که در فراسوی نیک و بد از دو نوع اخلاق حرف می‌زند: «اخلاق سروران و اخلاق بندگان».

به نظر نیچه، مسیحیت دائماً در پی غلبه بر غرایز قوی و مثبت ما بوده است. تمایل به نفی چنین غرایزی هم به صورت خودآگاه (در آموزه‌های ریاضت و انکار نفس) و هم به صورت ناخودآگاه (در تبلیغ بردباری که همانا نوعی بیان ناخودآگاهانه رنجیدگی ضعفا و بیزاری آنها از تهاجم بود) در مسیحیت وجود داشت. به این ترتیب، نیچه به ترحم و دلسوزی، به فرونشاندن احساسات حقیقی و تعالی‌بخشیدن به خواست‌هایی که مسیحیت توصیه می‌کرد، حمله برد. نیچه معتقد است که میان ایمان به خدای مسیحی و سجایای اخلاقی و ارزش‌های مسیحی رابطه‌ای وجود دارد. همچنین از نظر او، الگوهای سکولار-مسیحی مانند دمکراسی و سوسیالیسم کوشیده‌اند تا اخلاق مسیحی را بدون بنیادهای یزدان‌شناسانه آن نگه‌دارند (کاپلستون، ۱۳۶۷، ص ۳۹۵). به باور او، خیر جهان انسان و فرهنگ بر اخلاق و سازمان آن نیست، برعکس پایه آن بر نیرو و قدرت است و تعیین اخلاق، یعنی خوبی و بدی، برعهده شخص زورمند و پیروز و کامکار است (نیچه، ۱۳۳۵، ص ۲۵).

به‌طور خلاصه، گونه برتر انسان ارزش‌های خود را از دل زندگی و نیروی برتر خویش می‌آفریند و این درحالی است که بندگان می‌خواهند با جهانگیرکردن اخلاق خود برای سروران محدودیت ایجاد کنند؛ به گونه‌ای که در مسیحیت اتفاق افتاده است که در آن فرمانود بیزاری را می‌بینید که از ویژگی‌های غریزه گله‌ای یا اخلاق بندگان است. او این مسئله را به جنبش‌های مردم‌باورانه (دمکراتیک) و سوسیالیستی نیز نسبت می‌دهد که ریشه این جنبش‌ها را در مسیحیت می‌داند. بنابراین نیچه بر آن است که تصور یک دستگاه اخلاقی یکسان و جهانگیر و مطلق را باید دور انداخت، چون که برآمده از بیزاری و اخلاق پست است که باعث یکسان‌سازی می‌شود (کاپلستون، ۱۳۶۷، ص ۳۹۲).

نتیجه؛ نقد و ارزیابی

بعد از جنگ جهانی دوم، هگل‌شناسان فرانسوی، درس گفتارهای مؤثر و انگیزاننده خویش در باب هگل را در دهه ۱۹۵۰ ارائه دادند و بسیاری از روشنفکران فرانسوی غرق در این فضا شدند. اما با استحکام‌یافتن دژ هایدگر، نیچه یکسر بدل به افق غیرقابل بازگشت (این مفهوم را سارتر برای مارکسیسم به کار برده است) و محوری فلسفه فرانسوی شد و متفکران بعد از جنگ جهانی دوم مانند ژرژ باتای، پیر کلو سوفسکی، ژیل دلوز، موریس بلانشو، میشل فوکو و روزه کایوا به قرائت فرانسوی نیچه پرداختند. نظام فلسفی نیچه علیه نظام بازنمایی و دیالکتیک هگل به کار گرفته شد تا مثل ماشین جنگی (به قول دلوز)، فلسفه معاصر فرانسوی را از رسوبات هگلی پاک و تمیز کند (آلتوسر، ۱۳۸۷، ص ۱۲) و این‌گونه نیچه به عنوان فیلسوف سرآمد پارادایم مطرح شد.

زمینه‌های اصلی مندرج در تفکر نیچه در قالب خواست قدرت و گرایش آن به محوریت اندیشه خواست قدرت، افقی دیدن امر سیاسی و به‌چالش کشیدن نظام سلسله‌مراتبی معانی و مفاهیم مندرج در آن، نقد سلسله‌مراتب اجتماعی و طرح نوعی برابری بی‌هدف، به‌چالش کشیدن جایگاه اصول اخلاقی (که به تعبیر لاکان برخلاف تصور اولیه مبنی بر رهایی، به معنای این است که هیچ چیز آزاد نیست و ممنوعیت‌های بی‌شماری از سوی ساختارهای لیبرالی جایگزین می‌شود) و درانداختن نوعی نگرش معطوف به مشروع‌سازی توتالیترانیسم در دهه‌های بعد شد. انسان والا در نگاه نیچه، انسانی پایبند‌غریزه، جسور، شاد، محکم، انتقام‌جو و خواهان سروری است. او با به‌چالش کشیدن نظم آپولونی مفاهیمی نظیر هماهنگی، توازن، نظم، قانون‌گرایی، صورت کامل، وضوح، روشنی و تفرد را واسازی کرد و با بازنمایی امر دیونیزوسی در صدد تغییر و تحول، آفرینش و انهدام، تحرک، جنبش، ریتم، نشنگی و یگانگی برآمد.

مهم‌ترین پایه‌های فلسفه پست‌مدرنیسم را باید چالش با ژرفا و کل‌نگری و چیره‌شدن هنرمند یا به تعبیر رولان بارت «مرگ مؤلف» دانست. قرینه دو بن‌مایه یادشده در فلسفه پست‌مدرن، یکی خصومت با ژرفا و کل‌نگری را باید در اندیشه نیچه و اراده معطوف به قدرت او که به دست هایدگر (هرچند هایدگر اراده معطوف به قدرت نیچه را پاسخی به پرسش ماهیت امور و پدیده‌ها و در واقع نوعی متافیزیک (هایدگر، ۱۳۸۷، ص ۷۵-۶۶؛ ضیمران، ۱۳۸۶، صص ۱۶۴-۱۶۳) تلقی می‌کرد) به نسل متفکران بعدی انتقال یافت، مشاهده کرد و دیگری سقوط «خود» و «من» به مفهوم مرگ سوژه عقلانی است که قهرمانان این بن‌مایه را باید فوکو و دریدا دانست که هر دوی این افراد تأثیرات عمیقی از نیچه و هایدگر پذیرفته‌اند (احمدوند، ۱۳۸۴، ص ۷۴).

بدیهی است که هر یک از پست‌مدرنیست‌ها، یکی از وجوه اندیشه‌های نیچه را عمده کرده‌اند. وقتی جولینو پرتی^۱ از فوکو پرسید: «کدام نیچه را دوست داری و ترجیح می‌دهی؟» او در جواب گفت: «بدیهی است که من نیچه‌چنین گفت زرتشت را نمی‌پذیرم، بلکه نیچه‌زایش تراژدی و تبارشناسی اخلاق را دوست دارم». نیچه‌مدنظر فوکو به‌هیچ‌وجه چون نیچه‌دلوز شیفته آموزه آبرانسان و بازگشت جاودانه نیست، بلکه به تبارشناسی او توجه کرده است (ضمیران، ۱۳۸۶، صص ۳۱۶-۳۱۷). فوکو یکی از بزرگ‌ترین اندیشمندانی است که به‌شدت تحت تأثیر نیچه قرار داشت؛ به‌ویژه مفهوم قدرت او از اراده معطوف به قدرت نیچه نشئت می‌گرفت (Said; 1988: 3 و Ohava; 1988: 97 و Schrif; 1996: 39-44).

افزون بر تأثیرات نیچه بر فوکو، او را می‌توان معلم فلسفی دریدا نیز به‌شمار آورد (ضمیران، ۱۳۸۶، ص ۲۱۳). این تأثیر را می‌توان در اکثر آثار دریدا از جمله مهمیزها: سبک نیچه (Epérons: Les styles de Nietzsche) (۱۹۷۹)، کارت پستال (La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà) (۱۹۸۰)، و نیز در پایان رساله ساخت و نشانه و بازی در گفتمان علوم انسانی مشاهده کرد. دریدا همچون نیچه مدعی است که هیچ‌چیز جز تفسیر جهان قابل‌اعتنا نیست. به سخن دیگر آنها که گمان می‌کنند با تأمل یا پژوهش می‌توانند به معرفت عینی دست یابند، ره به جایی نمی‌برند. هم دریدا و هم نیچه معتقدند که اساسی استوار و مطلق برای نظریات فلسفی آنها وجود ندارد. به قول دریدا، نیچه به او آموخته است که چگونه تفسیر را مغالزه‌ای با متن قلمداد کند (ضمیران، ۱۳۸۶، ص ۲۴۸). نتیجه‌گیری بحث را می‌توان در قطعه ۶۱۶ خواست قدرت این‌گونه خلاصه کرد:

«اینکه ارزش جهان در تأویل‌های ما نهفته است (و تأویل‌های دیگری غیر از تأویل‌های صرفاً انسانی شاید یک جایی ممکن باشد)، اینکه تأویل‌های پیشین دارای ارزش چشم‌اندازی است و ما به‌خاطر آن می‌توانیم زندگی کنیم، یعنی درخواست قدرت، و برای رشد قدرت زنده بمانیم، اینکه هرگونه تعالی انسانی با خود چیرگی تأویل‌های موشکافانه‌تر را به‌دنبال دارد، اینکه هرگونه تقویت و افزایش قدرت، چشم‌اندازها و راه‌های تازه‌ای را می‌گشاید که به سوی باور به افق‌های جدید راهنمون می‌شوند، مفهومی است که براندیشه من سایه افکنده است» (نیچه و دیگران، ۱۳۷۷، ص ۵۱).

البته نیچه بی‌اطلاع از آنچه که متأثر از بازتفسیر اندیشه‌های او در آینده رخ خواهد داد، «خواست قدرت» را سیاست دو قرن آینده خوانده و به نوعی شریک جرم ناخواستۀ ظهور جامعه توده‌ای و بحران‌زده‌ای شده است که خود سنگ زیرین آن را نهاده بود. او در مقدمه دجال آورده است: «این کتاب از آن‌چندی بیش نیست. شاید هیچ‌یک از آنان هنوز حتی به دنیا

1. Giulio Preti.

نیامده باشند. احتمالاً آنان خوانندگانی هستند که زرتشت مرا در می‌یابند. چگونه مجاز بودم خودم را به کسانی محدود کنم که امروز برایشان گوش‌های شنوایی وجود دارد؟ فقط پس‌فردا از آن من است. زندگی بعضی کسان پس از مرگشان آغاز می‌شود» (نیچه، ۱۳۷۶، ص ۲۷) از این منظر و همسو با دیدگاه آلن بلوم می‌توان نیچه را خطرناک‌ترین تهدیدکننده دموکراسی معرفی کرد.

منابع و ماخذ:

الف. فارسی:

- ۱- احمدی، بابک (۱۳۷۴). آفرینش و آزادی، تهران، مرکز.
- ۲- احمدی، بابک (۱۳۸۱). هایدگر و تاریخ هستی، تهران، مرکز.
- ۳- احمدی، بابک (۱۳۸۰). ساختار و هرمونوتیک، تهران، گام نو.
- ۴- احمدی، بابک (۱۳۷۴). مدرنیته و اندیشه‌های انتقادی، چاپ دوم، تهران، نشر مرکز.
- ۵- احمدی، بابک (۱۳۷۴). تردید، تهران، مرکز.
- ۶- احمدی، بابک (۱۳۷۹). مارکس و سیاست مدرن، تهران، مرکز.
- ۷- احمدوند، شجاع (۱۳۸۴). قدرت و دانش در ایران، تهران، انتشارات فرهنگ و اندیشه.
- ۸- استراترن، پل (۱۳۷۸). آشنایی با نیچه، ترجمه مهرداد جامعی ندوشن، تهران، مرکز.
- ۹- استرن، ج. پ (۱۳۷۳). نیچه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.
- ۱۰- چالمرز، آلن اف، (۱۳۸۷). چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیباکلام، چاپ هشتم، تهران، سمت.
- ۱۱- حقیقت، صادق (۱۳۸۷). روش‌شناسی علوم سیاسی، چاپ دوم، قم، انتشارات دانشگاه مفید.
- ۱۲- خنایی کاشانی، محمد سعید (۱۳۷۸). زرتشت نیچه کیست؟ و مقالات دیگر، تهران، هرمس.
- ۱۳- دریفوس، هیوبرت و پل رابینو (۱۳۷۳). میشل فوکو فراسوی ساختارگرایی و هرمونوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.
- ۱۴- فرنستل، ایو (۱۳۵۸). زندگی و آثار نیچه، ترجمه فرشته کاشفی، تهران، آگاه.
- ۱۵- فوکو، میشل (۱۳۸۳). اراده به دانستن، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان دیده، تهران، نی.
- ۱۶- فوکو، میشل، (۱۳۷۸). نظم گفتار، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگاه.
- ۱۷- فیرحی، داود (۱۳۸۳). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (دوره میانه)، چاپ چهارم، تهران، نشر نی.
- ۱۸- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۷). تاریخ فلسفه از فیخته تا نیچه، ترجمه داریوش آشوری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
- ۱۹- کرسون، آندره (۱۳۶۳). فلاسفه بزرگ، ترجمه کاظم عمادی، بی‌جا، صفی‌علیشاه.
- ۲۰- ضیمران، محمد (۱۳۸۶). ژاک دریدا و متافیزیک حضور، تهران، هرمس.
- ۲۱- ضیمران، محمد (۱۳۷۸). میشل فوکو: دانش و قدرت، تهران، هرمس.
- ۲۲- ضیمران، محمد (۱۳۸۶). نیچه پس از هیدگر، دریدا و دولوز، چاپ دوم، تهران، هرمس.
- ۲۳- مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۶). تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل، تهران، سمت.
- ۲۴- معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۸۵). روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست: اثبات‌گرایی و فرااثبات‌گرایی، چاپ اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۵- مهرگان، آروین (۱۳۸۲). نیچه و معرفت‌شناسی، تهران، طرح نو.

- ۲۶- نقیب زاده، میرعبدالحسین (۱۳۷۰)، *درآمدی به فلسفه*، بی‌جا، طهوری.
- ۲۷- نیچه، فردریش (۱۳۷۷)، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، آگاه.
- ۲۸- نیچه، فردریش (۱۳۷۳)، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- ۲۹- نیچه، فردریش (۱۳۳۵)، *منتخبی از اراده معطوف به قدرت*، آزمایشی در دیگرگونی همه ارزش‌ها، ترجمه محمدباقر هوشیار، تهران، دانشگاه تهران.
- ۳۰- نیچه، فردریش (۱۳۷۶)، *دجال*، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران، نشر پرسش.
- ۳۱- نیچه و دیگران (۱۳۷۷)، *هرمنوتیک مدرن*، ترجمه بابک احمدی و دیگران، تهران، مرکز.
- ۳۲- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶)، *متافیزیک چیست؟* ترجمه سیاوش جمادی، چاپ چهارم، تهران، نشر ققنوس.
- ۳۳- هایدگر، مارتین (۱۳۸۷)، *نیچه*، ترجمه ایرج قانونی، جلد یکم، تهران، نشر آگه.
- ۳۴- آلتوسر، لویی (۱۳۸۷)، *ایدئولوژی و سازوبرگهای ایدئولوژیک دولت*، ترجمه روزبه صدرآرا، تهران، نشر چشمه.

ب. خارجی:

- 35- Appignanesi, Richard (2006), *Introducing Existentialism* (3rd ed.). Thriplow, Cambridge.
- 36- Babette Babich, Alfred Denker & Holger Zaborowski (2012), *Heidegger & Nietzsche*, Rodopi B.V., Amsterdam.
- 37- Goodin, Robert E. and Charles Tilly (2006), (Edited by). *The oxford handbook of Contextual Political Analysis*. New York: Oxford University Press.
- 38- Keohane, King, G., R. O., and Verba, S. (eds.) (1994), *Designing Social Inquiry: Scientific Inference in Qualitative Research*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 39- Mandalios, John. Nietzsche, Freedom and Power, *European Journal of Social Theory* 6(2): 191–208
- 40- Ohava, Daniel T. (1988), "what was Foucault?", in, *After Foucault: Humanistic knowlwdge, Postmodern Challenges*. Edited by Jonathan Arac, New Branswick and London: Rutgers University Press.
- 41- Said, Edward (1988), "Michel Foucault", in, *After Foucault: Humanistic knowlwdge, Postmodern Challenges*. Edited by Jonathan Arac, New Branswick and London: Rutgers University Press.
- 42- Schrif, Alan D. (1996), *Nietzsche's French Legacy: Genealogy and Post Structuralism*. London and New York: Routledge.
- 43- Schacht, Richard (1983) *Nietzsche*, New York: Routledge.
- 44- Wendt, A. (1999), *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University.