

## «بازگشت جاودان» به مثابه ژرف‌ترین اندیشه چینی گفت زرتشت

روح‌الله کریمی<sup>۱</sup>

چکیده:

نیچه چنین گفت زرتشت را بزرگ‌ترین کتاب خود و آموزه بازگشت جاودان را «ژرف‌ترین اندیشه» این کتاب می‌داند. چرا این آموزه دارای چنین اهمیتی در فلسفه نیچه است؟ اگرچه میان طرح اولیه بازگشت جاودان در دانش شاد تا طرح جدی در زرتشت تفاوت‌هایی وجود دارد، اما چند مشخصه همواره باقیست. اول آن‌که بازگشت جاودان سنج‌ای برای نیچه جهت بازارزش‌گذاری ارزش‌ها و در مقابل روحیه کینه‌توزی و آرمان زهد است. دوم این‌که اگرچه نیچه در خواست قدرت، گاهی تلاش می‌کند تفسیری جهان‌شناختی از آموزه بازگشت جاودان به دست دهد، اما اکثر مفسران بر پیامدهای عملی باور به چنین آموزه‌ای انگشت‌گذارده‌اند؛ هر چند در مورد چیستی این پیامدهای عملی میان ایشان اختلاف نظر وجود دارد.

مشکلی که پیش می‌آید این است که اگر بازگشت جاودان مستلزم این است که به همه چیز از جمله امور نامطلوب نیز آری بگوییم و حتی براساس «عشق به سرنوشت»، عاشق رنج هم باشیم، چگونه آری گفتن به رنج، با آری گفتن به زندگی که نیچه از آن دم می‌زند سازگار است؟ پاسخ به این پرسش ابعاد جدیدی از اندیشه نیچه و آموزه بازگشت جاودان را بر ما می‌گشاید. این آموزه «آفرینندگی»، «گزینش»، «تصمیم»، و «کنش‌گری» را باعث می‌شود و در عین حال نیهیلیسم را به اوج خود می‌رساند و آن را تکمیل می‌کند که این نیز مطلوب دیگر نیچه است.

<sup>۱</sup> استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، roohollah.karimi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۵/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۸/۱۲

**کلیدواژه‌ها:** نیچه، بازگشت جاودان، آرمان زهد، آری‌گویی به زندگی، عشق به سرنوشت، نیهیلیسم.

## ۱. مقدمه

نیچه چنین گفت زرتشت را بزرگ‌ترین کتاب خود و بلکه یکی از بزرگ‌ترین کتاب‌هایی که در تاریخ بشر نوشته شده است، می‌داند. او در مقدمهٔ *آنک انسان* می‌نویسد: «از نظر من در میان نوشته‌هایم زرتشت جایگاه خود را دارد. من با این کتاب بزرگ‌ترین هدیه‌ای را که تاکنون به بشر اهدا شده است، به او بخشیدم. این کتاب که برفراز قرن‌ها پل می‌زند، نه تنها عالی‌ترین کتابی است که وجود دارد - تمام واقعیت بشر با فاصلهٔ بسیار زیادی پایین‌تر از آن قرار گرفته است - بلکه ژرف‌ترین است» (EH, Pref. 1). هایدگر نیز در مورد چنین گفت زرتشت می‌نویسد: «این اثر مرکز فلسفهٔ نیچه است... این اثر رفیع‌ترین قله‌ای است که اندیشهٔ نیچه بدان دست یافته است» (Heidegger, 1991, V.2:36). چه چیزی موجب شده است که چنین گفت زرتشت، چنین جایگاه ویژه‌ای در میان آثار نیچه داشته باشد؟ یکی از راه‌های پاسخ به این پرسش این است که به سراغ (ژرف‌ترین اندیشه) ای (Z, III:13) برویم که از نظر نیچه در این کتاب مطرح شده است: آموزهٔ بازگشت جاودان (eternal recurrence).

## ۲. بازگشت جاودان به مثابه جایگزین آرمان زهد

آموزهٔ بازگشت جاودان برای اولین بار در *دانش شاد* مطرح می‌شود: اگر روزی یا شبی جنی به خلوت تو راه یابد و به تو بگوید: «تو باید این زندگی را که در حال حاضر داری و تاکنون داشته‌ای باز هم از سرگیری و آن را بی‌وقفه، بارها و بدون چیزی نو دوباره طی کنی و درد، لذت، فکر، آه و هر چیز کوچک و بزرگ در زندگی‌ات باید دوباره و با همان توالی قبلی تکرار شود، و این تار عنکبوت، این مهتاب میان درختان، این لحظه و حتی من باز گردند و ساعت شنی ابدی زندگی دوباره و با تو، که ذرهٔ غباری بیش نیستی، واژگون شود»، آیا تو خود را بر زمین نخواهی کوفت و از خشم به آن جن دندان نشان نخواهی داد و به او ناسزا نخواهی گفت؟ یا شاید این لحظه برای تو فرصتی عالی است تا به آن جن پاسخ دهی که: «تو یک خدایی و من هرگز چیزی الهی‌تر از این نشنیده بودم» (GS: 341).

آموزه بازگشت جاودان در اینجا وسیله‌ای ابتکاری برای قاعده‌بندی آرمان دیونوسوسی نیچه است. اینکه ما تا چه حد زندگی را دوست داریم با سنجه‌ای که جن (از زبان جن بیان می‌شود تا بر انگاره بودن آن تأکید شود) در اختیار ما قرار می‌دهد سنجیده می‌شود یعنی اینکه باید دقیقاً همین جریان زندگی را که اکنون زندگی می‌کنیم بارها و بارها زندگی کنیم. آرمان نیچه آری‌گویی به بازگشت جاودان یعنی با شادی و خوشحالی از سخن جن استقبال کردن است. آرمان نیچه عشق و دوست داشتن زندگی به قدری است که بخواهد کل فرآیند زندگی به شکلی ابدی تکرار شود، حتی آن اجزایی از زندگی که دوست نداشته و حتی بر آنها شوریده است. بازگشت جاودان قاعده‌ای به دست نیچه می‌دهد تا ارزش مند بودن فرآیند زندگی را یک غایت بداند و نه صرفاً یک وسیله.

دیدگاهی که خود نیچه به بازگشت جاودان دارد برحسب دیدگاه او درباره اهمیت آرمان زهد و تلاش وی برای یافتن رقیبی برای آن می‌تواند تبیین شود. اگر چه در نظر برخی مفسرین مانند پیرسون «به نظر می‌رسد که حرف آخر نیچه این است که آرمان زهد هیچ بدیلی ندارد مگر چیرگی تسخر زنانه بر آن. آنچه امروز نیاز داریم نه پیامبران نوین بل «کمدی‌سازان آرمان مسیحی - اخلاقی» است (GM, III: 27)» (پیرسون، ۱۳۷۵: ۲۰۱)، اما نیچه خود می‌گوید: «جای یک آرمان رقیب خالی است - مگر در زرتشت» (EH, III: GM) به جای آرمان زهد، زرتشت ممکن است تنها دو جایگزین رقیب پیشنهاد کرده باشد: ابرانسان و آری‌گویی به بازگشت جاودان. ابرانسان کسی است که بر آرمان زهد غلبه می‌کند. اما همان‌گونه که خود نیچه اذعان می‌کند، آرمان ابرانسان می‌تواند روایت دیگری از آرمان زهد دانسته شود (Z, II: 11 & 20). چون زرتشت همچون کشیش زاهد، زندگی ما را تنها به عنوان ابزاری برای صورتی از زندگی که هم اکنون وجود ندارد و نفی زندگی کنونی ماست، ارزش مند می‌داند؛ همچون کشیش زاهد، خواست قدرت را علیه زندگی انسان به کار می‌گیرد و می‌خواهد از زندگی انسان انتقام بگیرد. در مقابل، آرمان بازگشت جاودان برای کل فرایند زندگی ارزش قائل می‌شود و بدین وسیله بر آرمان زهد و تنزل ارزش زندگی توسط آن چیره می‌گردد، حتی وقتی که ما را به فراتر رفتن از وضعیت کنونی ترغیب می‌کند. آرمان بازگشت جاودان تصویری از شکل والاتر زندگی انسان ارائه می‌دهد، اما از صورت کنونی انتقام نمی‌گیرد (فاقد روح کینه‌توزی است) و این‌گونه نیست که فقط شکل والاتر را «انسانی» بداند. پس به نظر می‌رسد که جای‌گزین حقیقی زرتشت برای آرمان زهد، بازگشت جاودان باشد.

مشکلی که پیش می‌آید این است که به نظر می‌رسد یک انسان وحشی خوشبخت نیز بتواند به بازگشت جاودان آری گوید. پس چگونه بازگشت جاودان می‌تواند تصویری از شکل والاتر زندگی فراهم کند که انسان برای رسیدن به آن تلاش کند و الهام‌بخش فضیلت و خودآفرینی قابل قیاس با آرمان زهد باشد؟ در پاسخ به این پرسش باید به عامل دیگری توجه داشت که همانا امید نیچه به فلاسفهٔ نویی است که ارزش‌های نو خلق خواهند کرد. شاید نیچه انتظار نداشته باشد که آرمان بازگشت جاودان محتوای کامل ارزش‌های نو را فراهم کند، درست همان‌گونه که آرمان زهد محتوای کامل ارزش‌های کهنه را فراهم نکرده است. کشیشان زاهد ارزش‌ها را تصادفی خلق نکرده‌اند. آنها فضایل، تکالیف و صورت‌های زندگی که پیش از آنها وجود داشته است برگرفته‌اند و تفسیر نویی از آنها کرده‌اند که ارزش وجود طبیعی انسان را انکار می‌کرده است. نیچه ظاهراً امیدوار است که فلاسفهٔ نو نیز در مورد ارزش‌ها چنین کاری انجام دهند یعنی از فضایل، تکالیف و آشکال زندگی که هم اکنون وجود دارد، تفسیری نو و آری‌گویانه به زندگی ارائه دهند. نقش آرمان بازگشت جاودان در اینجا، آزمونی خواهد بود که ارزش‌ها باید آن را با موفقیت پشت سر بگذارند تا به‌عنوان ارزشی آری‌گویانه به زندگی و غیرزاهدانه شناخته شوند.

