

زهد از نگاه نیچه

ابراهیم رضایی* علی کرباسی زاده‌ی اصفهانی**

چکیده

اگرچه در ظاهر امر چنین می‌نماید که فلسفه‌ی نیچه، فلسفه‌ی زهد ستیز و ضد اخلاق است، با توجه به تأکید وی بر روش‌های مختلف خودسازی و والایش، جای آن دارد که میان آرمان زهد و زهد مثبت و نیز گونه‌ی سومی از زهد، در نوشته‌های او تفاوت قائل شد. وی نخست زهدی را که به توقف و تعلیق فرایند تعقل و اراده و غریزه ختم می‌شود، رد می‌کند و سپس اخلاق سروری عهد باستان را می‌ستاید که در قلمرو آن، عقل مطیع و غریزه‌ی والایش‌یافته، به خوبی، در کنار یک‌دیگر فعالیت معمولی خود را ادامه می‌دهند. با وجود این، او به گونه‌ی سومی از زهد نیز اشاره می‌کند که نوعی ریاضت در حیطة‌ی اندیشیدن و فلسفیدن است؛ ریاضتی که به یمن آن، فیلسوف ناب، به تحلیل نیچه، از فضای دروغ‌پردازانه‌ی فلسفه‌ی مبتنی بر آرمان زهد در می‌گذرد و به چشم‌اندازی فراگیرتر، با خصایص ویژه‌ی خود دست می‌یابد.

واژه‌های کلیدی: ۱- زهد، ۲- اخلاق، ۳- والایش، ۴- نیچه.

۱. مقدمه

به‌رغم سخنان موشکافانه و بی‌پرده‌ی نیچه درباره‌ی اخلاق زاهدانه که نقاد جنبه‌های روان‌شناختی و فیزیولوژیکی آن است، هرگز نمی‌توان به نحو مطلق حکم کرد که او هرگونه زهد را از ساحت حیات بشری کنار می‌زند و با اخلاق، از بیخ و بن، سر ستیز دارد. نقادی نیچه در حوزه‌ی زهد، در وهله‌ی اول، متوجه شیوه‌ی روی‌کرد به اعمال زاهدانه است و در وهله‌ی دوم، متوجه نتایج این شیوه‌ی روی‌کرد. بر این اساس، نقد مزبور با مبنا قرار دادن کارکرد غریزه، در دو جهت بیرونی و درونی آغاز و به پی‌آمدهای نگرش اقسام زهد در

موضوعات فلسفی ختم می‌شود؛ نظمی که به سبب نحوه‌ی سخن‌پردازی نیچه و تکثر تألیفات او، ناگزیر، باید به کمک توضیحات و حواشی و نقل‌قول‌های متعدد تهیه و ارائه شود.

بدین لحاظ، تحقیق حاضر، با تکیه بر این اصل که فلسفه‌ی نیچه در درجه‌ی اول، فلسفه‌ی قدرت است و در درجه‌ی دوم، تشریح زهد، می‌کوشد چنین نظمی را فراهم کند. بخش اول این تحقیق، در آغاز، به بازسازی تفکیک دو نمونه‌ی اخلاق، یعنی اخلاق سروری و اخلاق بردگی می‌پردازد؛ به گونه‌ای که در این تفکیک، زهد طبقه‌ی جنگجویان و اندیشمندان، هر دو، در برابر زهد طبقه‌ی روحانیان و بردگان قرار می‌گیرد. در بخش دوم، ضمن معرفی غریزه به مثابه مصدر هر دو گونه‌ی زهد مذکور در بخش اول، به بررسی اصطلاح والایش در تفکر نیچه پرداخته می‌شود. در این زمینه، مفاهیم ضرورت و زهد طبیعی و جان آزاده نیز به میان می‌آید تا واری‌نوعی فلسفیدن زهد منفی و زهد مثبت و مبحث چشم‌انداز، در بخش سوم، امکان‌پذیر شود. بخش چهارم اختصاص دارد به گذار نیچه از اخلاق بردگی، به نوع تازه‌ای از اخلاق سروری که اندیشیدن ویژه‌ای را توصیه می‌کند و بدین ترتیب، فیلسوف ناب هم‌نهادی از دو گونه‌ی زهد مذکور تلقی می‌شود.

در گبرودار بحث بر سر زهد، به طور کلی، طرح نمونه‌ها و تکیه‌گاه‌های فلسفی نیچه که بعضاً متکثر به نظر می‌آید، به قصد بررسی طرز تلقی‌ها و دیدگاه‌های انواع زهد اجتناب‌ناپذیر است. نتیجه‌ی این بحث آن است که از تلفیق اخلاق بردگی و اخلاق سروری، نوعی زهد متولد می‌شود که می‌توان از آن، با عنوان زهد منفی یاد کرد. در مقابل این زهد، زهدی قرار دارد که با رانه‌ی استقلال‌طلبی می‌کوشد هم از انفعال رایج در زهد منفی دوری گزیند و هم از اخلاق زهد مثبت که زمانی به طبقه‌ی سروران اختصاص داشت. این‌گونه زهد را می‌توان با عنوان زهد فلسفی شناخت که نه حاصل از «سازش» تمایلات حسّی و مواضع حس‌ستیز، بلکه «عرصه‌ی» منازعه‌ی مداوم این دو است. با این حال، مشخصه‌ی اصلی این زهد نیز سروری‌طلبی است که به کمک اندیشیدن و فلسفه‌پردازی، به تعبیری، حاصل تکامل زهد طبیعی است.

بنابراین، می‌توان به طور کلی، زهد را بر دو قسم دانست: ۱. زهد مثبت که شامل زهد طبیعی (شیوه‌ی حیات رومیونانی) و زهد فلسفی (گزینش فیلسوف ناب) است؛ ۲. زهد منفی که مشتمل است بر زهد مابعدالطبیعی (طریق فلسفه‌های پیشین، اعم از افلاطونی و کانتی) و زهد مسیحی (حیات کشیشانه). ذکر این نکته حائز اهمیت است که با وجود چنین تفکیکی، بنا به تحلیل‌های نیچه، در آخر، این اخلاق بردگی است که در جهان امروز

غالب شده است؛ اخلاقی که در هیچ‌یک از شقوق دسته‌بندی فوق قرار نمی‌گیرد؛ زیرا از بنیاد، رنج‌گریز و انفعالی مزاج است.

لحاظ این قبیل نکته‌ها و دسته‌بندی‌ها، در رفع سوء برداشت‌های ناشی از لحن و محتوای قلم نیچه مفید است؛ سوء برداشت‌هایی که پی در پی، اسباب پیدایش هرج و مرج طلبی و غریزه‌محوری و نژادپرستی را در زمینه‌های مختلف فکری و سیاسی و هنری تفکر نیچه فراهم کرده است. با التفات به تمایزات درهم تنیده‌ی مبحث «زهدشناسی» آثار نیچه، تا حدودی، می‌توان به مقصود اصلی وی در طرح انتقادات اخلاق‌پرهیز و زهدستیز واقف شد و تا اندازه‌ای، از او در برابر مخالفان و موافقانی دفاع کرد که به خوانش سطحی‌نگرانه و هیجان‌گرایانه از آثار او اکتفا می‌کنند.

۲. دو گونه زهد

نیچه در بخش سوم از کتاب *تبارشناسی اخلاق خود*، میان دو گونه زهد تفاوت قائل می‌شود: ۱. زهدی که به «جان‌های بسیار بارور» (۵، فصل ۳، ص: ۸) اختصاص دارد و از این رو، زمینه‌ی «تقویت» و «تصعید» استعدادهای انسان است؛ ۲. زهدی که حاصل ابداع «طبقه‌ی کشیشان» است و با اشاعه‌ی یک «زندگی ضد زندگی» (۵، فصل ۱۳، ص: ۳)، نوع گله‌ای انسان را فراهم و حمایت می‌کند. تمایز میان این دو گونه زهد ریشه در دو گونه «اخلاق» دارد که نیچه نخست، در فصل نهم از *فراسوی نیک و بد*، آن‌ها را ارائه و از هم تفکیک می‌کند: «اخلاق سروران و اخلاق بردگان» (۹، فصل ۹، ص: ۲۶۰). در این فصل، توصیف تمایزها و برابری‌های روان‌شناختی میان دو رده‌ی انسان، یعنی انسان قدرتمند و نجیب و انسان ضعیف و برده‌صفت، به کشف سوءتفاهمی منجر می‌شود که همواره، میان این دو طبقه‌ی اجتماعی حاکم بوده است. در یک جامعه‌ی اشرافی، طبقه‌ی سرور وظایفی دارد که برای حفظ فرهنگ و نوع «هراس‌انگیزی از انسان» تعیین شده است. احترام به قدمت و اصل وقار و «پیش‌داوری» به نفع آن، «توانایی و وظیفه‌ی سپاسگزاری و انتقام طولانی...، ظرافت در جبران محبت، درکی پخته از دوستی، ضرورتی خاص برای داشتن خصم (در عین حال، چون گودالی برای گردآوری عواطف حسادت، ستیزه‌جویی، جسارت و در اصل، برای آن‌که بتوان دوست خوبی بود»، خصائل طبقه‌ی سرور است (۹، فصل ۹، ص: ۲۶۰). نجیب‌زادگان متعلق به این طبقه‌ی اجتماعی، در مقام «درندگانی کامل‌تر» (۹، فصل ۹، ص: ۲۵۷)، واضعان اصیل ارزش‌های «نیک» و «بد»ند و به واسطه‌ی این ارزش‌گذاری، نه تنها از نهاد «زندگی» و «سرزندگی» جانب‌داری می‌کنند، بلکه موفق می‌شوند قدرت سرشار خود را تحقق بخشند: «عشقتان به زندگی، عشق به برترین امیدتان

بادا! این دعای «زرتشت» نیچه است در حق این طبقه‌ی «جنگ‌وجو»؛ همان طبقه‌ای که شرفش، در «فرمانبری»^۱ است (۴، ص: ۱).

پرورش طبقه‌ی سرور که پیشه‌ی خاص آن جنگاوری است، در گرو نوعی ریاضت یا «انضباط نفس»^۲ است که فوکو آن را «زهد یونانی‌رومی» می‌نامد. در این زهد، میل یا غریزه، در جهت پرورش انسان آزاد و شریف، حفظ و هدایت می‌شود تا از این طریق بتواند با این غریزه‌ی سرشار و سرزنده که به نحوی منضبط مهار خورده است، بر طبقات پایین جامعه سروری کند (۱۹، ص: ۴۱۲).

«تعلیم نفس»^۳ مختص این طبقه، نه تنها شامل یادگیری فنون جنگاوری، بلکه حاوی علم به سلسله مراتب طبقات اجتماعی است و مهم‌تر از آن، تلقین و القای حسّی است که نیچه آن را «شورِ فاصله» می‌نامد. انسان شریف، با الهام از این شور، هم بر گونه‌های پست‌تر انسان حکومت می‌کند و تعالی می‌جوید و هم بر «خویشتنِ انسان» خود غلبه می‌کند (۹، فصل ۹، ص: ۲۵۷) تا گونه‌ای انسان برتر را در خویشتن محقق کند. این «فرا اخلاق» (همان)، تشریحی تاریخی‌روانشناختی است از آن حکم جنگاورانه که پیشتر، زرتشت نیچه صادر کرده بود: «هر انسان چیزی است که بر او چیره می‌باید شد» (۴، ص: ۱).

