

نقدهای نیچه به علم جدید

روح‌الله کریمی*

چکیده

زمانی که سوت قطارها، زنگ تلفن‌ها و روشنایی لامپ‌ها مجالی برای مردم قرن نوزدهم برای شک درباره علم جدید و فواید فناورانه آن باقی نگذاشته بود، نیچه آن را به چالش کشید. او با نقد این تصور که جهان طبیعت به گونه‌ای تنظیم شده است که با «قواعد» یا «قوانین» علمی ما مطابقت داشته باشد، اصلی‌ترین بنیان علم جدید را زیر سؤال برد. او همچنین با نقد اصل علیت که برای فهم علمی جهان بسیار ضروری است، نقد خود را عمق بخشید. البته تفاوت‌های مهم و ظریفی میان نقد وی از مفاهیم «قانون» و «علیت» در آثار دوره اولیه و میانی نیچه و آثار دوره نهایی‌اش وجود دارد. نیچه در لایه‌های ژرف‌تری از نقد خود تلاش می‌کند با کشف پیوندی عمیق میان علم و مابعدالطبیعه، افسانه از کار درآمدن «جهان حقیقی» را بی‌بنیان شدن کل بنای علم جدید جلوه دهد. از این رو، نیچه علم را نیهیلیستی می‌داند و با مقایسه علم و الهیات، علم را والاترین صورت آرمان زهد و بهترین هم‌دست آن معرفی می‌کند. البته باید توجه داشت که هدف نیچه نهایتاً نه کنارگذاشتن علم و خواست حقیقت به‌عنوان رانه اصلی آن، بلکه تجدید بنای آن بر ستون ارزش‌های نویی است که به زندگی آری گویند.

کلیدواژه‌ها: نیچه، نقد علم جدید، قرن نوزدهم، قانون طبیعی، اصل علیت، نیهیلیسم، آرمان زهد.

۱. مقدمه

نیچه در نقد علم مدرن بیشتر به معاصران خویش یعنی علم قرن نوزدهم نظر دارد. البته این

* استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، roohollah.karimi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۸/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱۲

بدان معنا نیست که نیچه به نقد ریشه‌های علم جدید نمی‌پردازد. نیچه در مورد خاستگاه‌های علم جدید و به‌خصوص دکارت عمیقاً می‌اندیشد، اما انگیزه‌اش از چنین پژوهش ریشه‌ای و این نقد تاریخی، نورافکندن هر چه بیشتر بر علم قرن نوزدهم است. تأثیرات علم بر مردم مغرب‌زمین در قرن نوزدهم بسیار بنیادی و عمیق بود و نیچه قطعاً نمی‌توانست چنین حوزه‌ای را نادیده بگیرد. نیچه ادعا می‌کند که اولین کسی است که به خود علم به عنوان یک مشکل نظر کرده و به شکلی جدید به علم توجه نموده است (BT: 18). این ادعا تا حدی درست است. البته نیچه اولین متفکری نیست که به نقد علم پرداخت. به لحاظی روسو و به لحاظی دیگر هیوم در این زمینه بر او تقدم دارند. اما حمله به علم قرن نوزدهم که دستاوردهایش هر روز بیش از پیش انسان مدرن را به وجد می‌آورد و دلیلی بر پیروزی تفکر مدرن بود، امر خطیری بود و کمتر متفکری جرأت می‌کرد به چنین اقدامی دست زند.

نیچه سعی می‌کند پیش‌فرض‌هایی که علم جدید بعد از قرن هفدهم بر آنها اتکا کرده است نشان دهد. او می‌خواهد ایمان ما را به اینکه علم دکارتی تنها تفسیر ممکن از جهان است، سست کند: «این که تنها تفسیری از جهان پذیرفتنی است که قابل شمارش، حساب، وزن، رؤیت و لمس باشد، اگر نگوئیم دیوانگی یا حماقت، دست کم بلاهت و ساده‌لوحی است. تفسیر «علمی» از جهان می‌تواند یکی از احمقانه‌ترین تفسیرهای ممکن از جهان باشد، یکی از ضعیف‌ترین آنها... آیا فکر می‌کنید مکانیک شما اولین و آخرین قوانینی است که هستی باید برپایه آن استوار گردد؟» (GS: 373). به نظر می‌رسد نقد نیچه از مبانی یا پیش‌فرض‌های علم جدید، چندلایه و البته مرتبط و به هم پیوسته‌اند. در این مقاله با استمداد از تفاسیر برخی از مشهورترین مفسران نیچه مخصوصاً در سنت تحلیلی، به ویژه لیتز (Leiter, 2002)، کلارک (Clark, 1990) و کال (Call, 1995)، نقدهای نیچه بر علم جدید از بیرونی‌ترین لایه تا عمیق‌ترین آن‌ها در یک روند منسجم و پیوسته و با در نظر گرفتن تحولات فکری او در دوره‌های مختلف مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۲. نقد قانونمند بودن طبیعت

یکی از مهم‌ترین ابعاد جهان‌بینی علمی قرن نوزدهم، مفهوم قوانین علمی است. اگر جهان طبیعی را جهانی دانستیم که از قواعد قابل پیش‌بینی و منظم پیروی می‌کند، آنگاه علم می‌تواند اراده خود را بر طبیعت تحمیل کند. نیچه در دوره‌های مختلف بسط فلسفی‌اش

قانونمندی طبیعت را به نقد می‌کشد، اما در بیان این نقدها تفاوت‌های ظریفی وجود دارد که نباید از آنها غفلت کرد. نیچه در دوره ابتدایی فلسفه‌اش به شیء فی‌نفسه یا جهان حقیقی معتقد بود، و نیز به دلیل پذیرش نظریه تطابق بر این باور بود که هیچ حقیقتی با این جهان حقیقی نمی‌تواند تطابق پیدا کند، و از این رو، هرگونه حقیقتی از جمله حقیقت علمی را توهمی بیش نمی‌دانست (TL: 164-5) (نک. کریمی، ۱۳۹۳). منظور نیچه از قوانین جهان در این دوره، قوانین جهان فی‌نفسه است. نیچه در *دانش شاد* می‌نویسد: «این نهایت خوشبختی است که کشفیات علمی راه را به روی بررسی و تجهیز همیشگی مبانی خویش برای کشفیاتی جدید، باز می‌گذارند. چه می‌گوییم! مگر جز این هم امکان داشت؟» (GS: 46). در نگاه نخست ممکن است چنین به نظر آید که نیچه از این واقعیت که علم برای ما قوانین علمی تحقیق‌پذیر به ارمغان می‌آورد، ابراز خشنودی می‌کند. اما نگاهی عمیق‌تر به این عبارت نشان می‌دهد که این تمجیدی موزیانه است. عبارت «چه می‌گوییم! مگر جز این هم امکان داشت؟» نشان می‌دهد که نیچه در واقع می‌خواهد امکان قوانین علمی را گوشزد کند تا بدین وسیله کلیت و ضرورت آنها را به چالش بکشد و به طور ضمنی بیان کند که قوانین علمی، قوانین دانشمندان است نه قوانین جهان طبیعی. این یکی از تاکتیک‌های محبوب نیچه است که تلاش می‌کند نشان دهد باوری که غالباً آن را کلی و ضروری می‌دانند، صرفاً باوری است در میان باورهای دیگر و حتی ممکن است این باورهای دیگر، معقول‌تر و «والا تر» هم باشند. در *دانش شاد* نیچه بر این عقیده است که برخلاف باور بسیاری دانشمندان و عوام، هیچ دلیل ضروری برای این فرضیه وجود ندارد که جهان باید مطابق با مجموعه‌ای از قوانین رفتار کند.

باید توجه نمود که نیچه مشکلی با نظریات علمی از آن جهت که برخی از نیازهای عملی ما را برآورده می‌کنند، ندارد. او ساده‌سازی، گزینش‌گری، کمی کردن و ساختن سلسله‌مراتب میان پدیدارها برای افزایش قدرت ما برای انطباق با محیط پیرامون‌مان را می‌پذیرد. ایراد نیچه به دانشمندان معاصر خویش این است که ایشان فراموش کرده‌اند حاصل این گرایش‌ها ساخته‌هایی با ارزش عملی است و نه تصویری واقعی از جهان ساده و ثابت که سیروت دائمی در آن نادیده گرفته شده است (Cox, 1999: 31-32). دانشمندان قرن نوزدهم به گونه‌ای صحبت می‌کردند که گویی جهان از قوانین آنها پیروی می‌کند:

ویژگی کلی این جهان... تماماً بی‌نظمی‌ای (chaos) همیشگی است - نه به معنای فقدان ضرورت بلکه به معنای فقدان نظم (order)، ترتیب (arrangement)، صورت (form)، زیبایی (beauty)، حکمت (wisdom) و در یک کلام هر نامی که انسان گونه‌انگاری‌های

زیبایی‌شناسانه (aesthetic anthropomorphism) ما عامل آن است. جهان نه کامل است، نه زیبا، نه شریف و هرگز هم قصد ندارد چنین چیزهایی شود. جهان به هیچ‌وجه قصد تقلید از انسان را ندارد و از هیچ‌گونه قضاوت زیبایی‌شناختی یا اخلاقی ما متأثر نمی‌شود... برخذر باشید از اینکه در طبیعت قانون وجود دارد. طبیعت جز ضروریات چیزی نمی‌شناسد. در طبیعت کسی نیست که فرمان دهد، کسی نیست که اطاعت کند. کسی هم نیست که تخلف کند (GS: 109).

نیچه با به چالش کشیدن این پیش‌فرض که اشیاء و جهان از قوانین قابل پیش‌بینی پیروی می‌کنند، در واقع به ریشه‌های تفکر علمی حمله می‌کند. ایستار مولس در توضیح عبارت اخیر که از دانش‌شاد نقل کردیم می‌گوید: «نتیجه‌ای که نیچه می‌گیرد این است که در طبیعت اصلاً هیچ قانونی وجود ندارد، هیچ‌گونه ابزاری برای مجبور کردن، هیچ‌گونه گزینه‌ای برای اطاعت یا تخلف. البته نیچه منکر این نیست که جهان قواعد بسیاری از حوادث را آشکار می‌کند؛ اما نیچه این ایده را که این‌ها دلیلی بر قانونمندی جهان است رد می‌کند. این گرایش‌های انسان‌گونه‌انگاری ماست که ما را وامی‌دارد قواعد را به عنوان قاعده‌مند بودن [جهان] تفسیر کنیم» (Moles, 1990: 206). مولس نقد نیچه از قانون علمی را به شکلی توصیف می‌کند که یادآور شکاکیت هیوم است. اینکه خورشید برای هزاران سال است که هر روز طلوع کرده است، نمی‌تواند دلیلی منطقی برای این فرضیه باشد که فردا هم طلوع خواهد کرد؛ این صرفاً پیش‌داوری روان‌انسانی ماست که ما را وامی‌دارد به چنین چیزی باور داشته باشیم. باید توجه داشت که نیچه در آثار پایانی‌اش از چنین شکاکیتی عبور کرد و چنین تفسیری حداکثر می‌تواند برای آثار اولیه و میانی او صادق باشد (نک. کریمی، ۱۳۹۳).

