

غریزه قدرت و رهایش بزرگ در اندیشه نیچه

دکتر محمد توحیدفام* / افسانه مرادزاده رامی**

چکیده

نیچه، غریزه را تنها انگیزه حقیقی انسان بر می‌شمارد. در باور او شور فاصله، به خواست قدرت می‌انجامد. وجود سلسله مراتب، شوری می‌انگیزد برای فاصله گرفتن از برابری و همسطح‌گرایی. انسان با فریب زبان، در هر کرده‌ای کننده‌ای می‌بیند و می‌انگارد که اراده‌ای در کار است. حال آنکه جهان، روندی دگرگونی‌پذیر دارد و با نفی اراده‌ی آزاد باید بی‌گناهی را به جهان ن‌شوند بازگرداند تا انسان، کودک شود و از نو بیافریند. اساس جامعه باید چون داریستی باشد که ابرانسان را از آن، بالا بکشد. این فلسفه که دورنمای کلان زندگی بشر را ترسیم می‌کند و پیش‌درآمد آینده است، نمی‌تواند در قالب یک سیستم بگنجد. در نوشتار حاضر و در پاسخ به این سوال که خاستگاه سلسله مراتب انسانی و رده‌بندی ارزشی در اندیشه فریدریش ویلهلم نیچه برخاسته از چیست؟ تلاش شده در قالب پنج گفتار این فرضیه که خاستگاه سلسله مراتب انسانی و رده‌بندی ارزشی در نزد نیچه تحت تاثیر اندیشه خواست قدرت و شور فاصله می‌باشد به آزمون گذاشته شود.

کلید واژه‌ها

غریزه قدرت، شور فاصله، ابرانسان، جنبش‌های دموکراتیک

* دانشیار دانشکده علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

** عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اسلام آباد غرب

مقدمه

فریدریش ویلهلم نیچه^۱، جزو متفکران اندک شماری است که مقام ایشان به عنوان سردمداران اندیشه امروز، ثابت گردیده است. شاید به جرات بتوان گفت اگر این فیلسوف پا به عرصه وجود نگذاشته بود سرگذشت غرب و به خصوص اروپا با آنچه امروز شاهد آن هستیم زمین تا به آسمان تفاوت داشت.

اندیشه‌های فریدریش نیچه میراثی است که از قرن نوزدهم به ما رسیده است: میراث روزگاری که مردم آن بیش از مردم هر عصر دیگری به اندیشه و دگرگونی و اصلاح و انقلاب با استعانت از قدرت اندیشه ایمان داشتند (استرن، ۱۳۷۳: ۲۵).

فرهنگی که نیچه در آن زاییده شد، عمدتاً به مسائل اجتماعی بی‌اعتنا بود و معذب و منزجر به موفقیت‌های بازرگانی و صنعتی دنیایی که شالوده و نگاهدارنده آن فرهنگ بود، می‌نگریست و به تصویری از «واقعیت» نظر خوش داشت که مقاومتی در برابر نظریه‌پردازی‌های بنیادی نشان ندهد. نیچه نیز مانند دیگر هم‌گروهان خود در این زمان انقلاب فکری را بدیلی برای دگرگونی‌های اجتماعی و اقتصادی می‌دانست. نیچه نتایج پیروزی آلمان در جنگ ۱۸۷۱ پروس و فرانسه را دوست نمی‌داشت زیرا رایش آلمان را ثمره سیاسی شدن و «نابودی روح آلمان» تلقی می‌کرد و معتقد بود که رسالت راستین آلمان در جهان باید رسالت غیر سیاسی کیش‌ورزی و اسطوره‌سازی باشد. روحی که آلمان می‌بایست از آن پیروی کند روح یونان پیش از سقراط بوده، نه روح حاکم بر سدان^۲.

اگر نیچه اخلاق رایج و متداول را ویران ساخت، این ویران‌سازی کاری کارستان و خواست اوضاع زمان بود، چرا که رهگشای فلسفه اگزیستانس گشت. زیرا مادام که دلیل راه زندگی بدیهیات بی‌چون و چرایی بود که مسلم فرض می‌گردید اما هرگز به نحوی راستین و نامشروط پذیرفته نمی‌شد، فلسفه‌ورزی نیز مشغله‌ای بی‌آزار در میان سایر مشاغل بود که گزینش بن‌مایه‌های آن معلول اسبابی تصادفی بود. نخستین بار که این گونه زندگی رها شد، فلسفه‌ورزی بر اساس تمامیت هستی اگزیستانس نیز ممکن گردید. تفاوت مواضع نیچه با گرایش‌های غالب دوران انقلاب کبیر فرانسه آن بود که گسست نیچه از یک سو، بسی اساسی‌تر بود و از سوی

1- Friedrich Wilhelm Nietzsche

۲- سدان (Sedan) نام شهری در آلمان است.

دیگر، با حفظ اراده به سوی فرادش - هرچند به صورت دگردیسه آن - همراه بود (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۶۹۰).

اندیشه نیچه از سنت فلسفی قرن نوزده و ایرسیونالیسم^۱ (فلسفه‌ی غیر عقلی) گرفته شده است که با طغیان رومانتیک آغاز گردید و در سه نفر از فلاسفه درجه اول قرن ۱۹ یعنی شوپنهاور^۲، نیچه و برکسون^۳ تجلی کرد و این سه فیلسوف بزرگ مظهر تجلی این فلسفه گردیدند. این فلسفه البته اشکال متعدد و بسیار به خود گرفت ولی عموماً در عقیده‌ی انکار و رد عقل اشتراک دارند، و اصل عقلیت و عقیده به عقل را که بسیاری از مکاتب فلسفی جدید نیز به آن معتقد بودند منکر گردیدند (پازارگاد، ۱۳۸۲: ۱۱۷۱).

نوشته‌های او ضد سیستم‌پردازی است و بر ساختار فکری منطقی و سیستماتیکی بنا نهاده نشده است، و باید تفکر نیچه را از طریق خود نیچه فی‌الجمع و در تمامیت آن دریابیم. در مورد نیچه باید هم امکانات سیستماتیک را بیازماییم و هم فروپاشی آنها را، تنها در این صورت است که از آن انگیزه توانمندی واقف خواهیم گشت که نیچه برای آیندگان فراهم می‌آورد. (مهرین، ۱۳۴۳: ۲۹)

اینکه «خاستگاه سلسله مراتب انسانی و رده‌بندی ارزشی در نزد نیچه تحت تاثیر اندیشه خواست قدرت و شور فاصله می‌باشد». هدف و فرضیه اصلی است که در این نوشتار در پاسخگویی به این پرسش که «خاستگاه سلسله مراتب انسانی و رده‌بندی ارزشی در اندیشه نیچه برخاسته از چیست؟» ارائه شده است.