بنابراین، در روند تعلیم و انضباط نفس و «چیرگی» بر خویشتن انسان، ارزش‌های برتر یک طبقه‌ی اشرف، نسل به نسل منتقل می‌شود؛ ارزش‌هایی که از حیث ذهنی، نقطه‌ی آغاز و از حیث عینی، نیاز یا فراهم‌کننده‌ی موقعیت است. ارزش‌های برتر، با ابتنا بر مظاهر زندگی، در کانون چشم‌اندازی است که در تصرف طبقه‌ی جنگاوران است. این ارزش‌ها، در جهت «تداوم نوع خاصی از زندگی» ضرورت دارد (۱۷، صص: ۹ - ۱۰).

در برابر این طبقه که هم از جانب درون و هم از جانب بیرون، فرمانبر ارزش‌های برتر است، «طبقه‌ی بردگان» قرار دارد که شرفش «طغیان» است (۴، ص: ۲) و با «خیال خام»^۴ غلبه بر طبقه‌ی نجیبان زندگی می‌کند؛ همان خیال خامی که «آرزو» را با «اعتقاد» اشتباه می‌گیرد و آنچه آرزو می‌کند، رفته‌رفته، یک اعتقاد معرفی می‌کند (۱۶، ص: ۲۶۴). اخلاق بردگان، با الهام از این خیال خام، «همه چیز را به سوی همسانی پیش می‌برد»؛ زیرا بر آن است تا «پاتوس» (شور) فاصله^۵ را ریشه‌کن کند (۲، فصل ۴، ص: ۱). در مقابل چنین دسیسه‌ای است که جان‌های بسیار بارور، به زهدِ درخور خویش متوسل می‌شوند. «تهی‌دستی و فروتنی و پارسایی»، «سه شعار آرمان زهد»، نه فضایل این عده‌ی خاص، بلکه «درخورترین و طبیعی‌ترین شرایط برای بهترین زندگانی ایشان است و زیباترین باروری‌شان» (۵، فصل ۳، ص: ۸). دوری‌گزیدن از عوام و پرهیز از عوام‌زدگی و «عالم مدرن»، «روزنامه»، همچنان که در حیات خود نیچه، در برابر واگنر و شوپنهاور مشاهده

می‌شود و نیز زمانه‌ی رو به تباهی، موقعیتی را برای جان‌های ارزش‌آفرین مهیا می‌کند که در آن، می‌توانند به‌ویژه برای جهان آینده، تعیین تکلیف کنند. با این حال، ستیزه‌ی «فرد خودآگاه و حاکم بر سرنوشت خویش» (۱، فصل ۵، ص: ۱) که به صورت گونه‌ای زهد و تأدیب نفس و سپس، ارائه‌ی ارزش‌های نو عملی می‌شود، نیمی از دغدغه‌ی انسان نجیب یا خلاق است. او می‌باید در جهتی دیگر، با خود نبرد کند و بر خویشتن پیشی گیرد. استرن، این اخلاق را «اخلاق سخت‌کوشی» می‌نامد (همان، ص: ۳).

«گوشه‌نشین» سخت‌کوش که به ایجاد وضعیتی برای حیات برتر می‌اندیشد، در کنار همه‌ی ملایمت‌ها، رنجش خاطرها و آزارهایی که از جانب «بسیاران» متحمل می‌شود، بیش از همه، در مقابله با خویش است: «اما بدترین دشمنی که با او روبه‌رو توانی شد، همیشه، خود تویی. سوختن در آتش خویشتن را خواهان باش. بی‌خاکسترشدن، کی‌نو توانی شد» (۴، ص: ۱)؟ مردن یا کشته شدن و از نو، رستخیزکردن؛ این اخلاق، بی‌تردید، به پشتوانه‌ی تفکر «بازگشت مجدد» یا «جاودانگی» است که ارکان خود را در اندیشه‌ی نیچه تثبیت می‌کند.

در سوی دیگر، اخلاق بردگان حاکی از فرهنگی نازل است که با زندگی شاد مؤانستی ندارد و از این رو، با اخلاق سروران بیگانه است و با سوءظن بدان می‌نگرد. بر این اساس، برده با طغیان بر طبقه‌ی سروران، اندک‌اندک، آرزوی تفوق خود را تحقق می‌بخشد و در تغییر بار ارزش‌ها و جعل ارزش‌های تازه کامیاب می‌شود. او «انسان بی‌خطر»، ساده‌لوح، مهربان و ابله را نمونه‌ی انسان نیک معرفی می‌کند (۹، فصل ۹، ص: ۲۶۱). اعمال نفوذ آرمان‌های یهودی در کالبد امپراتوری روم و جریان انقلاب فرانسه (۵، ص: ۱۶)، دو نمونه‌ی تاریخی از پیروزی طبقه و ارزش‌های بردگان بر ارزش‌های برتر و حیات‌گرای طبقه‌ی سروران است. بر این مبنا، نیچه، در برابر داروین و نظریه‌ی «عمل‌کرد انتخاب به سود نیرومندتران» او، در *اراده‌ی قدرت* می‌نویسد: «...نیرومندترین‌ها و خوشبخت‌ترین‌ها ناتوان هستند، زمانی که مورد مخالفت غرایز گله‌ای سازمان‌یافته، بزدلی ناتوانان و اکثریت وسیع قرار می‌گیرند...» (۶، فصل ۳، ص: ۶۸۵).

تهدید دوم بر ضد نجیبان، در کنار جماعت بردگان، طبقه‌ی «دین‌یاران» است. یهودیان دربار روم و مسیحیان پیروی پولس قدیس یا به توصیف نیچه در *غروب بتان*، طلایه‌داران دسیسه‌چینی بر ضد «اخلاق تبار و تبعیض» آریاییان (۷، فصل ۴، ص: ۱۸) نیز با تبلیغ و اشاعه‌ی روش‌ها و ارزش‌های دنیاگریز و حیات‌ستیز، در تغییر مواضع جهان باستان کامیاب بوده‌اند. این عده، خود، از خواص آدمیان‌اند؛ اما «فقط والاتباران، حتی هنگامی که بیمارند،

قادر به تولید ارزش‌هایی هستند که تشدیدکننده‌ی تفاوت‌های میان انسان و انسان‌اند؛ حتی تا آن حد که در برابر انسان قرار گیرند» (۳، ص: ۷۸).

در نگاه نیچه، شیوه‌های ارزش‌گذاری دین‌یارانه، از «شیوه‌های شهسوارانه‌مهمان‌سالارانه» منشعب و سپس، به ضد آن بدل می‌شود. این طبقه، از قدرت آفرینش ارزش برخوردارند، اما «به دلیل کم‌زوری‌شان»، از یک «نفرتِ آرمان‌آفرین» لبریزند (۵، صص: ۷ - ۸).

«آرمان زهد» حاصل این نفرت است. کلیسا، بنا به تصریح نیچه در *غروب بتان*، دشمن زندگی است (۷، فصل ۱۰، ص: ۱) و به کمک اخلاق مدرن، «ضد‌غرایز زندگی» عمل می‌کند (همان، ص: ۴). فوکو تحلیلی از شیوه‌ی زاهدانه‌ی مسیحی ارائه می‌دهد که روشن‌نگر نیچه به آرمان زهد است. در حالی که زهد یونانی‌رومی، با بزرگداشت طبیعت و فرهنگ، غریزه‌ی انسان را در جهت آرمان‌ها و ارزش‌های طبیعی و فرهنگی، هر دو، مهار می‌کند، مسیحیت، با «زندآگاهی‌میل» ویژه‌ی خود، در جهت نفی میل حرکت می‌کند. به تحلیل فوکو، مسیحیت، «میل» یا «غریزه» را به دید یک «دیگر» یا به عبارتی، یک «مهاجم» می‌نگرد که به ساحت «خود» می‌تازد (۱۹، ص: ۴۱۲). بنابراین، زهد مسیحی به «استحاله» میل مبادرت می‌کند (۵، ص: ۴۱۳). فصل سوم *تبارشناسی/اخلاق نیچه*، شرحی تمام‌از این استحاله و تغییر چهره است. از آنجایی که قوت طبقه‌ی سروران غریزه است و غریزه، سرمنشأ حیات و سرزندگی این طبقه به شمار می‌رود، تقبیح غریزه همچون «گناه» یا سرچشمه‌ی آن، در رأس کار کشیش زاهد قرار می‌گیرد (۵، فصل ۳، ص: ۱۶). کشیش، سرانجام، با این ترفند، نه تنها به نوع «رام‌شده» و «اخته‌ی» انسان دست می‌یابد (دو اصطلاح روان‌شناسانه‌ی نیچه در *غروب بتان*) (۷، فصل ۱۰، ص: ۲)، بلکه به کمک «حسن‌گناه»^۶ یا «بد وجدانی»^۷ گله‌ی رام‌شده‌ی خود، شور سروری خود را ارضا می‌کند و به مقام چوپان این گله بدل می‌شود (۵، فصل ۳، ص: ۱۵).

آرمان زهد، یعنی نوعی زهد منفی. اضافه بر این که غریزه‌ی جنگ‌طلب، حریص، سرزنده و نسبتاً شهوانی سروران را برچسب معصیت می‌زند و آنان را به «خویش‌تن‌داری» وادار می‌کند (همان، ص: ۱۶). به جعل «جهان دیگر» نیز می‌پردازد و از وضعیت بهتر سخن می‌گوید و بدین ترفند، دوباره، در مقام انکار زندگی ظاهر می‌شود؛ در عین حال که همین امید به جهان برتر، نیروی «نگهدار و آری آفرین» او را فراهم می‌کند (همان، ص: ۱۳) و بدین آری‌گویی، راه‌گریز او از نیست‌انگاری نمودار می‌شود.

بنابراین، نیچه دو گونه زهد را از یک‌دیگر تمییز می‌دهد: ۱. زهد مثبت که جانبدار میل و حیات است: «گونه‌ای زهد پرهیزگاری جدی و شادمانه، همراه با نیک‌خواهی تمام» که «از جمله درخورترین شرایط معنویت والاست» (همان، ص: ۹)؛ ۲. زهد کشیشانه که

«زندگی ضدّ زندگی» را آموزش می‌دهد و با کینه‌توزی علیه طبقه‌ی سروران و زهد مثبت، در حقیقت، «انتقام را با نام عدالت تقدّس می‌بخشد» (۵، فصل ۲، ص: ۱۱).

