

نیچه و فلسفه*

ژیل دلوز
شهریار وقفی پور

۱. مفهوم تبارشناسی

کلی‌ترین پروژه‌ی نیچه واردکردن مفاهیم حس یا معنی و ارزش به فلسفه است. بر کسی پوشیده نیست که فلسفه‌ی مدرن عمدتاً وام‌دار نیچه است، اما شاید نه به همان شیوه‌ای که احتمالاً خود نیچه می‌خواست. نیچه این نکته را مخفی نساخت که فلسفه‌ی معنی و ارزش‌ها می‌باید نوعی نقادی باشد. یکی از نقش‌مایه‌های اساسی آثار نیچه آن است که کانت نتوانسته است نقادی حقیقی را تحقق بخشد، چرا که قادر نبوده مسئله‌ی نقادی را برحسب ارزش‌ها مطرح کند. و آنچه در فلسفه‌ی مدرن رخ داده، آن است که نظریه‌ی ارزش‌ها به نوعی هم‌نوایی جدید و اشکال جدیدی از فرمان‌برداری پروبال داده است. حتی سازوبرگ پدیدارشناختی که در برانگیختن شور و شوق [فلسفه‌ی مدرن] در نیچه سهمی داشته است، این اشتیاق و الهام را اغلب از طریق پدیدارشناسی، و در خدمت هم‌نوایی مدرن، عرضه می‌کند. لیکن در مورد نیچه باید از این امر مسلم آغاز کنیم که فلسفه‌ی ارزش‌ها، چنان که نیچه ترسیم و برقرارش کرد، تحقق حقیقی نقادی و تنها شیوه‌ای است که از طریق آن، نقادی تام – شاید – تحقق یابد؛ تنها شیوه برای «فلسفیدن با چکش». در واقع، مفهوم عقلی ارزش، دال بر نوعی وارونگی انتقادی است. از یک طرف، ارزش‌ها به شکل اصول ظاهر شده یا داده می‌شوند؛ و [از همین رو، عمل] ارزیابی، ارزش‌ها را بر مبنای پدیده‌هایی پیش‌فرض می‌گیرد که [قرار است بعداً] برآورده شوند. اما از طرف دیگر، و به شکلی عمیق‌تر، ارزش‌ها هستند که ارزیابی‌ها، «چشم‌اندازهای برآورده»، را از آن چیزهایی پیش‌فرض می‌گیرند که ارزش خود ارزیابی‌ها از

آن‌ها مشتق می‌شود. مسئله‌ی نقادی مسئله‌ی ارزش‌ارزش‌ها است؛ مسئله‌ی ارزیابی چیزی که ارزش از آن‌ها نشأت می‌گیرد؛ از همین رو، مسئله‌ی خلق آن‌ها در میان است. ارزیابی به‌عنوان عنصر تفارقی ارزش‌های متناظر تعریف می‌شود، عنصری که هم انتقادی است و هم خلاقانه.^۱ ارزیابی‌ها، اساساً ارزیابی ارزش‌ها نیستند لیکن شیوه‌هایی از بودن و وجوهی از وجود آن ارزش‌هایی هستند که داوری و ارزیابی می‌کنند و از همین رو به‌مثابه اصولی به کار می‌آیند که براساس آنها، ارزش‌ها داوری می‌کنند. به‌همین دلیل است که با توجه به شیوه‌ی بودن یا سبک زندگی‌مان، همیشه مستحق ارزش‌ها، احساسات و افکاری هستیم که داریم. چیزهایی هستند که ممکن است تنها گفته، احساس یا درک شوند؛ ارزش‌هایی که تنها ممکن است به‌شرط ارزیابی «دون‌مایه»، تفکر و زندگی «دون‌مایه» بدان‌ها وفادار ماند. نکته‌ی حیاتی همین‌جا است؛ والا و پست، اشراف‌منش و دون‌مایه، [خود] ارزش نیستند بلکه عناصری تفارقی را بازنمایی می‌کنند که از همان‌ها ارزش‌ارزش‌ها برمی‌خیزد.

فلسفه‌ی انتقادی را دو دقیقه‌ی جداناپذیر است: بازگرداندن تمامی چیزها و هرگونه خاستگاهی به ارزش‌ها، لیکن این بازگرداندن ارزش‌ها به آن چیزی صورت می‌گیرد که چنان که بوده، خاستگاه‌شان است و ارزش‌شان را تعیین می‌کند. این است جدال دوگانه‌ی نیچه علیه کسانی که ارزش را از نقد دور نگه می‌دارند و از همین رو از تولید سیاهه‌ای از ارزش‌های موجود خرسندند، یا آنانی که قانع به آن‌اند که چیزها را به‌نام ارزش‌های موجود نقد می‌کنند («کارگران فلسفی»، [یعنی] کانت و شوبنهاور، ف‌خ‌ش، ۲۱۱)؛ و یا همچنین علیه کسانی که از ارزش‌ها خرده می‌گیرند یا به آن‌ها احترام می‌گذارند، چرا که از فاکت‌های ساده برمی‌گیرندشان، از به‌اصطلاح «فاکت‌های عینی» (سودمندباوران، «دانشوران»، ف‌خ‌ش بخش ۶). در هر دو مورد، فلسفه دمخور است با عنصر بی‌اعتنا به امر ارزشمند فی‌نفسه یا امر ارزشمند برای همه. نیچه هم به ایده‌ی «والا»ی شالوده‌ای که بی‌اعتنا به خاستگاه ارزش‌ها است و هم به ایده‌ی اشتقاق علی ساده یا آغازی ملایم که برای ارزش‌ها خاستگاهی بی‌طرف قائل است، هجوم می‌برد. نیچه مفهوم جدید تبارشناسی را خلق می‌کند. فلسفه تبارشناس است نه ردپوش قضای کانتی یا مکانیک فایده‌باور. هزیود فیلسوفی است از این دست. نیچه کیفیت تأثرانگیز تفاوت یا فاصله (عنصر تفارقی) را هم به‌جای اصل کانتی عام‌بودن و هم به‌جای اصل همانندی‌ای می‌گذارد که محبوب فایده‌باوران است. «از بلندای این کیفیت تأثرانگیز فاصله بود که آنان ابتدا حق خلق ارزش‌ها و سکه‌زدن نام‌هایی بر آن‌ها را به چنگ آوردند؛ در این میان فایده چه کاره بود؟» (ت، الف، ۲، ص. ۲۶).