گفتار اول: شور فاصله و غریزه قدرت

در فلسفه‌ی نیچه اگر به ژرفی درنگریسته شود نکته‌ای هست که بیش از هر نکته‌ی دیگر به چشم می‌آید و بنیاد اندیشه‌ی او را آشکار می‌سازد. این نکته چون شاه‌کلید، هر قفلی را می‌گشاید و هیچ دری از درهای فلسفه‌اش را به روی آگاهی ما بسته نمی‌گذارد. آنچه که به نام «شور فاصله» در زبان نیچه قد برمی‌افرازد، رهنمون ما در کاویدن ریشه‌های کلام اوست. هر فرد یا اجتماع سالم می‌خواهد به بالاترین درجه از قدرت خویش برسد. برای رسیدن به این

1- Philosophic Irrationalism

2- Schopenhauer

3- Berkson

بلندا باید گام بر پلکان بگذارد و سطوحی را در زیر پا بیاورد. خواست او برای فرا رفتن و فرو نهادن، بیش از آن که «اراده» باشد «غریشه» است، «شور» است. اراده بدان گونه که ما می‌شناسیم، در کار نیست. اراده، چیزی را نمی‌جنباند و تنها می‌تواند رویدادها را همراهی کند. جهان چون هیولایی از نیروهای در هم تنیده و جدایی‌ناپذیر است و هرگز جزئی از این کل نمی‌تواند بدون هماهنگی دیگر اجزاء اراده بورزد و دست به کاری بیازد. انسان نباید از خود چیزی بخواهد که نیست. او هر اندازه که بکوشد، سرانجام، همان می‌شود که هست. چیزها همه به هم زنجیرند و در چرخه‌ی هستی از پی یکدیگر می‌آیند. جهان، جهان شوند و دگرگونی جاودانه است و انسان در این میانه باید به بی‌گناهی خویش بازگردد تا کودکانه در این بازی، آغازی نو و جنبشی نخستین باشد. انسان به فراموشی، نیاز دارد و «فراموشی در وی نشانه‌ی نیروست و صورتی از تندرستی پرزور» (نیچه، ۱۳۸۴ الف: ۷۰).

برای بازگشت به روزگار بی‌گناهی و فراموشی باید مسوولیت را از دوش انسان برداشت و اراده‌ی آزاد را فرو گذاشت. غریزه‌ی خواهان کیفردهی و قاضی‌گری است که گروهی را وامی‌دارد تا انسان را صاحب اراده و در نتیجه، مسوول اعمال و رفتار خود بشمارند. حال آنکه «هیچ‌کس مسوول آن نیست که به هر حال هست، که سرشت‌اش چنین و چنان است، که در چنین شرایطی در چنین محیطی هست. سرنوشت وجود او را از سرنوشت وجود تمامی آن چه بوده است و خواهد بود جدا نمی‌توان کرد. وجود او پی‌آمد یک نیت، یک اراده، یا یک هدف در عالم نیست، و بنا نیست که از راه او کوشش شود تا به یک «انسان آرمانی» یا «آرمان شادکامی» یا «آرمان اخلاقی» برسند - بی‌معناست که بخواهیم هستی خود را در راه یک هدف وجودی، صرف کنیم. این ماییم که «هدف» را اختراع کرده‌ایم: در حقیقت، هدفی در عالم در کار نیست... آدمی وجودی‌ست ضروری، پاره‌ای‌ست از سرنوشت، از آن تمامیت است، در دل تمامیت است -- هیچ چیزی نیست که درباره‌ی وجود ما داوری کند، آن را اندازه‌گیری کند، بسنجد، محکوم کند؛ زیرا این به معنای داوری کردن درباره‌ی کل و اندازه گرفتن و سنجیدن و محکوم کردن آن است... حال آن که چیزی بیرون از کل در کار نیست!» (نیچه، ۱۳۸۴ ب: ۷۷-۷۶).

گفتار دوم: فریب زبان در بسگانگی کننده‌ها

انسان آنچه که نیست را رقم نمی‌زند. او تنها با آنچه که هست و باید بشود، همگام می‌گردد. هر چیز که وارد حوزه‌ی آگاهی ما می‌شود، پدیده‌ای پایانی است و علت هیچ چیز نیست. این ماییم که گمان می‌کنیم اراده و اندیشه‌ای در پدید آوردن رویدادها دست اندر کار است. ذهن ما آموخته است که پی‌آمد را به جای علت بنشانند و جهان را از این چشم‌انداز وارونه بنگرد. از سوی دیگر، فریب زبان، موجب می‌شود که ما هر رویدادی را کرده‌ای بیانگاریم و هر کرده‌ای را پی‌آمد اراده‌ی کننده‌ای بشماریم. باور داشتن به دستور زبان، ما را به بیراهه می‌برد و وا می‌دارد که در پس هر فعلی به دنبال فاعلی بگردیم و خاستگاه هر عملی را در خواست عاملی بازیابیم. عادت‌ی که ساختمان زبان در طول هزاره‌ها بر ذهن ما تحمیل کرده، ما را به جستجوی یک اصل ثابت در عالم هستی کشانده است.

باور نیچه بر بی‌ثباتی و دگرگونی عالم، استوار می‌باشد. بنابراین چیزی پابرجا و دگرگونی‌ناپذیر را نمی‌توان علت این جهان شون دانست. این که ذهن ما در رویارویی با هر رویداد در پی کننده‌ای و پدیدآورنده‌ای می‌گردد، همانا به دلیل عادت‌ی است که زبان برایش ساخته است. شکل‌گیری زبان به مراحل آغازین تکوین روان باز می‌گردد. زبان، پیش‌انگاره‌هایی متفاوتی در خود دارد که سبب می‌شود عقل در همه جا کرده و کننده ببیند و اراده را علت بداند. این باورمندی به زبان، ره بدانجا می‌برد که انسان، «من» را در مقام وجود و وجود را در مقام علت بنشانند (هایدگر، ۱۳۸۱: ۳۵). به عقیده‌ی نیچه همان گونه که چشمان ما به دلیل شکست نور در جو زمین، ستارگان را در جای اصلی خود نمی‌بیند و قوه‌ی بینایی ما وکیل مدافع این اشتباه همیشگی است، زبان هم سبب خطاهای بنیادین عقل و گمراهی انسان - با ظاهری حق به جانب - می‌شود. همان گونه که از بی‌زور نمی‌توان چشم زورمندی داشت، زورمند نیز در پس زورمندی خود، زیرگستر بی‌طرفی ندارد که زور، نشان بدهد یا ندهد. هیچ‌یک در بی‌زوری و زورمندی خود، آزاد و مختار نیستند. آزاد انگاشتن انسان برای گناهکار قلمداد کردن اوست و داوری کردن درباره‌ی وی و سرانجام، کیفر دادن و باز داشتن‌اش! بنابراین بودی در پس کردن وجود ندارد و هر چه هست، کردن است و بس. «من» نمی‌تواند علت هیچ چیز باشد.

اراده‌ی معطوف به قدرت را باید به درستی دریافت و گمان نکرد که نیچه، انسان را به اراده‌ورزی فرا می‌خواند. آنچه که در انسان، معطوف به قدرت است، غریزه‌ی اوست و نیروی

خودجوش و ناشناخته‌ای که می‌خواهد سرریز کند و خویشتن را بپراکند. انسان، اراده نمی‌کند که به قدرت برسد؛ غریزه‌اش راهبر اوست. «ارادی مطلقاً ناموجود است، همه چیز غریزه است. همه چیز از آغاز در مسیرهای معینی هدایت شده است» (نیچه، ۱۳۸۳: ۳۶۹).

«چیزی به نام اراده به هیچ روی وجود ندارد... همه‌ی کنش‌ها باید نخست از جنبه‌ی مکانیکی امکان‌پذیر گردند پیش از آنی که اراده شوند. یا، «قصه‌گمو» لاً تنها پس از این که همه چیز برای اجرای آن آماده شده است به ذهن می‌آید. هدف، یک «انگیختار درونی» است و نه بیشتر» (نیچه، ۱۳۸۳: ۵۱۷).