بیان نیچه در *فراسوی نیک و بد* اگر چه بسیار شبیه *دانش‌شاد* است اما تفاوت‌های ظریفی در اینجا وجود دارد که باید توجه نمود. در یکی از مشهورترین پاره‌های *فراسوی نیک و بد* نیچه ماهیت قوانین علمی را این‌گونه تبیین می‌کند:

این «قانون‌مندی طبیعت» که شما فیزیک‌دانان چنین مغرورانه از آن دم می‌زنید، چنانکه گوئی... وجود این قانون‌مندی وابسته به تفسیر شما از طبیعت و پرت بودن شما از «زبان‌شناسی» است. این قانون‌مندی هیچ واقعییتی نیست، هیچ «نصی» نیست، بلکه تنها سرهم‌بندی کردن و تحریف معنای ساده‌لوحانه‌ای است به دست بشر، که شما با آن، غرایز دموکراتیک روح مدرن را، آن‌سان که باید، سیراب می‌کنید! «همه‌جا برابری در برابر قانون حکمفرماست - طبیعت نیز در این مورد با ما فرقی ندارد و از ما بهتر نیست»: این نمونه‌ای است عالی از اندیشه‌نرفته‌ای که مردم بی‌سروپا از راه آن بار

دیگر دشمنی خود را با هر آنچه برگزیده است و خودرأی، بازگو می‌کنند، و نیز یک بی‌خدائی دست دوم و ظریف‌تر را در آن نهان می‌کنند. «نه خدا، نه ارباب» - شما نیز همین را می‌خواهید، پس «فرخنده باد قانون طبیعت!» آیا جز این است؟ اما ... این تفسیر است نه نص؛ و کسی تواند آمد که با نیتی و شیوه تفسیری خلاف شما، در صحیفه همین طبیعت و با نظر کردن در همین پدیده‌ها، کاریست خودکامانه - بی‌پروا و بی‌امان خواسته‌های قدرت را برخواند- تفسیرگری که بی‌استثنا و بی‌چون‌وچرا همه جا «خواست قدرت» را در برابر دیدگانتان نهد... با این همه، او سخن را با تصدیق همان چیزی که شما درباره جهان می‌گوئید به پایان خواهد برد، یعنی اینکه جهان سیری «ناگزیر» و «شمارپذیر» دارد، اما نه از آن جهت که قوانین بر آن حاکمند، بل از آن جهت که به هیچ روی قانونی در کار نیست، و هر قدرتی هر دم واپسین پیامدهای خود را به‌بار می‌آورد. گیرم که این سخن نیز جز یک تفسیر نباشد- و شما سخت مشتاقید که این دلیل را بر ضد آن بیاورید- باشد، چه بهتر (BGE: 22).

از نظر نیچه هر شناختی تفسیر است و بنابراین فیزیک نیز نوعی تفسیر از جهان است. تئوری‌ها و فرمول‌های ریاضی که فیزیک‌دانان بر اساس آنها روابط میان پدیده‌های مختلف را محاسبه و پیش‌بینی می‌کنند، دست کم، به دو شیوه مختلف می‌تواند تفسیر شود. یکی به عنوان قانونمندی طبیعت و دیگری به عنوان خواست قدرت. تفسیری که فرمول‌های ریاضی را ارئه می‌دهد وابسته به آن ارزش‌های اخلاقی است که فیزیکدان به جهان نسبت می‌دهد. فیزیکدان فرمول‌ها را قانون‌هایی تلقی می‌کند که جهان یا طبیعت باید از آنها پیروی کند و این تحمیل پیش‌دآوری‌ها یا ارزش‌های دموکراتیک از جمله ارزش «برابری» به طبیعت است. نیچه در (BGE: 9) نیز قوانین علمی را به نوعی تحمیل ارزش‌های رواقی به طبیعت می‌داند. به هر حال، این ارزش‌ها و پیش‌دآوری‌های اخلاقی است که مبنای تفسیر جهان قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، فیزیک‌دان استعاره‌هایی را برای تصویر کردن «نص» (طبیعت) می‌سازد و از آنها بهره می‌گیرد که قابل قیاس با چیزی در تجارب خود او باشد و این استعاره‌هایی که او به کار می‌گیرد بازتاب‌دهنده و وابسته به ارزش‌های اخلاقی او هستند. از نظر نیچه، این استعاره‌ها کارکرد شناختی ندارد، بلکه صرفاً گسترش‌دهنده و تعمیم‌دهنده احساس اخلاقی فیزیک‌دان است که آن را مهم تلقی کرده است. نیچه البته به هیچ وجه انکار نمی‌کند که فیزیک شناخت فراهم می‌کند. به عبارت دیگر، در اینجا نه خود فیزیک یا تئوری‌های فیزیکی، بلکه استعاره‌هایی که برحسب آنها ارزش‌های اخلاقی خود را به طبیعت نسبت می‌دهیم و طبیعت را تفسیر می‌کنیم، انکار می‌شود. وقتی نیچه می‌گوید با «نیتی و شیوه تفسیری خلاف شما» می‌توان همان طبیعت را به‌عنوان خواست قدرت تفسیر

کرد، یعنی خواست قدرت هم می‌تواند استعاره دیگری باشد که به‌عنوان مبنای ارزش‌گذاری بر طبیعت تحمیل شود و بر اساس آن، فیزیک جدیدی پایه‌گذاری گردد. این فیزیک جدید دیگر با آرمان زهد و غرایز دموکراتیک همراه نخواهد بود. اما همین فیزیک جدید هم که با تحمیل ارزش‌های خواست قدرت به طبیعت پدید آمده است، البته همچنان یک تفسیر است. نیچه این را تصدیق می‌کند اما ممکن است تفسیری بهتر از تفسیر سابق باشد. از نظر نیچه تفسیر جهان با ارزش‌های خواست قدرت بهتر از تفسیر جهان با ارزش‌های دموکراتیک و زاهدانه است (Clark, 1990: 222-3) & (اسمیت، ۱۳۸۰: ۱۹۴-۲۰۰). با توضیحات قسمت بعد یعنی نقد نیچه به اصل علیت، روشن خواهد شد که چرا نیچه ریشه چنین خطایی را در «زبان‌شناسی» می‌داند.

خلاصه آنکه، نیچه در آثار اولیه‌اش قوانین علمی را به خاطر ادعایشان بر دسترسی و شناخت جهان حقیقی تخطئه می‌کند اما در آثار پایانی خود، فراروایت‌ها یا ارزش‌هایی که دانشمندان بر اساس آنها به تفسیر جهان پرداخته‌اند، به نقد می‌کشد.

۳. نقد اصل علیت

اصل علیت ایده‌ای بسیار نزدیک به این ایده است که طبیعت براساس قوانین منظمی رفتار می‌کند. دانشمندان برای تبیین علمی جهان باید این اصل را مسلم بگیرند که رویدادهای خاصی، علت رویدادهای دیگری می‌شوند؛ بدون مسلم گرفتن این فرض، علم نمی‌تواند تبیین کند که چرا سیب از روی درخت روی زمین می‌افتد یا چرا سیارات بر مداری بیضوی شکل به دور خورشید می‌چرخند. همان روایتی که درباره نقد نیچه نسبت به قانونمند بودن طبیعت گفتیم، اینجا نیز به نوعی دیگر تکرار می‌شود، یعنی در اینجا نیز باید دو نوع نقد متفاوت به علیت را در دوره‌های مختلف بسط فلسفه نیچه سراغ بگیریم. در دوره‌ای که نیچه همچنان به شیء فی‌نفسه معتقد است، با رویکردی هیومی - کانتی علیت را رد می‌کند، بدین معنا که علیت را از مقولات و مفاهیم ذهن سوژه می‌داند که بر جهان اعمال می‌شود و از آنجا که باعث می‌شود نتوانیم واقعیت جهان را به صورت فی‌نفسه ادراک نماییم، پس یکی از عوامل تحریف جهان است. در آثار بعد از *فراصول نیک و بد* (۱۸۸۵) که نیچه به متناقض بودن شیء فی‌نفسه پی می‌برد و آن را رد می‌کند، به نظر می‌رسد او همچنان علیت را از مفاهیم ذهنی ما می‌داند، اما دیگر از اینکه علیت باعث تحریف جهان شده است، سخنی نمی‌گوید، چون به شیء فی‌نفسه‌ای قائل نیست که علیت

باعث تحریف آن شده باشد. البته به نظر می‌رسد تحلیل نیچه از منشأ باور انسان به علیّت در طول حیات فکری‌اش ثابت می‌ماند. او در هر دو دوره، زبان و سوژه‌ای که از بطن باور به دستور زبان متولد می‌شود، منشأ باور انسان به علیّت می‌داند. نیچه در آثار دوره اولیه و میانی‌اش، علیتی که از خواست بشر و تمایلات عملی او سر برآورده است، عامل تحریف جهان (فی نفسه) معرفی می‌کند، اما بعد از رسیدن به تفسیر جدیدش از چشم‌اندازگرایی و عبث دانستن آرزوی «عقل بی‌خواست بی‌درد بی‌زمان» (GM,III: 12)، چنین دخالتی را لازم، و شناخت بدون آن را غیر ممکن می‌داند. هر یک از این دو رویکرد لوازم خاصی را برای علم به همراه خواهد داشت و دیدگاه‌هایی را در علم به چالش می‌کشد که در ادامه به آنها پرداخته خواهد شد.

نقدهای ابتدائی نیچه به علیّت در آثار دوره اولیه و میانی‌اش بسیار شبیه نقد هیوم از آن است. همان مغالطه‌ای که پیش از این هیوم به آن اشاره کرده بود، مورد تأکید نیچه قرار می‌گیرد. نیچه انتقاد می‌کند که مشاهده موارد کثیر از «علت‌های مشابه، معلول‌های مشابه» یا کشف فرمول‌هایی که با آنها برخی وقایع را می‌توانیم پیش‌بینی و محاسبه‌پذیر کنیم، دلیلی منطقی بر وجود «ضرورت»، «قانون» و «اصل علیّت» در جهان نیست. تفاوت مهمی که میان رویکرد نیچه و هیوم در اینجا وجود دارد، نگاه تاریخی نیچه به شکل‌گیری مفهوم علیّت نزد انسان است. نیچه علیّت را نه صرفاً ساخته عادت فرد، بلکه غریزه زندگی، عادت جامعه و انباشت تاریخی را نیز در این بین مؤثر می‌داند. او در یادداشتی به سال ۱۸۸۵ می‌نویسد:

پرسش «چرا» همواره پرسشی است در جستجوی علت یا قصد نهایی، در پی «برای چه؟». ما هیچ «حسی برای علت مؤثر» نداریم: در اینجا حق با هیوم بود؛ عادت (اما نه تنها عادت فرد!) ما را به این انتظار رهنمون می‌شود که رویدادی که غالباً مشاهده می‌گردد به دنبال یک رویداد دیگر خواهد آمد: و نه چیزی بیشتر! آنچه استحکام فوق‌العاده‌ای به باور ما به علیّت می‌دهد این عادت بزرگ نیست که یک رویداد را به دنبال یکی دیگر ببینیم، بلکه ناتوانی ما از تفسیر وقایع است به گونه‌ای غیر از آنچه مقاصد و نیات سبب می‌شوند. این باور به زیستن و اندیشیدن است به عنوان تنها نیروی مؤثر- در اراده، در نیت- باور به این نکته است که هر رویدادی یک کردار است، و هر کرداری یک کننده کار را ایجاب می‌کند؛ این باور به یک فاعل (subject) است. آیا این باور به مفهوم فاعل و صفت یک حماقت بزرگ نیست؟ (WP:550).