۳. مفهوم «والایش»

تقسیم در حیطة‌ی زهد، بی‌تردید، به تبع تقسیمی متناظر در حیطة‌ی «اراده‌ی قدرت» ممکن می‌شود؛ یعنی همان‌طور که دو گونه زهد مثبت و منفی نزد نیچه از هم تفکیک‌پذیر است، دو سنخ اراده‌ی قدرت مثبت و منفی نیز در این دو گونه زهد فعالیت می‌کند که از نظر رعایت تقدم و تأخر، بر تقسیم در حیطة‌ی زهد سبقت می‌جوید. این تفکیک، به آن اصل مابعدالطبیعی نیچه باز می‌گردد که به نحو مطلق و گریزناپذیر، موجود زنده را اراده‌ی قدرت معرفی می‌کند: «آن‌جا که موجود زنده را دیدم، خواست قدرت را دیدم و در خواست بنده نیز جز خواست سروری ندیدم» (۴، فصل ۲، ص: ۱۲). حال، اگر اراده‌ی فرد سرور، در جهت بیرون و به نیت خَلق حماسه‌ی مردانه‌ی بیرونی جریان دارد، اراده‌ی فرد بنده، در جهت عکس، رو به درون دارد: «گریزه‌هایی که نتوانند خود را در بیرون خالی کنند، رو به درون می‌آورند. این همان چیزی است که من، [فرایند] درونیدن در انسان می‌نامم. اینجا بود که در بشر چیزی روید که سپس، آن را «روان» خویش نامید» (۵، فصل ۲، ص: ۱۶). فینک به هنگام تفکیک دو معنای قدرت در بیان نیچه، با استفاده از اصطلاح‌شناسی زندآگاهانه، اراده‌ی قدرت سروری را معنای «وجودشناختی»^۱ قدرت می‌نامد که نتیجه‌ی آن، به ثمر نشستن «اخلاق فراشونده» است. از آن سو، اراده‌ی قدرت بردگی را معنای «انتیک»^۲ قدرت برمی‌شمرد که به شکل «اخلاق حیات ناتوان» ظاهر می‌شود (۲، فصل ۴، ص: ۲).

بنابراین، به تحلیل نیچه، ریشه‌ی آرمان زهد در «طغیان گریزه» است. به تصریح وی، انسان بیمار است (۲، فصل ۳، ص: ۱۳) و در وهله‌ی اول، «غلیان گریزه» نشانه‌ی این بیماری است. هنگامی که طبقه‌ی سرور، به واسطه‌ی شکست، خستگی، شیوع بیماری‌های واگیردار و دیگر مشکلات فیزیولوژیکی، از جایگاه ارزش‌گذاری ساقط و به انحطاط مبتلا می‌شود، به تبع آن، گریزه‌ی سرخورده‌ی آن نیز به درون خود هجوم می‌آورد و از آن پس، نیروی آن، در جهت «کورکردن سرچشمه‌ی نیرو» به کار می‌رود. طبقه‌ی جنگجویان، بدین ترتیب، به طبقه‌ی برهمنان یا زاهدان مستحیل می‌شود.

با وجود این، زاهد که روزگاری جنگجو بود، برای شکست‌دادن دیگر جنگجویان و بیماران، به‌جای توسل به ابزار جنگی، از ترفند رام‌کردن بهره می‌برد. بیمار در پی علت بیماری خود است و کشیش زاهد، در مقام «جهت‌گردان کینه‌توزی» یا علت‌جویی و

علت‌کشی، خود او را علت بیماری معرفی می‌کند: «گناه به گردن خود توست و بس» (همان، ص: ۱۵)!

به تعبیری، در مسیر قدرت‌طلبی این برهمنان فی نفسه جنگجو، سه مرحله به چشم می‌خورد: ۱. ابداع فضایل اخلاقی، نظیر ترحم و همسایه‌دوستی؛ ۲. ارائه‌ی معیاری جدید در شناسایی نیک و بد؛ ۳. توفیق در ارضای حس سروری خود، با سیطره‌یافتن بر توده‌ی گناهکاران یا گله (۱۳، ص: ۲۳۷).

بنابراین، آرمان زهد، به جای آن‌که گزینه‌ی بیمار را به شیوه‌ی زهد مثبت، در راه‌های متعارف بیرونی هدایت کند، او را به جان خودِ غریزه می‌اندازد که مقصود آن، «از بنیاد برافکندن» غریزه است و نتیجه‌اش، به بیان روان‌شناختی نیچه در *غروب بتان*، اختگی بیمار (۷، فصل ۱۰، ص: ۲). نیچه وضعیت روحی جنگجویان را در این مقطع از حیاتشان، «صرع پنهان» می‌نامد: «...از نشانه‌های معمول این وضعیت، در بین اقوام وحشی و اهلی، شهوت فراوان و ناگهانی است و این شهوت، سپس ناگهان، به قالب تب و لرز از گناه و نفی جهان و اراده در می‌آید. شاید هر دو را بتوان به نوعی صرع پنهان تعبیر کرد» (۹، فصل ۳، ص: ۴۷). نتیجه‌ی کلّ این فرآیند، یعنی فعالیت اراده‌ی قدرت منفی، دو چیز است: ۱. از بیمار، گناهکار ساخته می‌شود (۵، فصل ۳، ص: ۲۰)؛ و ۲. انسانی بد‌قدّیس نام می‌گیرد (۹، فصل ۳، ص: ۴۷).

باز، در این اراده‌ی قدرت، دو حیثیت جداگانه یا به عبارت بهتر، دو گونه آرمان زهد مشخص است (۲۰، صص: ۶۳ - ۶۴): ۱. نیست‌انگاری فعال که «عدم» را اراده می‌کند؛ ۲. نیست‌انگاری منفعل که وجه عاجزانه‌ی اوّلی است و اصولاً چیزی اراده نمی‌کند. به تعبیری، شاید بتوان گفت که با رعایت همان اصل دو قطبی‌بودن ضروری درون هر جماعت، در «گله‌ی» بیماران و زاهدان، تعدادی که بر توده‌ی گنهکار سروری می‌کند، از نیست‌انگاری فعال برخوردارند و آن عده که وعظ‌نیوش و فرمانبردار این عده‌ی قلیل‌اند، فاعل نیست‌انگاری منفعل‌اند. البته، این بدان معنا نیست که در این تعداد اخیر، اراده‌ی قدرت محو شده است؛ بلکه این اشخاص، زمام اراده‌ی خود را دیگر بار، به طبقه‌ی سرور سپرده‌اند؛ زیرا «فرماندهی دشوارتر است از فرمانبری» (۴، ص: ۲).

دست‌آورد این گونه زهد، تسطیح ناهمواری‌ها و تصقیل نخراشیدگی‌های طبیعی گسترده‌ی روح آدمی است. زاهدان، چه از طبقه‌ی سروران باشند و چه از طبقه‌ی بندگان، در صدد رهایی از «رنج» حاصل از این ناهمواری‌ها و نزاع‌های درونی‌اند. در حالی که پیش از این، نجیبان با پذیرش «رنج سترگ» (۹، فصل ۷، ص: ۲۲۵)، به زندگی و ستیزه‌های آن «آری» می‌گفتند و بردگان، با رنج فرمانبری، کینه می‌اندوختند. اینک، دلزدگان هر دو

طبقه، با رویگردانی از رنج و تمسک به پرهیز جنسی، رژیم غذایی خاص، روزه‌داری، انزوا یا به بیان نیچه، پرهیز از هر چیز خون‌ساز و عاطفه‌ساز (۵، فصل ۳، ص: ۱۷)، می‌کوشند به «خواب ژرف» و «بیداری» مطلق فرو روند. بنابراین، آرمان زهد، در روند دشمنی خود با حیات، به دنبال حیاتی بدون رنج است؛ یعنی با سرکوبی غریزه به دست‌غریزه و جعل روان علیه تن، بر آن است تا یک قطب را یعنی روان را بر قطب دیگر، یعنی تن، سروری دهد و از رنج کشمکش درونی آزاد شود. در حالی که نیچه، بر حفظ این دوقطبی بودن اصرار می‌کند؛ آن هم، در فرایند خودسازی، با عنوان «زهد طبیعی» که در آن، روح انسان، توأمان بیمار و سالم است و میان طبیعت و غریزه، از یک سو و عقل و جنبه‌های لطیف روحانی، از سوی دیگر تردد می‌کند. به عبارت دیگر، در زهد مثبت، گویی با «روحانی‌سازی» غریزه مواجهیم که درست، مقابل روش «انکار» حیات زهد مسیحی و آرمان زهد قرار دارد. این روحانی‌سازی، در روان‌شناسی خاص نیچه، با عنوان والایش شناخته می‌شود.

در ابتدا، گوته و نووالیس و شوپنهاور، از واژه‌ی sublimation (والایش)، به صورت لاتینی Sublimare استفاده کردند، اما نیچه، در *انسانی بسیار انسانی*، به معنای روان‌شناختی جدیدی آن را به کار گرفت (۱۴، صص: ۲۱۹ - ۲۲۱). در آن جا، از گونه‌ای «شهوهرانی والایش‌یافته»^{۱۰} سخن می‌گوید که در روند آن، فرد، به جای آن‌که نیروی شهوت را مستقیماً به کار گیرد، پس از گردآوری آن در خلوت، آن را در مسیرهایی ویژه جاری می‌کند و به آن، مجله‌های برتری می‌بخشد. از این قرار، والایش نوع خاصی از «غلبه بر نفس» است. نیچه شش نحو والایش را در «سپیده‌دمان» برمی‌شمرد که نوع خبط‌آمیز و تجویزناشدنی‌اش، به گفته‌ی خود او، از آن فرد زاهد است که با پافشاری بر ارضانشدن غرایز، خرد خود را به ورطه‌ی نابودی می‌کشانند (۱۰، فصل ۲، ص: ۱۰۹)؛ زیرا چنانچه والایش، به طریق زهد یونانی‌رومی، پاسخی مناسب و «عاقلانه» به رانه‌های طبیعی است، زهد کشیشانه یا برهمنانه، دربردارنده‌ی پاسخ و رویکرد موافق طبع به آن‌ها نیست.

اگر والایش کشیشانه بر این اصل مبتنی است که «انسان موجودی گناهکار است» و بنا بر این اصل، به تعبیر نیچه، می‌باید از غریزه و میل به حیات تطهیر شود، والایش مد نظر نیچه، بر این اصل تکیه دارد که «انسان معصوم است»؛ به اندازه‌ی هر موجود طبیعی دیگر. همان‌طور که موجودات طبیعی غیربشری، در سیر تکاملی خود، معصومانه و فرمانبردار «ضرورت» طبیعی حرکت می‌کنند یا به عبارت بهتر، به نحوی انتولوژیک، گرایش به تخلیه‌ی قدرت دارند (۲، فصل ۴، ص: ۲)، انسان نیز دچار ضرورت است و لحاظ حرکت رو به عقب یا «توبه» و بازگشت، در این سیر ضروری، خبط‌آمیز است. از منظر نیچه، «آنچه ما اراده می‌نامیم، در حقیقت، چیزی نیست مگر ترکیبی از احساساتی از قبیل قدرت و

مقاومت و تصور این که آن، اساسی برای «مسئولیت اخلاقی» است، توهم محض است. اعمال ما، نخست، نه از انگیزه‌های آگاهانه، بلکه بیشتر، از عوامل روان‌شناختی و فیزیولوژیکی سر می‌زند که ما از آن‌ها ناآگاهیم» (۱۲، ص: ۸).