اگر این دیدگاه صحیح باشد، آن‌گاه نسبت نیچه با دنیای جدید، آن‌قدرها هم انقلابی نخواهد بود. به یک معنا، از نظر نیچه انهدام همهٔ ارزش‌های کنونی و بنیاد نهادن ارزش‌هایی کاملاً نو امکان وقوع ندارد. نیچه فیلسوف را فرزند زمانهٔ خویش می‌داند (BGE: 211)، و فیلسوف باید به سرنوشت و زمانه‌ای که در آن قرار گرفته است آری گوید و سستی که در آن قرار گرفته است، پیش برَد، به این امید که آن سنت را تکمیل کند و این‌گونه بر آن چیره گردد تا «سپیده‌دمان» بدمد. نقش فیلسوفان نو، واژگون کردن و سرنگون کردن همه چیز نیست، بلکه برگرفتن چیزهایی است که مطابق آرمان زهد تفسیر شده‌اند و ارائهٔ تفسیر نویی از آنها مطابق با آرمان بازگشت جاودان است. هیدگر در کتاب نیچه می‌گوید:

بر نیهلسم از بیرون نمی‌توان فائق آمد. ما نمی‌توانیم با از ریشه برکندن آن یا به کنار انداختن آن، برآن فائق آییم - همان کاری که وقتی خدای مسیحی را با آرمان دیگری مانند عقل، پیشرفت، «سوسیالیسم» اقتصادی و سیاسی یا صرف دموکراسی جای‌گزین می‌کنیم، انجام می‌دهیم. تلاش برای کنار گذاردن نیهلسم باعث می‌شود که مار سیاه حتی سفت‌وسخت‌تر، خودش را بچسباند. از همین‌رو، زرتشت خیلی زود چنین گزینه‌هایی را برای نجات رها می‌کند (Heidegger,

پیشنهاد بازارشگذاری ارزش‌ها مطابق با سنجۀ بازگشت جاودان صرفاً آرمان نیچه برای آینده نبود، بلکه در نوشته‌های خود او هم می‌توان آن را سراغ گرفت. او از فضایل قدیمی - مثل عدالت، گشاده‌دستی، صداقت و راستی - تمجید می‌کند اما تلاش دارد با نگاهی متفاوت آنها را ارزش‌گذاری کند و تفسیری آری‌گویانه به زندگی از آنها ارائه دهد که سنجۀ بازگشت جاودان را تاب‌آورند. سخاوت و گشاده‌دستی ارزش‌مند است نه به خاطر اینکه ناخودخواهانه و عاری از نفس‌دوستی است، بلکه چون توانگری، قدرت و غنای روح را به نمایش می‌گذارد (BGE: 40-43). عدالت شاید بزرگ‌ترین فضیلت است، نه به خاطر اینکه بی‌طرفی یا اطاعت از قانونی والاتر است، بلکه چون لطیف‌ترین و والاترین سروری است که بر روی زمین ممکن است (GM, II: 10&11). نوشته‌های نیچه همچنین نوع جدیدی از انسان و نوع جدیدی از فیلسوف را نشان می‌دهد که نمایانگر فضایل مورد ستایش اویند.

البته منظور این نیست که ارزش‌های نوی نیچه، همگی صرفاً بسته‌بندی دوباره همان ارزش‌های کهنه‌اند. همان‌گونه که کلارک متذکر می‌شود آرمان نیچه او را وامی‌دارد تا برای اموری ارزش قائل شود که به ادعای خود او، پیش از وی هرگز به‌عنوان بزرگی و عظمت شناخته نمی‌شده‌اند مانند بدخواهی (malice)، خودپسندی (exuberance) و خنده (BGE: 184). اما به هر حال هدف فیلسوفِ نو نیچه، سوق دادن فرهنگ به جهاتی نو است، برای مثال به‌سوی ارائه‌ی بیانی صریح و روشن از سطوح بالاتر فرهنگ که آرمان زهد در آن از صورت‌های برتر زندگی نباشد. این همان چیزی است که نیچه برای نمونه در احساسات مثبت و منفی، بدخواهی و خودپسندی، پرخاشگری و شهوت در نوشته‌هایش به نمایش می‌گذارد. «در این سطح، فلسفه‌ی او هنر است، اما هنری است که شناخت را کامل می‌کند نه اینکه از ارزش شناخت بکاهد، درحالی‌که برخی تفاسیر هنر را به‌عنوان رقیب ستیزه‌جوی معرفت معرفی می‌کنند که با یکدیگر قابل جمع نیستند» (Clark, 1998/entry Nietzsche).

بهترین راه برای توصیف بازگشت جاودان، پیوند آن با دو ایده «ابرانسان» (overman) و «عشق به سرنوشت» (amor fati) است. مخصوصاً برای درک زرتشت نباید دو ایده «ابرانسان» و «بازگشت جاودان» را از هم مجزا بدانیم. چنین تجزیه‌ای به زاهدانه دانستن ابرانسان یا متعارض دانستن نیچه منجر خواهد شد. «ابرانسان» یعنی کسی که می‌تواند با آموزه‌ی ژرف بازگشت جاودان روبه‌رو شود و آن را نادیده نگیرد. «ابرانسان» قادر است که گذشته، حال و آینده را به‌طور مطلق و بدون قید و شرط اراده کند؛ او می‌تواند بازگشت

جاودان هر چیزی را بدون کاستی یا افزایشی بخواهد. این همان «عشق به سرنوشت» است که موجب برتری ابرانسان است. پس «بازگشت جاودان» چیزی است که «ابرانسان» باید بیاموزد و در واقع بخواهد ولی «عشق به سرنوشت» آن سازوکاری است که «آبرانسان» به وسیلهٔ آن توانایی اینکه «بازگشت جاودان» را بخواهد پیدا می‌کند. از این رو، این دو اصل با هم، مقوم جوهر ابرانسان‌اند (Call, 1995: 99).

خلاصه، همان‌گونه که خواست قدرت مبنای بازارشگذاری محتوایی همهٔ ارزش‌ها برای نیچه است (نک. محبوبی آرانی، ۱۳۸۹: فصل چهارم) بازگشت جاودان نیز مبنای دیگری برای بازارشگذاری محتوایی همهٔ ارزش‌هاست؛ مبنایی یا معیاری برای اینکه بدانیم چقدر خواست زندگی در ما ریشه دارد. آن‌که بازگشت جاودان را مطلوب بداند، به زندگی آری گفته است.

### ۳. توجه به پیامدهای عملی باور به آموزهٔ «بازگشت جاودان»

برخلاف تفسیری که برخی از مفسران نیچه ارائه کرده‌اند، بازگشت جاودان را نباید به‌عنوان مفهومی جهان‌شناختی (cosmological) تفسیر کرد. اگر چه نیچه در یادداشت‌هایش استدلال‌هایی برای چنین نظریه‌ای ترتیب می‌دهد، و مفسرانی مانند مولس، بازگشت جاودان را نتیجهٔ سایر اصول فلسفهٔ طبیعی نیچه دانسته‌اند (Moles, 1990: 21)، اما نیچه در هیچ‌یک از کتاب‌هایی که خود منتشر کرد برای معنای جهان‌شناختی این نظریه استدلال نمی‌کند. نیچه بازگشت جاودان را «مفهوم بنیادین» زرتشت می‌داند، اما نقش جهان‌شناختی به آن نمی‌دهد. او این «مفهوم بنیادین» را نه به‌عنوان «جهان‌شناختی» بلکه به‌عنوان «والا‌ترین قاعده برای آری‌گویی که امکان دسترسی به آن وجود دارد» (EH, III: Z) معرفی می‌کند. همواره باید توجه داشت که اولاً نیچه فیزیک‌دان نیست و در فیزیک یک فرد عامی است و حتی اگر چنین نظریه‌ای را به‌عنوان یک نظریهٔ علمی ارائه کرده باشد، چندان شایستهٔ توجه نیست. ثانیاً باید بر نحوهٔ به کارگیری «بازگشت جاودان» و بهره‌ای که نیچه قصد دارد از آن ببرد، تمرکز کرد. تفسیر «بازگشت جاودان» به‌عنوان یک نظریهٔ علمی، کاستن از اهمیت آن در منظومهٔ فکری نیچه است. آنچه باید مد نظر قرار گیرد پیامد عملی باور به آموزهٔ «بازگشت جاودان» است.

نیچه آشنایی بسیار خوبی با نظریه‌های شناخت داشت و کاملاً می‌دانست که این نظریه‌ها چگونه عمل می‌کنند. او با این موضوع که از ابزاری فلسفی بهره ببرد تا ایده‌ای را

ماهرانه پردازد، مشکلی ندارد. بازگشت جاودان را، هم‌چون ایده ابرانسان، باید به مثابه «ایده تنظیمی» (regulative idea) لحاظ کرد. آنچه از نظر نیچه در نظریه‌پردازی‌های علمی و فلسفی اهمیت دارد، پیامد عملی است که از آنها حاصل می‌شود. البته فلاسفه و دانشمندان گذشته به چنین امری واقف نبوده‌اند و گمان می‌کرده‌اند از عالم فی‌نفسه خبر می‌دهند. نیچه قصد دارد خودآگاهانه نظریه‌هایی را پیشنهاد کند که ادعایی دربارهٔ عالم فی‌نفسه ندارند، اما با آن‌ها می‌توان به زندگی آری گفت. او آگاه است که هم این نظریه‌ها و هم این نگاه به نظریه‌پردازی به غایت مدرن است. این مدرنیته بود که جهان را امری خودآشکار نمی‌دانست و تلاش می‌کرد با نظریه‌پردازی، به جهان معنا و جهت دهد و آن را آشکار کند. اگر بازگشت جاودان این‌گونه فهمیده شود بسیاری از انتقاداتی که مفسران به آن وارد کرده‌اند، مرتفع خواهد شد چون غالب این انتقادات ناشی از تفسیری جهان‌شناختی از آن بوده است. در واقع، بسیاری از مفسران متذکر شده‌اند که اگر «بازگشت جاودان» را به گونه‌ای بفهمیم که تصدیق کنیم نیچه بر پیامد عملی باور به آن اصرار داشته است، علاوه بر آنکه دیگر چندان غریب و دور از ذهن نخواهد بود، با برخی دیگر از اندیشه‌های نیچه نیز سازگار در می‌آید: «روش جایگزین برای تفسیر آموزهٔ بازگشت جاودان نیچه - در اصل به‌عنوان یک ساخت تخیلی - باعث می‌شود تأثیرات روان‌شناختی که این آموزه برای آن طراحی شده است، حفظ شود و به علاوه انتقاداتی که معاصرین بر آن وارد می‌کنند نیز رفع گردد» (Wicks, 1993: 98). مقصود و یکس این است که آموزهٔ بازگشت جاودان علتی است تا ما به شیوهٔ خاصی بیندیشیم و جهان را و نسبت‌مان را با آن به شکل خاصی بفهمیم. به عبارت دیگر، آنچه برای نیچه اهمیت دارد این است که ما به‌گونه‌ای زندگی کنیم که گویی هر آنچه انجام می‌دهیم، بار دیگر تکرار می‌شود. به بازگشت جاودان بیندیشیم و آن را تجربه کنیم، بدون اینکه لازم باشد قبول داشته باشیم که آیا این آموزه با ساختار مابعدالطبیعی یا جهان‌شناختی عالم سازگار است یا نه. نیچه در قطعهٔ مشهور ۳۴۱/دانش شاد که پیش از این قسمتی از آن نقل شد، بر/اندیشهٔ بازگشت جاودان تأکید دارد نه عینیت جهان‌شناختی آن:

