



از سوژکتیویسم کانت تا پرسپکتیویسم نیچه

فاطمه عابدی (نویسنده مسئول)

دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: abedi135@gmail.com

دکتر جهانگیر مسعودی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

در این مقاله سعی بر آن است تا ابتدا با طرح و فهم مدرنیسم و نگاه سوژکتیویسم در کانت (به عنوان نماینده مدرنیته) در بحث شناخت و سپس گذار آن به پسامدرنیسم و طرح دیدگاه منظرگرایی در نیچه (به عنوان یکی از مؤسسان پست مدرنیسم) به این نکته مهم و حائز اهمیت اشاره نماییم که هر دو دیدگاه به لحاظ استفاده از نقش فاعل شناسا در عمل شناخت و دریافت حقیقت در مسیری همسو با یکدیگر قرار دارند. هر چند عمل فاعل شناسا در ایده آلیسم عقل‌گرای کانتی (که بر مبنای یکسان‌سازی عقل نزد همه انسان‌ها استوار است و این خود ایده‌ای ارسطویی است) به نظریه شناخت مطلق؛ هم در نقد عقل نظری و هم در نقد عقل عملی منجر می‌شود، اما در نیچه، از دل همان فاعل شناسا و با نگرش منظرگرایی، به نسبت و پلورالیسم خواهیم رسید. این بدین معنا است که در فلسفه نیچه، منظر و خاستگاه اندیشه در هر سوژه، سازنده شناخت‌های متکثر این سوژه‌ها است و مهم‌ترین مصالح تشکیل‌دهنده این منظرها، اراده قدرت است که قانون طبیعی و وجودی هر موجود، از جمله فاعل شناسای انسانی است.

کلیدواژه‌ها: کانت، نیچه، سوژکتیویسم، ایده‌آلیسم، پلورالیسم، پرسپکتیویسم.



From Kant's Subjectivism to Nietzsche's Perspectivism

Fatemeh Abedi (Corresponding Author)

M.A. in philosophy, Ferdowsi University of Mashhad

Email: abedi135@gmail.com

Dr. Jahangir Masoodi

Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

In this paper, through discussing and understanding the modernism and subjectivism of Kant (as a representative of modernity) in epistemology and its transition to post-modernism on one hand, and the perspectivism of Nietzsche (as one of the founders of postmodernism) on the other, we try to call attention to this important point that both views are on the same path in terms of using the role of the cognitive subject in the practice of knowing and receiving the truth. Although the practice of cognitive subject in Kant's rationalist idealism (which is based on the Aristotelian view that all people can enjoy the same reason) leads to the theory of absolute cognition in both the critique of theoretical reason and the critique of practical reason, in Nietzsche, however, we arrive at relativism and pluralism. and pluralism from the heart of the same cognitive agent with a landscape perspective. It means that in Nietzsche's philosophy, the perspective and origin of thought in every subject constitutes multiple cognitions of them and the most important constituent material of these perspectives is the will to power, which is the natural and existential law of every being, including the human cognitive subject.

Keywords: Kant, Nietzsche, Subjectivism, Perspectivism

مقدمه

فلسفه کانت نقطه اوج تفکر فلسفی جدید (مدرن) است، فلسفه‌ای که پایه‌گذاران آن بیکن و دکارت بودند. مدرنیسم نقطه مقابل فلسفه سنتی است، فلسفه‌ای که در آن طی قرن‌ها مبحث وجود و شناخت احوال «وجود به ما هو موجود» عام‌ترین نوع دانش به شمار می‌رفت. بر اساس این دیدگاه سنتی، محتوای فلسفه، آگاهی و فراگیری است که قائم به رابطه میان عالم و معلوم است. انسان، عالم است و عالم وجود، معلوم و سنخیتی که ضرورتاً باید میان این دو برقرار باشد. انسان با قوه عاقله خود به شناسایی جهان می‌پردازد و لذا جهان باید واجد وجهی مجرد و حیثیتی عقلانی باشد تا بتواند متعلق شناخت آدمی واقع شود. در فرایند این شناخت حیثیت عقلانی بشر (عاقل) با حیثیت عقلانی عالم (معقول) متحد و یگانه می‌شود و بنابراین شناخت حقیقت صورت می‌گیرد.

طرح گزاره «من می‌اندیشم پس هستم» از سوی دکارت، تمایزی بود میان فلسفه قبل و بعد از وی که با حذف حیثیت عقلانی عالم و امتداد صرف خواندن جهان جسمانی، بنیان دو پایه‌ای بودن فلسفه را متزلزل کرد. بر این اساس نسبت میان انسان و جهان و دوسویه بودن شناخت تغییر کرد و همه بار و اعتبار شناخت، به سمت انسان معطوف شد و سوژه یا فاعل شناساگر بنیان نهاده شد. بر اساس این دیدگاه، شناخت نمی‌توانست از خارج از ذهن انسان حاصل شود؛ بلکه بر مبنای جوهر اندیشنده (کوگیتو) و در متن آن ایجاد می‌شود. نکته حائز اهمیت این است که در این مبنا هم، فلسفه همان علم الوجود بود؛ با این تفاوت که این بار شناخت و آگاهی و علم، پایگاهی در بیرون و در خود عالم نداشت بلکه از درون عالم (فاعل شناسا) می‌جوشید. تقابل این دیدگاه با تفکر فلسفی سنتی در درازمدت منجر به ایجاد دو گرایش عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی شد که خود این دو نیز در طی مسیر تحولشان باز به تقابل با یکدیگر رسیده و شکافی عمیق میانشان برقرار شد که منجر به جزمیت عقلانی لایب‌نیستی و شکاکیت هیومی شد؛ و این همه آغازی بود برای ظهور فلسفه نقادی در کانت. در این میان و با آغاز دوران مدرنیته، آن وجهی که پیش از هر چیز خودنمایی می‌کند، نگاه سوژکتیویستی در فلسفه اومانیستی غرب بود.