تبارشناسی به‌معنای ارزش‌خاستگاه و به‌معنای خاستگاه ارزش‌ها، هر دو، است. تبارشناسی در تقابل با ارزش‌های مطلق است چنان که در تقابل با ارزش‌های نسبی یا فایده‌باور. تبارشناسی دال بر عنصر تفارقی ارزش‌ها است، عنصری که از آن نفس ارزش‌شان نشأت می‌گیرد. از همین رو، تبارشناسی به‌معنای خاستگاه یا تولد است، در عین حال تفاوت یا فاصله در همین خاستگاه. تبارشناسی به‌معنای اشرافی‌منشی و دون‌مایگی، اشراف‌منشی و زمختی، اشراف‌منشی و انحطاط در

خاستگاه است. امر اشراف‌منش و امر زمخت، امر والا و امر پست - همین است عنصر حقیقتاً تبارشناختی و انتقادی. لیکن نقد که بدین شیوه شناخته شود، در ضمن در مثبت‌ترین یا ایجابی‌ترین شکل خود است. عنصر تفارقی هم نقد ارزش ارزش‌ها و هم عنصر مثبت خلق است. همین است دلیل آن که از دید نیچه نقادی هیچ‌گاه نه واکنش که کنش درک می‌شود. نیچه کنش‌گری نقادی را در تضاد با انتقام، نفرت یا کینه‌توزی قرار می‌دهد.^۲ زرتشت را از پایان یک کتاب تا دیگری، میمونش دنبال می‌کند، «دلفک»ش و «دیو»ش؛ اما همان‌گونه که میمون متفاوت از زرتشت است، انتقام و کینه‌توزی نیز از نفس نقادی متفاوت است. یکی از هراس‌ناک‌ترین وسوسه‌های زرتشت که با آن دست به گریبان است، آن است که با میمونش اشتباه گرفته شود (ز، کتاب سوم، «در باب گذشتن»). نقادی واکنش کینه‌توزی نیست، بلکه بیان کنش‌مند وجه کنش‌مند وجود است؛ هجوم است نه انتقام، نقادی پرخاشگری طبیعی شیوه‌ای از بودن است، شرارتی [...] است که بدون آن کمالی را نمی‌توان متصور شد (ا، باب یک، صص ۶-۷). این شیوه‌ی بودن از آن فیلسوف است دقیقاً چون او است که قصد دارد در مقام منتقد و مبدع خود را به عنصر تفارقی تجهیز کند و از همین رو به‌عنوان چکشش به کار گیرد. نیچه می‌گوید هم‌آوردان او «دون‌مایه‌وار» می‌اندیشند. نیچه انتظارات والایی از برداشت خویش از تبارشناسی دارد: سامانی جدید از علوم، سامانی جدید از فلسفه، تئینی از ارزش‌های آینده.

۲. فلسفه‌ی اراده

تبارشناسی نه‌تنها تفسیر می‌کند، ارزیابی هم می‌کند. تا به حال، این مفاهیم را چنین عرضه کرده‌ایم که گویا نیروهای متفاوت با هم در جدال‌اند و بر ابژه‌های نسبتاً بی‌حرکت تسخیر یافته‌اند. اما ابژه، خود، نیرو است، بیان نیرو است. از همین رو، کمابیش قرباتی است میان ابژه و نیرویی که به تسخیرش درمی‌آورد. ابژه‌ای (پدیداری) نیست که پیشاپیش به تسخیر درنیامده باشد؛ چرا که این ابژه نمود نیست بلکه شبحتی از آن نیرو است. از همین رو، هر نیرویی اساساً به نیرویی دیگر پیوند خورده است. ذات نیرو متکثر است و مطلقاً بی‌معنا خواهد بود که به یکتابودن نیرو ببندیم. نیرو تسلط است اما در ضمن ابژه‌ای است که بر آن تسلط اعمال می‌شود. کثرتی از نیروها در فاصله عمل می‌کنند و تحت تأثیر یکدیگر قرار می‌گیرند؛ از همین رو، فاصله عنصری تفارقی می‌شود که در هر نیرویی حضور دارد و با آن، نیروها با یکدیگر مرتبط می‌شوند - این اساس فلسفه‌ی طبیعت نیچه است. نقادی اتمیسم را باید بر همین اساس درک کرد. این انتقاد نشان می‌دهد که اتمیسم تلاش می‌کند که به ماده نوعی تکثر و فاصله‌ی اساسی ببخشد که در واقع، تنها به نیرو تعلق دارد. تنها نیرو است که می‌تواند به نیرویی دیگر مرتبط شود. (بنا به گفته‌ی مارکس هنگام تفسیر اتمیسم «اتم‌ها ابژه‌های منحصربه‌فرد خودشان را دارند و تنها می‌توانند به یکدیگر مرتبط شوند» - «تفاوت» مارکسی میان «فلسفه‌ی دموکریتوسی و اپیکوری از طبیعت». اما پرسش این است: آیا مفهوم بنیادین اتم توان آن را دارد که رابطه‌ی اساسی‌ای را در خود جای دهد که در پی ملحوظ شدن در آن است؟ این مفهوم تنها وقتی انسجام می‌یابد که به جای اتم به نیرو ببندیم. چرا که مفهوم اتم

فی‌نفسه نمی‌تواند چنین ضرورتی را در خود جای دهد - ضرورت تأیید رابطه، تفاوت در ذات و تطابق با آن را. از همین رو اتمیسم نقابی خواهد بود برای دینامیسمی که مراحل جنینی خود را طی می‌کند).