چنین فکری [= بازگشت جاودان] اگر بر تو مسلط شود تو را تغییر خواهد داد و از آنچه که هستی چیز دیگری خواهد ساخت و شاید تو را دگرگون سازد. تو دربارهٔ هرچیز و همه‌چیز از خود خواهی پرسید که: «آیا می‌خواهی چنین چیزی یک‌بار، چندبار و بارهای بسیار بازگردد؟» این پرسش هم‌چون باری گران و سخت بر اعمال تو سنگینی خواهد کرد. آن‌گاه، تو خود و زندگی

خود را چگونه باید دوست بداری که دیگر آرزویی جز این رأی و تأیید ازلی و متعالی نداشته باشی؟ (GS: 341)

استمبا نیز بر همین تأثیرات روان‌شناختی بازگشت جاودان تأکید می‌کند: «اکثر گفته‌های نیچه در باب بازگشت جاودان، آن را به‌عنوان یک اندیشه مدنظر قرار می‌دهند. بازگشت جاودان به‌عنوان یک اندیشه ارزش حقیقی خود را به‌دست می‌آورد، نه به این دلیل که بیانگر «فرض» فلسفی است، بلکه به این دلیل که به مشخصهٔ قاطعی دربارهٔ انسان - تصمیم‌گیری - قوام می‌بخشد» (Stambaugh, 1972: 56). پس اهمیت اندیشهٔ بازگشت جاودان برای نیچه، آن نوع تفکر خاصی است که ایجاد می‌کند و اگر بخواهیم با اصطلاحات پراگماتیسم سخن گوئیم، مهم نتیجهٔ عملی است که از باور به آن حاصل می‌شود نه تقرر عینی آن در جهان.

مفسران دیگری مانند دلوز و یاسپرس را نیز به علت اینکه به معنای جهان‌شناختی آموزهٔ بازگشت جاودان وقعی نمی‌نهند، بلکه به پیامدهای باور به آن، البته هر یک در جهتی، توجه دارند، می‌توان در همین قسمت بررسی کرد. دلوز آموزهٔ بازگشت جاودان را به مثابهٔ قاعده‌ای برای رفتار می‌بیند و یاسپرس بر تأثیر وجودی آن تأکید می‌کند. دلوز معتقد است که بازگشت جاودان «به منزلهٔ اندیشه، قاعده‌ای عملی به‌خواست می‌دهد. بازگشت جاودان قاعده‌ای به‌خواست می‌دهد که به اندازهٔ قاعدهٔ کانتی دقیق است... بازگشت جاودان در مقام اندیشه‌ای اخلاقی، صورت‌بندی جدیدی از سنتز عملی است. آن چه را می‌خواهی چنان بخواه که بازگشت جاودان را نیز بخواهی» (دلوز، ۱۳۹۰: ۱۲۷). دلوز در تأیید این سخن خود به این قطعه از خواست قدرت استناد می‌کند که: «اگر در هر آن چه می‌خواهی بکنی، با این پرسش از خود بی‌آغازی: «آیا مطمئنم که می‌خواهم این کار را بی‌نهایت بار بکنم؟» این تو را استوارترین مرکز ثقل خواهد بود» (WP: 242)، و بار ارزش‌گذارانهٔ بازگشت جاودان را این‌گونه تقریر می‌کند: «اندیشهٔ بازگشت جاودان است که برمی‌گزیند. این اندیشه خواست را به چیزی قاطع و سرسخت تبدیل می‌کند. اندیشهٔ بازگشت جاودان هر آن چه را خارج از بازگشت جاودان قرار می‌گیرد، از خواست حذف می‌کند، این اندیشه خواست را به آفرینش تبدیل می‌کند و معادلهٔ خواستن = آفریدن را تحقق می‌بخشد» (دلوز، ۱۹۸۳: ۱۲۸). اندیشهٔ بازگشت جاودان انگیزهٔ آفریدن را فعال می‌کند تا آرمان‌شهر نیچه محقق شود. کارل یاسپرس نیز در مورد تأثیر وجودی (existential) این اندیشهٔ نیچه می‌گوید: «چه می‌شود اگر این اندیشه حقیقی باشد یا آن را به منزلهٔ حقیقت ببینیم، یا دست کم باور کنیم که امری حقیقی است؟ - و این فرض آخر، البته فرضی است که نتیجهٔ آن تا آن‌جا که

به انسان مربوط می‌شود، بالسویه است». واضح است که از نظر یاسپرس نیز آن‌چه در درجه اول اهمیت قرار دارد تأثیر این آموزه بر ماست. یاسپرس می‌گوید برای کسی که بفهمد کوچک‌ترین چیزها به صورت جاودانی عیناً تکرار می‌شود «نتیجه نخست، از نظر نیچه، تکانه‌ای سرنگون‌ساز است» (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۵۶۵).

این پندار آدمی را به خفقان دچار می‌کند که «هستی، بدان‌سان که هست، بی‌هیچ معنایی و بی‌هیچ غایتی» است، «اما به‌طور گریزناپذیری باز می‌گردد، بی‌آنکه هرگز در عدمی پایان گیرد... این صورت غایت نیست انگاری است: نیستی (بی‌معنایی) جاودانه!» (WP: 55). اما این نهایت چه بسا به ضد خود تبدیل شود: انکار کامل و نومیدکننده هستی قریب به تأیید و آری‌گویی کامل است. آن‌کس که بازگشت جاودان را پذیرفته است، به جای آن که از پای درآید، می‌تواند دگرگون گردد (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۵۶۶).

یاسپرس به‌درستی تأکید می‌کند که «به باور نیچه، اگر ما حتی یک لحظه به این تأیید، که حاصل گشت از انکار نومیدانه است، نایل آییم، به همه چیز از جمله امور نامطلوب و دردناک نیز آری خواهیم گفت، زیرا از آن‌جا که در قلمرو هستی همه چیز با هم هم‌بسته است، اگر من حتی یک لحظه به زندگی آری بگویم، بدان معنی است که به شرایط آن لحظه و از این‌رو به کل زندگی آری گفته باشم» (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۵۶۷). و شاهد یاسپرس این عبارت زرتشت است که: «آه ای دوستان! آیا هرگز به لذتی آری گفته‌اید؟ در آن صورت به تمامی دردها نیز آری گفته‌اید. همه امور هم‌بسته یکدیگرند» (Z, IV: 19). یاسپرس هم‌چنین تأکید می‌کند که تجربه بازگشت جاودان یک تجربه تعریف‌ناپذیر است و آن را نمی‌توان با زبان تشریح کرد؛ به عبارت دیگر، یک تجربه وجودی است (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۵۶۸). «هنگامی که گوش به فرمان این امر می‌سپریم که چنان زندگی کن که آرزومند دیگراره زیستن باشی، عشق زندگی در ما چنان جرأت خویش‌مند و اصیلی برمی‌انگیزد که «حتی مرگ را می‌کشد». چنین است وقتی که این عشق فریاد برمی‌دارد و به مرگ می‌گوید: «این بود زندگی؟ پس خوشا این دم! یک بار دیگر!» (Z, IV: 19) (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۵۶۸).

کاتلین هیگینز یکی دیگر از مفسرانی است که بر همین جنبه آری‌گویانه ایده بازگشت جاودان انگشت می‌گذارد. او می‌نویسد: «بازگشت جاودان، آن‌گونه که در چنین گفت زرتشت آمده است، بیان یک گرایش کلی به زندگی است. این گرایش در مقابل جهان‌بینی اخلاق مسیحی قرار می‌گیرد که رو به گذشته دارد» (Higgins, 1987: 160). به اعتقاد هیگینز نقد نیچه از مسیحیت که تقریباً در تمام آثارش دیده می‌شود و در بسیاری از آنها

نقش محوری دارد بر پایهٔ این باور او شکل می‌گیرد که انسان نباید در بند گذشته باقی بماند. هیگینز می‌نویسد: «این باور مسیحیت که ما گناهکار هستیم بر اعمال گذشته متمرکز است» (Higgins, 1987: 169) و تمرکز مسیحیت بر گذشته مانعی است برای نیچه که در زرتشت رو به آینده دارد. نیچه نمی‌تواند طرحش را در جهانی پیش ببرد که دغدغه‌اش صرفاً اعمال گذشته است و این یکی از علل اصلی دشمنی نیچه با جهان‌بینی مسیحی است.