نیچه باور به علیّت را ریشه در «عادت» و «باور به سوژه» و خود سوژه را یک اشتباه مربوط به دستور زبان می‌داند.

کلارک (Clark, 1990: 103-105) و به پیروی از او لیتز (Leiter, 2002: 23) معتقدند تصور رایج دانشمندان قرن نوزدهم این بود که علم جدید به شناخت شیء فی نفسه دست می‌یابد ولی نیچه که در دوره آثار اولیه‌اش تحت تأثیر کانت بود، با دیگر نوکانتیان معاصر خویش بر این باور بود که روابط علی صرفاً به قلمرو پدیدار تعلق دارد و بر قلمرو ذات معقول (noumenon) قابل اطلاق نیست، پس به نظر کلارک و لیتز، نیچه حتی در آثار دوره اولیه و میانی‌اش منکر علیت به طور کلی نیست، بلکه علیت را صرفاً در جهان فی نفسه انکار می‌کند. در واقع این همان سخن نوکانتیان است که به دانشمندان دقیقاً به خاطر این باور غلطشان حمله می‌کردند که گمان می‌کردند علم به ما شناختی از جهان فی نفسه ارائه می‌دهد. نظر نوکانتیان، و به پیروی از ایشان نیچه، این بود که علم تنها به جهان پدیدار نظر دارد. «علت» و «معلول» مفاهیم محضی هستند که ذهن ما بر جهان تحمیل کرده است و در جهان «فی نفسه» هیچ‌گونه رابطه علیتی وجود ندارد. البته باید توجه داشت که در چشم‌انداز کانتی، این نکته عینیت ادعاهای در باب علیت را از بین نمی‌برد، بلکه صرفاً حقیقت عینی آنها را به جهان، آن‌گونه که بر ما پدیدار می‌شود، محدود می‌کند. دلیل کلارک بر نظر خویش پاره زیر از فراسوی نیک و بد است:

«علت» و «معلول» را می‌باید تنها همچون مفاهیم محض به کار برد، یعنی همچون اوهامی رایج برای نام بردن و رساندن مطلب - نه برای تبیین. در «فی نفسه» چیزی از «بستگی علی»، از «جبر»، از «اجبار روانی» وجود ندارد. آنجا «قانون» حکومت نمی‌کند. این مائیم که علت، تسلسل، تقابل، نسبت، اجبار، شمار، قانون، آزادی، انگیزه و غایت را جعل کرده‌ایم؛ و هنگامی که این جهان نشانه‌ها را به نام «فی نفسه» در اشیاء جای می‌دهیم و با آنها می‌آمیزیم، یکبار دیگر همان کاری را می‌کنیم که همیشه کرده‌ایم، یعنی افسانه‌پردازی (BGE: 21).

در این عبارت اگر چه نیچه «علت» و «معلول» را «افسانه‌های قراردادی» می‌داند، اما این اشاره او که «در فی نفسه، چیزی از «روابط علی»، از «ضرورت»، از علیت وجود ندارد...» شاهدی بر تفسیر کلارک و لیتز است. به علاوه، نیچه خود در آثار دوره اولیه‌اش بارها بر نقش علی «فرآیندهای روان‌شناسانه» یا «فیزیولوژیک»، «در پس داوری‌ها و ارزشگذاری‌های اخلاقی ما» (eg. D:119&542) تأکید می‌کند، از این رو نمی‌توان نیچه را منکر علیت دانست. شاهد دیگر بر صحت تفسیر کلارک و لیتز این است که چون نیچه قابل درک بودن تمایز شیء فی نفسه و عالم پدیدار را در آثار دوره نهایی‌اش رد می‌کند و شیء فی نفسه را متناقض می‌داند، در هیچ یک از شش اثر نهایی‌اش هیچ نشانی از این باور که «علیت موجب تحریف جهان می‌شود»، مشاهده نمی‌شود. بر خلاف دانش شاد و فراسوی نیک و

بد که علیت را تحریف جهان می‌دانست، در مسیحاستیز علم را «مفهوم درست علت و معلول» معرفی می‌کند و ادعا می‌کند که مفاهیم گناه و کیفر، برای ضدیت با علم ابداع شده‌اند تا عللی خیالی را جایگزین علل طبیعی کنند. کشیش می‌گوید: «آدمی نباید به پیرامون خود بنگرد، بلکه باید به درون خویش نظر کند، نباید با دقت و احتیاط در چیزها بنگرد تا بیاموزد، بلکه اساساً باید دیدگان خود را فروبندد». مفهوم گناه و کیفر «عصیانی است بر ضد مفهوم علت و معلول» (A: 49). علل طبیعی و علمی در اینجا مورد تمجید نیچه قرار می‌گیرند، هرچند نیچه در همین دوران نیز منکر این است که همه پدیده‌ها را بتوان به علل مادی فروکاست. نیچه خود را «دشمن و مخالف سرسخت ماده‌باوری» (GM, III: 16) معرفی می‌کند. البته او همچنان توسل به نیروها و فاعلهای بیرون از قلمرو جهان طبیعی را نادرست می‌داند، اما اینکه همه واقعات‌های روانی، زیبایی‌شناسانه و اخلاقی را بتوان به واقعات‌های فیزیکی قابل شمارش و اندازه‌گیری فروکاست یا در فرمول‌های علمی بیان کرد، «احمقانه و ابلهانه»، اگر نگوییم «نوعی بیماری روانی» (GS: 373) می‌داند. چنین «تفسیرهای مکانیکی، هستی را از زیبایی غنی‌اش تهی می‌کنند».

مگر می‌توان ارزش یک قطعه موسیقی را شمرد، محاسبه کرد یا به فرمول بیان کرد: چنین ارزیابی «علمی» از موسیقی چقدر نامعقول و مزخرف خواهد بود! از چنین قطعه‌ای چه می‌توان دریافت، فهمید، درک کرد؟ هیچ، به‌راستی هیچ چیزی از «موسیقی» (GS: 373).

نکته بعدی منشأ باور ما به علیت از دیدگاه نیچه است. همان‌طور که اشاره شد، نیچه ساختارهای زبانی را موجب باور به علیت می‌داند. مولس در تفسیر دیدگاه نیچه در باب اصل علیت بر این باور است که از نظر نیچه تکیه بی‌دلیل بر علیت نتیجه‌گرایش آدمی بر تقسیم اشیاء و طبقه‌بندی آنها با ارزش‌های متفاوت است. «نکته‌ای که نیچه سعی می‌کند آن را مدلل کند این است که یک رویداد را به دو جزء یا وجه متمایز تقسیم کردن، موجه نیست. البته این تفسیر روزمره ما از جهان است که دائماً بر این تمایز تکیه می‌کنیم» (Moles, 1990: 191). تمایز میان علت و معلول که به هنگام تفسیر هر رویدادی برحسب عادت انجام می‌دهیم، کاری ناموجه و خودسرانه است. در واقع، نقد نیچه فراتر از این ادعاست که باور ما به علت و معلول ناموجه و بی‌اساس است. نیچه معتقد است وقتی ما به ناموجه بودن باورمان به علت و معلول پی‌بردیم، حتی تصویری که اکنون از جهان داریم، اساساً فرق خواهد کرد. به نظر نیچه در این دوره ذهن برتر، ذهنی است که می‌تواند خود را از مفاهیم بچه‌گانه‌ای مانند علیت که به خاطر ترس به آنها چسبیده‌ایم، رها کند:

احتمالاً یک چنین دوگانگی به نام علت و معلول وجود ندارد؛ در واقع ما با یک پیوستاری (continuum) مواجهیم که دو چیز را از آن سوا می‌کنیم، دقیقاً همان‌گونه که حرکت را به‌عنوان نقاطی مجزاً درک می‌کنیم بدون اینکه واقعاً خود حرکت را ببینیم. آن [لحظه] ناگهانی که در آن برخی معلول‌ها برجسته می‌شوند، ما را به خطا می‌اندازد؛ در واقع این [لحظه] ناگهانی فقط برای ماست. در این لحظه ناگهانی بی‌نهایت فرآیند وجود دارد که ما به آن‌ها توجه نمی‌کنیم. ذهنی که بتواند علت و معلول را به‌عنوان یک پیوستار و جریان ببیند و نه آن‌گونه که ما می‌بینیم، همچون یک تقسیم بی‌دلیل و از هم گسسته، مفهوم علت و معلول و هرگونه شرط‌مندی (conditionality) را منکر خواهد شد (GS: 112).

و در تبارشناسی اخلاق می‌نویسد:

هنگامی که آسمان برق می‌زند، مردم در اصل [یک] فعل را دو چندان می‌کنند یعنی فعل - فعل: یک بار یک رویداد را در مقام علت می‌نشانند و بار دیگر همان را در مقام معلول همان علت [و معتقد می‌شوند که برق علت رعد بوده است]. فیزیکدانان نیز کاری بهتر از این نمی‌کنند. آنگاه که از «جنش نیرو» و «اثر کردن نیرو» و مانند آن سخن می‌گویند. تمامی علم ما، با همه سردنگری و آزادی‌اش از عواطف، هنوز زیر افسون زبان قرار دارد، و از شر این بچه‌جاذبه به جای بچه اصلی، این فاعل، رها نشده است (GM, I: 13).