بنابراین، مفهوم نیرو در نزد نیچه مفهوم نیرویی است که با نیرویی دیگر مرتبط است: در این شکل، نیرو «اراده» خوانده می‌شود. اراده (اراده‌ی معطوف به قدرت) عنصر تفارقی قدرت است. دریافتی جدید از فلسفه‌ی اراده از چنین برداشتی تبعیت می‌کند؛ چرا که اراده به‌شکلی اسرارآمیز بر عضلات و اعصاب اعمال نمی‌شود، از آن هم کمتر، بر «ماده به‌طور کلی»، بلکه ضرورتاً بر اراده‌ای دیگر اعمال می‌شود. مسئله‌ی حقیقی مسئله‌ی اراده به امری غیرارادی نیست بلکه مسئله رابطه‌ی اراده با اراده‌ای است که اطاعت می‌کند - اراده‌ای که در گستره‌ای بزرگ‌تر یا کم‌تر اطاعت می‌کند. «اراده بی‌شک می‌تواند بر «اراده» کارگر باشد نه بر «ماده» (فی‌المثل بر «اعصاب»)، با این حال باید به خود جرأت داد و این فرضیه را پیش کشید که هر «اثری» می‌بینیم تأثیر اراده بر اراده است» (فخ‌ش، قطعه‌ی ۳۶، ص. ۴۹). این اراده را چیزی پیچیده می‌نامیم چون تا جایی که اراده می‌کند، اطاعت را اراده می‌کند - اما تنها اراده است که می‌تواند از دستورات اطاعت کند. از همین رو، تکثرگرایی تصدیق بلاواسطه‌ی خود را و اساس گزیده‌اش را در فلسفه‌ی اراده می‌یابد. و گسست نیچه از شوپنهاور مبتنی بر همین نکته‌ی دقیق است و این مسئله پرسش آن است که اراده واحد است یا متکثر. باقی چیزها از همین پرسش نشأت می‌گیرند. در واقع، اگر شوپنهاور به آن‌جا می‌رسد که اراده را انکار کند، اساساً به این دلیل است که به یک‌دستی و وحدت اراده باور دارد. بنا به عقیده‌ی شوپنهاور، از آن‌جا که اراده اساساً واحد است میرغضب به این درک می‌رسد که با قربانی‌اش یکی است. آگاهی به همسانی اراده، در تمامی تجسماتش، اراده را به انکار خویش می‌رساند، به سرکوب خویش از طریق شفقت، اخلاق و زهدگرایی (شوپنهاور، جهان چون اراده و ایده، کتاب چهارم). نیچه آنچه را در نظرش عرفان‌گرایی اصالتاً شوپنهاوری می‌یابد، کشف می‌کند؛ چرا که وقتی وحدت و همسانی اراده را دریابیم، لزوماً باید از قبول خود اراده امتناع کنیم.

نیچه، روان، «خود» و خودمداری را به‌عنوان آخرین گریزگاه‌های اتمیسم مردود می‌شمارد. اتمیسم روانی بس معتبرتر از اتمیسم جسمانی است: «در هر اراده کردنی مطلقاً پرسش فرماندهی و اطاعت است، آن هم براساس ساختار اجتماعی‌ای که مرکب از بسیاری روان‌ها است» (فخ‌ش، قطعه‌ی ۳۱، ص. ۳۱). وقتی نیچه از خودمداری تجلیل می‌کند، همواره به شیوه‌ای پرخاش‌گرانه و جدلی است، تجلی‌ی در برابر فضائل، در برابر فضیلت بی‌غرضی (ز، کتاب سوم، «در باب سه چیز شر»). لیکن در واقع امر، خودمداری تفسیری نادرست از اراده است، درست همان‌گونه که اتمیسم تفسیری نادرست از نیرو است. برای خودمداری لازم است که خودی باشد. آنچه ما را به سوی خاستگاه هدایت می‌کند این واقعیت است که هر نیرویی به دیگری متصل است، چه به‌منظور فرماندهی و چه به‌منظور اطاعت. خاستگاه تفاوتی در خاستگاه است و تفاوت در خاستگاه سلسله‌مراتب است؛ به‌عبارت دیگر، رابطه‌ی نیرویی غالب به نیرویی مغلوب، رابطه‌ی اراده‌ای مطیع

به اراده‌ای مطاع. جداناپذیری سلسله‌مراتب و تبارشناسی همان چیزی است که نیچه «مسئله‌ی ما» می‌خواندش (۱۱ پیش‌درآمد، ۷). سلسله‌مراتب واقعیتی خاستگاهی است، همسانی تفاوت و خاستگاه. بعدتر می‌فهمیم چرا مسئله‌ی سلسله‌مراتب مسئله‌ی «آزاده‌جانان» است. چنان که خواهیم دید، می‌توانیم خاطرنشان کنیم که پیشروی از معنی به ارزش، از تفسیر به ارزیابی، از رسالت‌های تبارشناسی است. معنی یک چیز رابطه‌ای است با نیرویی که تسخیرش کرده، ارزش یک چیز سلسله‌مراتبی از نیروهایی است که مثل پدیده‌ای پیچیده در آن بیان می‌شود.