#### ۴. سازگاری ایدهٔ بازگشت جاودان با سایر ایده‌های نیچه

«بازگشت جاودان» و «عشق به سرنوشت»، می‌تواند مشکلات خاص خود را داشته باشد و با دیگر اجزای منظومهٔ فکری نیچه ناسازگار به نظر برسد. گفتیم که بازگشت جاودان مستلزم این است که به همه چیز از جمله امور نامطلوب و دردناک و در یک کلام به رنج نیز آری بگوییم و حتی براساس «عشق به سرنوشت»، عاشق رنج باشیم. اما آیا آری گفتن به رنج، اولاً نقض اومانیزم بودن نیچه، که لازمهٔ مدرن دانستن اوست، نیست و ثانیاً چگونه آری گفتن به رنج، با آری گفتن به زندگی که نیچه از آن دم می‌زند سازگار است؟

پیش از این گفته شد که قصد نیچه از مطرح کردن ایده‌های «بازگشت جاودان» و «عشق به سرنوشت»، فراهم آوردن زمینه‌های روان‌شناختی و معرفت‌شناختی جهت بهبود وضعیت انسان مدرن است. این مطمئناً اندیشه‌ای اومانیزمی است. هیگینز که همراه بسیاری از دیگر مفسران نیچه، به اومانیزم بودن نیچه معتقد است، مسألهٔ تأیید رنج از سوی نیچه و ناسازگاری آن با اومانیزم بودن او را این‌گونه طرح می‌کند: «اگر نیچه آن‌گونه که من گفتم اومانیزم است، پس چرا در برابر مسیحیتی می‌ایستد که رنج کشیدن در این عالم را به شدت می‌ستاید؟ و چرا این چنین با حذت به اخلاقیات مسیحی مثل عشق به همسایه و ترخّم که به نظر می‌رسد پاسخی به وجود رنج در این عالم و نه صرفاً در آخرت باشد، حمله می‌کند؟» مفسرانی که نیچه را اومانیزم نمی‌دانند، می‌توانند این ناسازگاری را به عنوان شاهدهی بر ادعای خود بگیرند. راه حل هیگینز برای رفع این ناسازگاری این است که: «از نظر نیچه آنچه مسیحیت برای مسألهٔ رنج تراژیک ارائه می‌دهد نه یک راه‌حل بلکه یک راه فرار است» (Higgins, 1987: 41). از نظر نیچه، مشکل مسیحیت این است که وانمود می‌کند راه‌حلی برای رنج انسان در این عالم پیدا کرده است، اما در واقع این راه‌حل‌ها، راه‌حل‌های واقعی نیستند و البته مشکل بزرگ‌تر، قرین بودن این راه حل با آرمان

زهد، نیهلیسم و نفی زندگی است. نیچه به صراحت، مسیحیت را «دین رحم» (7: A) می‌نامد و ترحم را ملازم نفی زندگی و نیهلیستی معرفی می‌کند: ترحم در برابر هرگونه شور و عاطفه نیروبخشی که بر انرژی احساس سرزندگی می‌افزاید، می‌ایستد... آدمی به هنگام ترحم کردن قدرت از دست می‌دهد... اگر آدمی تأثیرات رحم را بر اساس وزن و اهمیت واکنش‌هایی که به‌بار می‌آورد بسنجد، آنگاه سرشت آن چنان تهدیدی علیه زندگی بسی بیشتر برملا می‌شود... هم‌دردی و ترحم، نیهلیسم‌ورزی‌اند... ترحم مردم را به نیستی متقاعد می‌سازد... روشن است که نمی‌گویند «نیستی»، بلکه می‌گویند «جهان دیگر»، یا «جهان حقیقی» یا نیروانا، رستگاری و نجات، سعادت... در زیر این تعابیر متعالی گرایشی برای نابود کردن زندگی نهفته است... هیچ چیز در کل مدرنیسم ناسالم ما، ناسالم‌تر از رحم مسیحی نیست... وضعی که متأسفانه به‌وسیله انحطاط کامل محافل ادبی و هنری ما از پترزبورگ گرفته تا پاریس و از تولستوی تا واگنر عرضه می‌شود (7: A).

بنابراین نقد نیچه از مسیحیت، به پشتوانه انگیزه‌های اومانستی است و میان آری گفتن به رنج در مسیحیت و آری گفتن به رنج و «عشق به سرنوشت» که نیچه از آن دم می‌زند، تمایز اساسی وجود دارد. این تمایز در بررسی جایگاه رنج در منظومه فکری نیچه، که پرسش دوم به آن می‌پردازد، روشن‌تر خواهد شد.

پرسش دوم در واقع صورتی عمیق‌تر از همان پرسش اول است. نیچه در عبارات مختلف، رنج را می‌ستاید. «شما می‌خواهید، اگر بشود (و کدام «اگر بشودی» دیوانه‌تر از این) رنج را از میان بردارید. و ما؟ - گویی که ما به‌راستی رنج را فزون‌تر و بدتر از آنچه تاکنون بوده است خوش‌تر می‌داریم» (BGE: 225). اگر نیچه از رنج بردن در زندگی دفاع می‌کند، چگونه می‌توان او را آری‌گوی به زندگی دانست؟ نیچه کاملاً از این مسأله در فلسفه خود آگاه است، اما آن را بخشی از مسأله‌ای بزرگ‌تر می‌داند. بازگشت جاودان مستلزم آن است که رنج، و بلکه هر شر قابل‌تصوری، جاودانه باز گردد. به همین دلیل است که زرتشت از اندیشیدن به بازگشت جاودان وحشت‌زده می‌شود: «و این عنکبوت کُندرو که سینه‌خز در مهتاب می‌رود و خود این مهتاب، و من و تو نجواکنان بر این دروازه، نجواکنان از چیزهای جاودانه؛ مگر نمی‌باید همه پیش از این اینجا بوده باشیم؟ و بازگشته باشیم و از آن کوچه دیگر که فراروی ماست، گذشته باشیم، از آن کوچه دراز هراسناک؟ - مگر ما نمی‌باید جاودانه بازگردیم؟ چنین می‌گفتم و هر دم نرم‌تر. زیرا که خود از اندیشه‌ها و نُهفتِ اندیشه‌هایم هراسان بودم» (Z, III: 2). بازگشت جاودان مستلزم بازگشت همه چیز

است، خوب و بد، نه فقط عشق و شادی، بلکه مرگ و رنج و تباهی نیز. بنا بر «عشق به سرنوشت» نه تنها باید این بازگشت را پذیرفت، بلکه حتی باید آن را اراده کرد: عشق به سرنوشت ضابطهٔ من برای زندگی انسان است: این که فرد نخواهد چیزی دیگرسان باشد، نه در آینده، نه در گذشته، و نه در سرتاسر جاودانگی. نه تنها ضروری را تاب آورد، چه رسد که آن را پنهان دارد - هر ایده‌آلیستی در برابر آنچه ضروری است به دروغ می‌پردازد - بلکه بدان عشق ورزد (EH:II:10).

تحمل این چشم‌انداز حتی برای زرتشت هم مشکل است:

«او جاودانه بازمی‌گردد؛ همان انسانی که تو از او بیزاری، انسان کوچک!» اندوهم چنین خمیازه کشید و پایش را دراز کرد و نمی‌توانست به خواب رود... آهم بر سر همهٔ گورهای بشری نشست و دیگر نمی‌توانست برخیزد. آه و پرسش شبانه‌روز هقاهق کرد و از نفس افتاد و پشت دست خایید و نالید که: «دردا، انسان جاودانه بازمی‌گردد! انسان کوچک جاودانه باز می‌گردد!» (Z, III: 13)

رنج و تمام چیزهایی که نیچه از آنها بیزار است جاودانه بازمی‌گردند. اخلاق گله، تباهی انسان و تمام اروپا با عیوبش. و اگر بازگشت جاودان به معنای بازگشت تمام چیزهاست حتی بازگشت رنج و فلاکت‌های تاریخ، چگونه حتی ابرانسان می‌تواند به آن آری گوید؟ برخی از مفسران نیچه تا بدانجا پیش رفته‌اند که نیچه را به خاطر دوست داشتن رنج، زاهد نامیده‌اند. «پس زرتشت، حامی زندگی، به واقع حامی رنج است. به‌راستی نیچه ضد اخلاق، زاهد است. اخلاق او عبارتست از نوارزیایی هر آنچه میان‌مایه است از جمله لذت میان‌مایه - به عواطف بزرگ؛ و عواطف بزرگ همواره رنج‌های بزرگند» (Joos, 1987: 36). پس مسأله این است که نیچه‌ای که به زندگی به‌عنوان بالاترین ارزش آری می‌گوید، چگونه رنج را به عنوان جزء ضروری زندگی دوست دارد. آیا فلسفهٔ نیچه که به شکلی بنیادی سازگار با مؤلفه‌های عصر جدید است، در اینجا با خواست رنج به یک دین تقدیرگرا پهلو نمی‌زند؟ به‌نظر نمی‌رسد هیچ اتوپیای مدرنی به رنج و اندوه آری گوید. زرتشت می‌گوید: «من، زرتشت، هوادار زندگی، هوادار رنج، هوادار دور، تو را صدا می‌زنم، ای مغاکی‌ترین اندیشه‌ام!» (Z, III: 13). اگر درد و رنج، جزء مقوم آری‌گویی نیچه به زندگی‌اند، پس چگونه می‌توان ادعا کرد که نیچه همچنان مدرن باقی می‌ماند؟ چگونه می‌توان ادعا کرد که نیچه برای بهبود وضعیت انسان تلاش می‌کند؟

نیچه گویی خود به این تعارض‌ها در زرتشت آگاه است اما آشتی میان عناصر به ظاهر متناقض فلسفه‌اش را ممکن می‌داند و در آنک انسان می‌نویسد:

مشکل روان‌شناختی در سنخ زرتشت این است که او چگونه به میزان ناشنیده شده‌ای، نه می‌گوید و به هر آنچه انسان تاکنون آری گفته است در عمل نه می‌گوید، با این حال می‌تواند ضد روح نه گفتن باشد؛ چگونه روحی که سنگین‌ترین تقدیر را تاب می‌آورد، مرگباری یک تکلیف را، می‌تواند در عین حال سبک‌ترین و برین‌ترین باشد - زرتشت یک رقااص است - چگونه او که سخت‌ترین، هراس‌انگیزترین بینش را به واقعیت دارد، او که «ژرف‌ترین اندیشه» را اندیشیده است، با این حال، هیچ ضدیتی نسبت به هستی و حتی بازگشت جاودان آن نمی‌یابد - بلکه بیشتر خودش دلیل دیگری است بر آری‌گویی جاودان به همه چیز، آری و آمین [گفتن] بی‌اندازه نامحدود (EH, IX: 6).