۱. مدرنیته: اهداف و ویژگی‌ها

این که دوره تاریخی مدرنیته از کی شروع می‌شود و به کدام دوره اختصاص دارد، جای بحث و اختلاف نظر است. شاید عام‌ترین و کلی‌ترین معنای مدرنیته به فاصله میان رنسانس و انقلاب فرانسه و آغاز صنعتی شدن جوامع اروپایی و تولید سرمایه‌داری برمی‌گردد. مدرنیته را می‌توان نوآوری و یا امروزی (امروزی شدن) معنا کرد و یا می‌توان آن را رویکردی فلسفی در جهت گسست از سنت‌ها دانست (احمدی، ۱۳۹۱، ۴۳) و البته رویکردی که نقد و نقادی را در دل خود می‌پروراند. در گوهر مدرنیته، دگرگونی و از خود فراتر رفتن نهفته است و به گفته میشل فوکو کنشی انتقادی - اخلاقی در جهت دگرسان شدن و دگرگون شدن (Foucault).

۱۹۹۷، ۳۱۱). اما فارغ از اینکه این گسست از سنت‌ها، در چه حدی و با چه نسبتی و چگونه رخ می‌دهد و در پس این دگرگونی‌ها چه چیز از سنت‌ها در آنچه امروزی شدن نام گرفت باقی می‌ماند، آنچه مهم بود و هست، بیان مشترکی از ویژگی‌های دوران مدرن نزد همه مدافعان و منتقدان آن است.

مدرنیته روزگار پیروزی خرد انسانی بر باورهای سنتی، اسطوره‌ای، دینی، اخلاقی و فلسفی بود. در کنار این، مدرنیته رشد اندیشه علمی و خردباوری، همراه با نشانه‌هایی از رشد جامعه مدنی و رشد اقتصادی و البته رشد دیدگاه فلسفه نقادانه دانسته می‌شود. هر چند با گذشت زمان، مدرنیته گرایش اثباتی‌اش را از دست داد و تمایل به سوی نگاه سلبی در آن شدت گرفت؛ یعنی باور به ضرورت و کارکرد همه جانبه اندیشه انتقادی در ویران‌سازی رادیکال هر آنچه در گوهر خود به سنت‌های کهنه وابسته بود. در این دوران، هر گونه نیروی معنوی بیرون از ساحت خرد آدمی ابتدا بی‌اعتبار شد؛ سپس مورد انکار قرار گرفت. مسیر حرکت، انتقاد مداوم مدرنیته از سنت و از خودش، مدام تازه شدن و خود را نفی کردن و به قلمروهای تازه‌گی گام نهادن بود (احمدی، ۱۳۹۱، ۱۰).

مدرنیته در راستای گسست تام از باورهای فرجام‌شناسانه (باور به پایان تاریخ، جامعه آرمانی و آرمانشهر) و در پرتو حکومت خرد و ایده خردباوری به آرمان جامعه بخردانه‌ای می‌اندیشید که در آن، باور به عقل و پیشرفت عقل انسانی و تبدیل طبیعت به قوانین طبیعت، علم، تکنولوژی و آموزش، دارای اهمیت ویژه‌ای بود. اصل مدرنیته را هگل چنین توصیف می‌کند: «در تلاش برای سلطه بر طبیعت (روح عینی) خود را می‌شناسیم (خودآگاهی روح ذهنی)» (احمدی، ۱۳۹۱، ۱۱) و این به معنای اعتبار بخشی به فاعل شناسا و یکی شدن ابژه و سوژه است. به عبارتی «عقل» که برای پیشینیان، اصل پیروزمند آفرینش بود؛ در دوران مدرن و به ویژه برای کانت، فاتح قطعی تاریخ انسان محسوب می‌شد. بر مبنای همین ایده خرد بود که ایده‌های آزادی، عدالت و حقیقت شکل گرفت. هایدگر، کانت را برانگیزاننده مدرنیته فلسفی می‌داند که کوشید تا محدودیت وجود انسانی را در محدودیت امکان شناسایی او جست‌وجو کند (احمدی، ۱۳۹۱، ۲۰). نیچه فلسفه کانت را «علم محدودیت‌های خرد» معرفی می‌کند (Nietzsche, ۱۹۶۸, ۲۷۴). کانت، خود روزگارش را عصر انتقاد می‌خواند: «دوران ما دوران واقعی سنجش (انتقاد) است که همه چیز باید تابع آن باشد» (Kant, ۱۹۳۳, AXI).

حکم اصلی کانت این است که بدون داوری دقیق نباید هیچ چیزی را پذیرفت و پیش از ارزیابی حدود شناخت، ارزشی را نمی‌توان مسلم انگاشت. همه اینها از مسیر شناختی است که توسط عقل انسان انجام می‌شود. در واقع این نگرش چیزی جز نگاه سوبرکتیو به شناخت نیست. برای کانت، نقادان داوری کردن از بیرون و توجه به متن، یا کنش یا ایده‌ای همچون ابژه نبود؛ بلکه نقادی کنشی بود از درون ذهن. «خرد» است که خود را داوری می‌کند و می‌سنجد. «خرد ناب» برای کانت هم سنجش انجام می‌دهد و هم خود

را می‌سنجد و فاعل این سنجش، خود خرد است. در واقع خردورزی نقادانه در کانت تعمقی است درباره شرایط یا امکان تحقق دانش، شناخت مرزهای دانایی و «اینکه فهم و خرد مستقل از هر گونه تجربه، چه چیزی را می‌تواند بشناسد» (Kant, ۱۹۳۳, AXVIII).