۳. علیه دیالکتیک

آیا نیچه «دیالکتیسین» است؟ تمامی روابط میان «همان» و «دیگری»، حتی روابط ذاتی‌شان، برای شکل بخشیدن به دیالکتیک کفایت نمی‌کند: هر چیزی مبتنی بر امر منفی در این رابطه نقش دارد. نیچه بر این واقعیت پافشاری می‌کند که هر نیرویی دیگری را به‌عنوان ابژه‌ی خود دارد. اما مهم آن است که ببینیم آن نیروها به روابطی با دیگر نیروها وارد می‌شوند. حیات با شکلی دیگر از حیات می‌جنگد. تکثرگرایی گاهی نمودی دیالکتیکی به خود می‌گیرد - اما [دیالکتیک] سیخ‌ترین خصم [تکثرگرایی] است، تنها خصم جدی‌اش. به‌همین دلیل، باید شخصیت شدیداً ضددیالکتیکی فلسفه‌ی نیچه را جدی بگیریم. گفته شده است که نیچه هگل [درونش] را نشناخته است. [اما این بدان معنا است که] آدمی دشمن‌اش را به خوبی نشناخته باشد. از طرف دیگر، ما معتقدیم که نیچه با حرکتی هگلی، با دسته‌بندی‌های متفاوت هگلی آشنا بوده است. او نیز، مثل مارکس، آماج همیشگی‌اش را آن‌جا می‌یافت. اگر آماج فلسفه‌ی نیچه [به هگل] را درنیابیم، کل فلسفه‌ی او انتزاعی و به‌ندرت فهمیدنی می‌شود. نفس پرسش «علیه کی» پاسخ‌هایی متعدد می‌طلبد. اما پاسخی که به‌شکلی خاص مهم است، مفهوم «آبرانسان» است که علیه برداشت دیالکتیکی از انسان نشانه رفته و ابرارزیابی علیه دیالکتیک تخصصی یا سرکوب از خودبیگانگی. ضدهگل‌گرایی در سراسر آثار نیچه به‌عنوان لبه‌ی برنده‌اش جریان دارد. چنین چیزی را در نظریه‌ی نیروها [ی نیچه] می‌بینیم. در نیچه، رابطه‌ی ذاتی یک نیرو با دیگری هیچ‌گاه به‌عنوان عنصری ذاتاً منفی درک نمی‌شود. نیرو، از طریق رابطه‌اش با [نیروی] دیگری که خود را مطیع می‌سازد، دیگری یا آنچه را خود نیست، رد نمی‌کند بلکه تفاوت خود را تأیید می‌کند و از این تفاوت لذت می‌برد. امر منفی ذاتاً حضور ندارد به‌طوری که نیرو کنش‌مندی خود را از آن استخراج کند؛ برعکس، نتیجه‌ای از کنش‌مندی است، نتیجه‌ای از وجود نیرویی کنش‌مند و تأیید تفاوت آن. امر منفی محصولی از خود وجود است: پرخاشگری‌ای که ضرورتاً به وجودی فعال پیوند خورده است، پرخاشگری نوعی تأیید. چرا که در این میان، مفهوم منفی (به‌عبارت بهتر، نفی در مقام یک مفهوم) «صرفاً تصویر تضادی کمرنگ است که متعاقباً ابداع می‌شود و در ارتباط با مفهوم بنیادین مثبت یا ایجابی‌اش قرار دارد - کاملاً سرشار از حیات و اشتیاق» (ت، کتاب یکم، قطعه‌ی دهم، ص. ۳۷). نیچه به‌دلیل آن که نفی، تضاد یا تناقض عناصری نظری‌اند عنصر عملی تفاوت، یعنی ابژه‌ی تأیید و سرخوشی راه، جایگزین آن‌ها می‌سازد. از

این منظر، نوعی تجربه‌گرایی نیچه‌ای وجود دارد. پرسشی را که همواره در نوشته‌های نیچه است – «یک اراده چه می‌خواهد، این یا آن اراده چه می‌خواهند؟» – نباید به‌عنوان جست‌وجویی برای هدف، مضمون یا ابژه‌ای برای این اراده درک کرد. آنچه یک اراده می‌خواهد، تأیید تفاوتش است. یک اراده در رابطه‌ای ذاتی با [اراده‌ی] «دیگر»، از تفاوتش ابژه‌ی تفاوت می‌سازد. «لذت وقوف به متفاوت‌بودن خویش»، سرخوشی تفاوت (فخ‌ش، قطعه‌ی ۲۶۰)؛ این عنصر مفهومی جدید، پرخاش‌گر و رفیع است که تجربه‌گرایی را به جای مفاهیم سنگین دیالکتیک و مهم‌تر از آن، به‌گفته‌ی دیالکتیسین، به جای بیگاری امر منفی می‌نشانند. تنها همین نکته کفایت می‌کند که بگوییم دیالکتیک بیگاری و تجربه‌گرایی سرخوشی است. و چه کسی می‌گوید که بیگاری بیشتر از سرخوشی با تفکر سروکار دارد؟ تفاوت ابژه‌ی تأیید عملی‌ای است که از ذات جدایی‌ناپذیر است و برسازنده‌ی وجود است. «آری» نیچه در تقابل با «نه» دیالکتیکی است؛ تأیید در برابر نفی دیالکتیکی است؛ تفاوت در برابر تناقض دیالکتیکی، وجد و سرخوشی در برابر بیگاری دیالکتیکی، روشنایی و حرکت موزون در برابر مسئولیت‌های دیالکتیکی. در سلسله‌مراتب کوچک، تفاوت تجربه‌گرایی تفاوت موتور ذاتی مفهوم است، عمیق‌تر و مؤثرتر از هر فکری در باب تناقض.