برای حل این معضل دو راه حل وجود دارد. اولین راه حل این است که جایگاه رنج در اندیشه‌های نیچه بررسی و تحلیل شود. حمید محبوبی در رسالهٔ دکتری خویش با عنوان *نیچه و آری‌گویی تراژیک به زندگی در بخش چهارم و مخصوصاً بخش پنجم*، این مسأله را به‌خوبی شکافته است و براساس تفسیری که از فلاسفهٔ تحلیلی به‌خصوص رجینستر (Reginster) ارائه می‌دهد، جایگاه رنج را در فلسفه‌های پیش از نیچه و به‌ویژه جهان‌بینی مسیحی و در فلسفهٔ شوپنهاور بررسی و آنگاه موضع نیچه را در این باره تبیین کرده است. این تفسیر از رنج و چرایی لزوم آن در زندگی از نظر نیچه می‌تواند پاسخی به مسألهٔ طرح‌شده باشد. راه‌حل دوم این است که تفسیر هایدگر و دلوز از ایدهٔ بازگشت جاودان تبیین شود و با تفسیر ایشان حل این مسأله ممکن گردد. در اینجا ضمن طرح مختصر هر دو راه حل تلاش خواهد شد با کمک گرفتن از آن دو پاسخی جامع‌تر برای این مسئله ارائه شود.

**راه حل اول:** محبوبی ابتدا به تفاسیر مختلف خواست قدرت نزد مفسران نیچه اشاره می‌کند و نهایتاً تفسیری که خود می‌پذیرد، تفسیری روان‌شناختی از خواست قدرت است نه تفسیر مابعدالطبیعی، آن‌گونه که امثال هایدگر از آن ارائه می‌دهند. محبوبی با استناد به عباراتی مانند خواست قدرت «هرگز ارضا نمی‌شود مگر آنکه هم‌آوردان و مقاومت در میان باشد» (WP: 696)، «خواست قدرت می‌تواند خود را تنها در برابر مقاومت‌ها جلوه‌گر و آشکار سازد» (WP: 656)، «احساس افزایش قدرت» چیزی جز احساس این که «بر مقاومتی چیره می‌شویم» نیست (A: 2) و خواست قدرت «تشنگی برای دشمنان و مقاومت‌ها» است (GM, I: 13)، به این نتیجه می‌رسد که خواست قدرت را باید چیزی غیر از خواست غلبه و تسلط دانست. ویژگی خاص خواست قدرت، تشنگی برای مقاومت و مانع است، نه لزوماً چیره شدن بر آن مانع. مطابق این تفسیر، خواست قدرت حتی مستلزم

«از قصد و عمد در پی مقاومت و مانع‌گشتن برای چیره شدن بر آن» است. محبوبی سپس به تبیین دیدگاه شوپنهاور درباره درد و رنج و نقد نیچه از آن و سپس تبیین دیدگاه خود نیچه درباره درد و رنج می‌پردازد. در فلسفه شوپنهاور، هم‌چون همه فلسفه‌های پیش از آن، درد و رنج ارزشی منفی دارد. شوپنهاور بنابر همین دیدگاه، سعادت را نبود رنج تعریف می‌کند و از آن‌جایی که رنج جزء ذاتی زندگی آدمی در این جهان است، پس سعادت نزد شوپنهاور به دست نخواهد آمد مگر با ارزش‌های نافی زندگی این جهانی. از این رو، شوپنهاور اخلاق هم‌دردی یا رحم را به‌عنوان انکار زندگی این جهانی یا همان نیهلیسم پایه می‌ریزد و «سعادت» یا «خیر اعلی» را در پافراچیدن از جهان، کنار گذاشتن هرگونه خواستن و انکار خواست و خود می‌داند، چرا که بر اساس تحلیل شوپنهاور از میل و خواست، تمامی امیال مبتنی بر نیازند و لذا از دل رنج برمی‌آیند و بنابراین هدف از ارضاء امیال نه به دست آوردن چیزی ارزش‌مند، بلکه رهایی از رنج است. پس راه سعادت یا باید ارضای امیال باشد که بدینی شوپنهاوری این راه را ناکام می‌بیند یا انکار و نفی آن میل و نیاز یعنی همان راهی که شوپنهاور برمی‌گزیند. اما نیچه شدیداً به اخلاق هم‌دردی یا رحم می‌تازد. او همچنین قصد دارد تا با کمک خواست قدرت (با تفسیری که رجیستر - محبوبی از آن ارائه می‌دهد) ارزش‌گذاری نویی از رنج ارائه دهد و آن را نه تنها منفی نداند، بلکه حتی آن را بخواهد و به آن ارزش مثبت بدهد. خلاصه و نتیجه آن‌که: «خواست قدرت، خواست چیره شدن بر مانع و مقاومت است، طبیعی است که خود مانع و مقاومت، که چیزی جز مقاومت در برابر ارضای یک میل مرتبه نخست و به تعبیر دیگر رنج نیست، نیز به‌عنوان جزئی لاینفک از خواست قدرت ارزش می‌یابد» (محبوبی، ۱۳۸۹: ۲۷۶). اما سؤالی که اینجا مطرح می‌شود این است که ارزش خود خواست قدرت به چیست؟ طبق تفسیر رجیستر - محبوبی، ارزش اصلی خواست قدرت نزد نیچه، چیزی است که او آن را «بزرگی» می‌نامد و نمونه بارز آن را «آفرینندگی» و «خلاقیت» می‌داند: «بر وفق آنچه من می‌فهمم، مردان به‌راستی بزرگ، مردانی با قدرت آفرینندگی بزرگانند» (WP: 957). از این رو، آفرینندگی نمونه بارز خواست قدرت است، و بنابراین، خواست چیره شدن بر مانع و مقاومت، که چیزی جز رنج بردن نیست، جزء ذاتی و لاینفک آفرینندگی است. پس، هر که خواهان آفرینندگی است، ناگزیر باید از رنج نیز مشتاقانه استقبال کند، آن هم نه به‌عنوان شر ضروری و ناگزیری که چاره‌ای از آن نیست، بلکه به‌عنوان جزء لاینفکی از خود فرآیند آفرینندگی که بدون آن، آفرینندگی در میان نخواهد بود:

آفریدن - تنها راه نجات ما از رنج و مایه سبکی زندگی است. اما رنج و دگرگونی بسیار باید تا آفریننده‌ای در میان آید. آری، شما را در زندگی چه مرگ‌های ناگوار باید، شما آفرینندگان را! تا هواداران و توجیه‌کنندگان آنچه گذراست شوید. آفریننده آنگاه خود کودکی نوزاد شود که خواهان زائو بودن باشد و دردهای زایمان (Z, II: 2).

نیچه براساس همین رویکرد، به نقد انسان مدرن می‌پردازد، چرا که از نظر وی، در نگاه انسان مدرن رنج ارزشی منفی دارد و «رنج همانا آن چیزی است که باید برانداخته شود» (BGE: 44). او همین مقاومت، مانع و چالش‌زدایی از زندگی انسان مدرن را در اساس تمام جنبش‌های سیاسی و اجتماعی مدرن نیز می‌بیند. غالب این جنبش‌ها نیز در پی نیل به «علفزار همگانی و سرسبز سعادت گله‌وار»، اصولی چون «برابری حقوق»، «هم‌دردی با رنجبران» را شعار خود می‌سازند (BGE: 44). نیچه چنین دستورالعمل‌هایی را «از میان بردن لبه‌های تیز زندگی» و تبدیل انسان مدرن به «ماسه‌ها، ماسه‌هایی خرد، نرم و گرد» (D: 174) و دست رد بر سینه «عشق»، «آفرینش» و «اشتیاق» زدن (Z, Prologue: 5) می‌داند.

مطابق آن چه گفتیم، رنج چه‌بسا در بسیاری موارد زمینه‌ساز «بزرگی» آدمی است و بزرگی چیزی نیست جز آفرینندگی و آفرینندگی بدون «دیسپلین رنج، رنج بزرگ» دست‌نایافتنی است (BGE:225). پس مطابق تفسیر رجینستر-محبوبی، آری‌گویی واقعی به زندگی یا همان «عشق به سرنوشت» تنها با چنین تفسیری از رنج میسر خواهد بود. آری‌گویی واقعی به زندگی، عاشق رنج بودن در این جا به هیچ‌وجه به معنای تسلیم و تن سپردن به رنج یا آری‌گویی ناگزیر به سرنوشت یا نادیده انگاشتن رنج و گونه‌ای فراموشی و غفلت تخدیری در برابر رنج نیست. از این رو، مفسرانی که «عشق به سرنوشت» یا حمایت نیچه از رنج را به معنای زاهد بودن نیچه می‌دانند، هم‌چنان به رنج ارزش منفی می‌دهند و به ارزش‌گذاری مثبت نیچه از رنج توجه نمی‌کنند (محبوبی، ۱۳۸۹: ۸۶-۲۴۶).

والا ترین وضعیتی که یک فیلسوف می‌تواند بدان دست یابد، برقرار کردن نسبتی دیونوسوسی با هستی و زندگی است - ضابطه من برای این نسبت عشق به سرنوشت است. بخشی از این وضعیت دریافتن نه صرفاً ضرورت آن جنبه‌هایی از هستی است که تاکنون آشکار شده‌اند، بلکه مطلوب شمردن آنهاست؛ و نه مطلوب شمردن آنها صرفاً بالنسبه به جنبه‌هایی که تاکنون بدان‌ها آری گفته شده (چه بسا به‌عنوان لازمه یا پیش‌شرط آنها)، بلکه به خاطر خودشان، به‌عنوان جنبه‌هایی

قدرتمندتر، پربارتر، حقیقی‌تر از هستی که در آنها خواست هستی تجلی و ظهوری روشن‌تر می‌یابد  
(WP: 1041).

مطابق این عبارت، صرف رضایت آدمی به رنج و جنبه‌های ناخوش زندگی کافی نیست، مثلاً به‌عنوان لازمه یا پیش‌شرط اموری که برای او ارزشمندند، بلکه از نظر نیچه، خود این رنج‌ها و جنبه‌های ناخوشایند، ارزشمندند و باید مطلوب شمرده شوند. اگر از نیچه پرسید چرا «مردان بزرگ امروزه، و شاید تا دیر زمانی، یافت نمی‌شوند و نخواهند شد؟» (WP: 957)، او علت آن را اخلاق رایج اروپا می‌داند که «رنج را به‌عنوان چیزی که باید برانداخته شود» (BGE: 44) نگاه می‌کند و تمام هم‌س‌فراهم آوردن «آن علفزار همگانی و سرسبز خوشبختی گله‌وار است همراه با ایمنی، بی‌خطری و آسودگی و آسانی زندگی برای همگان» (BGE: 44).