به نظر نیچه علم مدرن که ادعا می‌کند مبتنی بر عقل سرد است یعنی از تمام انسان‌مدارانگاری‌ها خود را رها کرده و قصد دارد واقعیت جهان را آن‌چنان‌که هست بشناسد، دست کم از افسون زبان رها نشده است. منظور نیچه از افسون زبان همان جدایی فعل و فاعل است. نیچه پیش از این در فراسوی نیک و بد به طور مفصل تبیین کرده بود که چگونه این افسون موجب باور به سوژه دکارتی شده است (BGE: 16&17). در اینجا نیز نیچه باز از همان نکته استفاده می‌کند که توضیح دهد چگونه این قاعده دستور زبان باعث به‌وجود آمدن اصل علیت در ذهن ما شده است. نیچه همچنین در غروب بت‌ها در فصلی تحت عنوان چهار خطای بزرگ، یکی از این خطاها را خطای رابطه علیت نادرست نام می‌نهد و سعی می‌کند نشان دهد که اولاً خود اصل علیت چگونه در ما پدید آمده است و ثانیاً چگونه باید میان علل واقعی و علل خیالی تمیز قائل شویم:

آدمیان همیشه باور داشته‌اند که می‌دانند علت [= هر چیزی] چیست: اما این دانش را، یا بهتر است بگوییم ایمان‌مان به این دانایی را، از کجا آورده‌ایم؟ از قلمرو آن «واقعیت‌های درونی» نامدار که تاکنون هیچ‌کدام‌شان واقعی از آب در نیامده‌اند. باور

داشته‌ایم که در کار خواستن [یا اراده کردن] ما خود علّت‌ایم. گمان کرده‌ایم که دستِ کم [اینجا] مُجّ علیّت را در حین عمل گرفته‌ایم. کسی هرگز در این باب شک نداشته است که همه پیش‌زمینه‌های یک کردار، یا علّت‌هایش را، در آگاهی می‌باید جُست و اگر به نام «انگیزه» در آگاهی به‌دنبالش بگردیم، در آن بازش خواهیم یافت و گرنه در انجام دادن آن کار آزاد و در برابر آن پاسخگو نیستیم. سرانجام آن که، چه کسی منکر آن است که هر اندیشه معلول علّتی است؟ که «من» علّت اندیشه است؟... از این سه «واقعیت درونی» که به نظر می‌رسد به علّت اصالت می‌بخشند، نخستین و باورپذیرترین‌شان همانا «خواست» [یا اراده] همچون علّت است؛ تصوّر یک آگاهی («ذهن») همچون علّت و سپس باز هم تصوّر «من» («سوژه») همچون علّت، تنها پس از آن به میان می‌آید که علّت بودن اراده همچون یک اصل بدیهی، یک اصل تجربی، به کرسی می‌نشیند... (TI, VI: 9).

تا اینجا نیچه به چند نکته اشاره کرد. اولاً ریشه اصل علّت در ما از یک تعمیم ریشه گرفته است. به عبارت دیگر، اولین جایی که ما فکر کرده‌ایم اصل علّت را بدون هیچ شکی به دست آورده‌ایم در درون خودمان بوده است. وقتی که دیده‌ایم تا «اراده» من، «ذهن» (آگاهی) من و خود «من» (نفس من) نباشد، حالات روانی من یا کردارهای من وجود نخواهد داشت. پس «اراده»، «ذهن» و «من» را در جای علّت نشانده‌ایم و «حالات روانی» یا «کردارهایمان» را به جای معلول و سپس با پی‌بردن به اصل علّت آن را به جهان بیرون نیز تعمیم داده‌ایم. نیچه قصد دارد بگوید که حتی اگر اصل علّت را در درون بپذیریم، تعمیم آن به جهان فی‌نفسه بلا دلیل و خودسرانه است؛ ثانیاً از نظر نیچه چیزی به نام «اراده»، «ذهن» و «من» وجود ندارد که بتواند علّت عملی قرار گیرد. این‌ها «تصویرهای وهمی و روشنایی‌هایی دروغین» اند، «اراده چیزی را از جای نمی‌جنباند و در نتیجه بازگوینده هیچ چیزی هم نیست»، «من نیز که حکایتی شده است و افسانه‌ای و بازی‌ای لفظی» (TI, VI: 9). نکته سوم این که انسان «آن سه واقعیت درونی خود [یعنی] اراده، ذهن و من را، که بیش از هر چیز به آنها ایمان داشته، از خود [به جهان] فرافکنده است: مفهوم وجود را از مفهوم «من» برگرفته است و وجود «اشیاء» را براساس تصوّر خود از خویشتن، براساس مفهوم «من» همچون علّت بنا کرده است» و با «خطای نشاندن «ذهن» در مقام علّت به جای واقعیت و واقعیت را به آن سنجیدن» به «شیء فی‌نفسه» «نزد اهل مابعدالطبیعه» رسیده است و با مفهوم «اراده»، «هر رویدادی به چشمش کرده‌ای می‌آمد و هر کرده‌ای پی‌آمد اراده‌ای. جهان به چشمش بسگانگی‌کننده‌ها بود. در زیر هر رویدادی‌کننده‌ای (یک «فاعل») چپیده است» (TI, VI: 3). به نظر نیچه ما تصور نادرستی که از خود به عنوان فاعل‌های دارای اراده

و علت اعمالمان داریم به خارج بسط داده و جهانی خلق کرده‌ایم که در آن در پس هر فعل یا معلول، فاعل و علتی دارای اراده، نوعی ذهن، نفس یا روح قرار گرفته است. به نظر نیچه، تصور اتمیستی فیزیکدان‌های جدید هم حاصل همین فرافکنی برداشت نادرستمان از من به‌عنوان علت اعمالمان به جهان خارج است. باید توجه داشت که نیچه در اینجا علت را به طور مطلق انکار نمی‌کند. تأکید نیچه در اینجا اولاً بر چگونگی شکل‌گیری مفهوم علت در ما و ثانیاً تفکیک علت‌های خیالی از علت‌های واقعی است. نیچه با بیان دیگری همین مطلب را در یادداشت دیگری به سال ۱۸۸۸ یعنی همان دورانی که غروب بت‌ها و پاره پیشین را نگاشته است، این‌گونه می‌نویسد:

قطعاً ما هیچ تجربه‌ای از علت نداریم. اگر روان‌شناسانه توجه کنید کل مفهوم را از این اعتقاد ذهنی اخذ کرده‌ایم که ما علت هستیم، یعنی، علت مثلاً حرکت دستمان - اما این یک خطاست؛ ما خود را، کنندگان کار را، از کردار جدا می‌کنیم و این نمونه را در هر کجا به کار می‌بریم - ما برای هر رویدادی کننده‌ای جستجو می‌کنیم. آن چیست که ما کرده‌ایم؟ ما احساس نیرومندی، تنش، ایستادگی را، یک احساس عضلانی را که زین پیش آغاز عمل بوده است، با علت عوضی گرفته‌ایم، یا اینکه اراده انجام این یا آن را همچون علت فرض کرده‌ایم چرا که عمل بر اساس آن دنبال می‌شود... چنین چیزی به‌عنوان «علت» وجود ندارد. برخی چیزهایی که به نظر می‌رسد بدیهی‌اند، و با آنها ما آنچه در خودمان بوده است به بیرون فرامی‌افکنیم تا رویدادی را بفهمیم، ثابت شده است که خودفریبی است (WP:551).

۴. نقد حقیقت‌نما بودن علم

نسبت نیچه و حقیقت علمی را در دو دوره مختلف باید بررسی نماییم. اول در دوره‌ای که او منکر حقیقت است و حقایق علمی را نیز هم‌راستا با سایر حقایق توهم می‌خواند و دوره دوم، آثار پس از فراسوی نیک و بد است که اگر چه در این دوره دیگر علم و حقایق علمی توهم نیستند اما انتقادات دیگری متوجه علم خواهد بود که برخاسته از آرمان پنهان در پس علم مدرن است. برخی از انتقادات نیز مانند دید انحصاری علم نسبت به خود که خود را تنها تفسیر ممکن از جهان می‌داند، در هر دو دوره مشاهده می‌شود.

در دوره‌ای که نیچه منکر حقیقت است به‌جای تصویر علم به مثابه حقیقت، علم به مثابه اسطوره (myth) را پیشنهاد می‌کند. مثلاً در زایش تراژدی چنین می‌نویسد: «از آنجایی که تصویر سقراط فانی به عنوان انسانی که معرفت و دلایلش از ترس مرگ رهایی یافته‌اند،

نشانه این است که برتر از دروازه ورودی علم، مأموریتش، یعنی قابل درک کردن و از این طریق توجیه وجود آن، به انجام رسیده است؛ و اگر دلایل کفایت نکنند، اسطوره در انجام این هدف به کمک آنها خواهد آمد - اسطوره‌ای که من آن را پیامد ضروری، در واقع هدف، علم نامیده‌ام» (BT: 96). اگر چه می‌توان اسطوره را نوعی قرائت خاص از حقیقت یا قرائت شاعرانه از حقیقت دانست، اما به هر حال این با تصویری که در قرن نوزدهم از علم رایج بود، بسیار متفاوت است. البته در جهانی که ما اکنون زندگی می‌کنیم، یعنی جهان بعد از توماس کوهن (Thomas Kuhn)، ممکن است این دیدگاه چندان غیر معمول نباشد، اما در زمان نیچه دیدگاهی کاملاً خلاف عرف محسوب می‌شد.

نهماس که نیچه را در تمام ادوار عمر فلسفی‌اش منکر حقیقت می‌داند می‌گوید:

به نظر نیچه، علم نه توصیف نهایی از جهان ارائه می‌کند و نه جهان را آن‌گونه که هست، توصیف می‌کند. بنابراین، علم توصیفی نیست که سایر توصیف‌های جهان نسبت به آن ثانوی و پایین مرتبه‌تر باشند. نیچه به خود علم اعتراضی ندارد. (مثلاً نک. «زنده باد فیزیک!» GS: 335) بلکه او به تفسیری معترض است که حاضر نیست بپذیرد که علم، فی‌نفسه، تفسیر است به این معنا که توصیفی تصحیح‌پذیر از بخشی از عالم ارائه می‌کند که به هیچ‌وجه واقعی‌تر از سایر تفاسیر نیست. مشکل نیچه با علم این است که علم مسلم می‌گیرد روشهایش بهتر از روش‌های دیگر است (Nehmas, 1985: 65).

این قسمت از سخن نهماس که علم «جهان را آن‌گونه که هست» توصیف نمی‌کند، به وضوح مبتنی بر باور به جهان حقیقی (شیء فی‌نفسه) و نظریه تطابق است که لااقل مطمئنیم نیچه در آثار نهایی‌اش، «جهان حقیقی» را افسانه می‌خواند (برای مثال (TI, III: 6)). اما سوای اینکه ما این سخن نهماس را تنها برای آثار دوره اولیه و میانی نیچه صادق می‌دانیم، قسمت دوم سخن نهماس را برای همه حیات فکری نیچه می‌توانیم تصدیق کنیم که از نظر نیچه هر شناختی از جمله علم، تفسیر است و علم تنها تفسیر ممکن از جهان نیست. البته برخلاف آنچه نهماس می‌گوید نیچه در آثار نهایی‌اش به هیچ‌وجه بر این نظر نیست که تمام تفاسیر به یک درجه از اعتبار برخوردارند. همان‌گونه که در قسمت قبل نیز گفته شد نیچه مسیحیت را متهم می‌کند که به جای توجه به علل واقعی به علل خیالی پرداخته است و به شکل واضحی تفسیر علمی را بر تفسیر مسیحی از جهان ترجیح می‌دهد (A: 15). اما به هر حال از نظر نیچه، علم تنها یک تفسیر ممکن در میان تفسیرهای متعدد از جهان، یا به عبارت بهتر، یک چشم‌انداز از میان چشم‌اندازهای ممکن است و مشکل اصلی

این است که علم حاضر نیست این نقش را برای خود بپذیرد. علم گمان می‌کند که تنها تفسیری است که حقایق عینی جهان را به ما ارائه می‌کند. بنابراین، علم جدید تهدیدی بزرگ برای همه باورهای غیر علمی است. اینکه علم خود را تنها تفسیر معتبر از جهان به شمار می‌آورد، باعث می‌شود که نوعی جزم‌گرایی را در ذات علم شاهد باشیم، البته نه از آن جهت که علم، نتایج خود را بی‌چون و چرا و همیشگی بداند - چنین چیزی آشکارا در میان دانشمندان جایی ندارد - از این جهت که تمام تفاسیر غیر علمی جهان را نامعتبر می‌شمارد. نیچه قصد دارد بر این جزم‌گرایی علم جدید غلبه کند.