علاوه بر این، باید پرسیم که خود دیالکتیسین چه می‌خواهد؟ این اراده که خواست دیالکتیکی را اراده می‌کند، در چه کاری است؟ این نیرویی است تحلیل‌رفته که قدرتی بر تأیید تفاوت خویش ندارد، نیرویی که دیگر کنشی از او بر نمی‌آید، بلکه به نیروهایی که بر آن غالب‌اند واکنش نشان می‌دهد – تنها چنان نیرویی است که می‌تواند عنصر منفی را در رابطه‌اش با دیگری بارز سازد. چنین نیرویی هر آن چه را نیست انکار می‌کند و چنین نفی‌ای را ذات خویش می‌سازد و اساس وجود خویش. «هرگونه اخلاق اشراف از تأیید ظفرمندان‌هی خویش بسط می‌یابد، حال آن که اخلاق بردگان از همان آغاز نه می‌گوید به هر آنچه «بیرون» است، به هر آنچه «متفاوت» است و «خودش» نیست و همین نه عمل خلافت‌اش است» (ت، کتاب یکم، قطعه‌ی ۱۰، ص. ۳۶). به‌همین دلیل برای نیچه دیالکتیک تأمل عوام است، شیوه‌ی اندیشیدن بردگان^۳؛ این‌گونه است که اندیشه‌ی انتزاعی تناقض بر احساس انضمامی و عینی تفاوت مثبت یا ایجابی چیره می‌شود، واکنش بر کنش، انتقام و کینه‌توزی نیز جای پرخاشگری را می‌گیرند. و برعکس، نیچه نشان می‌دهد که در ارباب آنچه منفی است، همیشه محصولی جانبی و اشتقاقی از وجودش است. علاوه بر این، رابطه‌ی ارباب - برده فی‌نفسه دیالکتیکی نیست. دیالکتیسین کیست، کیست که روابط را دیالکتیکی می‌سازد؟ جواب برده است، نظرگاه برده و شیوه‌ی اندیشیدنی که به نظرگاه برده تعلق دارد. جنبه‌ی مشهور دیالکتیکی رابطه‌ی ارباب - برده، مبتنی بر این واقعیت است که قدرت این‌گونه فهم می‌شود که نه اراده به قدرت بلکه بازنمایی قدرت است، بازنمایی برتری، به رسمیت شناخته شدن «دیگری» از سوی «فرد» برتر است. در هگل چیزی که اراده‌ها می‌خواهند آن است که قدرت‌شان به رسمیت شناخته شود، این که قدرت‌شان بازنموده شود. طبق نظر نیچه، ما در این‌جا با دریافتی کاملاً غلط از اراده به قدرت و ماهیت آن روبه‌رو هستیم. این دریافت، دریافت برده [از قدرت] است، تصویری است که مرد کینه‌توز

از قدرت دارد. برده تنها شناختی که از قدرت دارد، شناخت به‌عنوان مصداق یا ابژه‌ی به رسمیت شناخته‌شدن است – محتوای باز‌نمایی، و جایزه در مسابقه – و از همین رو، در انتهای مبارزه، آن را مبتنی بر اسنادی واحد از ارزش‌های تثبیت‌شده می‌کند.^۴ اگر رابطه‌ی ارباب – برده به‌راحتی شکلی دیالکتیکی به خود گرفته است، تا بدان حد که به کهن‌الگویی تبدیل شده یا مشقی مدرسه‌ای برای هر هگلی جوان شده است، بدان دلیل است که پرتره‌ی اربابی که هگل به ما عرضه می‌کند از همان بدو امر، پرتره‌ای است که باز‌نمایانده‌ی برده است؛ دست کم چنان که در رویاهای خویش است، یا در بهترین حالت، برده‌ای کامیاب است. همواره زیر تصویر هگلی از ارباب، برده را می‌یابیم.

۴. مسئله‌ی تراژدی

هر شارح نیچه، پیش از هر چیز باید از هر عذر و بهانه‌ای برای دیالکتیکی کردن اندیشه‌ی او بپرهیزد. با این حال، بهانه به‌سادگی جور می‌شود. این بهانه، فلسفه، اندیشه و فرهنگ تراژیک است که در کل آثار نیچه جریان دارد. لیکن منظور نیچه از «تراژیک» حقیقتاً چیست؟ او برداشت تراژیک از جهان را در تقابل با دو برداشت دیگر قرار می‌دهد: برداشت دیالکتیکی و برداشت مسیحی. یا به زبان دقیق‌تر، تراژدی را سه شیوه‌ی جان سپردن است. تراژدی برای اولین بار با دیالکتیک سقراطی می‌میرد که این مرگ «اورپیدی» آن است، دومین بار تراژدی با مسیحیت می‌میرد، و سومین بار تحت ترکیب ضربات دیالکتیک مدرن و خود واگتر می‌میرد. نیچه بر شاخصه‌ای از دیالکتیک و فلسفه‌ی آلمان اصرار می‌ورزد که به‌شکلی بنیادین مسیحی است (د، قطعه‌ی ۱۰) و همچنین بر ناتوانی فطری مسیحیت و دیالکتیک بر زیستن، فهم یا اندیشیدن به امر تراژیک. «منم که امر تراژیک را کشف کردم»، حتی یونانیان آن را اشتباه تفسیر کرده بودند (وپ، کتاب چهارم، ص. ۵۳۴).