اشکالی که به این تفسیر و از این رو به راه اول ممکن است وارد شود از این پرسش برمی‌خیزد که اگر خواست قدرت یعنی «خواست چیره شدن بر مانع و مقاومت که چیزی جز رنج بردن نیست» و ارزش اصلی خواست قدرت به «بزرگی» است و «آفرینندگی» نمونه بارز بزرگی و بارزترین تجلی خواست قدرت است، آن‌گاه خود آفرینندگی برای چیست؟ همان‌گونه که خود محبوبی اذعان می‌کند برای این پرسش، پاسخی وجود ندارد. «به کسانی آفریننده گفته می‌شود که آفرینندگی برای آنها ارزشی همچون ارزش یک ابزار نداشته باشد، بلکه خود آن بیش از هر چیزی در جهان برایشان ارزش‌مند باشد و عاشقانه آن را چونان غایت و هدف فی‌نفسه خود تلقی کنند» (محبوبی، ۱۳۸۹: ۲۸۶). اگر واقعاً آفرینندگی غایت فی‌نفسه است، پس «چرا افرادی چون سقراط، افلاطون و یا حتی خود شوپنهاور را نتوان آفریننده نامید و نمودگار خواست قدرت؟» چرا نیچه فقط از بتهوون و گوته به‌عنوان انسان‌های آفریننده نام می‌برد و مثلاً از افلاطون انتقاد می‌کند؟ (محبوبی، ۱۳۸۹: ۲۸۶) پاسخ شاید این باشد که «آفریدن» برای نیچه غایت فی‌نفسه نیست. «آفریده» هم برای نیچه اهمیت دارد و «آفریده» همان آینده اتوپیایی است که آبرانسان در زرتشت، درصدد «آفرینش» آن است. این همان جایی است که تفسیر رجینستر - محبوبی با تفسیر دلوز و هایدگر پیوند می‌یابد.

راه حل دوم: دلوز می‌نویسد: «درس بازگشت جاودان این است که امر منفی را بازگشتی نیست. بازگشت جاودان به این معناست که بودن گزینش است. فقط آن‌چه آری می‌گوید یا آری گفته می‌شود باز می‌گردد. بازگشت جاودان بازتولید شدن است، اما

باز تولید شدن، تولید شدنی کنش گرانه نیز هست: ابرانسان، کودکی دیونوسوس و آریان (Ariadne)<sup>۲</sup> (دلوز، ۱۳۹: ۳۱۷).

این تفسیر قطعاً در نگاه اول تفسیری برخلاف ظاهر عبارات نقل شده از جانب نیچه است، اما با کمی دقت مشخص می‌شود که نکات جالب توجهی در پس خود دارد. دلوز می‌گوید ماهیت ابرانسان، عشق به سرنوشت به معنای آری‌گویی سطحی و فکرنشده به تمام جنبه‌های عالم نیست. ابرانسان کسی نیست که بلهوسانه و از روی بی‌فکری به تمام جهان با همه رنج‌ها و غم‌هایش آری گوید، بلکه قدرت حقیقی ابرانسان در این است که قدرت انتخاب دارد. فلذا براساس تفسیر دلوز، ابرانسان قادر است که صرفاً به آنچه ارزش آری‌گویی دارد، آری گوید. دلوز چنین آری‌گویی را «کنش گرانه» (active) نام می‌نهد.

به نظر می‌رسد هایدگر نیز با این تفسیر همراه است چرا که می‌نویسد: «با همه این حرف‌ها، روش درست اندیشیدن به اندیشه بازگشت جاودان چیست؟ این اندیشه به نکته‌ای اساسی اشاره می‌کند: آنچه قرار است بیاید دقیقاً موضوع تصمیم است، چرا که دور در بی‌نهایتی دوردست بسته نمی‌شود بلکه خاتمه دائمی‌اش را در دم (moment) به‌عنوان محور جهد و تلاش در اختیار دارد» (Heidgger, 1991: V. II, 57). از نظر هایدگر، فهم نیچه از زمان به عنوان بازگشت جاودان، لوازم عمیقی برای گزینش‌های انسان دارد. اندیشه بازگشت جاودان، «گذشته» را فرو می‌گذارد و در مقابل به «حال» بها می‌دهد. ما با «دم» مواجه می‌شویم که مجبوریم یک انتخاب سرنوشت‌ساز داشته باشیم. فلذا هایدگر «دم» را «محور جهد و تلاش» توصیف می‌کند، چرا که در همین «دم» است که کل گزینش و کنش آدمی رخ می‌دهد. وقتی من می‌خواهم «در دم» انتخابی بکنم، به این می‌اندیشم که این «گزینش» بی‌نهایت بار دیگر رخ خواهد داد، پس با این اندیشه چگونه انتخاب خواهم کرد. بنابراین بازگشت جاودان به نوعی آری‌گویی تقدیرگرایانه به رنج منتهی نخواهد شد، بلکه برعکس، ما را از بند گذشته رها می‌کند و باعث می‌شود گزینش و تصمیمی بگیریم که بدون اندیشه بازگشت جاودان، چنین گزینش و تصمیمی نمی‌گرفتیم. این بهترین فرصت برای ماست که بر آنچه قرار است باز گردد، تأثیر بگذاریم. به علاوه همان‌گونه که پیرسون

<sup>۲</sup>. آریان، دختر مینوس، پادشاه کرت بود که عاشق تزه (تسئوس) شد که برای کشتن مینوتاوروس از آتن به کرت آمده بود. آریان به تزه دوک ریسمانی داد تا بتواند پس از کشتن مینوتاوروس از هزار تو خارج شود و سپس با هم گریختند. اما تسئوس، آریان را در جزیره ناکسوس به‌هنگام خواب، رها کرد. دیونوسوس او را یافت و نجات داد و با او ازدواج کرد.

می‌گوید: «نیچه با تلقی «دم» به عنوان ابدیت، می‌کوشد بر مفهوم منفی زمان در سنت متافیزیک غرب، که ابدیت را نفی زمان و آزادی معنوی را معادل موقعیت بی‌تغییر می‌داند، غلبه کند» (انسل - پیرسون، ۱۳۷۵: ۱۶۰). پس آنچه در تفسیر هایدگر و دلوز، نهایتاً برجسته می‌شود، موضوع «گزینش»، «تصمیم» و «کنش‌گری» است که می‌تواند اصطلاحات دیگری باشد برای آنچه در تفسیر رجینستر-محبوبی تحت عنوان «بزرگی» و نمونهٔ بارز آن «آفرینندگی» از آن سخن گفتیم. لذا می‌توان ادعا کرد که نهایتاً این دو تفسیر در تأکید بر اصل خلاقیت و آزادی فرد به هم می‌رسند. این‌گونه است که سوژه‌باوری و آزادی به عنوان دو اصل بنیادین مدرنیته، هم‌چنان در طرح نیچه حضور دارند و بلکه شدت می‌یابند.

تفسیر دلوز و هایدگر کلید فهم اندیشهٔ نیچه دربارهٔ بازگشت جاودان را در درک ایدهٔ زمان می‌داند. آنچه در اینجا از تفسیر هایدگر و دلوز برای ما اهمیت دارد این است که نگرش ابرانسان به جهان نهایتاً آری‌گویانه است. «چنان فلسفه‌ای که من آن را تجربه و زندگی می‌کنم، به شکلی آزمایشی حتی امکانات بنیادی‌ترین نیهلیسم را پیش‌بینی می‌کند؛ اما این بدان معنا نیست که در یک [حالت] نفی لزوماً توقف کند، در یک نه، خواستِ نفی. بلکه می‌خواهد به مقابل این وضعیت عبور کند - به آری‌گویی دیونوسوسی جهان آن‌گونه که هست، بدون کاستی، استثنا یا انتخاب - دور جاودان را می‌طلبد» (WP: 1041).

نیچه سعی می‌کند ما را از کینه‌توزی به گذشته، که مشخصهٔ نگرش ما به زمان است، رها کند، البته نه به این معنا که لازم است به فجایعی مثل جنگ‌های جهانی آری‌بگوئیم و بخواهیم که چنین فجایعی به شکل جاودانه تکرار شود. آنچه در اینجا مدنظر نیچه است نوعی نگرش خاص به زمان است. چنین نگرشی به ما اجازه می‌دهد کارهایی که تاکنون قادر به انجام آنها نبوده‌ایم، انجام دهیم. از اینکه نیروی مان را صرفاً بر گذشته متمرکز کنیم، دست بکشیم. از اینکه وقتمان را با کینه‌توزی و مجرم دانستن وقایع گذشته تلف کنیم، دست بکشیم. پیامد نظری چنین نگرشی توانایی جهت‌دادن خودمان به سوی آینده است و پیامدهای عملی آن، «آفرینندگی»، «گزینش»، «تصمیم» و «کنش‌گری» خواهد بود. چنین نگرشی به زمان دقیقاً در مقابل نگرش مسیحی است که رو به گذشته دارد و براساس گناه نخستین آدم، جهان‌بینی خود را بنا می‌کند. از این رو، اگر سطحی بنگریم، اندیشهٔ بازگشت جاودان، موضعی خنثی نسبت به گذشته و آینده دارد که هر دو برایش علی‌السویه هستند، اما اثر اندیشهٔ بازگشت جاودان که برای نیچه مهم‌تر از خود این اندیشه است، کاملاً متفاوت است. نیچه با زدودن کینه‌توزی نسبت به گذشته از طریق نگرش آری‌گویی کنش‌گرانه، ما را از بند گذشته که مشخصهٔ مسیحیت و دیگر سنت‌های اندیشهٔ غربی است می‌رهاند و نگاه

ما را معطوف به آینده می‌کند. این‌گونه است که دیگر بار اتویبای نیچه به صحنه باز می‌گردد.