نیچه برای درک بهتر این مفهوم - که قدرت‌خواهی در انسان، غریزه است - کودک خردسالی را نمونه می‌آورد که اگر از او بپرسند دوست دارد فضیلت‌مند شود، حاج و واج می‌ماند؛ اما اگر از او سؤال کنند که آیا دوست دارد از دوستانش نیرومندتر باشد، چشمانش برق می‌زند.

گفتار سوم: سیستم ناپذیر و ابرانسان

نیچه، اهل اخلاق نیست که برای «چنین و چنان باش» آمده باشد. او انسان را پاره‌ای از سرنوشت می‌داند و بر این باور است که اگر از انسان بخواهیم طور دیگر باشد، یعنی که دگرگون شدن همه‌ی هستی را خواستار بوده‌ایم. باورمندی او به جهان شوند، چنان ریشه‌دار و گسترده است که وی را از خواست سیستم‌سازی به دور می‌دارد و از همه‌ی سیستم‌سازان، رویگردان می‌کند. نیچه در کار برپا کردن یک آرمان نیست. پیروزی یک آرمان اخلاقی در گرو به یاری گرفتن همه‌ی ابزارهای غیراخلاقی است و جز این نمی‌تواند باشد. برای اینکه یک فضیلت به قدرت برسد، نیاز دارد که از ریسمان نادرستی و نیرنگبازی و وارونه‌نمایی بیاویزد. وانگهی، نیچه بر پایه‌ی باور به «شدن»، هرگز نمی‌تواند یکبار برای همیشه در برداشتی کلی از جهان، جا خوش کند.

زردتشت - شخصیت نمادین فلسفه‌ی او - در پاسخ به آنانی که راه را از او می‌پرسند، سخنی درخور درنگ می‌گوید: «این اکنون راه من است، راه شما کدام است؟ زیرا راه مطلق در کار نیست» (نیچه، ۱۳۸۲: ۲۱۲).

زردتشت در این کلام، نه تنها به گوناگونی راه‌ها اشاره می‌کند که با گفتن «اکنون» نشان می‌دهد راه خودش را نیز یک راه ثابت و مطلق نباید انگاشت. بنابراین به روشنی می‌توان

دریافت که فلسفه‌ی نیچه یک فراخوان برای برپایی یک آرمان یا یک راهکار در خدمت رفاه همگانی نیست. خطاب او با جان‌های آزاده و روان‌های والاست. او خود را تنها قانونی برای کسانی می‌داند که از آن اویند. وی برای بهبود کلی وضع بشر و حفظ همین زندگی نیامده و به فراسو چشم دوخته است، به: «برانسان».

انسان، یک رشته‌ی ارتباطی در میان حیوان و ابرانسان است، بندی‌ست آویخته بر فراز پرتگاهی هولناک! آنچه که به او ارزش می‌بخشد و اعتبار می‌دهد، پل بودن اوست و نقش واسطه‌ای که در این میان بر عهده دارد. بزرگی‌اش در خواری‌اش رقم می‌خورد. انسان باید چون پل، پایمال شود و فرو بماند تا گونه‌ای برتر، از او فرا بگذرد و خود را به هستی ارزنده‌تری برساند. اینگونه است که فروشندگان، فراشوندگان می‌شوند و خوارشمارندگان، پاس‌دارندگان. انسان باید از خویشتن‌پایی به دور باشد و خود را شادمانه فدا کند. زردتشت به سوی آدمیان نیامده است که برای‌شان نور باشد، بلکه می‌خواهد آذرخش فرزانی‌اش مردم امروزین را در هم بکوبد و بشکند. انسان باید تا بلندترین بلندا خود را برکشد، اما نه برای در امان ماندن و محافظت شدن، که برای نزدیکی به ابرها و در دسترس آذرخش بودن. بیشینگان باید فرو بیافتند و زندگی را به سختی بگذرانند تا کمینگان و نخستان در سطح بالاتری از قدرت قرار بگیرند و بتوانند به آنچه که سزاوار آنند، دست یابند. «اصل اساسی در یک مهانسالاری خوب و درست آن است که خود را نه تابع یک دستگاه اجتماعی (خواه دستگاه سلطنت باشد خواه جامعه‌ی همسود)، بلکه همچون معنا و عالی‌ترین توجیه آن احساس می‌کند - تا بدانجا که با وجدان آسوده قربانی کردن آدمیان بی‌شماری را می‌پذیرد که به صورت ابزار درآیند. اساس ایمان‌شان می‌باید آن باشد که وجود جامعه نه برای جامعه باشد، بلکه می‌باید همچون پی و داربستی باشد که یک نوع گزیده بتواند خود را به سوی وظیفه‌ی عالی‌تر خویش و بر روی هم به سوی هستی عالیتری برکشد: به مانند آن پیچک خورشید جوی جاوه‌ای -- که «سیپوماتادور»^۱ نام دارد - که با چسبک‌هایش گرداگرد درخت بلوط چنان و چندان می‌پیچد تا تا که سرانجام، بر فراز آن، اما بر پایه‌ی آن، بتواند تاجک‌هایش را در نور بی‌حجاب بگشاید و شادکامی خویش را به نمایش گذارد» (نیچه، ۱۳۷۹: ۲۵۵-۲۵۴).

گفتار چهارم: جنبش‌های دموکراتیک، فردیت‌کشی و سرکوب غریزه قدرت

جنبش دموکراتیک در باور نیچه نه تنها صورت پستی از سازمان سیاسی است، بلکه نشانه‌ای از تباهی انسان و فرومایگی‌اش به شمار می‌رود. آنچه که به نام برابری و آزادی چون متعالی‌ترین هدف در پیش روی بشریت نهاده می‌شود، کاری نمی‌کند جز کاستن از ارزش‌های فردی و افزودن بر کلیت. برابر شمردن و قرار دادن همگان در یک سطح، مرتبه‌ی انسان را تا حد حیوان گله‌ای فرو می‌برد. اگر بشود اجتماعی را در نظر آورد که در آن، همه به راستی در یک سطح باشند و در یک سطح بمانند، بی‌درنگ می‌توان مجسم کرد که در چنین جامعه‌ای، از یویایی و جنبش و پیشرفت که بایستگی‌های زندگی‌اند، هیچ نشانی نیست. بنابراین جامعه‌ی برابر، یک جامعه‌ی مُرده است و اصلاً نمی‌تواند وجود داشته باشد. خواست برابری را باید خواست نفی زندگی دانست. حال آن که در میان انسان و انسان، سلسله مراتب و رده‌بندی و گوناگونی ارزش، برقرار است. انسان‌ها برابر نیستند و فراتر و فروتر از همدیگرند. تنها یک فرد، یک انسان بزرگ و کامل - در عمر کوتاهش - می‌تواند وجود هزاره‌ای را با بی‌شمار انسان‌های میان‌مایه و تکه‌تکه و ناقص، توجیه کند و بدان معنا ببخشد. نیچه در این باره بی‌پرده می‌گوید: «نه نوع بشر که ابرانسان هدف است!» (نیچه، ۱۳۸۲: ۷۴۶).

آموزه‌ی برابری، زهرناک‌ترین زهری است که در پس نقاب عدالت به جام بشریت ریخته می‌شود. اما عدالت در برابری نیست؛ عدالت در این است که برابری، برابر باشند و نابرابری، نابرابر. برابری در میان برابری نیز قانونی فراگیر و سایه‌گستر بر سرتاسر زندگی نخواهد بود، چرا که دو تن را به راستی یکسان و جان در یک قالب نمی‌توان یافت.