دیالکتیک برداشتی خاص از امر تراژیک را پیش می‌کشد: پیوند زدن آن با امر منفی، با تضاد و با تناقض. تناقض میان رنج کشیدن و زندگی، میان امر محدود و نامحدود در خود زندگی، میان سرنوشت [امر یا فرد] جزئی و روح کلی در ایده، حرکت تناقض و رفع و رجوع آن – این است چگونگی باز‌نمایی تراژدی [در دیالکتیک]. حال، اگر به زایش تراژدی توجه شود، کاملاً مشخص است که نیچه آن را نه به‌عنوان یک دیالکتیسین بلکه به‌عنوان یکی از حواریون شوپنهاور نوشته است. در ضمن باید به یاد داشته باشیم که خود شوپنهاور هم چندان ارزشی به دیالکتیک نمی‌نهاد. با این حال، شاگله‌ای که نیچه تحت نفوذ شوپنهاور عرضه می‌کند تنها با این شیوه از دیالکتیک متمایزشدنی است که بدان طریق تناقض و رفع و رجوع آن درک می‌شوند. همین موضوع سبب می‌شود که خود نیچه بعدتر در مورد زایش تراژدی بگوید «به‌طرز آزارنده‌ای بوی هگلی می‌دهد» (ا، بخش سوم، «زایش تراژدی»، ۱، ص. ۲۷۰)؛ چرا که تناقض و رفع و رجوع آن همچنان نقش اصول ذاتی را در آن ایفا می‌کنند. «می‌توان آن‌جا [در زایش تراژدی] دید که برنهاد یا آنتی‌تر خود را به وحدت و یک‌دستی دگرگون می‌سازد». باید حرکت این کتاب مشکل را دنبال کنیم تا دریابیم نیچه

چگونه بعداً دریافتی جدید از امر تراژیک را برقرار ساخت:

۱. در زایش تراژدی تناقضی است میان وحدت بدوی و تفرد یا فردیت‌یابی، میان اراده کردن و نمود، میان زندگی و رنج کشیدن. این تناقض اصیل گواهی است علیه زندگی، بستن اتهامی است به زندگی. زندگی را نیاز به توجیه است؛ به عبارت دیگر، [نیازی است به] رستگاری از رنج کشیدن و تناقض. زایش تراژدی در سایه‌ی دیالکتیک مسیحی بسط می‌یابد؛ محق بودن، رستگار شدن و آشتی.

۲. تناقض در تضاد میان دیونیزوس و آپولو بازتاب می‌یابد. آپولو تجسد رب‌النوعی اصلِ تفرد است. او نمود نمود را می‌سازد، نمود زیبا را، تصویر تجسمی یا رؤیا را؛ و از همین رو رها از رنج کشیدن است: «آپولو بر رنج امر مفرد غلبه می‌کند، آن هم با شکوه‌مند ساختن مشعشع ابدیت پدیده» (زت، کتاب شانزدهم، ص. ۱۰۴)؛ او اثر درد را می‌زداید. دیونیزوس، برعکس، به وحدت بدوی بازمی‌گردد، او امر منفرد را متلاشی می‌کند؛ او خود را به کشتی شکسته‌ی بزرگ می‌کشانند و خود را در موجود اصیل مستحیل می‌کند. پس او تناقض را به‌عنوان دردهای تفرد بازتولید می‌کند لیکن در لذتی والاتر حل‌وفصل‌شان می‌کند، این بار با شرکت دادن ما در وفور بی‌حصر موجود یگانه یا اراده‌کردنی کلی و جهان‌شمول. از همین رو دیونیزوس و آپولو به‌عنوان عناصر یک تناقض در تضاد با هم نیستند بلکه دو شیوه‌ی برنهاد یا متقابل حل‌وفصل آن‌اند؛ آپولو با واسطه از طریق تأمل در تصویر تجسمی، و دیونیزوس بی‌واسطه از طریق بازتولید - از طریق نماد موسیقایی اراده.^۵ دیونیزوس مانند پس‌زمینه‌ای است که بر آن آپولو نقش‌ونگارهای زیبا می‌کشد، لیکن زیر آپولو، دیونیزوس می‌غرد. از همین رو باید تقابل و برنهاد این دو حل‌وفصل شود، [و این دو] به یک وحدت تبدیل شوند.

۳. تراژدی این آشتی است، این وصلت شگفت و خطیر تحت تسلط دیونیزوس است؛ چرا که در تراژدی دیونیزوس ذات امر تراژیک است. دیونیزوس تنها شخصیت تراژیک است، «رب‌النوع رنج کشیدن و شکوهنده»، رنج‌های او یکتا سوزده‌ی تراژیک است، رنج‌کشیدن‌های تفرد است مستحیل در سرخوشی موجود اصیل و ابتدایی، و گروه هم‌سرایان تنها مخاطب تراژیک است چرا که دیونیزیوسی است، چرا که دیونیزوس را در مقام ارباب و سرورش به شمار می‌آورد (زت، کتاب ۸ و ۱۰). اما از طرف دیگر، سهم آپولونی از این قرار است: در تراژدی، آپولو امر تراژیک را در دراما یا تئاتر به فعل می‌رساند، آپولو است که امر تراژیک را در یک دراما بیان می‌کند. «ما باید تراژدی یونانی را به‌مثابه هم‌سرای دیونیزیوسی‌ای درک کنیم که همواره خود را در جهان آپولونی تصاویر، از نو رها می‌کنند ... این اساس اولیه‌ی تراژدی، با شماری پیوسته از رها کردن [خویش] این جلوه از دراما را به درخشش درمی‌آوردند، درامایی که بی‌شک شبیحی رویایی است ... از این رو، دراما تجسیدی است از بینش‌ها و اثرات دیونیزیوسی» (زت، کتاب هشتم)، عینیت دیونیزوس تحت صورت یا فرمی آپولونی در جهانی آپولونی.