##### ۵. آموزه بازگشت جاودان: ایده‌ای مدرن یا ضد مدرن

نیچه با وارد شدن به پروژه خودآفرینی (self-creation)، در واقع خود را با سنت مدرنیته هم‌ساز می‌کند. از زمان دکارت، انسان مدرن دغدغه خلق انسانی جدید داشته است که غیر از انسان سنت دو هزار ساله افلاطونی - مسیحی باشد. نیچه هم تا آن‌جا که چنین طرحی در سر دارد در این پروژه همراه است، هر چند آن نوع انسان و آن نوع خودآفرینی که مدنظر نیچه است، اساساً متفاوت از انسان کامل مدرن است. نیچه انسان کامل مدرن یا همان سوژه عاقل خودبنیاد را هم‌چنان در همان سنت افلاطونی - مسیحی می‌بیند. بازگشت جاودان قرار است ما را به سوی آینده جهت دهد و به ما نشان دهد که چگونه خود را به‌عنوان انسان‌هایی برتر بازآفرینی کنیم. همان‌گونه که ریچارد وایت متذکر می‌شود: «بازگشت جاودان می‌تواند به‌عنوان یک اندیشه دگرگون‌ساز عمل کند. زیرا اگر آن را به‌طور واقعی بپذیریم، تحمل همه اشکال پاسخ‌های نیهیلیستی مانند تسلیم و رضا، بدبینی، تقدیرباوری و کینه‌توزی بسیار دردناک خواهد بود چرا که آینده جاودانه بازمی‌گردد و چنین تسلی‌ای دیگر غیرممکن خواهد بود» (White, 1990: 110). اندیشه بازگشت جاودان، نگرشی مدرن همسو با بنیادهای مدرنیته است. به همین خاطر زرتشت می‌گوید: «و نیم‌روز بزرگ آن‌گاه خواهد بود که انسان در میانه راه خویش، میان حیوان و آبرانسان، ایستاده باشد و رهسپاری خویش به شامگاه را چون برترین امید خویش جشن گیرد؛ زیرا که این راهی است به بامدادی نو» (Z, I: 22). از نظر نیچه برترین امید انسان مدرن، همان رهسپاری به شامگاه مدرنیته، یا به عبارت دیگر، به اوج رساندن مدرنیته است که در پایان این راه، ابرانسانی پا به میدان خواهد نهاد. به نظر نیچه سوژه دکارتی، اخلاق کانتی، زهدگرایی شوپنهاوری، غایت‌گرایی مستتر در تکامل داروینی، اعتقاد به شیء فی‌نفسه در معرفت‌شناسی کانتی، اراده آزاد کانتی که در ورای همه رانه‌ها عمل می‌کند و... همگی تجلیاتی از عالم افلاطونی - مسیحی هستند و بندهایی بر پای مدرنیته که مدرنیته را از جاده اصلی خود منحرف کرده و به نحوی بازگشت به دنیای مسیحی‌اند. این مفاهیم ترمزهایی برای قطار مدرنیته هستند که اجازه نمی‌دهند قطار مدرنیته هر چه سریع‌تر به مقصد برسد و آخرین امکان خود را عیان کند. اگر مؤلفه‌های واقعی مدرنیته را هماهنگ کنیم و شدت

بخشیم، «حاصل جمع بزرگ‌تری از عناصر هماهنگ و همسوسده» خواهیم داشت و «تجزیه فوق‌العاده محتمل‌تری خواهد داشت» (WP: 684)، و «این راهی است به بامدادی نو» (Z, I: 22). «سوختن در آتش خویشتن را خواهان باش. بی‌خاکستر شدن کی نو توانی شد؟» (Z, I: 17).

مطابق این تفسیر، حرکت نیچه به سوی اوج بنیان‌های مدرنیته، حرکتی کاملاً آگاهانه است و او برای تکمیل پروژه مدرن راهی جز از دل خود مدرنیته سراغ ندارد. گویی انسان مدرن باید به مراحل اولیه‌ای که از آنجا آغاز کرده است، بنگرد و به سوی مراحل بعدی تحول که برگزشتن از مشکلات مدرنیته و رسیدن به آبرانسان خواهد بود رهسپار شود. «زیرا رستن انسان از کین، پلی است به برترین امیدهای من و رنگین‌کمانی از پس طوفان‌های دراز» (Z, II: 7). زرتشت سعی می‌کند که راه‌هایی از بند گذشته را به ما نشان دهد تا بتوانیم بر جهان آینده متمرکز شویم. یک اندیشمند عصر روشنگری این‌گونه تعبیر خواهد کرد که نیچه سعی می‌کند استبداد و خرافه را ریشه‌کن کند تا عالمی بهتر خلق کند. اگر بازگشت جاودان اساساً متوجه آینده و اصلاح وضع بشر باشد، می‌توان آن را یک ایده اخلاقی دانست. همان‌گونه که لستر هانت می‌گوید: «یک مفهوم وقتی اخلاقی است که استلزامات مهمی برای اینکه چگونه باید عمل کنیم، داشته باشد - به عبارت دیگر آن حالت درونی شخصیت که اعمالمان از آن ناشی می‌شود» (Hunt, 1993: 3). واضح است که اندیشه بازگشت جاودان چنین مشخصه‌ای دارد. بازگشت جاودان قطعاً براینکه انسان باید به دنبال چه نوع خودآفرینی باشد و به عبارت دیگر باید سعی کند چه نوع انسانی شود، مؤثر است. زرتشت می‌گوید: «چنان بود» همه پاره - پاره است و معما و رخداده هولناک؛ تا آن که اراده آفریننده بگوید: «من اما آن را چنین خواستم!» تا آنکه اراده آفریننده بگوید: «من اما آن را چنین می‌خواهم! من آن را چنین خواستم!» (Z, II: 20). مسلماً زرتشت با آموزش این مسأله که چگونه باید اراده کنیم، وارد قلمرو اخلاق می‌شود. همچنین لازم است خاطر نشان شود که نیچه در اینجا از «اراده آفریننده» سخن می‌گوید و این خود دال بر آن است که در بطن طرح وی نوعی فردیت لحاظ می‌شود چون یک فرد قانونگذار قادر است بیافریند و اراده کند. زرتشت با صراحت بیشتری بر جنبه اخلاقی چشم‌انداز خویش تأکید می‌ورزد وقتی می‌گوید: «نجات بخشیدن گذشته بشریت و هر «چنان - بود» را باز آفریدن، چندان که اراده بگوید: «باری، من آن را چنین می‌خواستم! من آن را چنین می‌خواهم!» من این را نجات ایشان نامیدم و ایشان را آموزاندم که تنها این را نجات بنامند» (Z, III: 12). البته روشن است که صحبت از «نجات» در اینجا، نوعی کنایه به موضوع

نجات در مسیحیت است، هر چند نشانی بر آن است که طرح زرتشت، لااقل به لحاظ صورت، فاصله زیادی با مسیحیت ندارد اگرچه واضح است که به لحاظ محتوا بسیار متفاوتند. از نظر نیچه مسیحیت با نوعی کینه‌توزی به گذشته در پی طرح‌ریزی برای نجات است و «اراده آفریننده» فرد در آن نقشی ندارد اما نیچه در طرح خویش با کندن از گذشته، رو به سوی آینده دارد و نقش اول را در اینجا «اراده آفریننده» ایفا می‌کند.

چنین تفسیر اخلاقی از نیچه توسط برخی مفسران وی به چالش کشیده شده است که برجسته‌ترین آنها والتر کافمن است. کافمن ادعا می‌کند که: «نیچه در درجه اول به هیچ عنوان فیلسوف اخلاق نیست». مبنای این ادعای کافمن این باور است که «برای نیچه اعمال خاص بسیار اهمیت کمتری نسبت به حالت انسان کامل بودن دارد» (Kaufmann, 1974: 322). البته کاملاً حق با کافمن است که دغدغه اصلی نیچه این است که «خود» چگونه باید قوام یابد. اما این را نمی‌توان دلیلی بر آن دانست که نیچه علاقه‌ای به اخلاق ندارد. قضاوت درباره اینکه چه حالتی از بودن باید در پی گرفته شود، قضاوتی اخلاقی است و البته بسیار نیز حایز اهمیت است چرا که تمام «اعمال خاص» از چنین قضاوتی سرچشمه می‌گیرند. استدلال کافمن مبتنی بر فهم عمل محور از اخلاق است که دقیقاً همان اندیشه اخلاقی است که نیچه می‌خواهد آن را با امکان فهم جدیدی از اخلاق به چالش بکشد. نیچه در فراسوی نیک و بد می‌نویسد: «اخلاق در اروپای امروز... نوعی از اخلاق است در میان اخلاق‌های بشری، که در جوار آن و پیش از آن و پس از آن، بسی اخلاق‌های دیگر و بالاتر از همه، اخلاق‌های والاتر، ممکن تواند بود یا می‌باید بود» (BGE: 202). واضح است که نیچه در برابر برخی اخلاق‌های فروتر از اخلاق والاتری دم می‌زند. در سپیده‌دمان می‌نویسد: «در این کتاب ایمان به اخلاق کنار نهاده می‌شود - اما چرا؟ به خاطر اخلاق!» (D, Pref.: 4). پس نمی‌توان به سادگی گفت که نیچه دغدغه اخلاق ندارد.

به نظر کارل یاسپرس بازگشت جاودان «همچون امریه اخلاقی (Ethical imperative) نوبی است که به اقتضای آن من باید هر آنچه را می‌خواهم، می‌کنم و هستم با ملاکی واحد محک بزنم: آیا این عمل را چنان انجام می‌دهم که باید بخواهم بارها به همین نحو آن را انجام دهم، یا، به کلامی دیگر، آیا می‌توانم بخواهم که این هستی بارها و بارها رخ بدهد؟» (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۵۶۶). لوازم این بیان یاسپرس روشن و البته بسیار عمیق است. نیچه با اندیشه بازگشت جاودان، اخلاق نوبی به وجود آورده و آن را جایگزین اخلاق کانتی کرده است. بازگشت جاودان جایگزین امر مطلق کانت می‌شود که جوهره اخلاق مدرن است. این دستور اخلاقی نو اساساً به لحاظ محتوا متفاوت از امر مطلق کانت