اختلاف طبقاتی به شور فاصله، دامن می‌زند. این شور، انگیزه‌ای است برای کناره گرفتن از ارزش‌های همگانی و پروردن حالت‌های والاتر در درون که اگرچه در میان انسان و انسان، جدایی می‌افکند اما در کل، به تعالی بشر می‌انجامد. آمیزش بنیادی طبقات و در نتیجه نژادها جامعه را بیمار می‌کند و به سرایش تباهی فرو می‌غلتاند. هر گونه تلاش برای یکدست کردن جوامع بشری، ضدیت با ذات زندگی و نفی بنیادی‌ترین غریزه، یعنی «خواست قدرت» است. زندگی، در فرو کوفتن، چیره گشتن، خود را گسترده، از آن خویش کردن و در یک کلام: جنگیدن بر سر قدرت، معنا می‌یابد. نوع دوستی و روابط مسالمت‌آمیز پایدار و بهزیستی همگانی، ستیز با زندگی راستین و نشانه‌ی فساد غرایز و به گفته‌ی نیچه «آسودگی نیکو» اند. این آسودگی نکبت‌بار به جای چیره شدن و برگزیدن از انسان و به ساحتی برتر

از انسانیت رسیدن، او را در سطح یک زندگی فروشونده نگه می‌دارد و از او موجودی میانمایه و متوسط‌الحال و بی‌آینده و پستی‌گرا می‌سازد. یک اخلاق را نمی‌توان تعمیم داد چون همگانی شدن یک اخلاق، به زیان انسان‌های والاتر تمام می‌شود. همان‌گونه که میان انسان و انسان مراتبی هست، میان اخلاق و اخلاق نیز باید درجاتی برقرار باشد. بر این پایه: آنچه که یکی را سزاست، دیگری را اگر که با او برابر و هم‌تراز نباشد، سزاوار نخواهد بود. همین‌گونه می‌توان ارزش خودخواهی را سنجید و چون حسی نکوهیده و بدنام، در برابرش جبهه نگرفت و پیشداوری نکرد! نخست باید دید که شخص خودخواه، نماینده‌ی راستای فرازنده‌ی زندگی است یا نماینده‌ی روند فروشونده. اگر فرازنده باشد خودخواهی‌اش بجا و ارزنده است، اما اگر فروشونده یعنی نماینده‌ی افت و تبه‌گنی و بیماری باشد خودخواهی‌اش نادرست و بی‌ارزش است. نماینده‌ی راستای فراشونده یا نماینده‌ی روند فروشونده بودن انسان به این معناست که فرد به خودی خود و جدا از کل، هیچ نیست و اراده‌ی شخصی او نمی‌تواند چنین و چنان بودن‌اش را رقم بزند. در شخص فرازنده، نیروهای فراشونده‌ی زندگی به جلوه‌گری می‌آیند و از زبان او لب به سخن می‌کشایند. در شخص فروشونده، چیزهایی که رو به فروشد و تباهی داشته باشند نمایان می‌شوند و از طریق او به پستی می‌گرایند. نظریه‌ی حقوق برابر و کوشش در جهان همگون‌سازی، خود، همان فروشوندگی است. از سوی دیگر، شور فاصله و باور به بسگانگی گونه‌ها و وجود شکاف میان انسان‌ها و لزوم رده‌بندی ارزش‌ها، همه در راستای فرازندگی، راه می‌سپارند؛ اما کمتر کسی امروزه در این مسیر فرازنده، گام برمی‌دارد. «زندگانی فروشونده، یعنی پژمردن هر گونه نیروی سازمان‌دهنده یا نیروی جدایی‌افکن و شکاف‌انداز و زیر و بالا گذار، در جامعه‌ی امروزیین آرمان انگاشته می‌شود... سوسیالیست‌های ما تباهی زده‌اند» (نیچه، ۱۳۸۴ ب: ۱۴۰).

یا در نمونه‌ای دیگر، آنچه که به نام از خودگذشتگی تقدیس می‌شود و در مقام اخلاق می‌خواهد آموزه‌ای برای همگان باشد، ارزشش بستگی به شخص از خودگذشته دارد. اگر کسی که به ذات، سرور است و به کار فرماندهی می‌آید انکار نفس و افتادگی پیشه کند، عملش نه تنها فضیلت نیست که فضیلت را بر باد می‌دهد. انسان والا و کمیابی که دیگران باید برای برپا ماندن و سرفراختن او از خودگذشتگی کنند، اگر خود را فرو بگذارد و سر به خاک بساید، بی‌اخلاقی ورزیده و خویش را به تباهی سپرده است. انسان‌ها یا فرمانبرند یا فرمانده. در برابر انبوه فرمانبران، فرماندهان، انگشت‌شمارند. کمتر کسی را می‌توان یافت که هم بر خود فرمان

براند و هم بر دیگران، و بار گران چنین مسوولیتی را آسان به دوش بگیرد. رشد و گسترش روزافزون زندگی گله‌ای به افزایش غریزه‌ی فرمانبری و کاهش قدرت فرماندهی می‌انجامد، تا جایی که دیگر هیچ انسان مستقلی یافت نمی‌شود یا اگر باشد، از تک‌افتادگی خود رنج می‌برد و چه بسا شرمگین می‌گردد و می‌کوشد که خود را به دروغ، فرمانبر اراده‌ی جمع یا خدمتگزار آرمانی والا و کهن بخواند تا بتواند در پس این نقاب، فرمان بدهد و سرور بماند. زردتشت آنگاه که با چشمان باز از میان مردم می‌گذرد، بدترین چیزی که می‌بیند این است که فرمانروایان نیز ریاکارانه فضیلت‌های خدمتگزاران را به خود می‌بندند. فرمانروایی، قدرتی است که با افتخار باید آن را فریاد کرد، نه اینکه بر آن سرپوش نهاد. فرمانده نباید خود را هم‌رنگ توده کند. نیچه در تبارشناسی اخلاق از لزوم جداسازی بیماران و تندرستان سخن می‌گوید و این مسأله را تشریح می‌کند. تندرستان با مشاهده‌ی بدبختی و فروماندگی بیماران که پیوسته در جلوه‌گری است، از تندرستی و شادکامی خود شرمسار و سرافکننده می‌شوند و در باب حق نیک‌بختی خویش تردید می‌ورزند، و اینگونه از مسیر تعالی باز می‌مانند. اگر بیماری و ناتوانی، همه جا به نمایش درآید، تهوع بزرگ از انسان و همچنین ترحم بزرگ بر انسان - که دو عامل قوی برای تباه کردن انسان‌اند - فراگیر می‌شوند، و این دو در پیوند با هم، هیچ‌انگاری یا خواست‌گراینده به نیستی را رقم می‌زنند. نیچه همواره ترحم را می‌نکوهد به این دلیل که موجب کاهش قدرت و بروز حقارت در شخص رحم‌آورنده می‌شود. ترحم، علاوه بر این که اثری افسرنده و تباه‌کننده دارد، از سوی دیگر آنچه را که درخور نابودی است پاسداری می‌کند و بیهوده در امان می‌دارد، و با این بیمارنوازی و ناتوان‌پروری - در اصل - نیروهایی را که می‌توانند پیش‌برنده‌ی زندگی باشند، در جهت مخالف زندگی به کار می‌گیرد و این چنین هدر می‌دهد. همزیستی با بیماران، تندرستان را نیز بیمار می‌سازد. پس تندرستان را باید از هوای بیمارستان دور کرد. بر این پایه، فرماندهان هم باید از ارزش‌های گله‌ای و فضیلت‌های خدمتگزارانه برکنار باشند و از چشم دوختن به انبوه فرمانبران بپرهیزند. آموزه‌های اخلاقی که در ظاهر، خطابشان به فرد است و برای سعادت او آمده‌اند، در واقع همه را مخاطب قرار می‌دهند و اصول خود را فرا می‌فکنند. این عمومیت بخشیدن و همه را یکسان خطاب کردن، جز سرکوب شورها و گرایش‌های برتری‌خواهانه، حاصلی به بار نمی‌آورد. انسان‌ها همه در یک قالب نمی‌گنجند و یک اخلاق را نمی‌پذیرند. بر سر یک انسان نیز نمی‌توان یک اخلاق بی‌چون و چرا را حاکم کرد، چه رسد به همگان! اما «اخلاق همیشه تخت