اکنون چه‌بسا در پنج - شش مغز این اندیشه دمیده است که فیزیک نیز جز برداشت و گزارشی از جهان نیست (به تناسب [وضع بشری] ما! با اجازه!) و نه آشکارگری آن: اما از آنجا که فیزیک امروزه پایه خود را بر ایمان به حواس نهاده است کار آن می‌باید بیش از آنچه هست آشکارگرانه به نظر آید و در آینده نیز تا دیرگاهی بیش از این چنین به نظر خواهد آمد، زیرا دیدگان و انگشتان و آنچه دیدنی و بساویدنی است، به سودش گواهی می‌دهند. چنین وضعی برای زمانه‌ای که ذوقی عوامانه دارد، گیرا و وسوسه‌انگیز و قانع‌کننده است (BGE: 14).

توجه به ابهام طبیعت و امکان چشم‌اندازها و تفاسیر دیگر از جهان طبیعی، دقیقاً همان چیزی است که نیچه احساس می‌کند در علم قرن نوزدهم غایب است و دلیل اصلی حمله او به علم زمانه‌اش جز این نیست. «این یک توهم است که وقتی چیزی شناخته می‌شود که فرمولی ریاضی برای آن داشته باشیم. این صرفاً انتساب و توصیفی از جانب ماست؛ نه بیشتر!» (WP: 628). در دانش شاد عباراتی وجود دارد که نشان می‌دهد نیچه با علم به خاطر علم بودنش مشکل ندارد، به شرط آنکه علم خود را تنها تفسیر ممکن از جهان به‌شمار نیاورد: «اینکه تنها تفسیری از جهان موجه است که شما آن را موجه می‌دانید، چون به معنایی که در ذهن شما علمی است (و منظور واقعی تان مکانیک است. این طور نیست؟) باید کار و تحقیقش را ادامه دهد، اینکه تنها تفسیری از جهان پذیرفتنی است که قابل شمارش، حساب، وزن، دیدن و لمس کردن باشد و لاغیر، اگر نگوییم نوعی بیماری روانی، دست‌کم احمقانه و ابلهانه است» (GS: 373). مشکل اصلی نیچه با علم مدرن همین «لاغیر» است. خود را تافته جدا بافته دانستن و دیگر رقیبان را با برچسب غیر حقیقی بودن از گود خارج کردن، مشکل اصلی نیچه با علم مدرن است. «در یک کلام، علم دچار یک جهالت مطلق است، احساسی که گویی هیچ «شناخت» دیگری وجود ندارد، نوعی تکبر رؤیاگونه» (WP: 608). با چنین سوء برداشتی که علم به آن دامن می‌زند، بشر در معرض یک خطر

بزرگ است یعنی از بین بردن امکانات دیگری برای شناخت که پیش روی اوست، چرا که وقتی علم نتواند از عهده وظیفه‌ای که برعهده گرفته است، برآید، باور ما به شناخت ممکن است کاملاً آسیب ببیند: «اگر به هنر خوشامد نگفته بودیم و این نوع کیش غیر حقیقی را اختراع نکرده بودیم، آنگاه کذب بودن و غیر حقیقی بودن کلی علم - تشخیص اینکه توهم و خطا شروط احساس و شناخت آدمی اند - برایمان تحمل‌ناپذیر می‌شد» (GS: 107). همین نگرش علم باعث شده است که حتی فکر کند می‌تواند جای فلسفه را نیز بگیرد: «علم، که دیرزمانی «کنیز» الهیات بود، پس از آنکه با خوشبختی تمام به مقاومت در برابر آن پرداخت، اکنون می‌خواهد با جسارت و نفهمی تمام برای فلسفه قانون بگذارد و به نوبه خود نقش «خداوندگار» را به عهده گیرد - زبانم لال! نقش فیلسوف را» (BGE: 204). وظیفه خاص فیلسوف اصیل آفریدن ارزش‌هاست و مرد علمی هیچ‌گاه چنین وظیفه‌ای را بر عهده نمی‌تواند بگیرد. مرد علمی تنها در پرتو آرمان‌ها و ارزش‌هایی که فلاسفه آفریده‌اند، نظریه‌پردازی کرده و می‌کند. این آرمان‌های آرمان زهد و ارزش‌های حامی آن بوده است و نیچه تلاش می‌کند آرمان دیگری را جایگزین آن کند. البته نیچه معتقد است که نهایتاً انسان از این ادعای توخالی علم که می‌خواهد باری بیش از ظرفیت خویش بر دوش گیرد، آگاه خواهد شد اما ترس او این است که دیگر دیر شود و علم با این ادعای کذب خویش جایی برای سایر استعدادها و معارف بشری باقی نگذارد: «علم فایده‌های زیادی برای ما به ارمغان آورده است. اینک به‌خاطر بدگمانی به دین و خویشان دین، انسان‌ها مایلند همه چیز را تسلیم علم کنند. اما چه خطای بزرگی!» (Nietzsche, Nachlass, quoted in Call: 79)

نکته دیگری که نیچه در تمام حیات فکری‌اش بر آن تأکید می‌کند این است که دانشمندان در نظریه‌پردازی‌های علمی، مفاهیمی انسان‌وار را بر جهان بار می‌کنند. «چشم‌اندازگرایی» (perspectivism) در اندیشه نیچه دال بر این معناست که شناخت بدون دخالت خواست، عواطف و رانه‌ها شناختی عقیم و غیر ممکن است. همین نکته در مورد علم نیز صادق است. دانشمندان نیز برای برطرف کردن نیازهایی عملی و در راستای عواطف و رانه‌های خویش نظریه‌پردازی می‌کنند و اصطلاحات علمی را جعل می‌کنند. این اصطلاحات و مفاهیم به هیچ‌وجه نسبتی با جهان فی‌نفسه (در آثار دوره اولیه و میانی به این دلیل که دسترسی به جهان فی‌نفسه برای علم ممکن نیست، در آثار نهایی به این دلیل که اصلاً جهان فی‌نفسه‌ای وجود ندارد که نظریات علمی بتوانند رهن آن باشند)، آن‌گونه که اغلب دانشمندان قرن نوزدهم تصور می‌کردند («فیزیک‌دانان به شیوه خود به یک «جهان راستین» باور دارند» (WP: 636))، ندارد. برای نمونه «جاذبه» (attraction) و «دافعه» (repulsion)

به معنایی کاملاً ماشین‌وار، کاملاً افسانه‌اند: یک واژه. نمی‌توانیم جاذبه را تصور کنیم اما نیت را در نظر نگیریم. - خواست به ملکیت در آوردن چیزی یا دفاع از خود در برابر آن و دفع آن - آن‌گونه که ما «می‌فهمیم» این تفسیری است از آنچه می‌توانیم از آن بهره ببریم» (WP: 627). نیچه توضیح می‌دهد که مفاهیمی مانند «جاذبه» که از اصول اساسی فیزیک نیوتن است، همان فیزیکی که در قرن نوزدهم حاکم بود، تا چه حد انسان‌وارند. پس برخلاف ادعای علم فیزیک، این‌گونه نیست که این مفاهیم پرده از حقیقت فی‌نفسه جهان برمی‌دارند. نیچه علاوه بر به چالش کشیدن نیروهایی که بین ذرات عمل می‌کنند، خود مفهوم «ذره» یا «اتم» را نیز به چالش می‌کشد: «اتم [که فیزیکدان‌ها] آن را فرض کرده‌اند با توجه به منطق چشم‌اندازگرایی آگاهی استنتاج می‌شود - و بنابراین، ی‌چالش می‌کشد. او مفاهیم غالب شیمی، زیست‌شناسی و حتی بعضاً نولندردر ریاضی عصر خود را به چالش می‌کشد: «در شیمی هیچ چیزی ثابت نیست. این صرفاً ظاهر است [که ثابت است]، [ثبوت] یک پیش‌فرض مدرسه‌ای است. دوستان فیزیکدان من، ما به دام ثبوت می‌لغزیم و مثل همیشه آن را از مابعدالطبیعه اخذ می‌کنیم» (WP: 623). نیچه از علم انتقاد می‌کند که پیش‌فرض‌هایی دارد نامنطبق با جهان. به عقیده نیچه، وقتی از یک فیزیکدان می‌پرسیم گرانش چیست و او با یک فرمول ریاضی به ما پاسخ می‌دهد، چیزی از حقیقت فی‌نفسه جهان به ما نگفته است: «اگر رویدادی منظم را به یک فرمول فروکاهیم، مثل این است که آن را در نموداری خلاصه کرده باشم، ساده کرده باشم و... کل آن پدیده را توصیف کرده باشم، اما هیچ «قانونی» بنا ننهادم» (WP: 629). نیچه در *خواست قدرت* مفاهیم دیگر فیزیک جدید را به نقد می‌کشد، از جمله مفهوم «نیرو» (WP: 619 & 620)، مفهوم «فشار» (WP: 622)، مفهوم «اتم» (WP: 624)، مفهوم ماشینی «حرکت» (WP: 625) و... .

پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مجله فصلی جامع علوم انسانی

۵. نیهیلیستی بودن علم مدرن

نیچه در *خواست قدرت*، فضیلت مدرن، معنویت مدرن و علم مدرن را «اشکال بیماری» می‌داند (WP: 56). محبوبیت بی‌اندازه داروین و داروینیسیم در قرن نوزدهم، نشان می‌داد که علاقه‌ای گسترده به رشد و تکامل انسان به‌عنوان نوعی سالم در میان مردم این قرن وجود دارد. نیچه قصد داشت با ایجاد تردید در این باور، و بیان اینکه بر خلاف تصور عموم، علم ممکن است سستی در برابر این رشد باشد و خود عاملی «بیماری»‌زا به حساب آید، نگاه‌ها را به خود معطوف کند تا مردم واقعاً به ماهیت و ارزش علم بیندیشند. تفسیر نیچه از علم

به‌عنوان یک بیماری، بخشی از نقد فرهنگی گسترده‌تر او از علم است که علم را نیهیلیستی می‌داند. نیچه به داروین و «داروینیسیم» حمله می‌کند چون معتقد است این نظریه‌ها تجلی نیهیلیسم علمی‌اند.