است، هر چند به لحاظ ساختاری کاملاً شبیه یکدیگرند و دلیلی بر این مدعا که ایده بازگشت جاودان را می‌توان یک ایده اخلاقی دانست، چرا که نیچه بوسیله آن، معیار جهان‌شمول نوبی را برای داوری در باب اعمال معرفی کرده است. نیچه به‌جای سنجش اعمال با امر مطلق کانتی - آیا فاعل عمل می‌خواهد عمل او به‌صورت یک اصل جهان‌شمول درآید - پیشنهاد می‌کند که همه اعمال باید با این معیار سنجیده شوند که آیا فاعل می‌تواند بخواهد که آنها به شکل جاودانه بازگردند. دلوز هم، همان‌گونه که پیش از این نیز اشاره شد، همین قیاس را انجام می‌دهد. او می‌نویسد: «بازگشت جاودان قاعده‌ای به خواست می‌دهد که به اندازه قاعده کانتی دقیق است... بازگشت جاودان در مقام اندیشه اخلاقی، صورت‌بندی جدیدی از سنتز عملی است: آنچه را می‌خواهی چنان بخواه که بازگشت جاودانش را نیز بخواهی» (دلوز، ۱۳۹۰: ۱۲۷). پس نیچه علی‌رغم انتقادات همیشگی و تند و تیزش علیه اندیشه مسیحی و نسخه‌های سکولار آن، از جمله اخلاق کانتی، فلسفه خود را به‌لحاظ ساختاری و صوری در قالب‌های مسیحی - شبه مسیحی می‌ریزد. نیچه بسیاری از ساختارها و صورت‌های اندیشه مسیحی را همچنان حفظ می‌کند. نیچه می‌خواهد اخلاق مسیحی و کانتی را تعالی بخشد یا دگرگون کند؛ او نمی‌خواهد آنها را به سادگی حذف کند و کنار بزند: «من به آرمان مسیحی کم‌خون اعلان جنگ داده‌ام (با همه چیزهایی که رابطه نزدیکی با آن دارند [=مثل اخلاق کانتی])، نه با این هدف که آن را نابودسازم بلکه تنها به هدف پایان دادن به جباریت آن و هموار کردن راه برای آرمان‌های جدید، آرمان‌های نیرومندتر...» (WP: 361). نیچه به‌دنبال تأثیرگذاری است و او خوب می‌داند که حفظ صورت و تغییر محتوا، تأثیرگذارتر از تغییر صورت و محتوا خواهد بود. مهم‌ترین جنبه دگرگونی محتوا، بر اساس فهم جدیدی از زمان که اندیشه بازگشت جاودان عامل آن خواهد بود، شکل خواهد گرفت. بازگشت جاودان تمرکز ما را از روی گذشته که مقوم اخلاق مسیحی است به سوی آینده تغییر خواهد داد. بدین صورت نیچه موفق می‌شود دو عنصر «پیشرفت» و «اخلاق» را که از دغدغه‌های اصلی اندیشه مدرن‌اند، با یکدیگر آشتی دهد و با «همسو و هماهنگ کردن» عناصر مدرنیته، تجزیه مدرنیته و تکمیل نیهیلیسم را محتمل‌تر سازد. اگر به نظر نیچه اخلاق مدرن همان اخلاق مسیحی عرفی شده است، پس اخلاق مدرن نیز رو به گذشته دارد و این موجب ناسازگاری با ایده پیشرفت است که رو به آینده دارد. نیچه با روی گرداندن از گذشته و تمرکز بر آینده، اخلاق را با پیشرفت هماهنگ می‌کند و تعارضی را در اندیشه مدرن از بین می‌برد. اما در اینجا لازم است به این نکته مهم اشاره کنیم که حفظ صورت در اخلاق پیشنهادی نیچه برای اینکه هم‌چون هایدگر

او را همچنان در سنت افلاطونی - مسیحی بدانیم و به این حکم دهیم که نیچه ندانسته هم‌چنان در بند مابعدالطبیعه غربی باقی می‌ماند کافی نیست. درست است که نیچه در طرحش برای آینده می‌خواهد مدرنیته را تکمیل کند و شدت بخشد، اما نه مدرنیته‌ای که صورت مسیحی به خود گرفته، و در واقع «مسیحیت نقاب‌زده» است (A:11)، بلکه مدرنیته‌ای که حقیقت آن را در رنسانس قرن شانزدهم می‌بیند (BGE: 212 & WP: 882).

## ۶. نتیجه‌گیری

بازگشت جاودان به چند دلیل برای نیچه اهمیت حیاتی دارد. از جهت اول نقدهای نیچه به مدرنیته محقق، یعنی تفسیر مسیحی شده از مدرنیته، را عمق می‌بخشد. بازگشت جاودان در مقابل روحیه کینه‌توزی و آرمان زهد است. به زندگی آری می‌گوید. نفی آموزه پیشرفت و تکامل است که به نوعی دیدگاه غایت‌گرایانه را در تاریخ ترویج می‌کنند. کمبود مابعدالطبیعه و مذهب را در آرمان‌شهر نیچه جبران می‌کند، چون به نظر نیچه انسان‌گزیری از این دو ندارد: «به جای «مابعدالطبیعه» و مذهب، نظریه بازگشت جاودان (هم‌چون وسیله پرورش و گزینش)» (WP: 462). «آفرینندگی»، «گزینش»، «تصمیم»، و «کنش‌گری» را باعث می‌شود. اما از جهت دوم آنچه را نیچه به عنوان مقصد نهایی خود برگرفته است، نیز تأمین می‌کند. بازگشت جاودان نیهیلیسم را به اوج خود می‌رساند و آن را تکمیل می‌کند: «اما به‌طور گریزناپذیری باز می‌گردد، بی‌آنکه هرگز در عدمی پایان گیرد... این صورت‌غایت نیهیلیسم است: نیستی (بی‌معنایی) جاودانه!» (WP: 55) و در جای دیگر: «چنان فلسفه‌ای که من آن را تجربه و زندگی می‌کنم، به شکلی آزمایشی حتی امکانات بنیادی‌ترین نیهیلیسم را پیش‌بینی می‌کند؛ اما این بدان معنا نیست که در یک [حالت] نفی لزوماً توقف کند، در یک نه، خواست نفی. بلکه می‌خواهد به مقابل این وضعیت عبور کند - به آری‌گویی دیونوسوسی جهان آن‌گونه که هست، بدون کاستی، استثنا یا انتخاب - دور جاودان را می‌طلبد» (WP:1041). با تکمیل نیهیلیسم، مدرنیته آخرین امکان خود را عیان می‌کند و به این ترتیب، انسان مدرن «رهسپاری خویش به شامگاه را چون برترین امید خویش جشن می‌گیرد؛ زیرا که این راهی است به بامدادی نو» (Z, I: 22). از این روست که بازگشت جاودان برای نیچه «ژرف‌ترین اندیشه» اش (Z,III:13) محسوب می‌شود.

کوتاه‌نوشت‌ها

### کوتاه‌نوشت آثار نیچه

در آثار نیچه برای اختصار و مطابق سنت مفسران نیچه، ابتدا نام کتاب به صورت کوتاه‌نوشت و سپس شمارهٔ 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 همهٔ این آثار ضمن رجوع به ترجمهٔ فارسی، به ترجمهٔ معتبر انگلیسی نیز مراجعه شده و در صورت لزوم تغییراتی در آنها اعمال شده است.

A	<i>The Antichrist, in The Portable Nietzsche</i>
BGE	<i>Beyond Good and Evil</i>
D	<i>Daybreak</i>
EH	<i>Ecce Homo</i>
GM	<i>On the Genealogy of Morality</i>
GS	<i>The Gay Science</i>
TI	<i>Twilight of the Idols, in The Portable Nietzsche</i>
WP	<i>The Will to Power</i>
Z	<i>Thus Spoke Zarathustra, in The Portable Nietzsche</i>

### منابع

انسلی-پیرسون، کیث (۱۳۷۵). هیچ‌انگار تمام عیار: مقدمه‌ای بر اندیشهٔ سیاسی نیچه، ترجمهٔ محسن حکیمی، تهران: انتشارات خجسته.

دلوز، ژیل (۱۳۹۰). نیچه و فلسفه، ترجمهٔ عادل مشایخی، تهران: نشر نی.

محبوبی آرانی، حمیدرضا (۱۳۸۹). نیچه و آری‌گویی تراژیک به زندگی، (رساله دکتری)، تهران: دانشگاه تهران (دانشکده ادبیات و علوم انسانی) (این رساله توسط نشر مرکز در سال ۱۳۹۲ و با همین عنوان به چاپ رسیده است).

نیچه، فردریش (۱۳۷۴). *آنک انسان*، ترجمهٔ رؤیا منجم، تهران: انتشارات فکر روز.

نیچه، فردریش (۱۳۸۴). *چنین گفت زرتشت*، ترجمهٔ داریوش آشوری، تهران: انتشارات آگاه.

روح‌الله کریمی ۱۲۳

- نیچه، فردریش (۱۳۸۰). *حکمت شادان*، ترجمه سعید کامران & جمال آل احمد & 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 (۱۳۸۰). *سپیده‌دمان*، ترجمه علی عبداللهی، تهران: انتشارات جامی.
- یاسپرس، کارل (۱۳۸۳). *نیچه: درآملی به فهم فلسفه‌ورزی او*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: انتشارات ققنوس.

- Call, Lewis (1995). *Nietzsche as Critic and Captive of Enlightenment*. Irvine: University of California.
- Clark, Maudemarie (1998a). "Nietzsche" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig.
- Heidegger, Martin (1991). *Nietzsche*. Edited by David Farrell Krell. San Francisco: Harper and Row.
- Higgins, Kathleen Marie (1998). "Schopenhauer and Nietzsche: Temperament and Temporality", in *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator* (ed. By Christopher Janaway), New York: Oxford University Press.
- Hunt, Lester (1993). "The Eternal Recurrence and Nietzsche's Ethic of Virtue", In *International Studies in Philosophy*, Vol. 25, Issue 2: 3-11
- Joos, Ernest (1987). *Poetic Truth and Transvaluation in Nietzsche's Zarathustra: A Hermeneutic Study*. New York: Peter Lang.
- Kaufmann, Walter (1974). *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lampert, Laurence (1993). *Nietzsche and Modern Times*. New Haven: Yale University Press.

- Moles, Alistair (1990). *Nietzsche's Philosophy of Nature and Cosmology*. New York: Peter Lang.
- Stambaugh, Joan (1972). *Nietzsche's Thought of Eternal Return*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- 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 (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 (1988). *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Penguin Books.
- White, Richard (1990). "Nietzsche Contra Kant and the Problem of Autonomy", In *International Studies in Philosophy*, Vol. 22, Issue 2: 3-11
- Wicks, Robert (1993). "The Eternal Recurrence: Nietzsche's Ideology of the Lion", In *Southern Journal of Philosophy*, Vol. 31, Issue 1: 97-118.