۵. تکامل نیچه

در زایش تراژدی، امر تراژیک در تمامیت‌اش به‌عنوان تناقضی اصیل تعریف می‌شود، انحلال دیونیزوسی آن و بیان دراماتیک یا تئاتری این انحلال. وجه مشخصه‌ی فرهنگ تراژیک و نمایندگان مدرن آن - کانت، شوپنهاور و واگنر - بازتولید و حل‌وفصل این تناقض است: حل‌وفصل از طریق بازتولید، حل‌وفصل بر مبنای اصیل. «مهم‌ترین وجه مشخصه‌ی این فرهنگ - فرهنگ تراژیک - آن است که فرزاندگی جای علم در مقام والاترین هدف را می‌گیرد؛ فرزاندگی‌ای که حواسش را سرگرمی‌های اغواگرانه‌ی علم آشفته نمی‌کند، فرزاندگی‌ای که چشم‌های سرد و بی‌اعتنایش را به سوی منظره‌ای جامع از جهان می‌چرخاند و در جست‌وجوی آن است که با احساسات شفقت‌آمیز عشق، رنج کشیدن جاودان را چنان که گویی از آن خودش است، به چنگ آورد» (زت، کتاب ۱۸، ص. ۱۱۲). اما حتی در زایش تراژدی نشانه‌های بسیاری هست که به این درک برساند که این راهبرد از برداشتی جدید دحل چندانی با این شاکله ندارد. از همان بدو امر، دیونیزوس مؤکداً به‌عنوان رب‌النوع تأییدکننده و تأییدگر نشان داده می‌شود. او از «حل‌وفصل» درد در لذتی والاتر و ابرشخصی خرسند نیست بلکه آن را تأیید، و به لذت فردی تبدیل می‌کند. به‌همین دلیل دیونیزوس خودش به تأییدات متکثر تبدیل می‌شود، نه آن که در موجودی اصیل حل شود یا از نو تکثر را به اعماقی کهن جذب کند. او دردهای رشد را تأیید می‌کند نه بازتولید رنج‌های تفرد را. او رب‌النوعی است که زندگی را تأیید می‌کند، برای او است که زندگی باید تأیید شود، اما نه آن که [برایش زندگی] توجیه یا رستگار شود. لیکن آنچه مانع از چیره شدن این دیونیزوس دومی بر اولی می‌شود، این واقعیت است که عنصر ابرشخصی همواره ملازم عنصر تأییدکننده است و نهایتاً منافع آن را به خود می‌گیرد. به‌عنوان مثال، وقتی دیمیترا می‌فهمد که بار دیگر دیونیزوس را می‌زاید، دلواپسی‌ای از بازگشت جاودان وجود دارد؛ لیکن این رستاخیز دیونیزوس تنها به‌عنوان «پایان تفرد» تفسیر می‌شود (زت، کتاب ۱۰). این تأیید زندگی، تحت تأثیر واگنر و شوپنهاور، همچنان برحسب حل‌وفصل رنج کشیدن در قالب امر کلی و لذتی درک می‌شود که از امر فردی فراتر می‌رود. «امر فردی باید به موجودی غیرشخصی تبدیل شود، موجودی که والاتر از شخص است. این است آنچه تراژدی پیش می‌کشد.» (مقایسه کنید با تن، کتاب سوم، شوپنهاور آموزگار، ۳-۴).

نیچه وقتی در پایان حرفه‌اش به زایش تراژدی برمی‌گردد، دو نوآوری اساسی را تشخیص می‌دهد که چارچوب نیمه‌دیالکتیکی، نیمه‌شوپنهاوری را پس‌پشت می‌نهد (۱۱، کتاب سوم، زایش تراژدی، ۱-۴). اولی، دقیقاً همین شخصیت تأییدکننده‌ی دیونیزوس است، تأیید زندگی به جای انحلال والاتر یا توجیه آن. دوم آن که نیچه خود را از این جهت می‌سناید که کاشف تضادی است که بعدها به‌تمامی بسط و توسعه یافت. چرا که پس از زایش تراژدی، تضاد حقیقی تضادی کاملاً دیالکتیکی میان دیونیزوس و آپولو نیست بلکه تضادی عمیق‌تر میان دیونیزوس و سقراط است. آپولو نیست که در تضاد با امر تراژیک است یا از طریق او امر تراژیک می‌میرد، بلکه این فرد سقراط است؛ و سقراط همان اندک آپولونی‌ای است که دیونیزوسی است (زت، کتاب ۱۲). سقراط با

واژگونی‌ای غریب تعریف می‌شود، «در همه‌ی مردان مولد، غریزه است که نیروی خلاق - تأییدکننده دارد و آگاهی به‌شکلی وخیم و بازدارنده عمل می‌کند؛ حال آن که در سقراط، غریزه است که وخیم می‌شود و آگاهی است که خلاق می‌شود» (زت، کتاب ۱۳، ص. ۸۸). سقراط نخستین نابغه‌ی انحطاط است. او ایده یا مثال را در برابر زندگی قرار می‌دهد، او زندگی را برحسب ایده می‌سنجد، او زندگی را چیزی برمی‌نهد که باید مورد قضاوت قرار گیرد، توجیه شود و رستگار گردد، آن هم با ایده. او از ما می‌خواهد تا زندگی را که زیر بار امر منفی له شده، چیزی بیندازیم که ارزشش را ندارد که از برای نفس خویش آرزو شود و فی‌نفسه تجربه شود. سقراط «نظری مرد» است، تنها متضاد حقیقی انسان تراژیک (زت، کتاب ۱۵).