پروکروستس^۱ بوده است» (نیچه، ۱۳۸۴: ب: ۴۸). پروکروستس، دزد افسانه‌ای یونانی، مسافران را مجبور می‌کرد که روی تخت او بخوابند. اگر درازتر از تخت بودند، پایشان را می‌زد و اگر کوتاه‌تر بودند، می‌کشیدشان تا اندازه‌ی تخت شوند. اخلاق هم می‌خواهد همه را یک اندازه کند تا درباره‌ی همه بتواند یکسان به داوری بنشیند.

در باور نیچه آنچه که اخلاق نامیده و شناخته می‌شود، معمولاً برنامه‌ای است برای نگره‌داشت جماعت و پیشبرد زندگی گله‌ای. هر آنچه که فرد را بر فراز گله بنشانند، هراس می‌انگیزد و گله را به خطر می‌اندازد. اخلاق در اینجا زاده‌ی ترس است. زمانی که نیرومندترین رانه‌ها در فرد به اوج می‌رسند، گویی که بنیاد جمع به لرزه می‌افتد و در معرض فروپاشی قرار می‌گیرد. بنابراین هر گونه شور و قدرت که موجب فاصله گرفتن فرد از ارزش‌های گله گردد، انگ غیراخلاقی و شر می‌خورد. از این روست که زردتشت، شر را بهترین نیروی انسان می‌داند و می‌خواهد انسان، شریتر شود چون شریانه‌ترین چیز در انسان، والاترین ارزش در ابرانسان را نوید می‌دهد. به عقیده‌ی نیچه، چیزی به نام پدیده‌های اخلاقی در میان نیست و آنچه هست تفسیر اخلاقی پدیده‌هاست! سرچشمه‌ی اخلاق ناباوری او در همین جاست. او یگانه فیلسوفی است که در برابر تمامی بت‌های کهنه و نو، فلسفیدن با پتک را می‌آغازد و از ارزیابی دیگرباره‌ی همه‌ی ارزش‌ها سخن می‌گوید و حقیقت را - حقیقتی را که همگان در آستانه‌اش به زانو درآمده‌اند - جسورانه به پرسش و چالش می‌کشد. او نخستین کسی است که نیکان و عادلان را بزرگترین خطر برای آینده‌ی بشر برمی‌شمارد و انسان را هشدار می‌دهد که خود را از دامگه این مطلق‌گرایان برهانند. چرا که خوب و عادلانه، چیزی همیشگی و همگانی نیست و کسی که حکم کند: «خوب این است و عادلانه این!» راه را بر شکوفایی و آفرینندگی انسان، بسته است. تنها آفریننده می‌تواند بگوید نیک و بد چیست و اوست که برای انسان، غایت می‌آفریند و به زمین، معنا می‌بخشد. اما نیکان و عادلان، خط بطلان بر هر گونه نوآوری و ارزش‌آفرینی می‌کشند و ادعا می‌کنند که حقیقت نزد ایشان می‌باشد و بجز این، شر است. بیهوده نیست که زردتشت می‌گوید: «هر آن چه نیکان، شر می‌نامند جمله باید گرد هم آید تا حقیقتی زاده شود» (نیچه، ۱۳۸۲: ۲۱۸). نیچه، چشم به ابرانسان دارد و می‌خواهد از گذشته و اکنون، پلی بسازد برای رسیدن به فردایی بهتر. مرگ خدا، بشارتی است بر انسان که به خدایی برخیزد. انسان باید بر خود چیره

شود تا زمینه را برای برخاستن ایرانسان فراهم کند. ایرانسان، پایان راه نیست. ایرانسان، یک نوید است، یک انگیزه، یک اشاره به دوردست برای اینکه انسان همیشه در راه باشد و بهتر از خود را بخواهد. انسان باید به سرزمین فرزندانش عشق بورزد و خویش را همچنان که پیش می‌برد، فدای آینده سازد. هیچ‌کس نباید رخت اقامت بیفکند و از پای بنشیند. هر جا که انسان در بماند، تباهی آغاز می‌شود. زردتشت، مرگ خودخواسته را به شاگردانش سفارش می‌کند و بر این باور است که انسان باید مرگی را بخواهد که برای غایت و ارث‌اش بهنگام باشد و او را یک پله پیش ببرد. کسی که غایتی و وارثی دارد می‌بایست خود را بهنگام فدا کند و از سر راه آیندگان، کنار بکشد. انسان می‌تواند پلی باشد که امروز را به فردا بپیوندد. او نباید درنگ کند و در خود فرو بماند. با امید به ایرانسان، انسان‌ها همه باید پله‌هایی بشوند به سوی آینده. هم از این روست که نیچه، فلسفه‌ی خود را پیش‌درآمد فلسفه‌ی آینده می‌داند و از این چشم‌انداز به فراسوی نیک و بد می‌نگرد.

آن‌ان که تنها چشم به امروز دارند و می‌خواهند انسان‌ها را در یک سطح، گرد بیاورند و از جامعه، گله‌ای بسازند تا در کنار هم به آرامی سر کنند، کارشان فردیت گشی و فرو کوفتن غریزه‌ی قدرت است. مسیحیت در این راه، همیشه پیش‌تاز بوده و آبشخور سوسیالیسم نیز جز مسیحیت نیست. این دو اگر چه در ظاهر از هم جدایی دارند اما در باطن، همدیگر را باز می‌یابند. موارد بسیار از این همگونی را می‌توان نشان داد و برشمرد. برای نمونه، یک وجه تشابه در کارکرد آموزه‌های مسیحی و سوسیالیستی این است که هر دو خطابشان با توده‌ی ناتوان و فرومانده‌ی جامعه و تحریک احساسات این قشر در جهت‌های معین می‌باشد. داستان از این قرار است که در وجود شخص ناتوان، رانه‌ی علت‌جویی نیرو می‌گیرد و به راه می‌افتد و می‌گردد تا تقصیر این ناتوانی و عقب‌ماندگی را به گردن کسی یا چیزی بیاندازد. شخص ناتوان که خود را ناچیز و پایمال شده می‌بیند، نمی‌تواند کسانی را که جز اویند، تاب بیاورد و هر نشانی از توانایی و فرازندگی، دیگ نفرت و کینه را در دلش به بار می‌گذارد. در مسیحیت، دین‌یاران، جهت کینه‌توزی را به درون او هدایت می‌کنند و از سوی دیگر، درماندگی و رنجوری‌اش را نشان برگریدگی از جانب خدا می‌شمارند و بدبختی‌اش را مایه‌ی خیر و سعادت می‌خوانند و حس همسایه‌دوستی و جمع‌گرایی را در او برمی‌انگیزانند تا با شرکت در انجمن‌های همیاری، حقارت خود را از یاد ببرد و با تشکیل گله و رویکرد به جماعت، بر ناتوانی و بیماری خود سرپوش بگذارد. « بیماران و بیمارگونان همگی به غریزه در پی یک سازمان گله‌ای می‌گردند تا شاید

بتوانند آن ملال ماسیده و احساس ناتوانی را از خود فرو ریزند: کشیش زاهد از این غریزه بوی می‌برد و آن را به پیش می‌راند. هر جا که گله‌ای باشد، آن جا غریزه‌ی ناتوانی‌ای در پی گله می‌گردد و زیرکی کشیشانه‌ای آن را سازمان داده است. زیرا این نکته را نمی‌باید از نظر دور داشت که همان اندازه که توانایان به طبع از یکدیگر فاصله می‌گیرند، ناتوانان به یکدیگر می‌گرایند. به هم پیوستن توانایان برای تاخت و تاز گروهی‌ست و بس» (نیچه، ۱۳۸۴ الف: ۱۷۶).

بنابراین، مسیحیت، افراد را در قالب یک گله، گرد می‌آورد و حس گناه و بد وجدانی را در جان‌ها می‌پرورد و از بیمار، گناهکار می‌سازد. اما در شیوه‌ی سوسیالیسم، جهت‌کینه‌توزی به بیرون رانده می‌شود، بدین گونه که به توده می‌آموزاند که گناه واپس ماندگی خود را به گردن جامعه بیاندازند و در طلب حقوق برابر برآیند. در این شیوه، علت بدحالی و ناخوشی خود را باید به دیگران نسبت داد و از جامعه، انتقام گرفت. سوسیالیسم با القای این اندیشه، کارگران را متحد می‌کند و به سوی انقلاب کارگری سوق می‌دهد. اما اصل ماجرا جز این نیست که مردم می‌خواهند گناه سیه‌روزی‌شان را به گردن کسی بیاندازند و از او انتقام بستانند، و آموزه‌های برابری‌خواهانه و برتری‌ستیزانه، آن‌ها را در خالی کردن عقده‌ی خویش با برپایی آشوب و انقلاب، یاری می‌کند. «اگر من بی‌سر و پای‌ام، پس تو چرا نیستی؟» با این منطق است که انقلاب می‌کنند» (نیچه، ۱۳۸۴ ب: ۱۷۶).

سوسیالیسم در باور نیچه «اراده‌ی نفی زندگی» است. وی آرزو می‌کند که با چند آزمون بزرگ، این نکته به اثبات برسد که در یک جامعه‌ی سوسیالیستی، زندگی به نابودی می‌گراید. وجود سرمایه‌داران را که در تعارض و تقابل با سیستم سوسیالیستی ظاهر می‌شوند، باید فرخنده شمرد؛ چرا که وجود اینان به مساله‌ی داشتن و خواست بیشتر داشتن معنا می‌بخشد و اخلاق توسعه و تحول و رقابت را برپا می‌دارد. اما سوسیالیسم، همه را در یک سطح قرار می‌دهد و فردیت را از فرد می‌گیرد. سوسیالیسم، زندگی را که در فرا رفتن و فرو داشتن و چیره گشتن و از آن خود کردن و برابر نبودن معنا می‌یابد، نفی می‌کند. «سوسیالیسم به سان نظام استبدادی، خواهان قدرت اجرایی فراوان است و عملاً در نابودی فرد، از تمام نظام‌های استبدادی پیشین سبقت می‌گیرد، چرا که فرد در نظرش به یک تجمل بی‌وجه طبیعت می‌ماند که می‌خواهد او را به عضوی مفید برای اجتماع بدل سازد. سوسیالیسم نیازمند آن است که شهروندان بیش از گذشته مطیع دولت مطلقه باشند؛ از آنجا که دیگر حتی نمی‌تواند به قداست

دینی و کهن دولت اعتماد کند بلکه ناگزیر باید دائمیاً در جهت براندازی آن اقدام نماید -- به عبارت دیگر، به این دلیل که در جهت براندازی همه‌ی دول حاکم، اقدام می‌کند -- تنها می‌تواند امیدوار باشد که هر از گاهی برای دوره‌هایی کوتاه ظاهر شود، آن هم از طریق اعمال شدیدترین نوع تروریسم. به همین دلیل سوسیالیسم خود را آماده می‌کند تا با ایجاد رعب و وحشت فرمان براند و واژه‌ی «عدالت» را چون میخی بر سر توده‌های کم‌سواد بکوبد تا عقل‌شان را به کلی زائل سازد...» (نیچه، ۱۳۸۴ پ: ۴۱۴-۴۱۲).

مخالفت سرسختانه‌ی نیچه با برابری و اخلاق همگانی و نیز توجه عمیق او به فرد و تک‌ایستادن در بلندا، چه بسا پژوهندگان و نیچه‌شناسان را به اشتباه بیاندازد که او فردگرا و خطاب او به همه در مقام فرد است! اگر روند فروردشت و نحوه‌ی رویکرد او به انسان را در مراحل مختلف بنگریم، می‌بینیم که این شخصیت نمادین فلسفه‌ی نیچه در آغاز کار و در پیشگفتار کتاب، به بازار در می‌آید و با «همگان» سخن می‌گوید. هیچ‌کس او را در نمی‌یابد و او با جسدی بر دوش به راه می‌افتد و از مردم کناره می‌گیرد. در بخش یکم، زردشت برای فهمیده شدن، حلقه را تنگ‌تر می‌کند و این بار با «شاگردان» خود به گفتگو می‌پردازد. در پایان بخش دوم، نه با شاگردان، که برای «دوستان» اش لب به سخن می‌گشاید. در بخش سوم، از این نیز فراتر می‌رود و «فرزندان» و «برادران» خویش را مورد خطاب، قرار می‌دهد. در بخش چهارم (و پایانی)، روی سخنش نه با شاگردان و دوستان و فرزندان و برادران، که تنها با «انسان‌های والاتر» است و بس. و سرانجام می‌بینیم که انسان‌های والاتر را یاران راستین خود نمی‌شناسد و آن‌ها را خفته در غار خویش وا می‌نهد و با «خویشتن» به سخن در می‌آید. اینجاست که می‌شود دریافت «چنین گفت زردشت» چگونه می‌تواند «کتابی برای همه‌کس و هیچ‌کس» باشد. زردشت، بشارتگری را از سخن با همگان می‌آغازد و پیام خود را بر سر بازار، بانگ می‌زند. سپس - با دیدن واکنش توده حلقه‌ی مخاطبان را چنان تنگ و تنگ‌تر می‌کند که به غار باز می‌گردد و انسان‌های والاتر را که انگشت شمارند، در خلوت خویش راه می‌دهد. اما در پایان، با خود تنها می‌ماند و چون خورشید - که با همه هست و با هیچ‌کس نیست - طلوع می‌کند و فرا می‌رود. او با جانوران خود - عقاب و مار که نشانه‌های غرور و زیرکی‌اند - سخن می‌گوید، چون دیگر هیچ‌کس نمانده است که او و نهفت اندیشه‌اش را دریابد. زردشت می‌داند که اگر با همه‌کس سخن بگوید، با هیچ‌کس سخن نگفته است.