۲. سوپژکتیویسم کانتی

کانت در سنجش خرد ناب این پرسش را پی می‌گیرد که چرا ذهن ما جهان بیرون را منظم و به‌سامان درمی‌یابد؟ چرا ما همواره جهان را دنیایی متشکل از چیزهایی منظم می‌شناسیم؟ نظر کانت این بود که نیروی ادراک ما نه واقعیت (نومن)، بلکه وجه اصلی و به‌سامانی را می‌آفریند (فنومن)^۱ که آن به چشم ما می‌آید و دانسته می‌شود. همه چیز چنان شکل می‌گیرد که بتوانیم از راه دانش پیشینی و با نیروی فاهمه خود آن را بشناسیم. از آنجا که تلاش کانت در بحث شناخت این بود تا نشان دهد قلمرو تجربه، تنها عرصه شناخت معتبر و مقید به سوژه است، می‌توان چنین برداشت کرد که مهم‌ترین مسئله در فلسفه کانت بحث اعتباربخشی به ذهن یا فاعل شناسا در امر شناسایی و تعامل و تعادل میان ذهن و عین است. در واقع کانت وظیفه و جهت فلسفه خود را از وجود به طرف موجود (فاعل شناسا) برگرداند؛ هر چند اصل وجود را هم انکار نکرد. کانت این چرخش را نوعی تفاوت و تقابل در «منظر» با دوره کلاسیک دانست و آن را یک انقلاب به حساب آورد. از آنجا که پیشتر رابطه ذهن و عین (سوژه و ابژه) از طرف عین به سمت ذهن بود (بدین معنا که این ذهن شناسا بود که باید خود را بر طبق اصل انطباق با عین منطبق کند تا عمل شناسایی رخ دهد)، کانت این رابطه را با استفاده از وضع فاعل شناسا به گونه‌ای دیگر مطرح کرد (امید، ۱۳۸۸، ۸۶). در بحث تحلیل و تعیین سهم فاعل شناسا در امر شناسایی، کانت چنین می‌گوید:

«تاکنون فرض می‌شد که سراسر شناخت ما باید خود را با اشیاء و متعلقات هماهنگ سازد... اکنون باید کوشید و دید که آیا مسائل متافیزیک بدین راه بهتر حل نمی‌شود که چنین فرض کنیم که اشیاء باید خود را با شناخت ما سازگار کنند» (Kant, ۱۹۳۳, BXVI).

کانت در این سخن در صدد محوریت دادن تام به ذهن و فاعل شناسا است. در واقع برای کانت شرط ضروری شناخت در انقلاب کپرنیکی این است که فاعل شناسا (شناسنده)، ابژه شناخت خود را به عنوان شرط ضروری شناخت ایجاد نماید، آن را بسازد و یا شکل دهد. از سویی وی در تمهیدات به این نکته اشاره دارد که: «اشیاء با فاهمه من مطابق نمی‌شوند، بلکه فاهمه من است که باید با آنها مطابق شود. بنابراین اشیاء باید پیشتر بر من عرضه گردد تا بتوانم تعینات {اشیاء} را از آنها دریافت کنم» (Kant, ۱۹۸۹, ۴۲). ظاهر این عبارت توجه به عین و متعلق شناسایی را می‌رساند؛ اما در واقع کانت قصد آن دارد در مقابل نظریه رایج

1. noumenon

2. Phenomenon

معرفت‌شناسی که تا آن زمان بر عین تأکید داشت، با طرح جایگاه ذهن و فاعل شناسا در امر شناسایی، به تعامل و برقراری رابطه‌ای دو سویه میان ذهن و عین برسد. در واقع او معتقد به «همخوانی و سازگاری میان شناخت و متعلق آن» بود. بنابراین او در انقلاب کپرنیکی خود با تأکید بر سرمایه‌ها و ظرفیت‌های ذهن و فاعل شناسا «در کنار» و «در هماهنگی» با عین، قصد پررنگ کردن نقش فاعل شناسا در معرفت را داشت؛ نه نادیده گرفتن کامل سهم عین.

بر طبق آن چه گفته شد، معرفت‌شناسی کلاسیک با قرار دادن عین و ظرفیت‌های آن به عنوان نقطه آغاز فلسفه و با استخدام مقولات متافیزیکی مانند ایده، صورت، وحدت، کثرت و ... در صدد ایجاد این هماهنگی بر اساس «اصل تطابق» بود. اما کانت در فلسفه خود، ذهن و ظرفیت‌های آن را نقطه آغاز قرار داد. مقولات متافیزیکی در معنایی جدید و در قالب فاعل شناسا مورد استفاده قرار گرفتند تا هماهنگی ذهن و عین بر اساس «اصل سازگاری» برقرار شود. یعنی این رابطه یک بار از بیرون به درون و یک بار از درون به بیرون است.

۳. پسامدرنیته و نقدهای آن به مدرنیته

با گذشت زمان، مدرنیته از درون و بیرون منتقدانی پیدا کرد. اما این نقدها در حکم دشمنی و ضدیت با تمام دستاوردهای نوی روزگار نبود. نقد به مدرنیته را به زبان مارتین هایدگر می‌توان گفت که شهامت پرسش از روزگار است (احمدی، ۱۳۹۱، ۴پ). در واقع نوعی متفاوت از خودآگاهی، از درون تفکر مدرن در برابر بحران‌های مدرنیته سر بلند کرد. تفکر پسامدرن در حقیقت نقد خردباوری مدرن و نقد خرد علمی، علم‌گرایی و خردابزاری بود؛ با در نظر گرفتن محدودیت‌های مدرنیته، کاستی‌ها، ناکامی‌های خردورزی و تکیه صرف بر خرد انسانی. ناقدان مدرنیته معتقد بودند که انسان در تلاش بیشتر برای تسلط بر طبیعت، علی‌رغم ادعاهایش در اعتباربخشی به سوژه، خود را فراموش کرد و کمتر شناخت و در نتیجه عنصر شناسنده یا سوژه مدام بی‌اعتبارتر شد. بدین لحاظ پست مدرنیسم می‌کوشد تا نگاه تازه‌ای به مدرنیته داشته باشد و در یک نگاه انتقادی به ترمیم اصول مدرنیته از قبیل اصل سوژکتیویسم و راسیونالیسم بپردازد.