از نظر نیچه، نیهیلیسم نوعی حس تهی‌بودگی است و تردید درباره‌ی اینکه ایده‌ها، ارزش‌ها، جهان و زندگی دارای معنایی است. نیچه در تعریف مشهوری، نیهیلیسم را اینگونه تعریف می‌کند: «نیهیلیسم به چه معناست؟ اینکه والاترین ارزش‌ها خود را بی‌ارزش کنند. هدفی در کار نباشد؛ «چرا» پاسخی نیابد» (WP: 2). او در یادداشت مهمی (WP: 12) تحت عنوان «افول ارزش‌های جهان‌شناختی»، سه جنبه از این «بی‌ارزش شدن» را توصیف می‌کند. نیهیلیسم در مرتبه‌ی اول نقد غایت‌باوری در رویکردهای دینی و نقد ایده‌ی پیشرفت در عصر جدید است. از نظر نیچه، پس از آنکه انسان متوجه می‌شود غایاتی که قرار بوده است به زندگی او معنا دهند، توهمی و غیرواقعی‌اند، احساس پوچی می‌کند. مرتبه‌ی دوم وضعیت نیهیلیستی از نظر نیچه وقتی است که انسان می‌فهمد یگانه‌انگاری‌هایی که به او «احساس عمیقی از همبستگی منطقی و وابسته بودن به «کلی» را می‌داده است که بی‌نهایت برتر از اوست و او خود را به مثابه‌ی پرتوی از آن» می‌دیده است (مانند خدا، عقل، انسانیت)، «چنین امر کلی و جهان‌شمولی اصلاً وجود ندارد». در مرتبه‌ی سوم مابعدالطبیعه وارد کارزار می‌شود. نیچه معتقد است که مابعدالطبیعه با تلاشی طاقت‌فرسا در پی فرار از نیهیلیسم بوده است، اما این تلاش نه تنها حاصلی در بر نداشته است بلکه خود سومین و «آخرین» صورت نیهیلیسم را شکل داده است: «بعد از معلوم شدن این دو نکته که [جهان] شوند هیچ هدفی ندارد و در زیر تمام شوند، هیچ وحدت بزرگی وجود ندارد که انسان بتواند خود را کاملاً در آن ارزش متعالی غوطه‌ور کند، یک راه فرار باقی می‌ماند. گذر از کل این جهان شوند به‌عنوان یک فریب و خلق جهانی ماورای آن، جهان حقیقی». مابعدالطبیعه برای فرار از نیهیلیسم «جهان حقیقی» یا شیء فی‌نفسه را پیش‌پای انسان می‌گذارد، اما با این راه حل در واقع شکل قوی‌تری از آن را ایجاد می‌کند: «به محض اینکه انسان در می‌یابد که چگونه آن جهان را صرفاً برای [رفع] نیازهای روان‌شناختی خود جعل کرده است و چگونه او به هیچ‌وجه حق انجام چنین کاری را نداشته است، آخرین صورت نیهیلیسم پا به عرصه می‌گذارد که عبارتست از عدم باور به هرگونه جهان مابعدالطبیعی و منع خویش از هرگونه باوری به جهان حقیقی». و آخر سر چه می‌شود؟ «آدمی به نقطه‌ای رسیده است که واقعیت [جهان] شوند را به‌عنوان تنها واقعیت می‌پذیرد، خود را از هر نوع اعتقاد نهانی به عالم دیگر و الوهیت‌های دروغین منع می‌کند - اما نمی‌تواند این جهان را تحمل کند اگرچه

نمی‌خواهد آن را نفی نماید». پس به طور خلاصه، نیهلیسم «فهم این واقعیت است که سرشت کلی هستی را نمی‌توان برحسب... مقولاتی چون «هدف»، «وحدت»، «وجود» تفسیر کرد، یعنی برحسب مقولاتی که ما آنها را برای پوشاندن جامه ارزش بر قامت جهان به‌کار برده‌ایم. اکنون دریافته‌ایم که این مقولات بر جهان اطلاق نمی‌شوند، و این دریافت سبب شده تا «جهان بی‌ارزش به نظر آید»، و «نتیجه آن‌که: ایمان به مقولات عقل (categories of reason) علت نیهلیسم است. ما ارزش جهان را با توجه به مقولاتی سنجیده‌ایم که صرفاً به جهانی ساختگی نشانه رفته‌اند». اصطلاح «مقولات عقل»، اشاره روشنی به کانت دارد. به نوعی نیچه در اینجا ایدئالیسم کانتی را نیز در ارتباط با موضوع «جهان حقیقی» که در مابعدالطبیعه مطرح می‌شود، به چالش می‌کشد. در فراز مشهور غروب بت‌ها با عنوان «چگونه «جهان حقیقی» نهایتاً افسانه از کار درآمد- تاریخ یک خطا» (TI, IV: 1) نیز که نیچه نشان می‌دهد چگونه در شش مرحله باور به «جهان حقیقی» تبدیل به باوری پوچ شد، مرحله سوم معادل جهان نومی یا شیء فی نفسه کانتی است. باور به جهان حقیقی به دو صورت عامل نیهلیسم است. یکی آنکه همان‌گونه که نیچه در اینجا اشاره کرد، انسان به تدریج پی می‌برد «جهان حقیقی» صرفاً مصنوع نیازهای روانی اوست نه واقعیت عینی، و ثانیاً انسان با ارزش قائل شدن برای «جهان حقیقی»، «این جهان» را نیز از ارزش می‌اندازد. حتی «این جهان» پیش از افسانه از کار درآمدن «جهان حقیقی»، از ارزش می‌افتد.

نقد نیچه از کانت و ارزش‌های مابعدالطبیعی عصر روشنگری آلمان، مستقیماً به نقد علم مدرن به‌عنوان تازه‌ترین چهره نیهلیسم منجر می‌شود. علم نیز به «جهان حقیقی» باور دارد. اولاً خود این باور نافی زندگی این جهانی است و ثانیاً علم به تدریج با تغییرات دائمی و ارائه تئوری‌های جدید، باور خویش به «جهان حقیقی» را نیز از کف خواهد داد و از این روی، علم آستن آخرین صورت نیهلیسم است. در نظام افلاطونی، حقیقت مطلق در عالم مُثُل تحقق دارد. با رشد مسیحیت، ایمان به حقیقت همچنان هست اما این بار به‌عنوان کلام خدا متجلی می‌شود، اما نهایتاً ایمان به حقیقت در علم با زبان قوانین علمی و کشف حقیقت جهان جلوه می‌کند. در هر سه مورد، ایمان به حقیقت، یک ایمان مابعدالطبیعی است، چرا که در هر سه مورد، این ایمان باید به چیزی ماورای طبیعت متوسل شود. پس به نوعی، نقدهای نیچه بر مابعدالطبیعه و نیهلیستی دانستن آن، نقد علم و نیهلیستی بودن علم هم محسوب می‌شود و جالب است که در قرن نوزدهم علم را بندی به پاهای مابعدالطبیعه می‌دانستند که جلوی زیاده‌گویی‌ها و افراط‌گریهای آن را می‌گیرد (برای مثال، آگوست کنت که از سه مرحله ربانی، مابعدالطبیعی و علمی سخن می‌گوید)، اما نیچه بار دیگر از همان

تاکتیک محبوب خود استفاده می‌کند: «این در واقع صورت پنهان‌تر همان است». بابیچ می‌نویسد که از نظر نیچه «علی‌رغم ضرورت معرفت علمی برای حفظ زندگی در فرهنگ ما، انگیزه الهام‌بخش دانشمندان اساساً نیهلیستی است» (Babich, 1994: 137). به نظر نیچه علم چیزی می‌گوید ولی کاری دیگر می‌کند. نیهلیسم به نحوی ناآگاهانه و نهانی به درون علم مدرن نفوذ می‌کند و به همین خاطر افشای آن بسیار دشوارتر است. این روندی است که البته نیچه در تمام احوال مدرنیته می‌بیند. نیهلیستی بودن مدرنیته یعنی همراهی آن با آرمان زهد ریشه در بنیادهای مدرنیته یعنی اندیشه‌های سقراط و افلاطون و روایت عامیانه آن، مسیحیت، دارد. اما نیهلیسم و آرمان زهد هر چه بیشتر آمده، پنهان‌تر و موذیان‌تر شده است، از این رو، موذیان‌ترین شکل آن را در علم مدرن که آخرین تجلی و صورت مدرنیته است، می‌یابیم.

نسبت میان علم مدرن که تلاش می‌کند حقایقی را درباره جهان محسوس ارائه دهد و مابعدالطبیعه که ادعاهایی درباره جهان معقول دارد، در ظاهر روشن نیست. اما نیچه میان این دو رابطه عمیقی می‌بیند. پیوند علم و مابعدالطبیعه، باب جدیدی را در نقد نیچه از علم می‌گشاید. در این نقد، انگیزه حمله به علم جدید، فائق آمدن بر کل مابعدالطبیعه غربی است، که در علم جلوه جدیدی یافته است. این حمله به علم و مابعدالطبیعه، زیر بیرق جنگ با نیهلیسم انجام می‌شود و جنگ با نیهلیسم مهم‌ترین بخش نقد فرهنگی نیچه از علم است. نیچه در جستار سوم از تبارشناسی/اخلاق با عنوان «معنای آرمان زهد چیست؟» به شکل عمیق‌تری نسبت میان علم و مابعدالطبیعه را می‌کاود.

۶. علم جدید، تازه‌ترین و والاترین صورت آرمان زهد

نیچه، دانشمند را کسی می‌بیند که دچار آشفتگی غرایز است و به صورت پنهانی اراده‌اش معطوف به مرگ است، نه زندگی. این همان است که نیچه آن را تحت عنوان «آرمان زهد» (ascetic ideal) در تبارشناسی/اخلاق به ما معرفی می‌کند. به نظر نیچه روح حاکم بر پژوهش‌های علمی مدرن، برخلاف آنچه در نگاه اول به نظر می‌رسد، مطابق آرمان زهد و در پی نفی زندگی است. نیچه در تبارشناسی/اخلاق پس از تبیین نسبت آرمان زهد و کشیشان، اکثریت مردم، و فلاسفه، می‌نویسد:

برخی می‌گویند «علم مدرن در مقام فلسفه اصیل واقعیت، به روشنی به خود باور دارد و بس، و جسارت کار خویش و اراده آن را دارد و تاکنون بدون نیاز به خدا و ماوراء

و فضیلت‌های انکار جهان، خوب از عهده کار خویش برآمده است»... حقیقت درست خلاف این است که گفته شد: علم امروزه هرگز به خود باور ندارد تا چه رسد به آرمانی بالاتر از خود - و اگر جایی هنوز شور و عشق و تب و تاب و غیرتی برمی‌انگیزد، نه آن است که ضد آرمان زهد، که تازه‌ترین و والاترین صورت آن است (GM, III: 23).