از میان این انگیزه‌ها و رانه‌ها، تمایلات و تنفرات والا و حماسی شناخت را «تقویت می‌کند» و «توسعه می‌بخشد» (۱۳، ص: ۲۱۸). این روند، والایشی است در حیطه‌ی شناسایی که به «بحران ارزش‌ها» و نه «فقدان ارزش‌ها» پایان می‌بخشد. در رواج اخلاق زاهدانه، فرد با ارزش‌های مطلقاً غلط یا فقدان کامل ارزش‌ها مواجه نیست؛ بلکه گرفتار «بحرانی» ناشی از فقدان «قدرت» تولید ارزش است (۲۰، ص: ۶۳). بنابراین، هنگامی که نیچه از «جان آزاده» سخن می‌گوید، جانی را معرفی می‌کند که درست، در گستره‌ی «ضرورت طبیعی» یا همان رانه‌ی درونی اراده‌ی قدرت و در حرکتی پیش‌رونده، قادر به تصمیم‌گیری است. در این مقطع، می‌توان از سه جنبه‌ی مرتبط با هم در گرایش جان آزاده، به ارزش‌ها نگاه کرد: ۱. جان آزاده، به خلق و انقلاب ارزش‌ها مبادرت می‌ورزد؛ ۲. جان آزاده واقعیت فی‌نفسه را ادراک می‌کند و او خود، تجسم حقیقت در حیات خویش است؛ ۳. هیچ چیز، فی‌نفسه، بالرش نیست (۱۶، صص: ۱۵۸ - ۱۵۹).

این سه جنبه، به ترتیب، با سه اصل دیگر متناظر است: ۱. ارزش‌هایی که جان آزاده وضع می‌کند، در گذشته‌ها و فرهنگ باستانی ریشه دارد؛ ۲. واقعیت فی‌نفسه، عین تغییر و «شدن» است و ثباتی در آن راه ندارد (۱، فصل ۵، ص: ۱)؛ ۳. اهمیت ندارد که چه عملی انجام می‌شود؛ بلکه اهمیت در آن است که چه کسی آن عمل را انجام می‌دهد (۱۲، ص: ۲۲).

پس والایش نیچه‌ای، در مجالی بسیار متفاوت از والایش زاهد مسیحی امکان‌پذیر است. جان آزاده با واسپاری خویش به ضرورت طبیعی و کشف معصومیت نهادین خود، در حقیقت، ارزش‌های کهن والاتبارانه را تذکار می‌کند و سپس، بر مبنای آن‌ها، ارزش‌های جدیدی می‌آفریند.

۴. «وجود» و «شناسایی» در زهد منفی

نیچه، در *فراسوی نیک و بد*، به هنگام تشریح «ماهیت دین»، به نقد جنبه‌ی «خشونت دینی» می‌پردازد. این اصطلاح که با تعبیر *صرع پنهان* پیش‌گفته مرتبط است و به عبارتی، وجه عملی و تحقق‌یافته‌ی آن است، از نظر نیچه، قربانگاه سه موضوع دیرین تفکر بوده است: انسان، طبیعت و خدا. او، در زمینه‌ی قربانی «انسان»، به نمونه‌های قربانی «امپراتور تیبوریوس در غار میترا» و نخست‌زادگان در «ادبایان پیش از تاریخ» اشاره می‌کند. درباره‌ی

قربانی «طبیعت»، نابودی غریزه در عصر اخلاقیات را مثال می‌زند که نتیجه‌ی آن، شکل‌گیری طبقه‌ی «زاهدان خشن» و «مخالفتان شادمان طبیعت» است. پس از این، در عصر جدید، آن «خدا»ست که می‌باید قربان گردد و به جای آن، عدم پرستش شود (۹، فصل ۳، ص: ۵۵).

در این بند مجمل، ناگفته‌های درخوری نهفته است که بیانگر دیدگاه نیچه، درباره‌ی سرنوشت وجود و شناسایی در نگرش زهد منفی است: ۱. به هنگام ذکر مرتبه‌ی قربانی انسان در تمدن‌های پیش از تاریخ یا در روم باستان، به پیشینه‌ی سنتی اشاره می‌کند که به گمان وی، نهادینه‌ی نگره‌ی دینی است؛ ۲. مقصود نیچه از قربانی غریزه، به معنایی توسعه‌ی ناظر است به قربانی طبیعت که در انسان، به شکل غریزه فعالیت می‌کند و اگر ضرورتی درونی وجود داشته باشد، آن، همین غریزه است؛ ۳. بی‌تردید، نیچه به هنگام سخن گفتن از قربانی خدا، اشاره می‌کند به گزاره‌ی «خدا مرده است» خود که برای نخستین بار، در حکمت شادان (۱۰، فصل ۳، ص: ۱۲۵) آن را مطرح کرد و سپس، در چنین گفت زرتشت، به شرح آن پرداخت. پس، از نظر نیچه، محصول نگره‌ی ادیان مبتنی بر زهد منفی، مرگ هر سه موضوع اندیشه است: انسان و طبیعت و خدا. از این قرار، هر دو کانون بزرگ فلسفه، یعنی وجود و شناسایی، دچار انحطاط و قهقرا بوده است. پس از افول ارزش‌های رومی‌یونانی و خوارداشت انسان، شناسنده و شناختنی، هر دو، از مقام اهمیت ساقط شده‌اند: شناسنده، به «سوژه‌ی بی‌درد و بی‌زمان» فارغ از رنج و شناختنی، به «وجود ثابت و تغییرناپذیر» که عین عدم است، بدل شده است.

نیچه، به کمک چه معیاری، در نقد وجودشناسی و شناخت‌شناسی، به چنین قضاوتی دست پیدا می‌کند؟ به عبارت دیگر، نیچه چه تعریف یا توضیحی از وجود و دستگاه شناسایی انسان در ذهن دارد که بر مبنای آن‌ها، نگرش دینی را رد می‌کند؟ جهت پاسخ به این پرسش‌ها، باید به دو مصدر مقتدر فلسفی، یعنی افلاطون و کانت باز گردیم که یکی، آغازگر جنبش وجودشناسی متافیزیکی است و دیگری، ارائه‌دهنده‌ی نوع جدیدی از شناخت‌شناسی که باز هم، در زمینه‌ی متافیزیک، لوح «مقولات» خود را به تاریخ فلسفه وام داده است. وجه اشتراک این دو فیلسوف متافیزیک آن است که بر آن بوده‌اند تا به موضوعات در دست بررسی خود، ثبات و قطعیت بخشند. افلاطون، با طرح «ایده‌ها» و «خیر برین»، وجوه ثابت و تغییرناپذیری از وجود را بیان می‌کند. کانت نیز با تثبیت پیش‌عوامل شناسایی در عقل انسان، با عنوان «مقولات فاهمه» کوشیده است خصلتی دائمی و گزیرناپذیر برای دستگاه شناسایی بشری تعیین کند؛ در حالی که از نظر نیچه، هر دو سر کانون فلسفه قدرت است و بس! وجود و شناسایی، هر دو، تجلی قدرت‌اند.

به زبان پیش‌سقراطی وی در *اراده‌ی قدرت*، در حوزه‌ی وجود، قدرت، به صورت «خائوس» نمایان می‌شود: «جهان، به هیچ روی، یک‌اندازه نیست؛ بلکه یک بی‌نظمی (آشفتنگی)^{۱۱} است» (۶، فصل ۳، ص: ۷۱۱). «اما ویژگی این جهان... از ازل، نوعی بی‌نظمی بوده است و این بی‌نظمی، نه به دلیل فقدان یک ضرورت، بلکه به خاطر فقدان نظم، بافت، زیبایی، حکمت و خلاصه، فقدان مقولات زیبایی‌شناسی انسانی است» (۶، فصل ۳، ص: ۱۰۹). بنابراین، جریان «بی‌قانونی اتفاقی و بی‌وقفه» مشخصه‌ی کلی طبیعت است (۱۸، ص: ۵۳۹).

به تبع این، جهان‌نگری نیچه، هم با نگاه عامیانه تفاوت دارد و هم با نظریات فیزیکی: جهان، در واقع، نه «مجموعه‌ای از اشیا»ست و نه «آرایی چند اتم‌های هم‌جوار» یا «قوانین علی». ذات جهان خائوس است و این خائوس ترکیبی است از «نیروها»یی که در کنش و واکنش بین آن‌ها، همه چیز، عین «شدن» به نظر می‌رسد. آنچه به تعامل این نیروها شکل و قالب می‌بخشد، «اراده» است. بنابراین، ظهور قدرت در انسان، به صورت اراده است که نیچه، قدرت را بدان می‌افزاید. آن، اراده‌ی قدرت انسان است که جهان را از وضعیت خائوس‌گونه‌اش به در می‌آورد و اشکال و قوالبی را به آن نسبت می‌دهد؛ همان‌طور که نیچه، در *اراده‌ی قدرت*، بر آن تأکید می‌کند: «نه «دانستن»، بلکه [طرح‌افکندن]^{۱۲} آن اندازه از نظم و شکل را که نیازهای عملی ما لازم دارد، بر بی‌نظمی تحمیل کردن» (۶، فصل ۳، ص: ۵۱۵).

به این ترتیب، در تفکر نیچه، واژه‌ی «حقیقت» یا اعتقاد به امور ثابت، تنها، در چارچوب اراده‌ی قدرت معنا دارد. این ثبات نسبی است و از یک شناسنده به شناسنده‌ی دیگر تفاوت می‌کند. اراده‌ی قدرت، در روند شناسایی، «بودن» و حتی شدن را بر جهان خائوس‌گونه یا بخشی از آن بار می‌کند و با مقتید و مفهومی‌ساختن آن، قدرت خود را ابراز می‌کند. بنابراین، حقیقت فی‌نفسه‌ای وجود ندارد؛ زیرا درک یگانه‌ای از جهان ممکن نیست. آدمی، نه تنها مُدرکی است که همواره، به اشتباه داوری می‌کند، بلکه برای ابقای خود، به این اشتباه نیاز دارد. البته، این اشتباه، با خطاهای یک مبتدی در فرایند یادگیری که سرانجام به استادی و چیرگی در پیشروی منجر می‌شود، تفاوت دارد. خطاهای نوع بشر، به هنگام داوری درباره‌ی جهان، ضامن بقای او بوده است. در فهرست این خطاها، وجودشناسی افلاطونی و شناخت‌شناسی کانتی، هر دو دیده می‌شود: «مسأله آن است که این داوری، تا چنان، یاری‌رسان به زندگی، حافظ زندگی، حافظ گونه‌ی انسانی و شاید پرورنده‌ی این گونه بوده است. ما علاقه به طرح این ادعا داریم که نادرست‌ترین داوری‌ها (که داوری‌های ترکیبی پیشین و بدیهی از آن جمله است)، برای ما اجتناب‌ناپذیرند و بدون پذیرش اعتبار

خیال‌پردازی‌های منطقی، بدون سنجش واقعیت با عالم بی‌قید و شرط زاده‌ی خیال محض و همسان با خویشتن، بدون جعل دائمی عالم با اعداد، انسان نمی‌تواند زندگی کند؛ چنان‌که پرهیز از داوری‌های نادرست، همان پرهیز از زندگی و نفی آن است» (۹، فصل ۱، ص: ۴).