به جرأت می‌توان گفت که نقادی فلسفی از مدرنیته، در سایه اندیشه انتقادی نیچه پیش رفته است. وی از جمله متفکران آغازگر دوران پست مدرنیته به شمار می‌رود. رویکرد انتقادی به مدرنیته در بحث توان و ناتوانی‌های خرد آدمی با نیچه، راه سنجش و نقادی تازه‌تری پیدا کرد. نیچه به گونه‌ای رادیکال، از بنیان خردباوری پرسید و آن را منکر شد. بدین ترتیب سخن از پایان مدرنیته و آغاز روزگار پسامدرن مطرح شد. نیچه در یادداشت‌هایی که بعدها با نام «اراده قدرت» چاپ شد، به بحران فرهنگ اروپایی و بی‌ارزش شدن ارزش‌ها و وارونگی آنها اشاره کرد و بحث پوچ‌گرایی را مطرح نمود.

در «چنین گفت زرتشت» (۱۸۸۵)، نیچه اعلام کرد که زمان آری گفتن به پایان رسیده و می‌توان «نه»

گفتن را آغاز کرد. سپس در «فراسوی نیک و بد» (۱۸۸۶) به نقادی مدرنیته از همه جنبه‌های آن پرداخت و نقد مدرنیته را در حکم نه گویی مطلق خواند. در «تبارشناسی اخلاق» (۱۸۸۷) نیز به نقد همه آنچه ارزش‌های اخلاقی دنیای مدرن و پیش از آن نامیده می‌شد پرداخت. به نظر نیچه سلطنت عقل، خود از عقلانی خواندن چیزهای نابخردانه نتیجه می‌شود و در همین حال همه آن چیزها را نیز توجیه می‌کند. این نگرش خردباور به تدریج عقلانیت را به باور به خردابزاری تقلیل داد؛ خردی که در خدمت برآوردن نیازها و خواسته‌ها قرار گرفت و سرانجام به بنیان جامعه مصرفی تبدیل شد (احمدی، ۱۳۹۱، ۱۹). در «غروب بت‌ها» قطعه «چگونه جهان راستین سرانجام بدل به افسانه شد؟ سرگذشت یک اشتباه» را شرح می‌دهد: نخست افلاطون بود که جهان محسوس را از دست فرو نهاد تا دنیای ایده‌ها را بپذیرد و قلمرو فلسفه را به آسمان کشاند و این نخستین جلوه خواست حقیقت در جهان غرب بود؛ به عبارتی، خواست تأویل جهان در قالب بیان انسانی و طرح ادعای «من حقیقت هستم». در واقع انسان در جایگاهی قرار گرفت که حقیقت را خواهد یافت. سپس در جهان مسیحی «جهان ایده‌ها» به خداوند یعنی موجود درک ناشدنی مبدل شد و سرانجام کانت نشان داد که ما نمی‌توانیم جهان را چنان که هست به گونه‌ای کامل بشناسیم، بلکه خرد و دانایی انسان تنها به جهان پدیداری به دنیا، آن‌سان که با قاعده‌های خود به نظم آمده است دسترسی دارد. پس هرچه فراتر از خرد جای دارد، بدون هیچ نیازی به اثبات خردورزانه، صرفاً تقدیس می‌شود. بدین سان جهان راستین، ناشناختنی باقی ماند (نیچه، ۱۳۸۷، ۵۷-۵۲).

نیچه چنین بیان می‌کند که سرانجام، خدایی که نخست فرض شده بود، ابتدا رها شد و سپس به دست خود انسان کشته شد و سپس با کشته شدن خدا، کشته‌اش او نیز کشته شد. با کنار گذاشتن جهان راستین، دنیا آن‌سان که به چشم ما می‌آمد هم از کف رفت و جهان ارزش‌ها (مدرنیته) با ارزش‌گذاری علمی و اقتدار خرد، به قدرت مرتبط شد. این بار خواست قدرت در دنیای مدرن به شکلی پیچیده جلوه‌گر شد. البته نه به این معنای ساده که دانش قدرت می‌آورد و یا قدرت دانش را اجیر می‌کند، بلکه خواست شکل بخشیدن به چیزی: «در ما قدرتی هست به نظام بخشیدن، ساده کردن، ناراست نمایاندن، مصنوعی ساختن و تمایز نهادن» (Nietzsche, ۱۹۶۸, ۲۸۰).

در نتیجه «دانش (شناخت) همچون ابزاری است برای قدرت، پرواضح است که با هر افزایش قدرتی، افزایش می‌یابد» (Nietzsche, ۱۹۶۸, ۲۶۶-۲۶۷)؛ «به سودای انسانی کردن دنیا، یعنی تبدیل ما به ارباب جهان» (Nietzsche, ۱۹۶۸, ۳۲۹). او از این نوع اربابی گله‌مند است:

«شکل‌گیری ارزش‌ها و تغیرات آنها به افزایش قدرت آنانی که ارزش‌ها را مقرر می‌دارند مربوط است (Nietzsche, ۱۹۶۸, ۱۴)؛ زیرا تمام هدف این است که بر مبنای معیارهای جامعه و گله، همه چیز به عنوان وسیله‌ای باشد در خدمت هدف‌های جامعه و گله» (Nietzsche, ۱۹۶۸, ۱۶۱)

حس تحقیر نیچه در مورد مدرنیته و ایده‌های آن در واقع بیزاری او از چیزهای متوسط است. همگانی‌ترین نشانه دوران جدید این است که انسان تا حد غیرقابل تصویری شأن خویش را در نگاه خود از دست داده است (Nietzsche, ۱۹۶۸, ۱۶). در «دانش شاد» اشاره دارد به این که هر چه آگاهی انسان بیشتر شود، امکان اشتباه بیشتر است. راه بازگشت به نظر نیچه، آن چنان که در «قطعه ۱۸ زایش تراژدی» بیان می‌کند، بازگشت به زندگی است، به خواست قدرت، به قدرت اسطوره‌ای. به سخنی دیگر، رسیدن به شادی دیونیزوسی، سرمستی و رهایی از نظام قانونمند و قانون‌ساز مدرنیسم (Nietzsche, ۱۹۵۶, ۱۸).

نیچه در خواست قدرت، به آینده می‌نگرد، به ابرانسانی که در آینده جای دارد، نیروی آفریننده و کنش‌گر که امکان ظهور جدیدی خواهد یافت:

«اندیشگرانی تازه، فیلسوفان آینده، کسانی که ارزش‌های والا خواهند آفرید، ارزش‌های هنوز ناشناخته. هرچه می‌گذرد بر من بیشتر چنین می‌نماید که فیلسوف در مقام انسانی که ناگزیر از فردا و پس فرداست، خود را همواره با امروز خویش در ستیز یافته است و می‌باید بیابد. دشمن او همواره آرمان امروز بوده است» (نیچه، ۱۳۶۲، ۲۱۲).

او از «تباهی انسان» در دنیای مدرن گله‌مند است:

«امروزه، یعنی به روزگاری که در اروپا تنها حیوان گلّه‌ای را بزرگ می‌دارند و اوست که بزرگداشت‌ها را بخش می‌کند، به روزگاری که برابری حق به آسانی به برابری در ناحق بدل تواند شد- یعنی به جنگی همه‌گیر با هر آنچه نادر است و غریب و ممتاز، به جنگی با انسان والایتر، با روان والایتر، با وظیفه والایتر، با مسئولیت والایتر، با آفرینندگی قدرتمندانه و چیره‌دستانه- در چنین روزگاری والا بودن و برای خویش زیستن و توانایی جز دیگران بودن و تک ایستادن و زندگی خویش را به عهده گرفتن، بخشی از مفهوم عظمت است» (نیچه، ۱۳۶۲، ۲۱۲).

بهرتر است بگویم نیچه، مدرنیته را نه از آن روی که سالاری انسان و برتری خرد انسانی را می‌خواهد سرزنش می‌کند؛ بلکه از آن روی آن را مورد عتاب قرار می‌دهد که خرد و خودآگاهی در واقع راهی نابخردانه را طی کرده و به پوچ‌گرایی رسیده است. به خاطر ارزش قائل شدن مدرنیته برای چیزهایی که به درستی ارزش‌گذاری نشده‌اند. او به ویژه در «تبارشناسی اخلاق» نشان می‌دهد که ما عقاید، عادت‌ها، و قاعده‌های عملی و اصول اخلاقی را پیش از آن که دلیل آنها را پیگیری کنیم می‌پذیریم. پس همه چیز به عادت‌های ثانویه ما تبدیل می‌شود بی‌آنکه بر ما روشن باشد. در این صورت دیگر چه جای خودآگاهی، خودشناسی و خوداندیشی که ادعاهای اصلی مدرنیته بودند؟ نیچه این ادعای مدرنیته را نمی‌پذیرد و در «تبارشناسی اخلاق» نشان می‌دهد که ارزش‌های اخلاقی با «پندار هویت سوژه» یکی شده است:

«ما خود برای خود ناشناخته‌ایم، ما اهل شناخت- و به دلایلی درست، ما هرگز پی خود نگشته ایم- پس

چگونه تواند بود که روزی خود را بیایم؟» (نیچه، ۱۳۹۰، ۱۳)

نیچه علت این سردرگمی را در این می‌داند که تلاش ما برای شناخت خود و جهان بر اساس ارزش‌هایی است که نسبتی با ما و جهان ندارد:

«ناگزیر ما با خود غریبه‌ایم خودمان را درک نمی‌کنیم، ناچاریم درباره خودمان اشتباه کنیم» (نیچه، ۱۳۶۲، ۱۱۵).

به نظر او تلاش برای کشف آگاهی از خود (و نفس) ناگزیر خودی درونی می‌آفریند به نام سوژه دنیای مدرن. از این روی است که فلسفه برای نیچه (برخلاف کانت) قلمرو تعین علمی نیست؛ گستره‌ای که در آن سلسله‌ای از حقایق علمی با مجموعه‌ای از ارزش‌ها همراه شوند. او نمی‌پذیرد که دانسته‌های فلسفی را بتوان «بنیان قطعی و درست چیزی» خواند. این گونه است که در نظر نیچه این انکار «خوداندیشی فلسفه» و تأکید بر ضرورت «فلسفه فردا»؛ در واقع نقد آراء فلسفی پیشینیان نبود، بلکه نقد خرد فلسفی بود، نقد به ادعاهای فلسفه. نیچه معتقد به راهی که فرهنگ اروپایی طی می‌کرد نبود. او بحران اروپا را می‌دید و مسیر آن را منتهی به پوچی می‌دانست:

«همه ارزش‌هایی که از رهگذر آن تاکنون کوشیده‌ایم دنیا را برای خود معتبر سازیم، ناکارایی خود را به اثبات رساندند و بنابراین دنیا را از ارزش انداختند. همگی از جنبه روان‌شناختی، نتیجه منظرهای معینی از سودمندی هستند که هدف آنها حفظ و تقویت صورت‌های انسانی سلطه می‌باشد... آنچه در این جا می‌یابیم، همچنان ساده‌دلی اغراق‌آمیز بشر است، که خود را معنا و معیار ارزش اشیاء تلقی می‌کند» (Nietzsche, ۱۹۶۸، ۱۴).

تصوری که نیچه از هدفی نهایی در سر داشت؛ هدفی که فلسفه را یک‌سره پشت سر می‌نهد و خواست قدرت بیان آن بود، ابرانسان یا انسان والا بود، انسانی که به تعبیر هایدگر از پل زمان می‌گذرد و به آن سو می‌رود. نگارنده معتقد است که نیچه از این که می‌دید علی‌رغم تمام تلاش‌های انجام گرفته در دوران مدرن برای بالا بردن ارج و مقام انسان، جایگاه انسان در مقام نیرویی آفریننده و ارزش‌گذار پایین آمده، رنج می‌برد و این در واقع همان نگاه سوبژکتیویستی به انسان است که به نظر او دچار تزلزل شده بود و ره به سوی پوچ‌گرایی می‌پیمو:

«تلاش‌هایی که برای گذر از پوچی صورت می‌دهیم بی‌آنکه ارزش‌های قدیمی خویش را دوباره ارزش‌گذاری کنیم، نقیض خود را به بار می‌آورد و مسئله را حادتر می‌کند» (Nietzsche, ۱۹۶۸، ۱۹).

نگرانی نیچه را می‌شود از تعریفی که به کرات از انسان می‌کند دریافت: «انسان مدرن یعنی حیوان بیمار»، حیوانی که سلامت را در کمال ایده‌ها می‌جست و با اعلام «مرگ خدا»، قلمرو ایده‌های افلاطونی، یعنی گستره سازنده فرجام‌ها و نیکی‌ها را نیز از میان رفته دید. نیچه نگران انسانی است که باید در مرکز ثقل

قرار می‌گرفت و آفریننده و ارزش‌گذار می‌بود؛ اما اکنون این‌گونه نبود. به تعبیری می‌توان ایده انسان والا در نیچه را رونوشتی از ایده فیلسوف پادشاه در افلاطون در نظر گرفت. از نظر نیچه وجود برتر، آرمانی است که تضمین‌کننده و تحکیم‌کننده معنای زندگی انسانی است. انسان اگر از خود فراتر رود (ابرانسان) و خواست خود را آن‌سان که هست بشناسد، دنیای دیگری آغاز می‌شود.

۴. منظرگرایی در نیچه

نیچه و مارکس جزو بی‌پرواترین فیلسوفان منتقدی بودند که تقریباً تمام فیلسوفان پیش از خود را در معرض انتقاد قرار دادند. مارکس در بند یازدهم از مجموعه یازده‌گانه خود بر این باور است که فلاسفه تاکنون به صور گوناگون به «تفسیر عالم» پرداختند اما از این پس باید به «تغییر عالم» پرداخت (Marx, ۱۹۶۹, ۱۵). نیچه همین وجه را به تمام تاریخ، متافیزیک، و اخلاق و دین وارد کرد. البته نقد نیچه به تفسیر عالم معنایی متفاوت داشت. نزد نیچه تفسیر یعنی توهم؛ تفسیر، تفسیر است نه حقیقت، زیرا ما در بند پرسپکتیو هستیم. نیچه مدعی است که:

«تا آنجا که واژه «شناخت» معنایی دارد، جهان شناخت‌پذیر است. اما از سوی دیگر تفسیر‌پذیر است. در پشت آن نه یک معنا، که معنای بی‌شماری دارد؛ «منظرگرایی». این نیازهای ماست که جهان را تفسیر می‌کند، کشش‌های ما و «له» و «علیه»‌های آنها... هر کششی چشم‌انداز خویش را دارد که در طلب آن است که کشش‌های دیگر را وادار کند که آن را همچون هنجار بپذیرند» (Nietzsche, ۱۹۶۸, ۲۶۷).

به نظر نیچه فلسفه تاکنون محصور در «نظر» بوده و اساساً چیزی به نام «شناخت و معرفت محض» از بدو امر تا انتها به یک دروغ، یک حقه، صورتک یا نقاب ختم می‌شود. نتیجه این ادعاها، دروغی بوده است که باعث شده وجودی حقیقی، مطلق و ازلی، سوی پرسپکتیو محدود ما طراحی شود. پروژه‌ای افلاطونی که در سراسر تاریخ متافیزیک غرب آنچه را که اصلاً نیست (حقیقت مطلق)، به جای آنچه هست قرار داده و این همان نیست‌انگاری است. این حقیقت مطلق در طول تاریخ مرتباً تغییر کرده؛ گاهی به صورت خیر مطلق افلاطونی، گاه به صورت قادر متعال، گاه به شکل جوهر اسپینوزایی یا دکارتی، روح مطلق هگلی و یا نومن کانتی. نیچه همه را دروغ می‌داند، زیرا به نظر وی ما نمی‌توانیم جهان را جز از منظر و پرسپکتیو محدود خود ببینیم، نهایتاً بتوانیم جهان را از ظن خود تفسیر کنیم. نیچه کانت را به این دلیل متهم می‌کند که او سرانجام حدود و مرزهای دقیق حس و فاهمه انسانی را عاجز از شناخت ایده کلی خدا، نفس و جهان و به طور کلی نومن و شیء فی نفسه دانست. ولی باز در عقل عملی خدا را از در پشتی وارد کرد و شناخت را کنار زد تا برای ایمان جا باز کند (جمادی، ۱۳۸۳، ۱۵). علت این همه انتقاد از طرف نیچه این است که او معتقد است

علی‌رغم محدودیت نگاه انسانی که مصدر بی‌نهایت تفسیر است، چرا این فلاسفه بناهایی به نام حقیقت مطلق و نامشروط احداث می‌کنند و مدعی «نظر برای نظر» و «شناخت و معرفت محض» فارغ از انگیزه‌ها، باورها و سائقه‌ها هستند؟

نیچه به استناد پرسپکتیو، ادعای فلاسفه از افلاطون تا کانت در شناخت حقیقت مطلق، ازلی و ابدی و قائم به خویش را رد می‌کند و به دنبال انگیزه‌شناسی آنها و ردیابی غایت‌های آنان می‌گردد. به نظر او این انگیزه بیش از هر چیز پوشاندن عجز و ضعف از اراده قدرت، در وجه مثبت و آری گوی آن است. در نتیجه این فلسفه‌ها صورت قلب شده اراده قدرت (در وجه منفی) برای مسلط ساختن کهتران و ضعیفان بر مهتران و انسان‌های مستثناء بوده است. این نگاه، همان وجه «نه» گو و بت‌شکنی نیچه، در بحث اندیشه نقدانه‌اش است. وجه مثبت و «آری» گوی فلسفه وی: «اراده قدرت»، «بازگشت جاودانه همان» و «ابراسان» و «صبرورت» است.

نیچه با اعتقاد به منظرگرایی بر این عقیده است که معنای یک چیز (پدیده‌ای انسانی، زیست‌شناختی یا حتی فیزیکی) را هرگز نمی‌یابیم؛ مگر آنکه بدانیم چه نیرویی یا چه خواستی آنرا تصاحب می‌کند و از آن بهره می‌برد؛ یا آن را به تصرف و به بیان می‌آورد. یک چیز (پدیده) نه نمود است و نه حتی یک پدیدارشدگی؛ بلکه یک نشانه و علامت است که معنای آن، در خواست و نیرویی که آن را طلب می‌کند نهفته است. بدین ترتیب نیچه ثنویت متافیزیکی نمود و ذات، یا رابطه علمی علت و معلولی را با همبستگی «پدیده و معنا» جایگزین می‌کند. هر نیرویی، تصاحب‌مقداری از واقعیت، استیلا بر آن، یا بهره‌کشی از آن است. حتی ادراک هم در جنبه‌های متفاوتش بیان نیروهایی است که طبیعت را تصاحب می‌کنند. پس معنای یک پدیده و یا حتی تاریخ آن پدیده، عبارتست از توالی خواست‌هایی که آن پدیده را به تصرف درمی‌آورند و یا بر سر تصرف آن با یکدیگر می‌ستیزند. بنابراین معنای ابژه یا پدیده‌ای واحد، بسته به نیروهایی که آن را به تصاحب درمی‌آورند متفاوت و متغیر خواهد بود. پس همواره کثرتی از معناها وجود دارد، یک منظومه معنایی، هم‌تافتی از توالی‌ها و هم‌زیستی‌ها که تابع تأویل و هنر تأویل است، و هر انقیاد و استیلاء، تأویلی جدید است:

«آنچه هست و به گونه‌ای در میان آمده است، هر بار به دست قدرتی برتر، برای خواستی تازه، از آن برداشتی تازه می‌شود و از نو با آن خواسته، سازگار و برای هدف‌های تازه بازسازی و جهت‌دهی می‌شود؛ زیرا هر رویدادی در جهان ارگانیک، همانا چیره‌گشتن است و سروری یافتن؛ و هر چیره‌گشتن و سروری یافتنی، برداشتی تازه و آراستنی تازه می‌طلبد که در پرتو آن معنا و هدف تاکنونی، ناگزیر رنگ می‌بازد و یا یکسره محو باید گردد» (نیچه، ۱۳۹۰، ۹۷).

فلسفه نیچه در همین کثرت‌گرایی اساسی فهمیده می‌شود که شیوه‌ای فلسفی از اندیشیدن است. از این رو است که نیچه نه به رویدادهای بزرگ و پرهیاهو، بلکه به کثرت بی‌سروصدای معناهای هر رویداد باور

دارد. (نیچه، ۱۳۸۶، بخش دوم، رویدادهای بزرگ) از نظر او هیچ رویداد، پدیده، کلمه و نیز اندیشه‌ای نیست که معنایش متکثر نباشد. یک پدیده بر حسب نیرویی که آن را به تصرف درمی‌آورد، گاه این و گاه آن و گاه چیز پیچیده‌تری است. همین ایده کثرت‌گرا (که یک چیز معنایهای کثیر دارد و چیزهای کثیر وجود دارند) سبب شده تا سنجش پدیده‌ها و معناها هر یک از آنها، برآورد نیروهایی که هر لحظه جنبه‌های یک چیز و نسبت آن را با چیزهای دیگر تعریف می‌کند، به بزرگترین هنر فلسفه یعنی تأویل وابسته شود. تأویل و ارزیابی، در واقع همان سنجیدن است؛ بدین معنی که در اینجا انگاره ذات شاید ناپدید نشود، اما هر بار معنایی جدید می‌یابد. لکن همه معناها به یک اندازه ارزش ندارند بلکه به تعداد نیروهایی که می‌تواند آن پدیده را تصرف کند معنا وجود دارد. بنابراین خود پدیده، خنثی نیست؛ بلکه با نیرویی که آن را بالفعل به تصرف درمی‌آورد و به آن معنا می‌بخشد، قرابتی کم و بیش دارد (دلوز، ۱۳۹۱، ۳۰). برای مثال، نیچه در «فراسو در بحث ماهیت دین» مدعی است که دین معنای واحدی ندارد، بلکه به نوبت در خدمت نیروهای متکثری درمی‌آید. نیچه می‌پرسد: چه نیرویی است که برای دین شانس «عمل کردن به گونه‌ای خودفرمان و مستقل» را فراهم می‌آورد؟ (نیچه، ۱۳۶۲، ۶۲) این که کدام نیرو با آن پدیده قرابت بیشتری دارد و کدام یک بر دیگری مستولی است و تعیین میزان استیلا، به هنر تأویل، ارزیابی و سنجیدن برمی‌گردد. هنری که استفاده از آن از ارکان مهم در نگرش «منظرگرایی» است، هنر ظریف اما دقیق فلسفه یعنی تأویل کثرت‌گرا است، و نیچه کار این تأویل را به تبارشناس می‌سپارد که هنرش ارزیابی دوپهلویی‌ها است (دلوز، ۱۳۹۱، ۱۲۵).

نتیجه‌گیری

اگر پروژه عصر روشنگری (مدرنیته) را امکان جست‌وجوی حقیقت از طریق روش فرض کنیم، پس مدرنیته به علم و انحاء معرفت، به‌سان یک روش نگاه می‌کند که هدایت این پروژه به دست فاعل شناسا یا همان سوژه است. کانت عمل سوژه (فاعل شناسا) را کامل و مطلق تلقی کرد و از آن به ایده مطلق رسید. اما از آنجا که مدرنیته ما را به نقد مداوم فرامی‌خواند، در نتیجه در بنیان خود، گرفتار تناقض است و بنابراین ما را به سوی نسبیتی دائمی هدایت می‌کند. به همین جهت نیچه میزان عمل فاعل شناسا را مطلق در نظر نمی‌گیرد و آن را تحت سلطه عناصر تأثیرگذار دیگری همچون باورها و تفسیرها می‌داند. او همه چیز را به طور مطلق و کامل به دست ساختارهای وجودی و معرفتی یکسان در فاعل شناسا نمی‌سپارد. بنابراین می‌توان گفت که هر دو فیلسوف از مجرا و شبکه مشترکی (ذهن فهم‌کننده و فاعل شناسا) برای کسب معرفت پیش می‌روند؛ اما برون‌داد حاصل از این شبکه مشترک، به دو گونه متفاوت ظاهر می‌شود: سوپرتکتیویسم کانتی و عمل مطلق ذهن از یک طرف و منظرگرایی نیچه‌ای و عمل متکثر ذهن از طرف دیگر. کانت دانش به دست آمده از این راه را قطعی و متقن تلقی کرد؛ اما در نگاه نیچه و منتقدان مدرنیته، جامعه به سوی از هم‌گسیختگی و باز شکل‌گیری مداوم، پیکار، تضاد، ابهام و دلهره پیش می‌رود. در معماری پسامدرن هیچ قاعده‌ای وجود

ندارد که عمل کردن به آن اجباری باشد. پس در همه جوانب تنوع و تکثر حاکم است.

در این ادعای پست مدرنیته، بر مبنای «منظرگرایی» برای هر پدیده، معناهای بی‌شماری می‌توان در نظر گرفت، و همواره راهی تازه به سوی معنایی تازه گشوده می‌شود. این در واقع همان ادعای ویتگنشتاین بود که معتقد بود هر متن پهنه بازی‌های زبانی بی‌شماری است. معنا در این بازی‌ها نقش سازنده‌ای ندارد، بلکه قاعده و نتیجه هر بازی است. یک بازی از طرف مؤلف، یکی از طرف مخاطب اول و ... پس در هیچ‌کدام از این بازی‌ها، متن به معنا نمی‌رسد، زیرا هر بازی قاعده‌ای دارد و معنایی، پس نباید آن را به راستی معنا پنداشت. آنچه ما آن را معنا می‌پنداریم، در واقع همه مفاهیمی هستند که در پیکر نشانه‌های زبان‌شناسانه بیان شده‌اند. از آنجا که مرز دنیای ما را زبان تعیین می‌کند و از طرفی ما فقط با مفاهیم و زبان بازی می‌کنیم و معناها را می‌سازیم، در نتیجه نباید آنها را جدی بگیریم و ادعای شناخت کنیم. این یکی از بحران‌های بزرگی است که دنیای پست‌مدرن و کاربرد نگرش منظرگرایی برای انسان به ارمغان آورد، یعنی بحران معنا. در اینجا نیز باز به یک تناقض آشکار می‌رسیم و آن این که این ادعا که معنایی نهایی وجود ندارد خود چه معنایی دارد؟ آیا در این حالت می‌توان به یک حکم قطعی رسید یا نه؟ زمانی بر طبق ادعای فلسفه تجربی و تحلیلی، کار فاعل شناسا آگاه شدن از ابژه (علم انسان به جهان خارج) بود. سپس بر اساس ادعای ایده‌آلیسم و خردباوری انتقادی، هدف سوژه رسیدن به خودآگاهی بود. از کانت تا فروید نیز موضوع بحث، آگاه شدن از ناآگاهی و تعیین مرزهای ناآگاهی، یعنی تعیین حد دانایی بود. اما اکنون در پست‌مدرن و با این ادعا، به مرحله انکار دانایی رسیده‌ایم. بی‌معنایی همه آنچه در پس سر نهاده‌ایم (نظر نیچه چنین است).

با توجه به هدف این نوشتار، روشن است که از آغاز بحران اندیشه در دکارت، یعنی آنجا که سعی شد با بیان این فکر که «می‌اندیشم پس هستم»، هستی از دانایی استخراج و استنتاج شود، تا به امروز که به بحران بی‌معنایی رسیده‌ایم، رد پای سوژه یا فاعل شناسا مشهود است؛ حال چه به صورت نشان دادن خطاهای کهن و گسست از آنها در خودآگاهی استوار بر خردباوری مدرنیسم، و چه به شکل گسست از گذشته با ابتناء بر منظرگرایی و تکثر معنا در پست‌مدرنیسم.

منابع

- احمدی، بابک، مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۹۱.
- امید، مسعود، «انقلاب کپرنیکی کانت»، کتاب ماه فلسفه، شماره اسفندماه، ۱۳۸۸، ص ۸۶-۹۰.
- جمادی، سیاوش، «نیچه به روایت یاسپرس»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره مردادماه، ۱۳۸۳، ص ۷-۲۷.
- دلوز، ژیل، نیچه و فلسفه، ترجمه عادل مشایخی، تهران، نشر نی، ۱۳۹۱.
- کانت، ایمانوئل، سنجش خرد ناب، ترجمه م.ش. ادیب سلطانی، تهران، نشر امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- نیچه، فردریش، فراسوی نیک و بد، ترجمه آشوری، تهران، نشر آگه، ۱۳۶۲.

-----، چنین گفت زرتشت، ترجمه آشوری، تهران، نشر آگه، ۱۳۸۶.

-----، غروب بت‌ها، ترجمه آشوری، تهران، نشر آگه، ۱۳۸۷.

-----، تبارشناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری، تهران، نشر آگه، ۱۳۹۰.

Foucault, M, "What Is Enlightenment", in The essential works of Michel Foucault (1954-1984) Ed. RABINOW, P., & FAUBION, J. D. pp.303-320, New York, New Press, 1997.

Kant, I., Critique of Pure Reason, Translated by Norman Kemp Smith, London: macmilian, 1993.

-----, Prolegomena, new York, 1989.

Marx k./Engels F., "Selected Works", Moscow, Volume One, p.13-15, 1969.

Nietzsche, F., The Birth of Tragedy, Trans by whiteside, s. harmondsworth: penguin book, 1956.

-----, The Will to Power, Trans. W. Kaufmann, New York, 1968.