چرا به نظر نیچه علم «تازه‌ترین و والاترین صورت» آرمان زهد است؟ پاسخ ابتدایی نیچه به پرسش اخیر این است: چون دانشمندان «هنوز به حقیقت ایمان دارند» (GM, III: 24). نیچه برای توضیح بیشتر این مطلب که چگونه ایمان به حقیقت با آرمان زهد ارتباط پیدا می‌کند ما را به گزین‌گویه ۳۴۴ در دانش شاد ارجاع می‌دهد و خود قسمتی از آن را در تبارشناسی نقل می‌کند و البته توصیه می‌نماید که کل کتاب پنجم دانش شاد را مطالعه کنیم. کتاب پنجم دانش شاد بعدها در ویرایش‌های بعدی، به کتاب اضافه شد و یکی از آخرین نوشته‌هایی است که توسط خود نیچه منتشر شده است. همان قسمتی از دانش شاد را که نیچه به دلیل اهمیت آن، بار دیگر در تبارشناسی اخلاق نقل کرده است در اینجا نقل می‌شود:

اهل حقیقت، در آن معنای گستاخانه و آخرینی که در ایمان به علم پیش انگاشته می‌شود، از همین راه وجود جهان دیگری را درست می‌انگارد؛ جهانی جز این جهان زندگی و طبیعت و تاریخ. و با درست‌انگاری وجود این «جهان دیگر»، آیا نمی‌باید از این راه، جهان رویاروی آن، این جهان، همین جهان ما را انکار کند؟... این نیز همچنان یک ایمان مابعدالطبیعی است که ایمان ما به علم بر آن قرار دارد - و ما دانش‌پژوهان امروزی، ما بی‌خدایان و ضد مابعدالطبیعیان، نیز هنوز شعله چراغ خود را از آتشی می‌گیریم که ایمان هزاران ساله برافروخته است، همان ایمان مسیحی که ایمان افلاطون نیز بود، این که خدا حقیقت است و حقیقت خدایی است... اما چه می‌شود اگر که این ایمان هر چه باور نکردنی‌تر شود، اگر که هیچ چیزی دیگر خود را خدایی نمایاند مگر که خطا باشد و کوری و دروغ (GS: 344 & GM, III: 24).

از نظر نیچه آرمان زهد به قدری قوی است که «اگر خط درشت زندگانی زمینی ما را از ستاره‌ای دور دست می‌خواندند چه بسا به این نتیجه می‌رسیدند که زمین سیاره زاهدان است» (GM, III: 11). پس نباید انتظار داشت که آرمان زهد به راحتی دست از سر علم برداشته باشد. آرمان زهد در تمام اشکال آن در پی نفی زندگی این جهانی و ارزش قائل شدن برای زندگی‌ای دیگر است. آرمان زهد ارزش وجود طبیعی انسان در این دنیا را به نفع یک زندگی دیگر نفی می‌کند (GM, III: 11). وقتی علم ارزش خود را ناظر به کشف

حقیقت جهان می‌بیند یعنی خواست حقیقت چندان در مرد اهل علم قوی است که سایر رانه‌های طبیعی او قربانی آرمان زهد و ترک دنیا می‌شوند. نیچه در علم و مرد علمی «نوعی تحلیل رفتن زندگی، سرد شدن عواطف، کند شدن ضرباهنگ زندگی، جایگزینی غریزه با دیالکتیک، نقش بستن جدیت بر چهره‌ها و حالت‌ها» (GM, III: 25) را می‌بیند که از نشانه‌های آرمان زهد است. به علاوه جهان ما، جهان شوند است و خواست حقیقت در پی یافتن جهان ثابت است پس باید «وجود جهان دیگری را درست انگارد». خواست حقیقت به هر قیمتی، نوع کف نفس بیشتر و زهد افزون‌تر است. مرد علمی، تمام غرایز طبیعی‌اش را فدای خواست حقیقت کرده است و خواست حقیقت، در واقع «جهانی جز این جهان زندگی و طبیعت و تاریخ» را می‌طلبد. خواست حقیقت، خواست «جهان دیگر» است و خواست «جهان دیگر»، مساوی است با نفی زندگی این جهانی و این همان نیهلیسم است. پس آرمان زهد در تمام اشکال آن، از جمله در علم، نیهلیستی است.

نیچه در عبارت نقل شده (GS: 344 & GM, III: 24) به بیان رابطه حقیقت، مسیحیت و افلاطون می‌پردازد. از این نسبتی که نیچه میان حقیقت و مسیحیت برقرار می‌کند، می‌توان استنباط کرد که منظور نیچه از مابعدالطبیعه در اینجا، مابعدالطبیعه دینی است. از نظر نیچه، حقیقت مسیحی و حقیقت مابعدالطبیعه فلسفی از زمان افلاطون، یکی هستند و همین نوع مابعدالطبیعه است که در پس علم مدرن قرار گرفته است. همان‌طور که بایچ می‌گوید از نظر نیچه «علم و دین دو طرح کاملاً مخالف هم در فهم انسان نیستند، بلکه آنها تجلیات مختلف کینه‌توزی‌اند که در تداوم همان آرمان زاهدانه در فرهنگ غرب شکل گرفته‌اند» (Babich, 1994: 188). به نظر او، علم و دین، علی‌رغم ظاهر متفاوتشان، هر دو تجلیات زهدگرایی، کینه‌توزی و نیهلیسم‌اند. دین و علم هر دو به دنبال بهبود وضعیت انسان و فراهم نمودن شرایط سعادت او هستند و هر دو نیز ادعا می‌کنند که به حقیقت جهان‌شمول دست یافته‌اند. از نظر نیچه علم، دین یهودی - مسیحی و فلسفه عصر جدید، نوعی «تثلیث نامقدس» را شکل می‌دهند که هر یک به سهم خود در تباهی و نیهلیسم جهان مدرن مقصرند. از نظر نیچه، الهیات مسیحی یا مابعدالطبیعه دینی، شکل عرفی شده عقل‌گرایی سقراط و افلاطون هستند، بنابراین بسیار روشن است که علم عقل‌گرایانه مدرن پیوندی قوی اگرچه نهانی با سنت دینی دارد.

نیچه در گزین‌گویی‌های متعددی به رابطه پنهانی علم و دین اشاره می‌کند و برای تبیین خاستگاه خواست حقیقت به سراغ یکی از تاکتیک‌های محبوب خود می‌رود. خواست حقیقت که امروزه دشمن علم و مسیحیت شده است از دل خود مسیحیت سر برآورده

است. در دانش‌شاد می‌نویسد: «می‌بینید چه چیزی بود که واقعاً بر خدای مسیحی فائق آمد: همان اخلاق مسیحی، مفهوم صداقت و راستی که بیش از پیش درست و دقیق به کار گرفته شد، تزکیه و وجدان مسیحی که با اعتراف نزد پدر [= کشیش] حساس شده بود، به وجدان علمی و حفظ پاکیزگی فکری به هر قیمت ترجمه شد و ارتقاء یافت» (GS: 357). اخلاق مسیحی با تأکید بر صداقت و حقیقت‌خواهی به هر قیمتی، فیلسوفان و دانشمندان را به آنجا کشاند تا به‌طور روزافزونی مشغول خودِ ستون‌های بنای مسیحیت شوند و آنها را سست و سست‌تر کنند و حتی مهم‌ترین سنگ بنای مسیحیت را فرو ریزند. ایشان خدا را کشتند. «مرد دیوانه» فریاد زد: «من هم اینک به شما خواهم گفت خدا کجا رفته است. من و شما، یعنی ما، او را کشتیم. ما، همه، قاتل او هستیم!» (GS: 125). اما وقتی الهیات مسیحی به دلایل متعدد در جهان مدرن، غیر قابل دفاع شد، اخلاق مسیحی خود را از همراهی با این دوست قدیمی رها کنید و با رفیقی جدید همراه شد به نام علم. این چنین شد که اخلاق عرفی‌شده مسیحی، نقاب بر صورت زده و اخلاق مرد علم در عصر مدرن شده است.

ضدیت و جنگ علم نه با خودِ آرمان زهد بلکه با نمای آن است، با روپوش‌ها و نقاب بازی‌های آن، با سفت و سخت شدن و دگماتیک شدن گهگاهی آن. و با طرد نمای آن به زندگانی خودِ آن میدان می‌دهد. علم و آرمان زهد هر دو بر یک زمینه قرار دارند... بر زمینه پُر بها دادن به حقیقت... اگر بناست به جنگ شان برویم، به جنگ هر دو باید رفت و هر دو را به پرسش نهاد. پایین آوردن ارزش آرمان زهد پایین آوردن ارزش علم را نیز ناگزیر به دنبال دارد (GM, III: 25).

علم مدرن حتی خود، آگاه نیست که خطرناک‌ترین شریک آرمان زهد و دین است:

نه! این «علم مدرن» - چشم‌مان را خوب باز کنیم! - اکنون بهترین هم‌دستی است که آرمان زهد دارد، و از آن جهت بهترین هم‌دستِ اوست که ناهشیارترین و ناخواسته‌ترین و پنهان‌ترین و زیرزمینی‌ترین هم‌دستِ اوست!... در اینان [مردان علم] هرگز آرمان زهد نه تنها زیر چنگ نیامده که از راه ایشان قوی‌تر نیز شده است. یعنی در نیافتنی‌تر، معنوی‌تر، موذیان‌تر؛ زیرا که علم دیوارها و نماهایی که آن آرمان خود بر خویش بنا کرده بود و چهره‌اش را زشت می‌کرد، یکی پس از دیگری بی‌رحمانه از هم شکافته و از او برکنده است (GM, III: 25).

مسلماً اولین گام برای رهایی علم مدرن از آرمان زهد، تشخیص این است که علم مدرن بداند به چنین دردی مبتلاست و البته علم مدرن با نفی آرمان زهد، شرایط وجود خود را به صورت کنونی، از بین خواهد برد.

نیچه دلیل جالب توجه دیگری را برای اثبات نسبت میان علم مدرن و آرمان زهد می‌آورد. پیشرفت علم مدرن باعث شده است که انسان جایگاه پیشین خود را در عالم از دست دهد. دو نظریه‌ای که بیشترین تأثیر را بر تغییر جایگاه انسان در جهان داشته‌اند یکی نظریه کوپرنیک در ستاره‌شناسی بوده است و دیگری نظریه داروین در زیست‌شناسی. در هیئت بطلمیوسی، زمین مرکز جهان است و تمام ستاره‌ها و سیارات به دور زمینی می‌گردند که انسان اشرف مخلوقات در آن حضور دارد. پس انسان به یک معنا محور عالم است، اما در هیئت کوپرنیک، زمین نیز یکی از چندین سیاره‌ای است که به دور خورشید می‌چرخد و بدین لحاظ زمین هیچ رجحانی بر دیگر سیارات و اجرام آسمانی ندارد. در زیست‌شناسی قدیم نیز انسان تنها موجودی است که دارای روح انسانی است و روح انسانی نسبتی با روح خدایی دارد: «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (قرآن کریم، حجر/ ۲۹). اما با نظریه داروین انسان دیگر تافته جدا بافته‌ای از دیگر حیوانات نیست. انسان، حیوان می‌شود. نیچه همین دو نظریه را دلیلی می‌داند بر اینکه علم مدرن با خوار کردن انسان، به شکلی بسیار پنهانی و مودیانانه، بیشترین خدمت را به آرمان زهد کرده است:

هرگز آیا در عمل کسی باور داشته است که فروانداختن ستاره‌شناسی یزدان‌شناسانه به معنای فروانداختن آرمان زهد بوده است؟... آیا وجود انسان در نظام پدیدار چیزها بعد از علم بی‌وجه‌تر و حاشیه‌ای‌تر و بیهوده‌تر نشده است؟ آیا خودکوچک‌گری انسان و خواست خودکوچک‌گری او از روزگار کوپرنیک تاکنون بی‌امان در پیشرفت نبوده است؟ دریغا که روزگار ایمان به ارج و بی‌همتایی انسان و جان‌نشین‌ناپذیری‌اش در سلسله هستی سرآمده است و بی‌هیچ کم و زیاد - حیوان شده است؛ همو که در ایمان گذشته‌اش کمابیش خدا بود («فرزندِ خدا»، «خدا - انسان»). به نظر می‌رسد که انسان از روزگار کوپرنیک بر یک سرایشی نشسته است و هر چه شتابان‌تر از مرکز فرو می‌گلتد... تمامی علم... امروزه در پی آن است که احترامی را که بشر تاکنون به خود می‌گذاشت از او بستاند، چنان که گویی این احترام چیزی جز یک خودبینی بی‌جا نبوده است (GM, III: 25).

لیتر این معما را طرح می‌کند (Leiter, 2002: 283) که چگونه نیچه‌ای که در فراسوی نیک و بد از «بازنشاندن بشر در متن طبیعت و چیره شدن بر بسی برداشت‌ها و اشارت‌های خودبینانه و پرشور که تاکنون بر روی زمینه اصلی و همیشگی «طبع بشری» نقش زده و پریشان‌نگاری کرده‌اند» دم می‌زند و خود را «کر در برابر نغمه‌های افسون‌کار پرنده‌گیران مابعدالطبیعی کهن که زمانی دور و دراز در گوشش این نغمه نامی را نواخته‌اند که «تو بیش

از اینی! بالاتر از اینی! از جای دیگر!» (BGE: 230) معرفی می‌کند در تبارشناسی برای آنکه دلیلی بر زاهدانه بودن علم عصر جدید بیاورد، چنین می‌گوید؟ آیا در اینجا حق با آن دسته از خوانندگان نیچه است که او را به متناقض نویسی متهم می‌کنند؟ چگونه نیچه از یک سو علوم طبیعی را به خاطر کشاندن انسان به قلمرو حیوانات نکوهش می‌کند و آن را نوعی از تجلی آرمان زهد می‌داند و در عین حال در مواضع دیگر به نظر می‌رسد که چنین طبیعی سازی انسان را تمجید می‌کند؟ پاسخ لیتز این است که این در صورتی تضاد خواهد بود که با توجه به فرازهای آخر جستار سوم تبارشناسی که نیچه در حال نتیجه‌گیری است بگوییم ما باید تمام فعالیت‌هایی که به نحوی جلوه آرمان زهدند، کنار بگذاریم. اما نمی‌توان چنین چیزی را به طور کامل به نیچه نسبت داد؛ مثلاً او از ما نمی‌خواهد که از علم دست بشوییم - «در آن [=علم] چه کارهای خوب می‌شود کرد» (GM, III: 23). نیچه بیشتر از ما می‌خواهد که به دنبال علمی باشیم که آرمان آن، آرمانی غیر از آرمان زهد باشد: «علم امروزه هرگز ... به باوری بالاتر از خود باور ندارد، و اگر جایی هنوز شور و عشق و تب و تاب و غیرتی برمی‌انگیزد، نه آن است که ضد آرمان زهد، که تازه‌ترین و والاترین صورت آن است» (GM, III: 23). بنابراین، «نشان دادن انسان در متن طبیعت» می‌تواند کاری ارزشمند باشد اگر «بالاتر» از آن، آرمانی غیر از آرمان زهد، انگیزه این پروژه قرار گیرد. البته باید به خاطر داشته باشیم که «بازنشان دادن انسان در متن طبیعت»، خود صرفاً ابزاری است برای بازارشگذاری همه ارزش‌ها. نیچه در نهایت در صدد غلبه بر ارزش‌های «زاهدانه» ای است که بر اخلاق یهودی - مسیحی حاکم بوده‌اند. نیچه با نشان دادن اینکه اخلاق زاهدانه نیز خود تنها پدیده طبیعی دیگری است که البته نهایتاً تباه‌کننده زندگی بوده است، آن را از قلمرو جاودانگی و الوهیت خارج می‌کند و امکان اخلاقی که رشددهنده و شکوفاگر زندگی باشد، فراهم می‌کند. هدف نیچه نهایتاً نه کنار گذاشتن علم و خواست حقیقت به عنوان رانه اصلی آن، بلکه تجدیدبنای آن بر ستون ارزش‌هایی است غیر از ارزش‌هایی که آرمان زهد با بدنام کردن زندگی تاکنون پیشنهاد کرده است. از این رو، «نشان دادن انسان در متن طبیعت» اساساً زاهدانه نیست اگر هدفش نهایتاً رهایی «انسان والاتر» از وجدان بد و فراهم کردن راه شکوفایی او باشد (Leiter, 2002: 284).

۷. نتیجه‌گیری

نیچه در زمانی که سوت قطارها، زنگ تلفن‌ها و روشنایی لامپ‌ها مجالی برای مردم قرن نوزدهم برای شک درباره علم و فواید تکنولوژیک آن باقی نگذاشته بود، آن را به چالش کشید. او با نقد این تصور که جهان طبیعت به‌گونه‌ای تنظیم شده است که با «قواعد» یا «قوانین» علمی ما مطابقت داشته باشد، اصلی‌ترین بنیان علم جدید را زیر سؤال برد. او همچنین با نقد اصل علیّت که برای فهم علمی جهان بسیار ضروری است، نقد خود را عمق بخشید. مفاهیم «قوانین» و «علیت»، جهان را در نگاه انسان مدرن امری معقول ساخته‌اند به این معنا که انسان مدرن گمان می‌کند اگر به درستی عقل خود را راهبری کند، می‌تواند به کشف قوانینی در این جهان دست یابد که کاملاً مطابق با جهان عینی باشد. نیچه بارها به این پیش‌فرض‌ها می‌تازد. البته تفاوت‌های مهم و ظریفی میان نقد وی از این مفاهیم در آثار دوره اولیه و میانی‌اش و آثار دوره نهایی‌اش وجود دارد. نیچه در لایه‌های ژرف‌تری از نقد خود تلاش می‌کند با کشف پیوندی عمیق میان علم و مابعدالطبیعه، افسانه از کار درآمدن «جهان حقیقی» را بی‌بنیان شدن کل بنای علم جدید جلوه دهد. به همین دلیل نیچه علم را نیهلیستی می‌داند و با مقایسه علم و الهیات، علم را والاترین صورت آرمان زهد و بهترین هم‌دست آن معرفی می‌کند. نیچه با این نقدهای عمیق به ستون‌های اصلی علم حمله می‌کند و بنایی که نزد اکثریت مردمان قرن نوزدهم محکم و باشکوه به نظر می‌رسید، به لرزه در می‌آورد. البته باید توجه داشت که هدف نیچه نهایتاً نه کنارگذاشتن علم و خواست حقیقت به‌عنوان رانه اصلی آن، بلکه تجدید بنای آن بر ستون ارزش‌هایی است غیر از ارزش‌هایی که آرمان زهد با بدنام کردن زندگی تاکنون پیشنهاد کرده است.

کوتاه‌نوشت‌ها

در آثار نیچه برای اختصار و مطابق سنت مفسران نیچه، ابتدا نام کتاب به صورت کوتاه‌نوشت و سپس شماره بخش، فصل، جستار، کتاب یا گفتار (در صورتی که عدد پاره‌ها در هر یک از آنها از ۱ شروع شود) به صورت رومی و سپس عدد پاره آمده است. در مورد همه این آثار ضمن رجوع به ترجمه فارسی، به ترجمه معتبر انگلیسی نیز مراجعه شده و در صورت لزوم تغییراتی در آنها اعمال شده است.

A The Antichrist, in The Portable Nietzsche

BGE Beyond Good and Evil

BT	Birth of Tragedy
D	Daybreak
GM	On the Genealogy of Morality
GS	The Gay Science
TI	Twilight of the Idols, in The Portable Nietzsche
TL	On Truth and Lies in a Nonmoral Sense
WP	The Will to Power
UM	Untimely Meditations

کتابنامه

- اسمیث، گرگوری بروس (۱۳۸۰). نیچه و هایداگر و کنار به پساما-رنیته، ترجمه علیرضا سیداحمدیان، تهران: نشر پرسش.
- کریمی، روح‌الله (۱۳۹۳). «نیچه‌هایداگر»، در فصلنامه نقد کتاب کلام، فلسفه و عرفان، سال اول، شماره ۱ و ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۳.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۰). حکمت شادان، ترجمه سعید کامران، جمال آل احمد و حامد فولادوند، تهران: نشر جامی.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۱). تبارشناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری، تهران: نشر آگه.
- نیچه، فردریش (۱۳۷۹). فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات خوارزمی.
- نیچه، فردریش (۱۳۷۷). اراده قدرت، ترجمه مجید شریف، تهران: انتشارات جامی.
- نیچه، فردریش (۱۳۵۵). دجال، عبدالعلی دستغیب، تهران: نشر آگه.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۲). فلسفه، معرفت و حقیقت، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: انتشارات هرمس.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۰). سپیده‌دمان، ترجمه علی عبداللهی، تهران: انتشارات جامی.
- Babich, Babette E. (1994). Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life. Albany: State University of New York Press.
- Call, Lewis (1995). Nietzsche as Critic and Captive of Enlightenment. Irvine: University of California.
- Clark, Maudemarie (1990). Nietzsche on Truth and Philosophy. New York: Cambridge University Press.
- Cox, Christopher (1999). Naturalism and Interpretatio. University of California Press.
- Leiter, Brian (2002). Nietzsche on Morality. London & New York: Routledge.

- Moles, Alistair (1990). Nietzsche's Philosophy of Nature and Cosmology. New York: Peter Lang.
- Nietzsche, Friedrich (1984). The Antichrist In The Portable Nietzsche. Edited and Translated by Walter Kaufmann. New York: Penguin Books.
- Nietzsche, Friedrich (1974). The Gay Science. Translated by Walter Kaufmann. New York: Vintage Books.
- Nietzsche, Friedrich (1969). On the Genealogy of Morals and Ecce Homo. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. Edited by Walter Kaufmann. New York: Vintage Books.
- Nietzsche, Friedrich (1989). Beyond Good and Evil. Translated by Walter Kaufmann. New York: Vintage Books.
- Nietzsche, Friedrich (1967). The Birth of Tragedy and The Case of Wagner. Translated by Walter Kaufmann. New York: Vintage Books.
- Nietzsche, Friedrich (1968). The Will to Power. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. Edited by Walter Kaufmann. New York: Vintage Books.
- Nietzsche, Friedrich (1991). Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality. Translated by R. J. Hollingdale. New York: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1979). Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870s, edited and translated by D. Breazeale, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Nietzsche, Friedrich (1991). Untimely Meditations. Translated by R. J. Hollingdale. New York: Cambridge University Press.