حذف ایده‌های افلاطونی و ردّ مقولات منطقی کانتی، به معنای این است که نه در ورای این جهان، ایده یا منطقی وجود دارد و نه در حاقّ ذهن. این هر دو، ناشی از قدرت انتزاع‌اند که رفته‌رفته، وجه جاودانگی و دوام یافته‌اند. بنابراین، حقیقت ابداع انسان است و او، از سویی، به واسطه‌ی اعمال اراده‌ی قدرت و تحمیل نیازهای خود بر جهان پیرامون خویش و به دنبال آن، سروری بر خائوس، به کمک ارائه‌ی نظریات وجودی و شناختی، هنرمندانه رفتار کرده و حتی شایسته‌ی ستایش است. پس، هر آنچه نظام وجودشناختی یا معرفت‌شناختی و با نام حقیقت معرفی شده، چیزی غیر از «عقیده» نبوده است. با این وصف، ستون چهارم جدول شناخت‌شناسی افلاطون که به «نوس» فرافردی و غیرسوپرژکتیو اختصاص دارد و همچنین ستون سوم که از آن، شناخت حقایق ریاضی و شناخت مبتنی بر تعریف است و در نتیجه، کل وجه دیالکتیکی اندیشه‌ی افلاطون، بنا به تحلیل نیچه، باید در ستون دوم، یعنی ستون «پیسستیس» یا عقیده ادغام شود.

بنابراین، چنان‌که نیچه در *اراده‌ی قدرت* می‌نویسد: «اراده‌ی قدرت نه یک‌بودن است، نه یک‌شدن؛ بلکه یک پاتوس (شور) است» (۹، فصل ۳، ص: ۶۳۵). با توجه به این عبارات، گاهی چنین استنباط می‌شود که نیچه، فلاسفه‌ی پیشین و به ویژه، اهل دیالکتیک را مصادیق فلسفه‌ی خود برمی‌شمرد، اما مطلب چیزی بیش از این است: اظهارات نیچه، ضمن ارائه‌ی یک فلسفه، به گونه‌ای، پرده‌برداری از دروغ‌پردازی رایج در تاریخ فلسفه بوده است؛ عملی که به گمان او، از آرمان زهد نهفته در این فلسفه‌ها حاکی است. یک فیلسوف مابعدالطبیعی که به روش جدلی، حیطه‌های بودن و شدن، هر دو را به مثابه حقیقت معرفی می‌کند، همچنان، در خدمت زهد منفی است. بنا به قول نیچه در *غرور بتان*، نخستین فریبکاری فیلسوفان در این نهفته است که کارکرد یک گزینه‌ی نامتعادل را کارکرد عقل به شمار آورده‌اند: «هر سخنی که به تمام و کمال، ضدّ شهوت‌بارگی در میان آمد، هرگز، از سوی آنان نبوده که شهوتی سست دارند. آن‌گاه از سوی پارسایان، بلکه از سوی کسانی بود که اراده‌ی پارسایی‌ورزیدن از آنان چشم نمی‌توان داشت. آنان که نیاز دارند، زهد ورزند» (۷، فصل ۱۰، ص: ۲). «آن دیوارهای ترسناکی که سازمان سیاسی با آن‌ها، خود را در برابر گزینه‌های دیرینه‌ی آزادی می‌یابد، سبب شد که گزینه‌های بشر وحشی و آزاد و آواره، سر خود را تمام، به سوی خود انسان کج کنند. دشمنی کردن و بی‌رحمی کردن و لذت

دنبال کردن و ناگهان تاختن و چهره‌ی دیگر کردن و نابود کردن، این‌ها همه، سر خود را به سوی دارنده‌ی چنین غریزه‌هایی کج کرده‌اند. این‌جاست سرچشمه‌ی بد وجدانی» (۵، فصل ۲، ص: ۱۶).

پس غریزه‌ی سرکش، چه به هنگام طغیان و چه به هنگام سرکوب، جاعل ارزش‌هایی است که ضد غریزه است، اما در عین حال، با تقیید خود و دیگر غریزه‌ها، همچنان، به گسترش دامنه‌ی سروری خود ادامه می‌دهد. در حالی که والایش از منظر نیچه، از تلطیف غریزه حاکی است و نه سروری مطلق آن، والایش زهد منفی فرآیندی است که به صورت پنهانی، با تفوق غریزه بر عقل پایان می‌یابد. نیچه در *تبارشناسی اخلاق* (۵، فصل ۳، ص: ۱۲)، ریشه‌ی عقل‌ستیزی را در نفرت «زاهد» از جهان حسّی می‌بیند. او این مطلب را که روش آرمان زهد، در تبلیغ جهان دیگر و انقطاع از عالم حسّی، نشان‌کننده‌ی دیرینه‌ی زاهدان از «تن» است و نیز از ارزش‌های نجیبانه که بر بزرگداشت تن مبتنی‌اند، به علامت خوارداشت عقل تعبیر می‌کند؛ هرچند آنچه از واژه «عقل» منظور می‌شود و او «خرد کوچک» یا «جان» می‌نامد، «بزار یا بازیچه‌ای کوچک برای خرد بزرگ» یا همان تن برشمرده است (۴، فصل ۱، ص: ۴).

به تبع این شگرد پاس حواس، وعده‌ی «اتحاد با نور برین» است که نقطه‌ی قوت سیر و سلوک‌های افلاطونی و مسیحی است و نیچه به آن اعتقادی ندارد؛ همچنان که به «نو من» کانتی. این دو سنت با همه‌ی تفاوت‌هایی که بین آن‌ها حاکم است، با انکار جهان حسّی و تقویت روند «درویدین» غریزه، در این پیام اشتراک دارند که «قلمرویی از حقیقت و وجود هست که همانا، عقل را هرگز، بدان راه نیست» (۵، فصل ۳، ص: ۱۲).

به تحلیل نیچه، تفکر زاهدانه دو نتیجه‌ی عمده دارد: ۱. جهان جسمانی، با نام «وهم» (مترادف با مفهوم «مایا» در اندیشه‌ی هندو) طرد می‌شود؛ تا آن‌جا که در نگاه آرمان زهد، «پیرامون انسان را خلئی ترسناک فرا گرفته است» (همان، ص: ۲۸). ۲. با ساقط شدن عقل از مقام فعالیت، او دیگر یارای آن را ندارد که بنا به خواست‌های سروری طلبانه‌ی غریزه، ارزش‌هایی روشن و زندگی‌بخش ایجاد کند و این، در حکم «اختگی عقل» است (همان، ص: ۱۲). مسلماً زاهد باید برای ارضای غریزه‌ی ارزش‌آفرین خود و خوشایند پیروان خویش، جایگزینی برای جهان حسّی و عقل مطرح کند: ماورا و شهود ماورایی. این دو، به اشکال مختلف، در «دو سر استعداد فلسفی»، از انگلستان تا هند، جعلیات زاهدانی بوده است که می‌کوشیده‌اند به نحوی، جای خالی وجود و شناخت را در حیات انسان‌ها پر کنند. از نظر نیچه، این تعابیر جدید نیز مترادف‌هایی برای عدم است. با وجود این، اراده کردن عدم بهتر از اراده نکردن است و اعتقاد به یک امر، ادامه‌ی حیات انسان را بر زمین ضمانت می‌کند؛

حتی اگر آن امر خطا باشد؛ زیرا خطاست که به حیات انسان، حرکت و تداوم می‌بخشد. این تداوم حیات، در برخورداری انسان از «چشم‌انداز» ویژه‌ی خویش است.

مفهوم چشم‌انداز^{۱۳} را نیچه، در برابر مفاهیم «عقل‌ناب»، «روحانیت مطلق»، «علم‌فی‌نفسه» و مفاهیمی از این نوع قرار می‌دهد: «دیدن، یعنی از چشم‌انداز دیدن و بس. دانستن، یعنی از چشم‌انداز دانستن و بس» (۵، فصل ۲، ص: ۱۲). اراده که بر مبنای غریزه عمل می‌کند و قالب‌های خود را بر وضعیت خائوس‌گونه‌ی جهان تحمیل می‌گرداند، نقش فعالی در تشکیل چشم‌انداز ویژه‌ی هر شخص بر عهده دارد. کشیش زاهد، با خشکاندن این سرچشمه‌ی نیاز و امحای فرد در گله و دادن وعده‌ی شناخت فرافردی و ماورائی مستقل از چشم‌انداز، در حقیقت می‌کوشد دیگران را از تحقق‌بخشیدن قدرت مانع شود و این منازعه‌ای است که با ظرافت، به فرجام می‌رسد.

بنابراین، هنگامی که نیچه از آرمان زهد سخن می‌گوید، گویی به شخصیتی می‌اندیشد که منش و دانش او، ترکیبی از فلسفه‌ی افلاطون و کانت است؛ با لحاظ‌کردن همه‌ی مباحث متافیزیکی این دو، در زمینه‌ی فلسفه‌ی نظری و عملی؛ زیرا در نگرش افلاطونی، فضایل اخلاقی نیز در ایده‌هایی اخلاقی ریشه دارد و در نگرش کانتی، قدرت عقل، به درک مفاهیم سازگار با مقولات فاهمه منحصراً است که مبنای شکل‌گیری حوزه‌ی اخلاق است و به تعبیری مسیحی، ملکوت «شیء فی نفسه» را بنیان‌گذاری می‌کند.

فردی که نیچه او انتقاد می‌کند، زاهد شاغل زهد منفی است که در ساحت فلسفه نیز نفوذ می‌کند و ضد طبیعت است؛ زیرا به جای «چیرگی در غریزه» یا «الایش طبیعی، چیرگی بر غریزه یا والایش برهمنی را برگزیده است و این، به معنای تناسی طبیعت انسانی است و جعل «سرشتی خلاف معمول» (۹، فصل ۳، ص: ۵۱). نیچه این اخلاق غیر کنش‌مند را در غروب بتان، با عنوان «طبیعت ستیز» معرفی می‌کند: «اخلاق طبیعت‌ستیز، یعنی تقریباً اخلاق آموزانده‌شده، اخلاق بزرگ‌داشته‌شده، اخلاقی را که تا به امروز به آن اندرز گفته‌اند، کاملاً به وارونه، ضد غرایز زندگی شود» (۷، فصل ۴ و ۱۰، ص: ۴). با فروپاشی چشم‌انداز فرد، به هنگام ادغام در گله و باور به ارزش‌های الهامی از عدم، طبیعت او نیز دچار اعوجاج و حرکت عکس یا انقلاب درونی می‌شود. اگر از نگاه نیچه چنین فردی خلاف‌آمد طبیعت انسانی است و در برابر، نیچه، خود یک اندیشمند طبیعت‌گراست، طبیعت‌گرایی^{۱۴} او چگونه است؟ به باور او «هر شخص یک ترکیب فیزیکی‌روانی معین دارد که او را همچون یک تیپ خاص محدود می‌کند» (۱۵، ص: ۸). بنابراین، او در کنار ارائه‌ی تعریفی کلی از چشم‌انداز، یعنی تعریف آن، به مثابه منشأ اصلی خوارداشت هر آنچه دور یا ناآشناست و بزرگداشت هر آنچه نزدیک و آشناست (۷، فصل ۳،

ص: ۱۶۶)، نقش ترکیب فیزیکی روانی شخص را نیز در تشکیل چشم‌انداز خاص او لحاظ می‌کند، اما این نحو طبیعت‌گرایی چگونه ممکن است با مواضع نیچه در برابر علم تجربی و مقوله‌باوری کانتی سازگار باشد؟

تعارض میان طبیعت‌گرایی نیچه و طبیعت‌گرایی علم تجربی در این نکته نهفته است که باز، از نظر وی، طبیعتی که در علم تجربی تشریح و ترسیم می‌شود، حاصل نفوذ و اعمال نیروی آرمان زاهد است. طبیعت، در آن‌جا، همچون سپهری برتر از جهان کنونی انگاشته می‌شود؛ سپهری وفادار به قوانین فیزیکی که تخلف از آن امکان‌پذیر نیست و این، به گمان او، باز هم، گونه‌ای «انکار این جهان» است که رانه‌اش، «ایمان متافیزیکی» است (۷، فصل ۵، ص: ۳۴۴).

از سوی دیگر، نیچه با طرح نظریه‌ی خائوس نیروهای کیهانی، در برابر «ماده‌انگاری» و نیز «اتم‌باوری» قرار می‌گیرد. جهان از ابژه‌های صلب یا ذرات لایتجزاً تشکیل نشده است؛ بلکه شاید بتوان گفت صرفاً از امواج نیروهایی فی‌ذاته نامتعیین و نامصور متشکل است که تنها، در روند شناسایی، به آشکالی ناپایدار مربوط و متعیّن می‌شود.

با این حال، نیچه نمی‌پذیرد که تعین و ارتباط میان این نیروها، از مقوله‌ی ذاتی علیت یا جوهر حاکی است؛ چه در ذهن، چه در خارج. او به فهرست مقولات همچون پیش‌داشته‌ی ذهن یا قانونی حاکم بر روابط میان پدیده‌ها یا نیروها اعتقاد ندارد. علیت، مانند دیگر مفاهیم، مفهومی در لوح مقولات کانت، نظیر «جوهر»، مفهومی است که اراده، عجالاً و بر حسب نیاز انتزاع می‌کند.

به‌علاوه، طبیعت‌گرایی مستلزم انتساب یک «ذات» یا «ماهیت» به انسان است. کانت، با طرح نومن که «من» نیز گونه‌ای از آن است، قصد دارد حد یا به عبارتی، فراحدی پیشاروی عقل انسان قرار دهد. نیچه با این روش تحدیدی موافق نیست و با ردّ اخلاق نیز راه را بر مفهوم درک نومن از طریق فعل اخلاقی می‌بندد. با وجود این، به طرح مفهوم خود می‌پردازد که بر من سروری می‌جوید: «خود» همواره شنواست و جويا: می‌سنجد؛ چیره می‌شود؛ فتح می‌کند؛ ویران می‌کند. او فرمان می‌راند و بر «من» نیز فرمانرواست» (۴، فصل ۱، ص: ۴).

بی‌تردید، این خود را باید بیانی متعین‌تر از حضور قدرت خائوس گونه‌ی کیهانی در درون انسان دانست که با من حامل پیش‌داشته‌ها و پیش‌شرطها تفاوت می‌دارد. با ردّ علیت که به ردّ رابطه‌ی علیت میان سوژه یا روح با عمل منجر می‌شود و ردّ اراده‌ی آزاد را نیز در پی دارد، در اندیشه‌ی نیچه، خود فردی به صورت ترکیبی از نیروهای حامل بار ضرورت ظاهر می‌شود (۱۸، ص: ۳۲۱).

«راز حیات» این «خائوس کوچک»، در «نبرد» و «تضاد غایت‌ها» (۴، فصل ۲، ص: ۱۲) نهفته که سراسر، ملک درونی او را فرا گرفته است. به کمک این راز حیات که در حوزه‌ای نظری و وجودشناختی مطرح می‌شود، نیچه، به نتیجه‌ای در زمینه‌ی اخلاق دست می‌یابد: نیک و بد پایدار در کار نیست (همان).

از این قرار، چشم‌انداز فرد، در عین حال که در مجال‌ی مادی‌روانی صورت می‌بندد و فعالیت می‌کند و به میزان استمتاع فرد از قدرت بستگی دارد، خود، از قیدوبندهای مادی و روانی آزاد است. او «مفسر» این قیدهاست و بنا به خواست خود، می‌تواند تأثیر وضعیت‌های مادی و روانی و نیز استعدادش را در رویارویی با آن‌ها، به شرایط تبدیل کند و آن‌ها را در قالب احکام عملی و اخلاقی درآورد.

البته، این بدان مفهوم نیست که هیچ شناختی واقعیت را تحریف نمی‌کند یا هر شناختی، درخور چشم‌انداز خود، تعبیری از حقیقت است (۱۳، ص: ۲۱۶)؛ زیرا چنین برداشتی از «چشم‌اندازگرایی»^{۱۵} به نشان آن است که همه‌ی اشخاص، در یک سطح تفکر و به عبارت بهتر، در یک طبقه گنجانده شده‌اند که باز، برای نیچه، تداعی‌گر ترفند گله‌پرورانه‌ی آرمان زهد است. بی‌تردید، بعضی چشم‌اندازها، بر بعضی دیگر اشراف دارد. از اظهارات نیچه، به تلویح و تصریح، این نکته استنباط می‌شود که در میان اشخاص، آن «مزیت»^{۱۶} است که تاکنون، سبب پیشرفت نوع بشر بوده و مزیت یک چشم‌انداز بر چشم‌اندازهای دیگر، در عین حفظ آن‌ها، از جمله‌ی این وضعیت‌هاست.

۵. فیلسوف ناب

نیچه در آثار مختلف خود، اقسام اندیشه‌ی بردگی را به نحوی پراکنده بیان کرده است. سیمون می، پنج قسم عمده را از میان این نوشته‌ها برمی‌شمرد:

۱. انجام‌دادن فعل به منظور منفعت فاعل؛ سودانگاران، داروینیسیم (با مفهوم «انتخاب») و تمدن صنعتی (به جهت مفهوم «محاسبه‌ی سود») از این دسته‌اند.

۲. زیبایی‌شناسی مبتنی بر دریافت هنر، نه خلق هنر؛ کانت و شوپنهاور مروج این نگرش بوده‌اند.

۳. ارزش مبتنی بر آگاهی؛ نیاز به انتقال ارزش‌ها در اجتماع انسانی، با توضیح و تشریح ارزش‌های مزبور که در پی‌اش، ارزش فرد را نادیده می‌انگارد و در نتیجه، اخلاق گله‌ای است.

۴. نگره‌ی علم تجربی ناظر بر پیروی طبیعت از قوانین علی؛

۵. غرایز دموکراتیک نفس مدرن؛ ملی‌گرایی‌ها و دولت محوری‌ها (۱۷، صص: ۴۹ - ۵۰) و وجه اشتراک این اخلاق‌ها و نگرش‌ها را باید در تأکید آن‌ها بر پروردن انسان برده‌صفت و

انفعالی دید: ۱. در اخلاق سودانگاران، فرد برده‌ی خود من می‌شود و امکان غلبه بر خویش را از دست می‌دهد و «فعالیت» لازم برای پذیرش «رنج سترگ» را فدای انفعال ناشی از «راحت‌طلبی» و «آسایش خاطر» می‌کند؛ در حالی که غلبه بر خویش^{۱۷}، ظهور و فعالیت (نه انفعال از سنخی که نیچه آن را درونیدن می‌نامد) قدرت در قالب ارگانیکی است (۱۸، ص: ۵۳۸).

۲. آن نوع زیبایی‌شناسی که بیشتر، به جنبه‌ی تأثیر سوژکتیو هنر در ناظران آثار هنری یا به تشکیل احکام به واسطه شروط پیشین قوه‌ی حکم اهتمام دارد، ادامه‌ی حیات هنر را با مشکل مواجه می‌کند؛ در برابر این نگرش انفعالی، تعریف استاندال از هنر به مقابله می‌پردازد: «زیبایی نوید شادکامی می‌دهد» (۵، فصل ۳، ص: ۶)؛ تعریفی که به سبب ایجاد پیوند میان زیبایی و شادکامی یا بهروزی، بی‌گمان، نزد نیچه حاوی اشاره‌ای صریح است به اراده‌ی قدرت. ۳. آگاهی، به کمک القای برنامه‌های آموزشی، تربیت فرد است. بدین معنی که چگونه نیازهای گله‌ی انسان را برآورده کند و نه آن‌که به ندای خلاقیت و ذکاوت خودجوش فردی گوش بسپارد. همچنین آگاهی از فعل اخلاقی، ارزش ناآگاهانه و خودبه‌خود انجام‌دادن افعال اخلاقی را محو می‌کند: «حتی انسان والا نیز به بدبختان یاری می‌رساند، ولی نه کاملاً و یا تقریباً از سر ترخم؛ بلکه بیشتر، از سر نیازی که سیل قدرت آن را پدید می‌آورد» (۹، فصل ۸، ص: ۲۶۰). ۴. با اقتصار به قوانین علی‌طبیعی، انسان نیز همچون عضوی از طبیعت، باید خود را در قبضه‌ی این قوانین احساس کند که این وضعیت نیز نسخه‌ی مدرن نگره‌ی دینی است؛ آن‌جا که انسان را تابع قوانین و احکام الهی می‌بینید و طلب می‌کند. به هنگام تبعیت معصومانه‌ی انسان متعهد به اخلاق سروری از ضرورت طبیعی، در حقیقت، او از «خود» خویش فرمان می‌برد و بنابراین، خود، گزینه و «ضرورت» یک چیز است. ۵. سیاست مدرن، چه در حوزه‌ی دموکراسی (با همسان‌پنداری و یکسان‌سازی اقشار جامعه) و چه در حوزه‌ی جنبش‌های ملی‌گرایانه (با ایجاد هیجان‌ات و تأثرات میهن‌پرستانه)، در پرورش افراد بدون استقلال فکری کامیاب بوده است.

پس اخلاق واکنش، انفعال، تبعیت و استقلال‌زدایی، اخلاق رایج دوران مدرن بوده است. اگر از منظر نیچه به این دوران نگریسته شود، ناگزیر حکم می‌شود که این اخلاق پیامد نفوذ و سیطره‌ی آرمان زهد در اندیشه‌ی فلاسفه و تسلط طبقه‌ی کشیشان بر حیات اجتماعی بوده است. این نگره‌ها انسان را موجودی شایسته‌ی بردگی معرفی کرده و بنابراین، اخلاق کنش‌گر را در نظر او، مذموم جلوه داده است. نیچه در پس این فعالیت‌ها که در راستای به «انفعال» کشیدن نوع انسان، دست به هر ترفندی زده است، اراده‌ی قدرت را شناسایی می‌کند؛ همچون رانه‌ی لایزالی که فیلسوفان، همواره، از افشای آن طفره

می‌رفته‌اند؛ زیرا ارزش‌های مدّعی زهد، با اراده‌ی قدرت سازگاری نداشته است. به اعتقاد نیچه، «عقاید نظری شخصی، برحسب عقاید اخلاقی او، به بهترین نحو توضیح داده می‌شوند و عقاید اخلاقی او، بر حسب امور طبیعی او که [ناشی از] تیپ شخصی اوست (امور مربوط به تیپ)^{۱۸} و هیچ فیلسوف بزرگی هم از این قاعده مستثنی نبوده است» (۱۵، ص: ۹).

بنا بر این اعتقاد، حکم کردن بر اساس گونه‌ی^{۱۹} شخصیتی خود مقارن است با چشم‌انداز داشتن و آن، مساوق است با اراده‌ی قدرت. چنین نگرستن و چنین حکم کردن مقام جان آزاده‌ی نیچه است؛ جانی که به «فیلسوف ناب» تعلق دارد. پرورش این شخصیت، نه در بحث آرمان‌های زهد مسیحی ممکن است، نه در بحث ریاضت‌های زهد رومی‌یونانی. با این حال، از هر دوی آن‌ها متأثر است. این بدان دلیل است که نیچه مبلغ نوعی ریاضت در ساحت اندیشیدن است که طی آن، فیلسوف با سخت‌گیری در حق خویش، از خودفریبی و دیگرفریبی، هر دو، پرهیز می‌کند؛ اعمالی که به زعم نیچه، در تاریخ دین و فلسفه رایج بوده است. فیلسوف ناب، از یک سو اندیشمند است و بنابراین، به نحوی از «حسانیت» اجتناب می‌ورزد (۵، فصل ۳، ص: ۷)، اما اعتزال او از جهان حسی، در واقع، کناره‌گیری او از «انبوه دیگران» و اکثریت است (۹، فصل ۲، ص: ۲۶) با نیت و آرمان نیل به شریف‌ترین وضعیت در فلسفه. بنابراین، او «همنشین خود» است و با رانه‌ی شور فاصله می‌اندیشد. پس، از سوی دیگر، نمی‌توان او را برای یک فرهنگ و یک جامعه تربیت کرد؛ زیرا او، خود، قانون‌گذار است (۹، فصل ۶، ص: ۲۱۱). با وجود این، همچنان که گفته شد، این خصلت «انزوآگزینی» او که رنگ و بوی زهد مسیحی به خود گرفته است، با رویه‌ی تقطیر و تصعید غریزه‌اش، کاملاً جمع‌شدین است که تعهد زهد رومی‌یونانی است. جان آزاده غریزه را نه در خود نابود می‌کند و نه در دیگری؛ زیرا متعصّب حیات است و به جای آن که به تشریح و تطهیر غریزه پردازد و آن را در معرض تدقیق و تخریب قرار دهد، به تعبیری می‌توان گفت، آن را به ناخودآگاه منتقل می‌کند و بدین ترفند، شادمانه، از آن بهره‌مند می‌شود؛ با رعایت شگرد چیرگی بر نفس (۹، فصل ۹، ص: ۲۶۰).

بنابراین، جان آزاده‌ی نیچه پیروی هر دو گونه زهد است، اما در برابر کشیش زاهد که مظهر قدرت‌طلبی است و با تدمیر انسان، طبیعت و خدا و در نتیجه، در معرض توجه گله واقع شدن حکومت می‌کند، این جان آزاده یا فیلسوف ناب یا ابرانسان، چگونه انسانی است یا به عبارت بهتر، آن نسل جدید از فلاسفه که نیچه، رؤیای ظهور آن‌ها را در سر می‌پروراند و در نوشته‌های خود، بارها، فرارسیدن ایشان را نوید می‌دهد، در مقام شاغلان یک زهد

مسیحی‌یونانی (ناظر به مایه‌های دینی نظیر اعتزال و حسانیت‌گریزی و مایه‌های فلسفی پیش از افلاطون، مانند خائوس و ضرورت)، چه ویژگی‌هایی دارند؟

او معتقد است خدا مرده است (۴، پیشگفتار)، انسان ضعیف‌تر شده است (۹، فصل ۵، ص: ۲۰۰) و طبیعت، خائوس است. با این حال، به تصریح وی در *غروب بتان*، اگرچه او دشمن کلیساست، به نابودی آن نمی‌اندیشد (۷، فصل ۱۰، ص: ۳)؛ زیرا مانند هر چیز دیگری، با حضور دشمن است که می‌تواند همچنان، حیات فعالانه‌ی خویش را حفظ کند. در عین‌گریز از «فشار و آزار و هیاهو» (۵، فصل ۳، ص: ۸) که ممکن است القاکننده‌ی این مفهوم باشد که وی، به دنبال راحت خویش است، به اخلاق «سخت‌کوشی» پایبند است. او در پی علیت یا علت بالذات، به بررسی طبیعت و ماورا نمی‌پردازد، بلکه شاهد ضرورت است که به علّیت شکل می‌بخشد و اعم از آن است. با این حال، او سوگوار خدای مرده نیست؛ بلکه در پی احیای او، به یاری مفاهیم اساطیری و باستانی است. برای توضیح این مطلب، بهتر است به شرح زوپانچیچ بر عبارت خدا مرده است، برگردیم: وی خاطر نشان می‌کند که در تاریخ مسیحیت، از دو خدا سخن گفته شده است: ۱. خدای یزدان‌شناسی و فلسفه و علم تجربی که به صورت یک «دیگرِ عظیم»، ضامن ایجاد و ابقای نظم و ساختار جهان است؛ ۲. خدای ابراهیم، اسحاق، یعقوب، موسی و عیسی که متعلق ایمان قلبی است. بدین ترتیب، خدای نیوتن از نوع اول است و خدای پاسکال از نوع دوم. سپس، به تقسیم‌بندی دیگری می‌پردازد؛ یعنی بر آن می‌شود که میان خدای واقعی و خدای نمادین نیز تفاوت هست: برخی خدای واقعی را با خدای نوع دوم یکی می‌گیرند و خدای نمادین را با خدای نوع اول، اما به عقیده‌ی وی، این تقسیم‌بندی جدید، بعد از بخش اول از تقسیم‌بندی نخست واقع می‌شود. سپس، خدای نمادین را به دو گونه برمی‌شمرد: ۱. خدای نظم؛ درباره‌ی او، تنها دو حکم کلی می‌توان صادر کرد: ۱. «خدا هست»؛ ۲. «خدا نیست»؛ ۲. خدای «فزونی حیات»، خدای قدرت خلاق و مولد. حال، خدایی که نیچه از مرگ او خبر می‌دهد، همین خدای فزونی حیات است (۲۰، ص: ۳۵ - ۳۷).

تمایز میان خدای نظم و خدای حیات، به‌ویژه در بحث دوباره‌ی «مسأله‌ی خدا» در تفکر نیچه، ضروری است. به هنگام استفاده از ترکیب خدای نظم، تأکید بر جنبه‌های عقلی و تدبیری در اوست، در حالی که ترکیب خدای فزونی حیات، به جنبه‌ی قدرت‌ش اشاره می‌کند. با پذیرش این تقسیم، می‌توان چنین انگاشت که از نظر نیچه، اصرار بر جنبه‌های تدبیری خداوند یا به بیان اساطیری، سیرت آپولونی او، حیث فزاینده و حیات‌بخش او، به دست فراموشی سپرده شده است یا به بیان اساطیری، جنبه‌ی دیونیزوسی او. از منظری دیگر، خداوند، در درجه‌ی اول، بسط‌دهنده و حیات‌بخش است و در درجه‌ی دوم

محدودکننده و مرگ‌آور. بدون لحاظ حیث اول، خودبه‌خود، حیث دوم از معنا ساقط می‌شود؛ همچنان که لحاظ حیث دوم، به تنهایی، فراموشی حیث اول است.

پس به یک معنا، مادامی که زهد منفی به سراغ دین نرفته است (مانند نمونه‌ی پولس حواری)، نیچه با خدای این ادیان سر ستیز ندارد؛ مثلاً او زبان به تحسین سبک شکوفا و اصیل عهد عتیق می‌گشاید (۵، فصل ۳، ص: ۲۲) و حتی دین را به‌مثابه ابزار تربیت و پرورش اجتماع حفظ می‌کند (۹، فصل ۳، ص: ۶۲). نکته‌ی مهم این است که اصولاً در فضای ادیان ابراهیمی نمی‌اندیشد و ستیزه با زهد منفی را که مسیحیت و دوران مدرن و تاریخ فلسفه جلوه‌هایی از آن‌اند، در قلمرو اساطیری بر پا می‌کند؛ یعنی قلمرو خدایان یونانی که بنا به اعتقاد وی، دیگر مانند ادیان ابراهیمی، مشوب به انحراف و خلاف طبع نیست.

بنابراین، فیلسوف ناب از دیونیزوس ملهم است. نیچه، در *غروب بتان*، شخصیت فرد دیونیزوسی را چنین توصیف می‌کند: «محال است! محال که یک انسان دیونیزوسی از کمترین کنشی چشم ببوشد. او هرگز، هیچ اشارت تأثرانگیزی را فروگذار نمی‌کند. او از بالاترین سطح غریزه، دریافت و گمانه‌زنی برخوردار است؛ چنان‌که هنر هم‌کنشی را نیز در والاترین فرض، هرچه نیکوتر می‌داند. او در هر پوستی می‌خزد، به هر انگیزشی و احساسی راه می‌برد» (۷، فصل ۲۰، ص: ۱۰). در برابر کشیش زاهد که به سرما و ثبات و «اختگی عقل» گرایش دارد، انسان دیونیزوسی، اهل گرما، عاطفه، ادراک و انعطاف است.

از آن جایی که او صلح را مایه‌ی رکود درونی و بیرونی می‌داند، همه‌جا اعلان جنگ می‌کند، به ویژه هنگام گزینش شیوه‌های زاهدانه. بنابراین زهد او، نه حاصل «سازش» دو گونه زهد منفی و مثبت، بلکه پیامد «ستیزه‌ی» دائمی این دو گرایش، در عرصه‌ی درونی اوست. به عبارت بهتر، فیلسوف ناب، در مقام انسانی که خود را یک‌پارچه تن می‌داند و روان را نامی برای «چیزی در تن» (۴، فصل ۱، ص: ۴)، خود را به‌مثابه طبیعت، خائوس می‌بیند: همچون ترکیبی از نیروهای متنازع که پیروزی هر طرفی از اطراف این نزاع، باید به نفع حیات و البته، حیات سرزنده تمام شود. در چشم‌انداز فراگیر او «اراده‌ی معطوف به حقیقت»، همانا «اراده‌ی معطوف به قدرت» است و بس (۹، فصل ۶، ص: ۲۱۱).

۶. نتیجه‌گیری

در تفکر نیچه، به طور کلی، دو گونه زهد بررسی می‌شود: ۱. زهد از نوع رومی‌یونانی که در آن، فرد متعلق به یک فرهنگ غریزه‌ی خود را از طریق تمرینات نظامی و بدنی و با تعلیم اصول کشورداری و مسائل مربوط به سلسله مراتب طبقاتی والا‌یش می‌کند؛ ۲. زهد از سنخ مسیحی که در آن، غریزه به ضدّ خویش بدل می‌شود و از رنج، شانه خالی می‌کند و

درصدد برمی‌آید تا انسان را در خواب ژرف بی‌دردی و آسایش فرو برد. در زهد نوع اول، اراده‌ی قدرت، در جهت افزایش حیات حرکت می‌کند، در حالی که زهد نوع دوم، اراده‌ی قدرت را به دشمنی با حیات برمی‌انگیزد؛ هرچند این شیوه‌ی زهد، بدون انکار حیات نمی‌تواند به حیات خویش ادامه دهد. پس همچنان، مصداقی برای «فلسفه‌ی قدرت» نیچه به شمار می‌رود.

با وجود این، گونه‌ی سوم از زهد، در کلام پراکنده‌ی نیچه شناسایی شده است. بی‌تردید، زمان زهد رومی‌یونانی که نیچه آن را علیه زهد مسیحی تحریض می‌کند، با نفوذ اخلاق یهودی‌مسیحی که مبتنی است بر رویگردانی از مظاهر جهان حاضر و روی‌آوری به سرای اخروی، کاملاً نابود شد. به تعبیر نیچه، این به نشانه‌ی غلبه‌ی ارزش‌های توده‌ی اکثریت، بر ارزش‌های اندک طبقه‌ی حاکم است. حال، برای نبرد با اندیشه‌هایی که زهد نوع دوم را پدید آورد یا خود از بطن آن زاییده شد، به خودسازی و ریاضتی دگرگون نیاز است. هرچند نیچه زهد فلسفی را در ردیف زهد نوع اول مطرح می‌کند، حقیقت آن است که اینک، برای ستیزه با جهان دستاورد زهد مسیحی، هم از مایه‌های سطح‌گرایانه‌ی (نه سطحی) ارزش‌گذاری عهد باستان بهره می‌گیرد و هم، از روش‌های فردگرایانه‌ی آیین پروتستان مسیحی. فیلسوف ناب که جلوه‌ی این زهد است، با «تثلیث» تازه‌ی خود زندگی می‌کند: ۱. دیونیزوس (خدا)؛ ۲. ابرمرد (انسان)؛ ۳. خائوس (طبیعت). او نه فیلسوف محض است که به تشریح ایده‌های انتزاعی خدا و انسان و طبیعت بپردازد و نه یک مسیحی مؤمن تا در برابر پدر و پسر و روح‌القدس، مناسک دینی را اجرا کند. با وجود این، تمایلی هم به زئوس و فرهنگ یک ملت نشان نمی‌دهد؛ زیرا این‌ها تداعی‌گر «مطلق» و گله‌اند. پس او، دیونیزوس، خدای شراب، سرمستی، افراط و فزونی را می‌ستاید که به زعم نیچه، حافظ طبیعت متشکل از نیروهاست و ابرمردی را خواهد پرورد که به ضرورت غریزه و با‌والایش آن، ارزش‌آفرینی می‌کند. ابرمرد مذکور، با تکیه بر روش تجمیع نیرو در فراغت از عوام و خواص، به خویشتن مجال می‌دهد تا در برابر شیوه‌ی واکنش‌گرایانه‌ی متعارف، کنش‌مند ظاهر شود.

بدین ترتیب، تفاوت‌ها میان تکیه‌گاه‌های فلسفی نیچه و نمونه‌ی مشابه آن در فلسفه‌ی پیش‌سقراطی و نیز تمایزات میان زهد مد نظر او و زهد تاریخی آشکار می‌شود. توضیح آنکه نیچه، به هنگام بهره‌گیری از مفهوم خائوس، دیگر به نوس که علت نظم‌بخش آن است و در فلسفه در عصر تراژیک یونانیان، آن را مذاقه‌ی فلسفی می‌کند (۸، ص: ۱۷)، اشاره‌ای نمی‌کند. در حقیقت، خائوس نیچه‌ای، هرگز از وضعیت نابسامان خود بیرون نمی‌آید؛ تا این‌که با اراده‌ی قدرت انسان مواجه می‌شود. پس طبیعت نیچه فی‌نفسه، در حالت «هرج و

مرج» است. همچنین ضرورتِ مد نظر نیچه، با ضرورتِ کلام آناکسیماندر که موجودات دورافتاده از اصل را مجازات می‌کند و دوباره، آن‌ها را به آغازگاهشان باز می‌گرداند (۸، ص: ۴)، تفاوت دارد؛ زیرا ضرورت، از نگاه نیچه، بیشتر نیرویی پیش‌برنده و حیات‌آفرین و فزاینده است تا نیرویی بازآورنده و مجازات‌کننده. به یمن آن، هیچ‌گونه مسؤولیت اخلاقی بر دوش انسان سنگینی نمی‌کند؛ حتی مسؤولیت دوری از آغازگاه.

اضافه بر این تفاوت‌های فلسفی، میان زهد نیچه و زهد تاریخی، اعم از زهد مثبت و زهد منفی نیز از تفاوت‌ها نمی‌توان چشم پوشید. یکی از این تفاوت‌ها، در «ترس» از یک امر ابژکتیو و بدون انحطاط است که به صورت یک رانه عمل می‌کند. زهد بدون هراس، از یک چنین منبعی امکان‌پذیر نیست. برای زهد یونانی‌رومی، طبیعت و دشمنان همیشگی و خدایان، منبع چنین ترسی بودند و نزد زاهدان مسیحی نیز ترس از خدا. به درستی معلوم نیست که زهد فیلسوف ناب یا جان آزاده که در عصر دموکراسی می‌اندیشد و در برابر ماورا کرنش نمی‌کند و فقط، با اجتناب از دروغ‌پردازی، درصدد است به حقیقت امور این‌جهانی و تنها جهان موجود دست یابد، چه هراسی را می‌تواند همچون رانه‌ی خود تاب بیاورد.

همچنین زهد به هر دو معنا، به امید حیات در «جهان دیگر» است: حیات بهشتی، حیات مکانیکی، حیات رومی. هر سه مقصود و منتهای سیر و سلوک‌هایی زاهدانه‌اند، اما در زهد نیچه‌ای، سخنی از جهان دیگر به میان نمی‌آید و بدون کوشش در جهت رسیدن به وضعیتی بهتر، زهد و روش‌های زاهدانه، بی‌نتیجه خواهند ماند. با توجه به این نتیجه‌گیری، تنها راه باقی‌مانده این است که زهد طبیعی نیچه را نه راهی برای نیل به «جهان» یا «وضعیتی بهتر»، بلکه مجالی برای پرورش «انسانی برتر» به شمار آورد. این رأی که پرورش یک انسان نمونه در همین جهان، یگانه امید و یگانه غایت ریاضت فلسفی است، به یک معنا، نقش «مدینه‌ی فاضله» را در تفکر نیچه ایفا می‌کند. این چنین انسان زمینی و نیک پرورش‌یافته‌ای، در تفکر او، همانا فیلسوف ناب است؛ این آوردگاه زهد حیات‌اندیش و زهد محال‌اندیش.

یادداشت‌ها

۱. مقصود نیچه از فرمانبری توان شخص جنگجو در تبعیت از هنجارها و ضوابط حاکم بر طبقه‌ی جنگجویان است.

- | | | |
|-----------------------|-----------------------|--------------------------|
| 2. self- discipline | 3. self-mastery | 4. Wishfull thinking |
| 5. pathos of distance | 6. the guilty feeling | 7. bad conscience |
| 8. ontologic | 9. ontic | 10. sublimated sexuality |
| 11. chaos | 12. schematize | 13. perspective |
| 14. naturalism | 15. perspectivism | |

۱۶. در نگاه نیچه، به یمن اراده‌ی قدرت، سرانجام، یک چشم‌انداز بر دیگر چشم‌اندازها غلبه می‌کند؛

همان که بر حیات و سرور و مظاهر زندگی مشرف است. با وجود این، بین این حیات‌گرایی و دنیاگرایی رایج در زندگی اجتماعی تفاوت بسیار هست؛ زیرا بنا بر توصیفات نیچه، گونه‌ای حیات‌گرایی ناب وجود دارد که تنها در فضای فلسفی یافت می‌شود. پس این نوع حیات‌گرایی که مختص فیلسوف ناب است، باز هم، با حفظ شروطی، در جوّی مابعدالطبیعی معنا پیدا می‌کند؛ همچنان که استرن، با استناد به هیدگر، اشاره‌ای به این مطلب می‌کند (۱، ص: ۸).

17. Self-overcoming

18. type-Facts

19. type

منابع

۱. استرن، (۱۳۸۷) نیچه، ترجمه‌ی عزت الله فولادوند، تهران: طرح نو.
۲. فینک، (۱۳۸۵)، *زندگانه‌ی فلسفه‌ی نیچه*، ترجمه‌ی منوچهر اسدی، آبادان: پرسش.
۳. کافمن، سارا، (۱۳۸۵)، *نیچه و استعاره*، ترجمه‌ی لیلا کوچک‌منش، تهران: گام نو.
۴. نیچه، فریدریش، (۱۳۸۲)، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران: آگاه.
۵. _____، (۱۳۸۴)، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران: آگاه.
۶. _____، (۱۳۸۶)، *اراده‌ی قدرت*، ترجمه‌ی مجید شریف، تهران: جامی.
۷. _____، (۱۳۸۶)، *غروب بتان*، ترجمه‌ی مسعود انصاری، تهران: جامی.
۸. _____، (۱۳۸۶)، *فلسفه در عصر تراژیک یونان*، ترجمه‌ی مجید شریف، تهران: جامی.
۹. _____، (۱۳۸۷)، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه‌ی سعید فیروزآبادی، تهران: جامی.
۱۰. _____، (۱۳۸۸)، *حکمت شادان*، ترجمه‌ی آل احمد و کامران و فولادوند، تهران: جامی.
۱۱. _____، (۱۳۸۸)، *سپیده دمان*، ترجمه‌ی علی عبداللهی، تهران: جامی.
12. Foot, Philippa, (1998), *Nietzsche's Immoralism, Critical Assessments*, vol. 3, edited by W.Conway with Peter S.Groff, London and New York: Routledge.
13. Janaway, Christopher, (2007), *Beyond Selflessness*, New York: Oxford.
14. Kaufmann, Walter, (1974), *Nietzsche*, New Jersey: Princeton.
15. Leiter, Brian, (2002), *Morality*, London and New York: Routledge.
16. Leiter, Brian, Neil, Sinhababu, (2007), *Nietzsche and Morality*, New York: Oxford.
17. May, Simon, (1999), *Nietzsche's Ethics and his War on Morality*, New York: Oxford.
18. Pearson, Keith Ansell, (2006), *A Companion to Nietzsche*, Blackwell Publishing Ltd: Malen USA.
19. Taylor, t. Roberts, (1996), "This Art of Transfiguration in Philosophy", *Nietzches Asceticism, The Journal of Religion*, vol. 76, No. 3, pp. 402-427: The university of Chicago Press.
20. Zupancic, Alenka, (2003), *The Shortest Shadow*, Massachusett: Cambridg.