زردتشت برای این نیامده است که ساختار گله را در هم بشکند و هر کسی را متوجه فردیت‌اش بکند! او آمده است که جان‌های آزاده و والا را از گله بیرون بکشد و گله را به حال خود بگذارد. ارزش آزادی برای او در رهایی از یوغ بندگی نیست، بلکه می‌رسد این رهایی به چه می‌انجامد و انسان، این آزادی را برای چه می‌خواهد؟ اگر کسی برای فرمانبرداری یا بردگی ساخته شده باشد، دور افکندن این یوغ، به منزله‌ی دور افکندن تنها نشان ارزندگی اوست. بنابراین کسی که سزاوار زندگی گله‌ای است باید در گله بماند، و البته گله حق ندارد که به بیرون از خود دست‌درازی کند و بخواهد آنچه را که در درون او حاکم است، تعمیم بدهد. هر طبقه‌ای باید از طبقه‌ی دیگر جدا باشد و بازشناخته شود. این است جان کلام نیچه: «فلسفه‌ی من معطوف به یک رده‌بندی مراتب و درجات است: نه به یک اخلاق فردگرایانه. ایده‌های گله‌ای باید در گله، فرمان براند - اما به ماورای آن دست نیابد» (نیچه، ۱۳۸۳: ۲۴۰).

گفتار پنجم: بازگشت جاودانه همان

در کنار «خواست قدرت»، یکی دیگر از پایه‌های هستی‌شناسی نیچه، با نظریه‌ی «بازگشت جاودانه‌ی همان» برپا داشته شده است. زردتشت، بشارتگر ابرانسان و آموزگار بازگشت جاودانه می‌باشد. بر اساس این نظریه، زمان به دایره‌ای می‌ماند که همیشه می‌چرخد و به خود باز می‌گردد. در نتیجه، سراسر هستی، بی‌شمار بار، خویش را از سر می‌گیرد و می‌آغازد. هیچ چیز فقط برای یکبار اتفاق نمی‌افتد. همه چیز - درست همان گونه که هست - تا بی‌نهایت، خود را باز می‌یابد و به خویشتن می‌رسد. این دایره‌واری زمان، هستی را از بند غایت می‌رهاند و انسان از جستجوی بیپه‌وده برای دستیابی به یک هدف و معنای نهایی، باز می‌دارد. نیچه برای نمایاندن بازگشت جاودانه در چنین گفت زردتشت، از نمادهای اسطوره‌ای باستان، بهره می‌گیرد و سخن از شبانی می‌گوید که ماری در گلویش خزیده و راه نفسش را گرفته است. در زمان‌های دور، نوزایش هستی را به صورت ماری که دم خود را در دهان فرو برده و از خود دایره‌ای ساخته است، تصویر می‌کرده‌اند. زردتشت نیز خود را چون شبانی می‌بیند که ماری از دهانش آویخته و او را دچار تهوع بزرگ ساخته است. مار، سیاه و سنگین است و مایه‌ی بزرگترین تهوع! چرا نماد بازگشت جاودانه باید چنین هولناک و مرگبار باشد؟ چرا زردتشت با آن همه توانایی و دلیری، به سختی می‌تواند از این مرحله بگذرد و سر مار را به دندان بگیرد و خود را از چنگال این کابوس، خلاصی ببخشد؟ این‌ها همه از این روست که برای انسان‌انسان

اسیر در چارچوب هدف و آرمان، انسانی اراده‌ی آزاد و گناهکار قلمداد شده - ساده نیست که بی‌غایت بودن هستی و بازگشت همیشگی این‌همه پلیدی و زشتی را که از سر گذرانده است، بپذیرد و بخواهد. زردتشت می‌داند که در جهان، پلیدی بسیار هست و بی‌پرده بیان می‌کند که روزگاری بخاطر روی گرداندن از فرومایگان، از زندگی خود رویگردان و از جان خویش بیزار شده بود، چرا که فرومایگان را نیز جاندار می‌دید. برای زردتشت، بسی دشوار است که بازگشت جاودانه‌ی جان‌های حقیر و فرومایه را - با دهانی بی‌تهوع - به تماشا بنشیند. این باور که زمان دایره‌ای گردنده است، تنها آنگاه می‌تواند برای او مایه‌ی لذت و شادکامی شود که - با خوشدلی - به زندگی، آری بگوید و هستی را سراپا در آغوش بکشد. زردتشت، آنگاه سرود مستانه‌اش را می‌سراید که دیگر دانسته و دریافته است که همه‌ی چیزها به هم زنجیرند و از هم جدایی‌ناپذیر، و اگر کسی بازگشت یک لحظه‌ی دوست‌داشتنی را آرزو کند و آن را دوباره بخواهد، یعنی که بازگشت و از سرگیری تمامی لحظه‌های تلخ و شیرین زندگی‌اش را خواستار شده است. با آری گفتن به زندگی و لذت زندگی، به دردها و رنج‌ها نیز آری گفته‌ایم. اما آن کسی که به بلندای آری‌گویی رسیده و بر تهوع بزرگ خود چیره شده باشد، اسیر درد و رنج و تلخی‌های زندگی نخواهد شد و سبکبالی و شادکامی‌اش از هر اندوهی برخوردار خواهد گذشت. نکته‌ی اساسی در فهم نظریه‌ی بازگشت جاودانه، آن است که بدانیم در این رجعت، هیچ چیز ذره‌ای تغییر نمی‌کند و به گمان ما کامل‌تر یا متعالی‌تر نمی‌شود. هیچ‌گونه حذف و اصلاح و یا گزینشی در کار نیست، چرا که اراده و هدفی وجود ندارد تا به هستی، جهت بدهد و جهان را بر طبق برنامه پیش برانهمه چیز دقیقاً به همان که بوده است و باید باشد، باز می‌گردد. نیچه این نظریه را برپا می‌دارد تا انسان را از بردگی غایت برهاند، نه اینکه او را از راهی دیگر دوباره به دام غایت‌باوری بیاندازد. بر این پایه است که زردتشت - پس از شفا یافتن دقیقاً تأکید می‌کند که: «من باز خواهم گشت... اما نه به یک زندگی نو یا زندگی بهتر یا زندگی همانند: من جاودانه به همین و همین زندگی، با بزرگ‌ترین و کوچک‌ترین چیزهایش، باز خواهم گشت تا دیگر بار بازگشت جاودانه‌ی همه چیز را بیاموزانم» (نیچه، ۱۳۸۲: ۲۴۰).

چه بسا مفهوم بازگشت جاودانه و این نکته که تغییر و تحولی - به معنای تکامل و به منظور هدفمندی - در چرخه‌ی هستی رخ نمی‌دهد، موجب این گمان غلط گردد که «بازگشت به همان» با آنچه که نیچه درباره‌ی دگرگونی پیوسته‌ی جهان و «شدن» چون بنیادی‌ترین نگرش خود به هستی می‌گوید، در تناقض است. اما چنین نیست. دایره‌ی هستی در خود چرخشی

بی‌پایان دارد و در این گردش، همواره دگرگون می‌شود اما سرانجام به خود باز می‌گردد و شدن را از سر می‌گیرد. جهان، جاودانه در تغییر و تحول می‌باشد ولی باید دانست که همه چیز در اوست و خارج از این دایره، فضایی نیست که او مدار بگسلد و خود را از بنیاد، دگرگون کند. دگرگونی جهان، درونی و دَورانی است و بیرون از او هیچ نیست. «جهان، تنها خود را دگرگون می‌سازد و در کل، اندازه‌ای دگرگونی‌ناپذیر دارد» (نیچه، ۱۳۷۷: ۷۸۹).

اما این دگرگون‌سازی در یک خط مستقیم، پیش نمی‌رود و گذشته را برای همیشه پشت سر نمی‌گذارد. این صیروت در مسیری دایره‌وار حرکت می‌کند و بی‌شمار بار خود را باز می‌یابد و می‌آغازد. جهان همچون «دریایی از نیروها که جاری می‌شوند و با هم هجوم می‌آورند، جاودانه در حال دگرگونی، جاودانه در حال سیلان معکوس، با سال‌های عظیم رجعت، با افت و خیز در صور آن؛ از ساده‌ترین صورت‌ها به جانب پیچیده‌ترین‌ها تلاش و تقلا می‌کند، از آرام‌ترین، صُلب‌ترین و سردترین صورت‌ها به جانب خروشان‌ترین، پرتناقض‌ترین و داغترین‌ها، سپس از نو به خانه باز می‌گردد، از چندگانگی به سادگی، از بازی تناقضات به لذت هماهنگی، در حالی که همچنان در این نظم چرخه‌ها و سال‌ها ابراز وجود می‌کند، خود را متبرک می‌سازد همچون همان که باید جاودانه بازگردد، همچون صیوررتی که هیچ سیری، هیچ بیزاری، هیچ خستگی نمی‌شناسد: این است دنیای دیونیزیوسی من که جاودانه خود آفریننده، جاودانه خود ویران‌کننده است، دنیای رمز و راز شادمانی شهوتناک دولایه، این است آنچه من «فراسوی نیک و پدیدگوانم، بی‌هدف، مگر این که لذت دَورانی خود یک هدف باشد؛ بدون اراده، مگر این که یک حلقه این اراده‌ی نیک را داشته باشد که تا ابد، در مدار خودش، گرد خویش بچرخد» (نیچه، ۱۳۸۳: ۷۸۹-۷۹۰).

نتیجه‌گیری

یکی از انتقادات وارد بر نوشته‌های نیچه بحثی است که با عنوان تناقض‌گویی‌های او مطرح می‌گردد، که می‌توان آن را اینگونه تبیین نمود که نیچه در جریان دیالکتیک واقعی خود به تناقضات مجال می‌دهد تا هر دم به ژرفای بیشتری برسند. در این گونه فلسفه‌ورزی لازم می‌آید که هر چیزی خود را باژگون کند: صداقت در بوته پرسش قرار می‌گیرد، بی‌خدایی مطلوب نیچه در غلبه بر غریزه خداسازی ناکام می‌گردد، اراده بر ضد هرگونه پیشگویی پیامبرگونه و ...

نکته در خورد توجه آن است که هر چه نیچه می‌گوید هر دم از نو در معرض پرسش قرار می‌گیرد و چنین می‌نماید که همه اندیشه‌های او - خواسته یا ناخواسته - از مجرای تناقضات یکدیگر را لغو می‌کنند. نیچه برای اندیشه خود مجال و میدانی می‌طلبد که در آن بتواند گوهر هستی را عریان و بی‌نقاب مطرح ساخت. راه او راه چیره شدن بر همه گشتارهای هستی، همه ارزش‌ها و بر هر گونه تصلب امر ذاتی در حیطه جهان است. او برخلاف عادت، این ادعا را بسط می‌دهد که با رها ساختن هر آنچه ثابت و قطعی است می‌توان به هستی اصیل رسید. آنجا که در طلب تسخیر خود حقیقتیم، نیچه ما را به ادامه راه وا می‌دارد. هر دم از نو چنین می‌نماید که سرانجام هیچ چیز باقی نمی‌ماند اما در عین حال محمل اراده‌ای است که آهنگ آن دارد تا حقیقت را از ژرفنمایی که در آن‌ها فارغ از تناقض دریافتنی نیست، بیرون کشد. اندیشه نیچه به جای آنکه به سوی نیستی غایی هدایت‌مان کند، ما را به وسیله نردبان تأییدات کوچک بی‌شمار به سوی واپسین آری فرا می‌برد. این فلسفه‌ورزی به جای آنکه رعیت اندیشه باشد، خود ارباب اندیشه‌هاست. به عنوان کسی که عصر او از عصر فلاسفه دیگر به ما نزدیکتر است، حتی به رغم آن که در مناسبت با احوال و امکانات جهان ما او بیش از هر فیلسوف دیگری در معرض کژفهمی‌ها بوده است، نشانه تفاوت نیچه با همه اسلافش آن است که جدیت جستجوی همه زندگانی او، بصیرت او و بیش از آن‌ها شور و مستی بی‌مشقت او از سرچشمه خود او سیراب می‌گردد. بازتاب بیرونی این سرچشمگی را می‌توان در شمار نسخه‌های چاپ شده آثار اصلی او یافت که به مراتب از شمار آثار همه فلاسفه سابق تجاوز می‌کند.

نیچه مربی و آموزگاری است که نه آموزه و احکام تنجیزی دارد و نه ملاک‌های ثابت و ماندگار و نه سرمشقی تواند بود که تقلید از آن برای دیگران ممکن باشد. آموزش و پرورش او از طریق رویاروی ساختن ما با پرسش‌ها و بدین قرار، آزمودن توانش ما در چالش با خود اوست. این چالش و پرسش تنها در جریان حرکت متحقق می‌شود.

در آخر می‌توان ذکر نمود که نیچه نماینده فلسفه‌ورزی نو پدیداری است که هرگز به کلیت فکری کاملاً تمام شده‌ای تبدیل نمی‌شود: آنچه او بود و آنچه او می‌خواست همچنان گشوده مانده است. نیچه همچون آغازی ابدی است، زیرا جانمایه عهدی که او بر عهده می‌گیرد آثارش نیست، بلکه انسانی است که می‌شود.

فهرست منابع

- استرن، ج. پ (۱۳۷۳). نیچه، ترجمه: عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.
- بومر، فرانکلین لوفان (۱۳۸۵). جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی (گزیده آثار بزرگ در تاریخ اندیشه اروپای غربی از سده‌های میانه تا امروز)، ترجمه حسین بشیریه. تهران: انتشارات باز.
- پازارگاد، بهاء‌الدین (۱۳۸۲). تاریخ فلسفه سیاسی. تهران: زوار.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۱). فردریک نیچه فیلسوف فرهنگ، ترجمه علیرضا بهبهانی. تهران: انتشارات بهبهانی.
- مهرین، مهرداد (۱۳۴۳). مکتب فلسفی اگزیستانسیالیسم. تهران: آسیا.
- نیچه، فردریش ویلهلم (۱۳۷۷). اراده قدرت، ترجمه مجید شریفی. تهران: جامی.
- _____ (۱۳۷۷). حکمت شادان، ترجمه جلال آل احمد و دیگران. تهران: جامی.
- _____ (۱۳۷۹). فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری. تهران: خوارزمی.
- _____ (۱۳۸۰). سپیده دمان، ترجمه علی عبداللهی. تهران: جامی.
- _____ (۱۳۸۱). زایش تراژدی، ترجمه رویا منجم. تهران: نشر پرسش.
- _____ (۱۳۸۲). چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری. تهران: آگاه.
- _____ (۱۳۸۳). اراده معطوف به قدرت، ترجمه محمد باقر هوشیار. تهران: سپهر اندیشه.
- _____ (۱۳۸۴ الف). تبارشناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری. تهران: آگاه.
- _____ (۱۳۸۴ ب). غروب بتها، ترجمه داریوش آشوری. تهران: آگاه.
- _____ (۱۳۸۴ پ). انسانی زیاده انسانی، ترجمه ابوتراب سهراب و محمد محقق نیشابوری. تهران: مرکز.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۱). شعر زبان و اندیشه رهایی، ترجمه عباس منوچهری. تهران: مولی.
- یاسپرس، کارل (۱۳۸۳). نیچه: درآمدی بر فلسفه ورزی او، ترجمه سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.