اما بار دیگر چیزی هست که مانع از بسط آزادانه‌ی این مضمون دوم می‌شود. برای آن که تضاد میان سقراط و تراژدی اهمیت کامل خویش را به دست آورد، برای آن که حقیقتاً تضاد میان «نه» و «آری» شود - تضاد میان نفی زندگی و تأیید آن - پیش از هر چیز، برای خود عنصر تأییدکننده در تراژدی ضروری است که رها شود، برای خویش گشوده و عرضه شود و از هر انقیادی آزاد شود. بار دیگر، در این راه نیچه نخواهد توانست متوقف شود. برنهاد یا آنتی‌تز دیونیزوس/آپولو نیز مجبور خواهد شد نخستین مکان خویش را رها کند و به نفع آن تضاد حقیقی مبهم یا حتی ناپدید شود. سرآخر، خود این تضاد حقیقی ناچار به تغییر است. دیگر ممکن نیست سقراط قهرمان نوعی یا تیپیکال آن [تضاد] باشد، چرا که سقراط نیز یونانی است؛ از همان بدو امر، اندکی بیش از حد آپولونی به‌خاطر شفافیت‌اش، و سرآخر اندکی هم دیونیزوسی؛ چرا که «سقراط شاگرد موسیقی» است (زت، کتاب ۱۵). سقراط به نفی زندگی، نیروی کاملش را نمی‌دهد؛ نفی زندگی هنوز ذات خودش را نیافته است. بنابراین برای انسان تراژیک ضروری خواهد بود که در عین حال که عنصر مختص خویش را در تأیید ناب کشف می‌کند، به کشف ژرف‌ترین دشمن خویش نیز برآید، آن هم به‌عنوان کسی که مسئولیت خطیر نفی را به‌شيوه‌ای حقیقی، معین و ذاتی به انجام می‌رساند. نیچه با شدت و حدت چنین برنامه‌ای را تحقق می‌بخشد. چرا که برنهاد دیونیزوس - آپولو - رب‌النوعی که به‌منظور حل و فصل رنج، به آستی رسیده‌اند - جایش را به مکمل‌کنندگی مرموزتر دیونیزوس - آریادنه می‌دهد؛ زیرا آن‌جا که پای تأیید کردن در میان است، وجود زن یا نامزد مؤنث ضروری است. زیرا تضاد میان دیونیزوس/آریادنه جایش را به تضاد حقیقی داده است: «آیا من درک شده‌ام؟ دیونیزوس در برابر مصلوب» (ا، کتاب سوم، زایش تراژدی، بخش ۱، ص. ۲۷۱).

اختصارات (کوتاه‌نوشت‌های) آثار نیچه

زت زایش تراژدی (۱۸۷۱)، ترجمه‌ی انگلیسی، و. کافمن.

تن تأملات نابهنگام (۱۸۷۳-۷۶).

اب انسانی بس بیش از حد انسانی (۱۸۷۸)

خس خانه‌بدوش و سایه‌اش (۱۸۷۹)

- س سپیده دم (۱۸۸۲)، ترجمه‌ی انگلیسی، ر. ج. هالینگ‌دیل.
 د ش دانش شاد (۱۸۸۲)، ترجمه‌ی انگلیسی، و. کافمن.
 ز چنین گفت زرتشت (۱۸۸۳-۸۵)، ترجمه‌ی انگلیسی، ر. ج. هالینگ‌دیل.
 فخش فراسوی خیر و شر (به فارسی: فراسوی نیک و بد)، ترجمه‌ی انگلیسی، ر. ج. هالینگ‌دیل.
 تا در باب تبارشناسی اخلاق (۱۸۸۷)، ترجمه‌ی انگلیسی، کافمن و هالینگ‌دیل.
 شرب شامگاه بتان (۱۸۸۱)، ترجمه‌ی انگلیسی، ر. ج. هالینگ‌دیل.
 نو نیچه علیه واگنر (۱۸۸۸)، ترجمه‌ی انگلیسی، و. کافمن.
 د دجال (۱۸۸۸)، ترجمه‌ی انگلیسی، ر. ج. هالینگ‌دیل.
 ا اینک انسان (۱۸۸۸)، ترجمه‌ی انگلیسی، و. کافمن.
 فت‌ی فلسفه در عصر تراژیک یونانیان، ترجمه‌ی انگلیسی، م. گاوثن.
 اق اراده‌ی معطوف به قدرت، ترجمه‌ی انگلیسی، و. کافمن.

* این متن ترجمه‌ی بخش‌هایی از فصل اول کتاب نیچه و فلسفه است که به‌زودی با ترجمه‌ی همین قلم منتشر خواهد شد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. کلمه‌ی فرانسوی element واجد گستره‌ای از معانی است که به کلمه‌ی انگلیسی element بسیار نزدیک است. اما معنای این واژه در این‌جا با معنای آن در انگلیسی متفاوت است و هم به مفهوم «محیط» است و هم «عللی برای وجود» - م.
۲. کینه‌توزی یکی از اصطلاحات تکنیکی نیچه است و این اصطلاح را به‌تفصیل در نوشته‌هایش توضیح داده است؛ مثلاً در تبارشناسی اخلاق، بخش ۱، ص. ۱۰. او همواره از واژه‌ی فرانسوی این اصطلاح استفاده می‌کند و من نیز در همه‌جا از اصل فرانسوی آن سود جستیم. - م. [در ترجمه‌ی فارسی همه‌جا اصطلاح کینه‌توزی به کار رفته است].
۳. شامگاه بتان، «مشکل سقراط»، ۳-۷. وپ باب یکم، قطعه‌ی ۷۰. «این بردگان‌اند که در دیالکتیک پیروز می‌شوند ... دیالکتیک را تنها توان آن هست که اسلحه‌ی دفاعی باشد».
۴. علیه این ایده که اراده به قدرت اراده به آن است که «به رسمیت شناخته شویم»، بنابراین ارزش‌های جاری را به خویشتن نسبت دهیم (فراسوی خیر و شر، ص. ۲۶۱).
۵. [دیونیزوس] در تضاد با تصویر باواسطه است؛ و [همچنین] نماد است (گاهی «تصویر بی‌واسطه‌ی اراده کردن» خوانده می‌شود). مقایسه کنید با زایش تراژدی، ۵ و ۱۶ و ۱۷.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی