



## A Study of Nietzsche's *Genealogy of Ethics* as a Criticism of Enlightenment and Modern Thought

Muhammad Hossein Emami<sup>1,\*</sup>, Seyyed Ahmad Fazeli<sup>2</sup>, Hossein Mesbahian<sup>3</sup>

1 PhD Student, Department of Ethics, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran.

2 Assistant Professor, Department of Ethics, University of Qom, Qom, Iran.

3 Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Tehran, Tehran, Iran.

### Article Info

### ABSTRACT

**Article type:**  
**Research  
Article**

**Received:**  
**2024/06/13**  
**Accepted:**  
**2024/06/24**

Nietzsche's philosophy is considered a fundamental criticism of the tradition of Modern philosophy in general and specifically in opposition to Kant's project. For Nietzsche, the ironic and paradoxical aspect of Kant's critical philosophy is that it takes the form of legislation (viz. categorical imperative). Kant's critique confined itself to delimiting the laws governing knowledge and the claims to morality but, in so doing, failed to challenge the value of knowledge and moral ideas per se. Nietzsche considers Kant's philosophy a clear manifestation of Enlightenment appearance/reality and subject/object distinctions, which are challenged through genealogical inquiry in the first and second essays of *On the Genealogy of Morality* respectively. This paper will examine Nietzschean genealogy. In addition, it will discuss the nature and value of Nietzschean genealogy as a critique. In the end, it is concluded that "Nietzsche's genealogy project" can be considered the first postmodern confrontation against Kant's Enlightenment project and modernity thinking, in which the radicalism viewpoints of genealogy are hidden.

**Keywords:** Genealogy, Nietzsche, Kant, Ethics, Enlightenment, Modernity.

**Cite this article:** Emami, Muhammad Hossein; Fazeli, Seyyed Ahmad & Mesbahian, Hossein (2024). A Study of Nietzsche's Genealogy of Ethics as a Criticism of Enlightenment and Modern Thought. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 3, No. 1, pp. 17-36.

DOI: 10.30479/wp.2024.20495.1088

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



\* Corresponding Author; **E-mail:** mh.emami@stu.qom.ac.ir



## فصلنامه علمی فلسفه غرب

سال سوم، شماره اول (پیاپی ۹)، بهار ۱۴۰۳

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



### خوانشی از تبارشناسی اخلاق نیچه به مثابه نقد روشنگری و تفکر مدرن

محمدحسین امامی<sup>۱</sup>،\* سیداحمد فاضلی<sup>۲</sup>، حسین مصباحیان<sup>۳</sup>

۱ دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران.

۲ استادیار گروه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران.

۳ استادیار گروه فلسفه، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

#### اطلاعات مقاله چکیده

<p>فلسفه نیچه به مثابه «انتقاد بنیادین از» سنت تفکر فلسفی مدرن به طور کلی، و به طور خاص مخالفت با پروژه کانت در نظر گرفته شده است. وجه دوگانه و متناقض (آیرونیک و پارادوکسیکال) فلسفه نقادی کانت در این است که «نقادی» صورت قانون به خود می گیرد (همان امر تنجیزی) و خود را به قوانین معطوف به علم و مدعیات اخلاقی، محدود می کند، اما در نقد ارزش علم و آرمان های اخلاقی شکست خورده است. نیچه فلسفه کانت را نمود بارز تفکر روشنگری یا تفکر سوژه/ابژه محور می داند و این تفکر را در مقاله های اول و دوم کتاب تبارشناسی اخلاق به نقد می کشد. مقاله پیش رو درصدد است با روش پژوهشی و نظری در باب ماهیت «تبارشناسی نیچه»، و نیز در مورد ماهیت خود علم «تبارشناسی» و اهمیت آن در مقام «تفکر نقادانه»، به بررسی مدعی نیچه مبنی بر نقد روشنگری بپردازد. در این راستا، ابتدا به مبحث تبارشناسی و ماهیت آن نزد نیچه پرداخته و سپس نسبت این دانش با نقد روشنگری و تفکر کانت در مقام سرآمد این اندیشه را جستجو کرد. سرانجام این نتیجه حاصل شد که «پروژه تبارشناسی نیچه» در برابر پروژه روشنگری کانت و تفکر مدرنیته، می تواند نخستین مواجهه پست مدرن تلقی گردد که در آن سویه های رادیکالیسم اندیشه تبارشناسانه نهفته است.</p>	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>دریافت: ۱۴۰۳/۳/۲۴</p> <p>پذیرش: ۱۴۰۳/۴/۴</p>
---	--

**کلمات کلیدی:** تبارشناسی، نیچه، کانت، اخلاق، روشنگری، مدرنیته.

**استناد:** امامی، محمدحسین؛ فاضلی، سیداحمد؛ مصباحیان، حسین (۱۴۰۳). «خوانشی از تبارشناسی اخلاق نیچه به مثابه نقد روشنگری و تفکر مدرن». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال سوم، شماره اول (پیاپی ۹)، ص ۳۶-۱۷.

DOI: 10.30479/wp.2024.20495.1088



ناشر: دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

\* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: mh.emami@stu.qom.ac.ir

## مقدمه

فلسفه نیچه غالباً با دشواری در فهم و تفسیرهای بسیاری همراه است که عمدتاً منجر به سوءبرداشت در تفسیر آراء او می‌گردد. اما در واقع نیچه را نمی‌توان جدای از جریان فکری روشن‌گری به‌طور کلی، و اندیشه‌های کانت، به‌طور خاص، مورد نقد و نظر قرار داد. اساساً نیچه فلسفه خود را در برابر یکی از مهم‌ترین و برجسته‌ترین شخصیت‌های فلسفی در دوران مدرن، یعنی کانت، بازمی‌شناسد؛ آنچه او به‌عنوان «وقفه‌ای» در جریان فکری روشن‌گری به‌طور کلی، و طرح اندیشه‌ورزانه کانت به‌طور خاص، مشخص می‌سازد. به‌نظر نیچه، غایت نافرجام طرح کانت در این مهم نهفته است که «نقادی»، صورت «قانون کلی» به‌خود می‌گیرد و در نقادی باقی نمی‌ماند، بلکه تبدیل به «نظام» می‌شود و واجد ضرورت و کلیت می‌گردد. برای مثال، امر تجزیه‌ی در نظر کانت سبب می‌شود تا دیگر وجهه نقادی، صورت عملی خویش را از دست بدهد.

باری، آنچه نیچه به‌عنوان «تبارشناسی» معرفی می‌کند، در گام نخست، به نقد تفکر متافیزیکی و روش منطقی و قانون‌آفرین عقل می‌پردازد؛ یعنی آن منطق دوگانه‌انگار «صدق و کذب، درست و غلط، و حقیقت و اعتبار» را برهم می‌زند و این تمایزات را صرفاً استوار بر تمایزات نهان در پس دستور زبان و ساختار آن در ساحت استعاره می‌انگارد. اما در گام دوم، با ایضاح روش تبارشناسی و نیز «ریشه لغت‌شناسی»، نگرش انتقادی به‌معنای اصیل کلمه را بیان می‌سازد. در نهایت می‌توان اندیشه نیچه را در این باب، در زمره نخستین اندیشمندان پست‌مدرن در برابر تفکر مدرن و ایده روشن‌گری دانست.

## بخش اول، ایضاح تبارشناسی به‌مثابه روش

ابتدا باید توجه داشت که تبارشناسی برای نیچه نه یک نظریه علمی است، و نه یک فلسفه روشی، چراکه نیچه اساساً با هر گونه حکم کلی و مطلق که درصدد تعیین تکلیف ذات‌انگاران امری باشد، مخالف است و آن را صرفاً برآمده از میل به ساده‌سازی و تعیین حکم برای «هستی» می‌داند. او می‌نویسد:

بی‌معنایی کلّ مابعدالطبیعه به‌عنوان نتیجه‌گیری [امر] «مشروط از نامشروط»، در طبیعت اندیشیدن است که به نامشروط می‌اندیشد و آن را همچون ضمیمه و فرعی بر مشروط ابداع می‌کند، درست همان‌گونه که به نفس اندیشید و آن را ابداع کرد. (Nietzsche, 1968: 308-309)

تبارشناسی را نزد نیچه بیشتر می‌توان یک رویکرد یا حتی یک خط‌مشی در ارزش‌گذاری مجدد ارزش‌های پیشین دانست؛ چنانکه رسالت تبارشناسی در این است که در فرایندی که طی آن انسان به «مدرنیت» دست‌یافته و اصطلاحاً «مدرن» شده است، یک بازنگری بنیادینی به‌عمل آورد. بنابراین، آغاز چشم‌انداز تبارشناسی «اکنون» است، یعنی زمانی که اعتقادات مذهبی دیگر تأثیری بر وجدان و روح آدمی ندارند و ارزش‌های اخلاقی نیز خود در معرض انتقادات سخت قرار گرفته‌اند. در حقیقت، تبارشناسی

راهی برای غلبه بر «نیپیلیسم» کنونی، از طریق فهم و دریافت آن است، یعنی از طریق فلسفه. به عبارت دیگر، تعبیر نیچه از نقد که همان «بازارزش‌گذاری ارزش‌ها» است، ما را از اکنون (که گرفتار معضلات تفکر مدرن هستیم) به آینده‌ای (هرچند نامعلوم) راهنمایی می‌کند. گویی در این نگرش نیچه، اساساً «طریقه مواجهه» با جهان پیرامون دیگر از سنخ باورهای متافیزیکی یا نظریه‌های علمی - که جزء لاینفک شناخت بر اساس نگرش مدرن هستند - نیست، بلکه نزد نیچه و تبارشناسی وی، طریق مواجهه به نحوی دیگر و بی‌بدیل صورت می‌پذیرد. اما این شناخت به چه نحو انجام می‌گیرد؟ و به چه معنایی است؟

بر اساس بیان نیچه، تحلیل تبارشناسانه، شامل ترکیب تجزیه و تحلیل تمام آن احوال و احکامی می‌شود که ما در اخلاق، مذهب، احساسات و تصورات زیباشناختی تجربه می‌کنیم، و نیز تجزیه-تحلیل تمام محرک‌هایی که خود در تعاملات بزرگ و کوچک فرهنگی و اجتماعی یا حتی در فردیت و تنهایی خویش، آنها را تجربه می‌کنیم. او می‌گوید:

شیمی مفاهیم و احساسات. تقریباً تمام مسائل فلسفه یک‌بار دیگر همان پرسش دوهزار سال پیش را مطرح می‌سازند: چگونه چیزی می‌تواند از ضد خود به وجود آید... تمام آنچه ما می‌خواهیم، و آنچه تنها اکنون که هریک از علوم به سطح فعلی خود رسیده‌اند به ما تفویض می‌گردد، شیمی مفهوم‌ها و احساس‌های اخلاقی، دینی و زیباشناختی است؛ همچنین شیمی همه انگیزش‌هایی است که در مرادفات فرهنگی و اجتماعی و حتی به‌هنگام تنهایی، در درون خود تجربه می‌کنیم. (نیچه، ۱۳۸۴: ۱)

توجه به اصطلاح «شیمی» دو مطلب را در بر دارد: نخست آنکه نمایانگر طبیعی بودن تبارشناسی به مثابه یک «علم» است؛ یعنی قابلیت صدق و کذب و تحقیق و پژوهش در مورد داده‌های خود را دارد. دیگر آنکه، تبارشناسی (مانند علم شیمی) در ابتدای امر به ساخت‌گشایی، یعنی به تجزیه و تحلیل مسائل خود می‌پردازد و این ساخت‌ها را به عناصر و مؤلفه‌های سازنده خود تجزیه می‌کند. در مرحله بعد، این عناصر را بازسازی می‌کند و ساختی جدید به دست می‌آورد. شاید در اینجا این گونه به نظر آید که نیچه به نحو استعاری از کلمه «شیمی» استفاده کرده است، اما در حقیقت این مفهوم، به‌درستی مقصود از تبارشناسی و روش آن را روشن می‌نماید، چراکه اگر عبارت بالا از نیچه بنگریم، در خواهیم یافت که تبارشناسی از روش علمی بهره دارد (همان: ۱ و ۶۳۵)، و نیز می‌تواند به سطحی از عینیت برسد که از طریق آن، خود را از خطر نسبیت‌گرایی محض برهاند. این خاصیت دوم که به ساخت‌گشایی و بازسازی معطوف است، بر تقابل با آراء تمام فیلسوفان هم‌عصر نیچه دلالت دارد؛ از این جهت که در آن اندیشه‌ها، «حیث تاریخی» در تفکر نادیده انگاشته شده است.

به نظر نیچه، اشتباه فلسفه مدرن در آن است که به تفکر کنونی انسان‌ها به عنوان حقایق ازل می‌نگرد، در حالی که او خود می‌گوید: «هرآن چیزی که برای پیشرفت انسانی ضروری است در اعصار کهن، یعنی بیش از آن چهارهزار سالی که کم‌وبیش با آن آشناییم، رخ داده است» (همان: ۲). حتی فلسفه یونان باستان نیز، آنگاه که به حقایق، واقعیات یا گزاره‌ها، وجود ازل بکشید، دچار اشتباهی معرفت‌شناسانه شد. پس وظیفه تبارشناسی نشان دادن آن است که «هرچه به وجود آید، نه واقعیتهای ازل است و نه حقیقتی مطلق» (همانجا).

البته نیچه می‌پذیرد که ممکن است حقایق مطلق یا متافیزیکی و ازل وجود داشته باشند، اما فلسفه امکان کشف آنها را ندارد. در واقع او معتقد است حتی اگر حقایق ازل وجود داشته باشند، و البته دست‌یافتنی نیز باشند، معرفت نسبت به آن فایده چندانی نخواهد داشت و نسبت به دیگر معرفت‌ها، بی‌ثمرتر است (همان: ۹).

به عنوان مثال، یکی از اشتباهات در اندیشه مسیحیت، فلسفه مدرن، و نظریه‌های سیاسی مثل لیبرالیسم، آن است که میان «سوژه» و «ابژه» ای که در جهان طبیعی در مواجهه با آن قرار می‌گیرند، تمایز می‌گذارند؛ یعنی میان «فاعل» و «عمل» (همان: ۱۸). بنا بر باور نیچه، تمایزهایی از این دست به تبعیت از تمایز اساسی است که در تفکر مدرن میان معرفت تجربی و معرفت متافیزیکی (که صاحب ضرورت و کلیت است) لحاظ شده است (همان: ۱۶). با این حال، اگر با چشم‌انداز تبارشناسی به نگرش کانتی و مسیحی به موضوع انسان بنگریم، درمی‌یابیم که در واقع این نگرش دربردارنده اراده آزادی است که نتیجه پیروی از ارزش‌گذاری مجدد ارزش‌های حاصل از «سیاست عظیم انتقام» بوده است (همو، ۱۳۸۷: ۱، ۸). به این ترتیب، آن تمایز پیشین که فارغ از تمایز اخلاقی که میان «خوب» و «بد» بود، اکنون بدل به تمایز ارزش‌گذارانه میان «نیکی» و «بدی» گشته است. نیچه می‌گوید:

قیام بردگان آنگاه آغاز می‌شود که کینه‌توزی خودآفریننده می‌شود و  
ارزش‌زا؛ کینه‌توزی وجودهایی که [امکان] واکنش راستین، واکنش عملی،  
از ایشان دریغ شده است و تنها از راه یک انتقام خیالی، آسیبی را که  
خورده‌اند جبران توانند کرد. (همان: ۱۰)

البته منظور نیچه آن نیست که صحت ادعای فوق به معنای ذکر واقعه‌ای تاریخی و در زمانی به خصوص است - یعنی این موضوع اتفاقی است که زمانی در گذشته رخ داده باشد - بلکه برعکس، او در نوشتار خود تأکید دارد که رویدادهای تاریخی نقل شده‌اش (همگی) فرضی‌اند (برای مثال، همان: ۱۶ و ۱۷).  
به این ترتیب، رسالت تاریخ تبارشناسی رهاسازی خود از منظرهای اخلاقی موجود و ریشه‌کن کردن تمامی پیش‌داوری‌های اخلاقی گذشته است. به این منظور، او به ریشه‌ها و خاستگاه ارزش‌های اخلاقی

بازمی‌گردد تا آنها را برای اول‌بار، مورد استیضاح قرار دهد (همو، ۱۳۸۸: ۱۸۶). البته مسئله اصلی برای نیچه خود «خاستگاه» فی‌نفسه نیست، چراکه آنچه منجر به ارزش‌گذاری می‌شود، «بعد از خاستگاه است» (همان: ۳). تحلیل تبارشناسانه او می‌گوید: چون «ارباب» و «برده» ضرورتاً جهان را به طرفی اساساً متفاوت، ارزش‌گذاری می‌کنند، نمی‌توانند نقش «اصلی» یا «واقعی» در تعیین ارزش‌ها داشته باشند. به همین دلیل است که نیچه از داستان‌های افسانه‌ای ارباب و برده استفاده می‌کند. دنبال کردن ریشه‌های انسان به‌عنوان سوژه‌ای که آزاد به انجام فعل است، از این حقیقت پرده برمی‌دارد که این ارزش‌گذاری به‌همراه واژگانی چون «گناه» و «خطا»، توسط «بردگان» و به‌منظور نفی و طرد اخلاق «اربابان» و ملامت ابرمردان، بخاطر آنچه هستند، اختراع شده است. و این در حالی است که آنها (بردگان) آزادانه پذیرفته‌اند که زبون و خوار باشند. در نتیجه، تصوراتی همچون «سوژه انسانی» و «اراده آزاد»، حقایق فی‌نفسه و ازلی یا واقعیت‌های فراتاریخی و فراهیستی نیستند، بلکه مشروط به برخی ساختارهای روابط قدرت‌اند، یا صورت‌هایی از اراده معطوف به قدرت‌اند (همو، ۱۳۸۴: ۴۴).

سرانجام، به‌زعم نیچه، مفهوم سوژه انسانی در بهترین حالت، یک چشم‌انداز متفرد یا خاص است یا شاید یک «تفسیر». اما به هر حال، قطعاً تنها اخلاق نیست که چشم‌اندازی نیست، [چون] معرفت در سطح هستی‌شناسانه‌اش نیز تنها می‌تواند جزئی باشد (همان: ۶). به این ترتیب، مسئله چشم‌اندازگرایی از اهمیت بسیاری در اندیشه نیچه برخوردار می‌گردد؛ از یک‌سو از حیث معرفت‌شناختی که در تقابل با نگرش «کل‌نگر» علمی و متافیزیکی است؛ یعنی چشم‌اندازگرایی نیچه در ساحت معرفت‌شناسی نشان می‌دهد که چه چیزی را «می‌توانیم» بشناسیم. از دیگر سو، نه همچون «دانای کل» که علم به اشیاء را چنانکه هست، به‌دست می‌آورد، بلکه شناخت به‌منزله تفسیر صورت می‌پذیرد. در حقیقت، جهان از طریق چشم‌اندازهایی تفسیر می‌شود که توسط غرایز و محرک‌های برطرف‌کننده نیازهای ما، یا تقویت‌کننده اراده ما هدایت می‌شوند. پس جهان سراسر متعلق تفسیر است نه شناخت (همو، ۱۳۹۲: ۲۶۷).

بنابراین، انسان نمی‌تواند موضع یک ناظر دانای مطلق از واقعیت را داشته باشد، چراکه در مکان و زمانی خاص واقع شده که افق نگاهش را محدود می‌کند. براساس «چشم‌اندازگرایی»، تنها از طریق چشم‌اندازها می‌توان خود را به‌عنوان نوعی خاص از «فرد» شناخت. بر اساس نظر نیچه، تفاوت در ارزش‌ها نه فقط به‌علت شرایط اجتماعی تاریخی است، بلکه مهم‌تر از آن، مرهون علل مؤثر فیزیولوژیکی و غریزی یا عاطفی است. برای مثال، در متن زیر نیچه در مقابل معرفت‌شناسی مدرن، که دیدگاه ناظر بودن خدا را مفروض گرفته است، چنین سخن می‌گوید:

پس، سروان فیلسوف من، ازین پس خود را بهتر بپاییم در برابر آن افسانه  
خطرناک مفهوم دیرینه که یک «سوژه شناسنده ناب بی‌خواست بی‌درد  
بی‌زمان» فرا می‌نهد؛ بپرهیزیم از دام‌های مفهوم‌های ناهمسازی همچون

«خرد ناب»، «روحیت مطلق»، «دانش در ذات خویش». این‌ها همواره از ما انتظار اندیشیدن به شمی را دارند که هرگز اندیشیدنی نیست؛ چشمی که نگاهش به هیچ‌سو نگراید و از نیروهای کوشا و تفسیرگر در آن نشانی نباشد؛ یعنی نیروهایی که از راه آنها دیدن همواره چیزی-دیدن می‌شود؛ که این چشم‌داشتی است پوچ و بی‌معنا از چشم. دیدن، یعنی از چشم‌انداز دیدن و بس؛ «دانستن»، یعنی از چشم‌انداز دانستن و بس. و هرچه بگذاریم عاطفه‌های بیشتری در باب یک چیز با ما سخن گویند، چشمان بیشتر، چشمان گوناگون‌تر، بر آن گماشته‌ایم و «دریاف» ما از آن و «عینی‌نگری» ما به آن، کامل‌تر خواهد بود. اما، یک‌سره از میان‌برداشتن خواست و آونگاندن (to suspend) عاطفه‌ها یکایک، گیرم که در توان ما نیز باشد، اما این جز اخته‌کردن عقل چه معنا دارد؟ (همو، ۱۳۸۷: ۳، ۱۲)

در اینجا دو نکته شایان توجه است. نخست اینکه، نیچه از واژه «ادراک» (wahrnehmung) به هر دو طریق استعاره‌ای و تحت‌اللفظی استفاده می‌کند. درک در معنای استعاره‌ای با هدف مقابله با معرفت‌شناسی مدرن است، که تصورات متناقض‌نمای من استعلایی و شیء فی‌نفسه را در خود فرض دارد و باعث می‌شود نیچه ادعا کند که چشم‌اندازهای ما همگی از منظر و مأوایی خاص واقع شده‌اند؛ همواره این چشم‌اندازها هستند که همیشه برقرار می‌مانند. درحقیقت، تمام معرفت ما، به‌زعم نیچه، صرفاً از طریق ورود به اندام‌های حسی و روانی به‌دست می‌آید که مؤید محدودیت‌های فیزیولوژیک ما در شناخت جهان است (همو، ۱۳۸۴: ۱۰). این عبارت نمایان‌گر آن است که ادراک یا آگاهی برای نیچه، ماهیتاً به معنای «واقعی فرض گرفتن» است؛ پس ارزش‌های ما تنها می‌تواند محصول نگرش یا دیدگاه محدود ما باشد. دوم آنکه، آنچه می‌توانیم بشناسیم نیز مشروط به تأثرات یا احساسات ماست؛ یعنی «رشد نظریات از رشد احساسات است» (همان: ۶۷۳).

اکنون اگر از نحوه ارتباط چشم‌اندازگرایی در مقام بنیاد اندیشه نیچه، با تبارشناسی پرسش شود، می‌توان به این مطلب اشاره داشت که در تبارشناسی، نقطه آغاز از خلال «هم‌افق شدن» موجودات در مقام شناسنده و شناسا-شونده پدیدار می‌گردد. در حقیقت، برای نیچه «معانی» و «حقایق» از یک‌سو، و نیز «فاعل شناسا» از سوی دیگر، هیچ‌یک بدون حضور دیگری و در فرایند اعمال اراده بر یکدیگر (که همانا فرایندی دال بر تأثیر و تأثر متقابل است)، به چشم‌انداز در نمی‌آیند. این تغییر نگرش نیچه، بنیادی‌ترین تفاوتی است که میان تبارشناسی و دانش‌های منطقی و فلسفی مدرن برقرار می‌شود. به این ترتیب، معانی (یعنی ایده‌ها و اصول اخلاقی) همواره در فرایندها «جای» پیدا می‌کنند و گویی آفریده‌هایی پویا هستند، نه داده‌هایی ایستا و مطلق. بر این اساس، همواره ارزش‌گذاری‌ها منوط و مشروط به شرایط گوناگون

فرهنگی، سیاسی و اجتماعی و حتی فیزیولوژیک و فردی خواهند بود:

به راستی، هر لوحی از ارزش‌ها، هر «تو باید»ی که تاریخ یا قوم‌شناسی با آن آشناست، پیش از هر روشنگری و معناگری روانشناسیک، نیازمند روشنگری و معناگری فیزیولوژیک است. (همو، ۱۳۸۷: ۶۸)

البته این نکته را نباید به معنای نسبی‌انگاری در اخلاق یا معرفت‌شناسی لحاظ نمود، بلکه از قضا، نیچه بر این باور است که با تکرر و تعدد در چشم‌اندازها می‌توان به «باریک‌بینی» بیشتری دست‌یافت (همانجا). ولی از سوی دیگر، نیچه باور دارد که مسئله راستین حقیقت یا ارزش، در گرو فهم چرایی پرداختن به آن است؛ که به نظر او پاسخ این سؤال را در «افزودن قدرت یا سازگاری گروهی از مردم» می‌توان یافت (همانجا). بنابراین، «کار فیلسوف، حل مسئله ارزش‌هاست و رده‌بندی ارزش‌ها» (همانجا). در ادامه، نیچه از اهمیت زبان به مثابه یک علم سخن می‌گوید. او اظهار می‌دارد که در فلسفه مدرن، این معضل وجود دارد که مفاهیم و معانی به گونه‌ای در نظر گرفته می‌شوند که گویی مستقل از شرایط مادی و طبیعی بشر، وجود دارند. برای نیچه این معضل بیش از هر چیز، مربوط به زبان و اهمیت آن است. به نظر نیچه، انسان که سازنده زبان است، با گذر تاریخ و به دلایلی از جمله «غروری که خود را فراتر از سایر حیوانات لحاظ کرده است»، بر این تصور بوده که می‌تواند از طریق معرفت یا شناخت، جهان را «از آن خود کند». (همو، ۱۳۸۴: ۹۲، ۱۱) اما نیچه بر این باور است که این نام‌گذاری صرفاً الصاق نامی از سر ساده‌سازی و «نامیدن» اشیاء است (همانجا).

سازنده زبان آن‌چنان فروتن نبود تا باور کند تنها اشیاء را نام‌گذاری می‌کند، بلکه تصور می‌کرد از طریق واژگان، معرفت متعالی اشیاء را بیان می‌دارد؛ زبان، در واقع، نخستین مرحله اشتغال خاطر به علم است. ... مدت‌ها بعد، در روزگار ما، آدمیان دانستند که اعتقادشان به زبان، اشتباه بزرگی را رواج داده است. خوشبختانه، خیلی دیر است تا [بتوانیم] فرایند تکامل خرد را که مبتنی بر این باور است، به عقب برگردانیم. (همانجا)

به این ترتیب، در نظر نیچه، زبان به عنوان خاستگاه چشم‌اندازگرایی نقش‌آفرینی می‌کند و اگر اکنون در نگرش بشری مفاهیمی همچون روح و جسم، واقعیت و نمود، سوژه و ابژه، از یکدیگر متمایز تلقی می‌شوند، از آن‌رو است که چشم‌اندازی افلاطونی-مسیحی یا لیبرال و مدرن، بر دیگر چشم‌اندازها غلبه نموده است. به همین دلیل، رسالت اصلی تبارشناسی آن است که از چهره نقاب‌زده این دوگانگی‌ها پرده بردارد و این وظیفه دقیقاً همان کاری است که نیچه در تبارشناسی اخلاق انجام می‌دهد. در گفتار اول، موسوم به در باب «خیر» و «شر»، به بررسی تبارشناسانه منشأ تمایز نمود با حقیقت می‌پردازد که در «قیام



برده علیه اخلاق» یافت می‌شود. در مقاله دوم در باب «گناه»، «بدوجدانی» و «مسائل مرتبط با آن»- اساساً به ارائه شرحی تبارشناسانه از تمایز سوژه و ابژه می‌پردازد. در نهایت، در گفتار سوم با عنوان «معنای آرمان زهد چیست؟»- سعی دارد تجلی تمایز میان حقیقت و خطا، و نیز ذهن و جسم، را روشن نماید. هر سه گفتار تبارشناسی/اخلاق، به نقد تمامی تمایزات فوق با دنبال نمودن ریشه‌های آن در گذشته می‌پردازد. در عین حال، این نقد از شرایط کنونی نیست‌انگاری و امکان غلبه بر خود اخلاق بردگان در آینده، آگاه است، زیرا برای غلبه بر اخلاق بردگی، ابتدا باید «چند پله پایین‌تر» رفت؛ یعنی «حرکت واپس‌گرا ضروری است». بشر امروزی باید هم توجیه تاریخی و هم توجیه روان‌شناختی را در اندیشه‌های متافیزیکی درک کند (همان: ۱۰۵ و ۴۵۷).

در اینجا توجه به این نکته حائز اهمیت است که نیچه در دعوت به «غلبه بر خویش در اخلاق»، ادعای نسبتاً قوی‌تری از ضرورت نقادی اخلاق دارد و مدعی است که هر نظام اخلاقی در بالاترین حد تحقق خویش، خود به ویرانی خویش دست می‌یازد: «چیزهای بزرگ همگی از راه برکشیدن خویش به دست خویش به نابودی کشیده می‌شوند. قانون زندگی نیز همین را می‌طلبد، قانون «بر-خویش-چیرگی» ناگزیر در ذات زندگی» (همو، ۱۳۸۷: ۲۰۷).

در این عبارت، نیچه از «غلبه بر خویش» به عنوان «قانون زندگی» یاد می‌کند تا بر تضاد میان «فلسفه زندگی» و «اخلاق» تأکید نماید. در ادامه، او از مسیحیت به عنوان مثالی که مؤید مدعای اوست یاد می‌کند و نابودی مسیحیت را در «غلبه خودبر-خویش» می‌انگارد؛ «بدین‌سان، مسیحیت، در مقام اصل بی‌چون-و-چرا، به دست اخلاق خویش به نابودی کشیده شد. همین‌گونه اکنون مسیحیت در مقام اخلاق نیز می‌باید نابود شود؛ و ما در آستانه این حادثه‌ایم» (همانجا).

«مسیحیت همچون نگرش جزم‌اندیش» به وسیله اخلاق مدرن که بدیل بی‌دین آن بود، نابود گردید. این فرایند بیشتر در فلسفه کانت مشهود است که از یک‌سو امکان شناخت خدا را رد کرد، زیرا انسان‌ها قادر به درک جهان «واقعی» (به تعبیر او، «قلمرو نومن») نیستند و از سوی دیگر، گمان می‌کرد اخلاق می‌تواند به عنوان یک امر ایمانی، در پذیرش وجود خدا برای بشر استوار باشد، زیرا در غیر این صورت، تمام اعمال اخلاقی بی‌معنی خواهد بود؛ بر این اساس، جایگاه امر ایمانی مجال دریافت اخلاق را به طور فی‌نفسه فراهم می‌آورد. اما برای نیچه این موضع، از قضا، به نابودی فرهنگ اخلاق مسیحی منجر خواهد شد، زیرا اخلاق مسیحی هر چند (در آغاز) «اراده به حقیقت و درستی» را ایجاد کرد که به نوبه خود به وحدت عقلانی ترجمه شده است، اما در نهایت، این ادراک علمی است که توهم اخلاق مسیحی را اثبات خواهد نمود.

به این ترتیب، درمی‌یابیم که نگرش تبارشناسانه در مورد چشم‌اندازگرایی بیش از همه، صحت و درستی یک تحلیل را داراست، زیرا با تشخیص چگونگی ساخت ارزش‌ها از نگرش‌های خاص، درواقع

این ادعا که ارزش‌های اخلاقی کلی، جامع یا عقلانی هستند را زیر سؤال می‌برد. در عین حال، تبارشناسی منجر به زدودن نقاب‌های اساطیری و استعاره‌ی زبان و ساختار دستوری آن می‌شود. این مهم از دو طریق میسر خواهد شد. به‌زعم نیچه نخستین راه آن است که باید هنر خوب-خواندن (خوانندگان خوب)، سبب رهاسازی زبان از گرفتاری‌های دستوری و اسطوره‌ای شود؛ هنری که به‌زعم، نیچه معاصران او فاقد آن بودند. به همین دلیل، طبق یکی از استعاره‌های معروف نیچه، رنگ تبارشناسی «سیاه» یا «تیره» است:

... و البته، پنهان نماند که تبارشناس اخلاق را رنگ سیاه صدمبار به است  
از سیاهی تاریکی؛ یعنی رنگ هر آنچه بر سندی ثبت است، آنچه به‌راستی  
برای آن گواه می‌توان آورد و به راستی در کار بوده است، و، کوتاه کنیم،  
تمامی آن سند دورودراز هیروگلیف-نوشت گذشته اخلاقی بشر، که  
دشوار تن به رمزگشایی می‌دهد! (همان: ۲۲)

چنانکه از این عبارت می‌توان دریافت، تاریخ (تبارشناسی) اخلاق، به خودی خود به‌مثابه متنی است که برای رمزگشایی معانی آن، شدیدترین تحلیل‌های متنی لازم است. رنگ «سیاه» نشان‌دهنده ابهام و عدم اطمینان در مورد درستی (یا، بهتر است بگوییم، تفسیر صحیح) این مسیر گذشته (یعنی تاریخ) است. در واقع، تبارشناسی نیچه با هدف ترویج سبکی خاص از «خواندن»، که در آن خواننده را به بردباری و درنگ در متن ترغیب می‌کند، به وجود آمده است و این نکته بیش از صرف بحث دستوری و کلامی، بلکه نشان‌گر تفاوت بنیادین رویکرد نیچه و تفکر مدرن در باب دست‌یابی به حقیقت است. از نظر نیچه، ناتوانی در انجام این کار (هنر خوب خواندن) به این معنی است که خواننده قادر به خواندن متون او، بدون دخالت دادن تفسیر خود نخواهد بود. نیچه نیاز به «خوب خواندن» را چنین بیان می‌کند:

برای چنین کاری، بی‌گمان چیزی می‌باید تا که خواندن را به هنر بدل کند؛  
همان چیزی که امروز بیش از همه از یادها رفته است (پس هنوز مانده  
است تا نوشته‌های من «خواندنی» شوند) و آن اینکه برای آن آدمی می‌باید  
کما بیش گاو باشد و اهل نشخوار و هرگز، نه «انسان مدرن». (همان: ۲۴)

تمثیل نیچه از «نشخوار» (wiederkäuen) بیانگر تعمق است، یعنی خواندن متفکرانه و بازخوانی همان کلمات به‌منظور رمزگشایی معنای آنها. با وجود این، چنانکه شریف اشاره کرده است، اشکالی در مطالبه نیچه برای «خواندن خوب» وجود دارد، چراکه «به‌نظر می‌رسد [این فراخوان] مستلزم این است که چیزی وجود دارد، یعنی همان «متن»، که به خودی خود، مستقل از تفاسیر است» و واضح است که این امر «با تفسیر چشم‌اندازگرایانه نیچه از علم یا آگاهی، ناسازگار است و مانع از هرگونه برون‌رفت از معضل تفسیرباوری می‌شود» (Schrift, 1987: 104). به‌همین دلیل، شریف معتقد است تبارشناسی باید جایگاهی

میان «علم‌اللغه» (philology) و «چشم‌اندازگرایی» (perspectivism) داشته باشد. چنین رویکردی مستلزم مفهوم «تغییر ارزش متن» است. این متن تغییر ارزش یافته، در عین تمایز از هر گونه تفسیر خاص، در هر صورت، چیزی جز تفسیر باقی نمی‌ماند (Ibid: 105). این نکته می‌تواند به‌خوبی بر ادعای هستی‌شناختی‌ای دلالت داشته باشد که بر اساس آن، چیزی جز صیوروت وجود ندارد؛ مانند رودخانه‌ای که در استعاره هراکلیتوس به‌یاد داریم، که اگرچه همیشه ثابت است، اما همواره در جریان و تغییر مدام باقی می‌ماند.

### بخش دوم، تبارشناسی لغت یا ریشه‌شناسی

باری، روش دومی که نیچه از طریق آن زبان را رمزگشایی می‌کند، بررسی تبارشناسانه ریشه‌های واژه‌ها و معانی، به منظور یافتن رد پای از فرایندهای استعاری است که در آن، به تدریج اصطلاحات مبتنی بر روابط قدرت، شمایل مفاهیم اخلاقی به‌خود می‌گیرند. این نکته نیز حائز اهمیت است که «ریشه‌شناسی» (etymology) می‌تواند با ارجاع به زبان، به‌جای «تبارشناسی» استفاده شود، چراکه ریشه‌شناسی در واقع ترکیبی از دو کلمه است: «اتیمون» (ethimon) و «لوگوس». «اتیمون» به‌معنای ریشه‌ای است که یک کلمه یا اصطلاح از آن مشتق شده است، و «لوگوس» نیز معنای علم و معرفت می‌دهد. پس «ریشه‌شناسی» در لغت به معنای علم به ریشه‌های اصطلاحات و مفاهیم است. به‌همین دلیل، نیچه از زبان و ساختار آن مکرر یاد می‌کند و از نقش به‌سزایی که بر فرهنگ و اندیشه برجای می‌گذارد سخن می‌گوید. به‌عنوان مثال، او در تحلیل تبارشناسانه خود بیان می‌کند که:

رهنمای من به راه راست، این پرسش بود که چیست معنای راستین ریشه‌شناسیک آنچه در زبان‌های گوناگون رسانی [معنای] «نیک» است؟ چنین یافته‌ام که این‌ها همه به یک دگردیسی مفهومی بازمی‌گردند؛ و همه‌جا آن مفهوم بنیادی‌ای که «نیک» (نیک به‌معنای «از شمار والا روانان»، «نژاده»، «دارای روان و الاتبار»، «از شمار روان‌برتران») ریشه در مفهوم «والاتبار» و «نژاده»، به‌معنای پایگاه اجتماعی، دارد. برآمدن این مفهوم همپای برآمدن آن مفهوم دیرینه است که در آن «همگانی» و «عامیانه» و «پست»، سرانجام معنای «بد» به خود می‌گیرد. (نیچه، ۱۳۸۴: ۳۱-۳۰)

در عباراتی به‌نحو مشابه، کلماتی مانند εσθλός (دشمن)، αγαθός (ساده) و مترادف‌های آنها، به‌جای ارزش اخلاقی، «یک ویژگی شخصیتی معمولی» را نشان می‌دهند (همو، ۱۳۸۷: ۱، ۵). در حقیقت، به نظر نیچه «تعریف ارزش اخلاقی در همه‌جا ابتدا برای انسان‌ها به‌کار می‌رفته است، و تنها بعدتر و به‌نحوی اشتقاقی و برگرفته شده، به اعمال و افعال تسری یافته» است (همو، ۱۳۸۸: ۲۶۱). اگر دلالت‌هایی مانند «خوب» و «بد»، با گذشت زمان مفاهیم اخلاقی پیدا کرده‌اند، به‌دلیل هدفی است که برای آن در نظر گرفته

شده است. اهمیت تاریخ تبارشناسی در توانایی تمایز «منشأ» از «هدف» نهفته است، و از این طریق به ما می‌آموزاند که با خواستن مبدأ، آن را از هدف (هایی) که به دست آورده است، مبراً می‌سازیم.

نیچه استدلال می‌کند که تحلیل تاریخی «هدف» یا «فایده» هنجارهای اجتماعی یا دستورات قانونی (مثلاً مجازات)، برای دست‌یابی به «منشأ» آنها ممکن نیست، چراکه این اهداف یا کارآیندی‌ها، تنها نمایان‌گر چیرگی یک اراده معطوف به قدرت بر اراده‌ای دیگر است، و بررسی علت‌ها از طریق این گونه فرایندهای چیرگی، میسر نیست؛ چراکه نیچه از سویی دیگر، بر «ارباب بخت و اقبال» باور دارد. پس در صیوروت مورد نظر نیچه، آغاز و انجام هر چیز، نامعین است (همو، ۱۳۸۷: ۹۷).

به این ترتیب، تبارشناسی به مثابه یک نگرش تاریخی خاص در نظر گرفته می‌شود که عبارت است از متناسب ساختن گذشته از طریق بررسی دگرباره بنیان‌های ممکن دیگری که به وسیله آنها ما به آنچه اکنون هستیم، یعنی انسان‌های مدرن، تبدیل گشته و شرایط امروز خود را درک می‌کنیم. بنابراین، مقصود تبارشناسی افزایش معرفت ما نسبت به خویش و جهان خویش است. اما آیا تبارشناسی علاوه بر این، می‌تواند صورتی از نقد نیز تلقی شود؟ اگر چنین است، ماهیت این رویکرد انتقادی چگونه خواهد بود؟ باید توجه داشت که در واقع، تبارشناسی یک فعل انتقادی مهم است، زیرا نشان می‌دهد که همه ارزش‌ها و آرمان‌ها، محصول تحول و توسعه تاریخی هستند، نه چیزی بیشتر. هر مفهوم، احساس و اشتیاق، تاریخی دارد. به این ترتیب، هیچ چیز ثابت و تغییرناپذیر نیست. هر چیزی که وجود دارد، از جمله نهادهای قانونی، آداب و رسوم اجتماعی و مفاهیم اخلاقی، تکامل یافته و محصول شکلی خاص از اراده معطوف به قدرت‌اند. با این حال، به نظر می‌رسد تبارشناسی صرفاً انتقاد ساده مذکور نیست بلکه رویکردی عمیق‌تر و بنیادی‌تر است، زیرا وظیفه تحلیل تبارشناسانه صرفاً بازسازی یا ارزیابی مجدد گذشته، به منظور مقابله با پیش‌داوری‌های دوران حاضر، نیست که طی آن تفسیری موافق دیدگاه‌های آزادی‌خواهانه و نسبی‌انگاری در ارزش‌ها، بر دیگر نگرش‌ها تحمیل شود، بلکه علاوه بر آن، فرایند تبارشناسی در پی آن است که همچون کاری که علم شیمی با مواد و عناصر انجام می‌دهد، از طریق واسازی ساختار اولیه گذشته و پیش‌فرض‌های مرسوم پیشین، به ایجاد و بازسازی آینده اقدام نماید.

بر اساس نظر دیوید اُون، تبارشناسی نیچه در اصل نگرشی است بر اکنون، اما به مثابه رویکردی انتقادی بروز می‌نماید (Owen, 1994). از این رو، شناخت وضع موجود و نقد آن، به هم مرتبط هستند. در حقیقت، آنچه در تبارشناسی نیچه روی می‌دهد، نه تنها پاسخ به پرسش از «چیستی ما» و «طریق این چنین بودن ما» است، بلکه از آن مهم‌تر، به این مسئله می‌پردازد که آنچه به ما داده شده است، ما را به چه چیزی می‌تواند تبدیل کند؟ بر این اساس، نباید نقادی را صرفاً به معنای ویران‌سازی آن در نظر گرفت.

با این همه، باید در نظر داشت که تبارشناسی نمی‌تواند صرفاً یک نقادی درونی (immanent critique) باشد - چنانکه مثلاً نزد هگل، مارکس یا حتی هابرماس در نظر گرفته می‌شود - چراکه ایده «نقادی درونی»

به نحوی بخصوص، با نظریه انتقادی‌ای در پیوند است که هدف آن تبیین فلسفی «ابژه» به طریقی است که به نحوی نهفته، مخنوم به خرد جمعی در نهادهای اجتماعی شود، تا از این طریق، ایشان را از «وضعیت واقعی خود» آگاه سازند. در مقابل، برای نیچه، چیزی «آنجا» در انتظار کشف شدن نیست، بلکه ماهیت هر رویداد گذشت، ه با توجه به نگرش کنونی و نقشی که در تحلیل تبارشناسانه خود انجام می‌دهد، تعیین می‌شود. علاوه بر این، یک «نقادی درونی» دست‌کم تا اندازه‌ای - در چارچوب «ضرورت» عمل می‌کند، به این معنا که هر «لحظه» نتیجه منطقی تضادهایی است که در مورد قبلی ظاهر شده است. یعنی هر سنتز، بالضرورة برآمده و حاصل یک فرایند تز و آنتی‌تز است. با وجود این، اگر تبارشناسی را به مثابه «نقادی درونی» بدانیم، امکان این وسوسه وجود دارد که نقد اخلاق ارباب و اخلاق برده نزد نیچه را روایتی دیگر از دیالکتیک ارباب و برده هگل تلقی کنیم (Hegel, 1977: 113-115) که طی آن، در آغاز ارباب قدرتمند بردگان را مقهور خویش می‌سازد، ولی بعدتر، برده از طریق «بازارزش‌گذاری همه ارزش‌ها»، بر ارباب اقتدار پیدا می‌کند. در پایان، ارباب مجدداً بازمی‌گردد و تمامی ارزش‌های پیشین را دگرباره از نو می‌آفریند. اما این مشابه‌سازی از دقت کافی برخوردار نیست، چراکه اتفاقاً نیچه - در مقابل هگل و دیگر قائلین به ضرورت دیالکتیکی منطق هستی - بر اهمیت شانس و اقبال در تاریخ بشر تأکید دارد: «ارباب بخت و اقبال، او قدیمی‌ترین اشرافی جهان است» (نیچه، ۱۳۸۷: ۱۸۱). در واقع، در اندیشه نیچه، چیزی به نام تاریخ واحد و یکپارچه بشری وجود ندارد، بلکه صرفاً مجموعه‌ای از رویدادهای منقطع و تصادفی است که تاریخ را شکل می‌دهد؛ «انسان ریسمانی است که بین حیوان و ابرمرد بسته شده است؛ ریسمانی بر فراز پرتگاه» (همو، ۱۳۹۶: ۳۵)، که در آن «انسان اولی» انسانی است که با اخلاق بردگی مشخص می‌شود. اما دومی هدف نیست، بلکه تنها وسیله‌ای است برای چیزی عظیم‌تر و والاتر، یعنی «آبر انسان»، که مشتاقانه بر فراز «فراسوی خیر و شر» خواهد ایستاد. «پرتگاه» دوران نیست‌انگاری است. نیچه انسان اخلاقی را به بندبازی تشبیه می‌کند که می‌کوشد به انتهای ریسمان برسد، یعنی جایی که آبر مرد ایستاده است. «[این مسیر] فرارفتنی است پر خطر، در راه‌بودنی پُر خطر، واپس‌نگریستن پُر خطر، لرزیدن و درنگی پُر خطر» (همان: ۲۴) و ممکن است این بندباز تلو تلو خورده و سقوط کند. این تصادف البته بی‌دلیل و کاملاً اتفاقی خواهد بود (همان: ۲۹).

بنابراین به نظر می‌رسد تبارشناسی نیچه را نباید دقیقاً مصداق «نقادی درونی» دانست، چراکه یک نقادی درونی معمولاً از درون تز و آنتی‌تز برآمده و منجر به سنتز می‌شود، حال آنکه نگرش نیچه در تبارشناسی/اخلاق، ساختار نقد را معطوف به بیرون از محتوای تز و آنتی‌تز می‌کشد. در حقیقت، نزد نیچه این نقادی فراتر از حدود خود-آگاهی است.

با توجه به ملاحظات فوق، به نظر می‌آید تبارشناسی را باید به‌عنوان نوعی «نقد اجرایی یا عملی» در نظر گرفت؛ به این ترتیب که «این‌گونه خوانش نیچه از گذشته در راستای راهنمایی ما به سوی چشم‌اندازی

خاص از آینده به کار گرفته می‌شود» (Withe, 1988: 685). در این توصیف، تبارشناسی به معنی ارزش‌گذاری مجدد است. بنابراین، با نظری دقیق‌تر، گویی اگر تبارشناسی به مثابه مفهوم «نقد عملی» در مقابل «نقادی درونی» قرار گیرد، عنوانی مناسب‌تر خواهد بود، زیرا در این صورت این رویکرد تأکید می‌کند که آنچه مورد نظر نیچه در بحث از بازارزش‌گذاری ارزش‌ها است، واجد تمایزی مهم و نیز دقیق‌تر نسبت به موضع (اخلاقی) او، از دیگر نظام‌های اخلاقی «ارباب‌برده» است. این سخن به معنای آن است که ارزش‌گذاری دگرباره ارزش‌ها، یک روند ممتاز و جدا از مسیر موضع‌گیری اخلاقی و ارزش‌گذاری بردگان را نزد نیچه آشکار می‌سازد.

بر اساس نظر نیچه، در پی «مرگ خدا»، بشر بر سر یک دوراهی قرار می‌گیرد؛ فلسفه مبتنی بر ضرورت متافیزیکی، در مواجهه با این موضوع، ممکن است از زوال غایی انسان و ارزش‌های او حکایت کند، اما نیچه نشان می‌دهد که به غیر از این موضع، امکان دیگری نیز وجود دارد. تبارشناسی تا آنجا که در پی القای امکان تحقق ابرمرد در افراد است، به مثابه یک «نقادی عملی و اجرایی» تلقی می‌شود؛ به این معنا که با ساحت‌های عملی و زیستی انسان سروکار دارد. از این‌رو، امر «زمان‌مند» و «جاودان»، به واسطه فعل اراده به یکدیگر پیوند می‌خورند و این، همانجایی است که جذب تمامیت گذشته در فرد، مجال تعالی آفرینشگر خویش (یعنی همان غلبه بر خود) را در تحقق آینده به وی می‌دهد (نیچه، ۱۳۸۷: ۲۳۹).

بنابراین، در این معنا، تاریخ تبارشناسی و ایده بازگشت جاودان به هم مرتبط هستند، زیرا درحالی‌که تبارشناسی به عنوان یک «نقادی عملی و عینی»، خوانشی ویژه از گذشته را فراهم می‌کند تا ما را به سوی دیدگاهی خاص از آینده سوق دهد، «بازگشت جاودان» تلاش می‌کند تا گذشته را به اکنون یا آینده نزدیک (یعنی بازگشت نژادگان) باز رساند. دبرا برگوفن معتقد است تبارشناسی نیچه، ندای بازگشت است، خواه بازگشت سرکوب‌شدگان و انتقام‌جویان، و خواه بازگشت ابرمرد، اما در هر صورت، این مهم به ضرورت بازگشت جاودان همان روی می‌دهد (Bergoffen, 1983: 137). با وجود این، برای پرهیز از ابهام و سوءتفاهم در این سخن، باید در نظر داشت که بر اساس استدلال برگوفن، با اعمال تاریخ تبارشناسی، آنچه به ادراک و نظر می‌رسد، بیشتر از آنکه مربوط به بازارزش‌گذاری بردگان باشد، با قدرت نهفته در «ضمیر اراده بردگان» متناسب است. بنابراین، در درون ما میل به بازگشت به (یعنی بازگرداندن) قدرت اصلی پدیدار می‌شود (Ibid: 129-138).

اما اگر با دقتی مضاعف به مفهوم تبارشناسی نیچه بنگریم، ناکافی بودن تحلیل فوق آشکار می‌گردد، زیرا هدف نیچه از انجام یک تحلیل تبارشناختی، صرفاً بازگشت به «منشأ» اخلاق در اربابان یا بردگان نیست. اولاً، نیچه اساساً به هر گونه «منشأ»، بدبین و مردد است، چراکه نزد وی، فرایند اراده از اساس موافق با غایت و منشأ مشخص یا از پیش تعیین‌شده، نبوده است، بلکه او این نگرش را مربوط به منشأ اعتباری متافیزیکی یا هستی‌شناختی می‌داند و خود را از آن مبرا می‌انگارد. هم از این‌رو، ایده «بازگشت

سروران» از نظر نیچه حالتی متعالی تر و والاتر از معنای معمول کلمه است، یعنی آن جایی که حاکمیت آبرمرد و اخلاق وی در راستای غلبه بر خویش محقق می‌گردد.

در این صورت، تبارشناسی به عنوان یک «نقادی عملی»، چگونه می‌تواند منجر به تغییر اعمال و رفتار در آینده گردد؟ پاسخ این خواهد بود که هر چند در تبارشناسی باورها و ارزش‌های تثبیت شده (آنچه نیچه آن را «بت‌ها» می‌نامد) مورد انتقاد قرار می‌گیرد، اما هدف صرفاً انکار کردن آنها نیست، بلکه بازآفرینی آنهاست (نیچه، ۱۳۸۷: ۲۱۵). بر این اساس، تبارشناسی نه تنها نسبت به تاریخ اخلاق رویکردی انتقادی دارد، بلکه از اساس خود بنیان‌اخلاق‌آفرین است؛ اما نه چون اخلاقی ضروری و کلی، بلکه همچون یک فرایند و روند همواره در حال سیروورت (Kemal, 1990: 240).

اما این ارزش آفرینی چه اهمیتی دارد؟ بدیهی است که تبارشناسی با توجه به تأکیدی که بر آفرینش دارد، آن را در مورد آینده، قانون ضروری و کلی نمی‌داند؛ یعنی موضع خود را به مثابه قانون یا دستورالعملی کلی بیان نمی‌کند، بلکه در مقابل، «تبارشناسی به خالقان و تفاسیر آنها توجه دارد»؛ و این تعبیری است که «قدرت خلاقیت برای رستگاری را تجسم می‌بخشد»، زیرا «اراده آفریننده را نشان می‌دهند» (Ibid: 242). در عصر نیهیلیسم تنها یک راه وجود دارد که از طریق آن می‌توانیم خود را نجات دهیم، و آن ایجاد ارزش‌ها است: «خدا یک فرض است. اما من می‌خواهم که تصور شما فراتر از اراده آفرینش‌گر خودتان نباشد» (نیچه، ۱۳۸۷: ۹۸). این سخن به تعبیری دیگر نیز توسط نیچه بیان شده است: «اراده به نیستی، بی‌بزاری از زندگی، اما اراده است و باقی می‌ماند!... انسان همچنان تمایل به نیستی را ترجیح می‌دهد تا اراده نکردن را...» (همان: ۳، ۲۸).

به این ترتیب درمی‌یابیم که پرسش‌هایی نظیر آنکه چرا نیچه به تاریخ تبارشناسی می‌پردازد؟ او چگونه رویکرد خود را توجیه می‌کند؟ و جایگاه او در برابر مدرنیته کدام است؟ به هم مرتبط هستند. در ابتدا، به نظر می‌رسد هدف تبارشناسی رهسپار شدن به «فراسوی خیر و شر» باشد (نیچه، ۱۳۸۸)، از آن جایی که اختلافات نظر صرفاً در چارچوب ارزش‌ها ایجاد می‌شود؛ بنابراین، تبارشناسی فراتر از این اختلافات عمل می‌کند، زیرا به دنبال کشف خاستگاه ارزش‌ها است. با این همه، آیا تبارشناسی نیچه، خود، مجموعه‌ای از ارزش‌ها را پیش فرض نمی‌گیرد؟

باید در نظر داشت که حتی اگر تبارشناسی منشأ ارزش‌ها را در روابط قدرت مشخص کند، مخالفتش با آن ارزش‌ها تنها یک معنا دارد و آن اینکه، خود در چارچوبی از ارزش‌ها عمل می‌کند. در واقع موضوع این است که تبارشناسی نیز، همچون دیگر رویکردها به ارزش‌های اخلاقی، از منظری خاص به موضوع خود نائل می‌آید؛ یعنی پیشاپیش فرض می‌کند که ساختاری از سلطه و قدرت را در منشأ ارزش‌های اخلاقی خواهد یافت. می‌توان گفت این نگرش مرهون این دلیل است که یک تبارشناس، گذشته را با رجوع به دیدگاه فعلی خود درک می‌کند. به عنوان مثال، نیچه چنین ادعاهای بزرگی را مطرح کرده است

که: «این جهان اگر از درون دیده شود یعنی جهان بر اساس «خصلت قابل فهم» آن توصیف و تعریف شود. «اراده به قدرت» خواهد بود و نه چیزی دیگر». (همان: ۷۸). با توجه به وجود گزاره‌هایی از این دست، دشوار می‌توان تبیین کرد که چگونه تبارشناسی نیچه فاقد هرگونه ادعای هستی‌شناختی است. بالاتر از آن اینکه، به نظر می‌رسد می‌توان گفت هستی‌شناسی نیچه به وحدت‌انگاری متمایل است. به‌عنوان مثال، توجه به برخی عبارات نیچه در این باب مؤید این سخن است: «اگر جهان را از درون بنگریم، اگر جهان را بنا به «وجه دریافتنی» آن تعریف و بازگو کنیم، چیزی نخواهد بود مگر «خواست قدرت»» (همانجا).

در پایان، با این پرسش مواجه می‌شویم که آیا ما واقعاً اراده را موجود می‌دانیم؟ آیا به علیت اراده باور داریم یا نه؟ اگر آری... آنگاه باید به‌طور فرضی و پیش‌انگارانه علیت اراده را به‌عنوان تنها علیت موجود مورد بررسی قرار دهیم. (همانجا)

عبارت فوق مؤید آن است که «اراده معطوف به قدرت»، اعتبار هستی‌شناسانه دارد. با در نظر گرفتن این موضوع، افق تفسیرگونه چشم‌اندازگرایی آشکار می‌گردد. همانطور که پیش‌تر آمد، رسالت تبارشناسی این است که نشان دهد «[اساساً] چیزی به نام پدیده اخلاقی در کار نیست؛ آنچه هست تفسیر اخلاقی پدیده‌هاست (همان: ۱۲۰). با این حال، به نظر می‌رسد چنین عباراتی از نیچه با عقیده صریح او درباره حقیقت اراده معطوف به قدرت، ناسازگار است. اما آیا این موضوع نشان‌دهنده تناقض در اندیشه نیچه است یا آنکه این پارادوکس ظاهری از روی تعمد اوست؟ بر اساس آراء و تفاسیر مشهور، «تأکید نیچه بر ماهیت اخلاق شناخت نباید ما را نسبت به تأکید هم‌زمان او بر ارزش حقیقی کمال عقلی غافل کند» (Detwiler, 1990: 22). برخی عبارات و گزین‌گویی‌های نیچه، بر دشواری و سخت بودن بار حقیقت تأکید دارد؛ و اینکه روح انسان تا چه اندازه تاب و توان و جرئت حقیقت را دارد. خطا برای نیچه، نه از سر اشتباه یا کوری، بلکه از سر بزدلی و بیم، و از سوی دیگر، هر گام به‌سوی حقیقت از سر شجاعت، سخت‌گیری به خویش و پاکی (و سراسستی) گام بگذاریم، روی می‌دهد (نیچه، ۱۳۸۶: ۱۱). یا به همین ترتیب آرزو می‌کند که جویندگان حقیقت و پژوهندگان روح، اساساً دلاور و بلنداندیش باشند تا برای قربانی کردن هر چیز در پای حقیقت، آمادگی لازم را داشته باشند (همو، ۱۳۸۷: ۲۶-۲۷).

اما باید در نظر داشت که نیچه از سویی دیگر، شکاکیت مطلق را نیز به‌بوتۀ نقد می‌کشد؛ «زیرا شکاکیت، معنوی‌ترین تبیین یک وضعیت پیچیده فیزیولوژیکی است که در زبان آشنا، نامش ضعف و بیماری اعصاب است» (همو، ۱۳۸۸: ۱۷۰). بنابراین، بر اساس نظر نیچه، همواره و در هر تبیینی از حقیقت، مقداری التزام و چشم‌اندازگرایی به‌نحو ضروری وجود دارد. با این حال، او تأکید دارد که چشم‌انداز شخص نباید منجر به نگرشی جزمی شود. اگر جستجوی حقیقت بخواهد به‌نحو اصیل صورت پذیرد،



«فعل اراده» یعنی یک فعل آفرینش‌گر- نیز باید به‌نحو هم‌بود و هم‌زمان محقق شود. این سخن به‌معنای آن‌است که هر «حقیقت» برآمده از آفرینش‌گری همان اراده است، نه همچون امری که «کشف می‌شود». به این ترتیب، «حقیقت»، مخلوق «اراده» است؛ «حکم من، حکم من است: دیگری را به‌آسانی حق دست‌یابی به آن نیست» (همان: ۸۲).

ملاحظات فوق ما را به این نتیجه می‌رساند که «وحدت عقلی» مورد نظر نیچه، سبب می‌شود تحلیل تبارشناسی و تمام نتایج آن را تاب آورد، صرف نظر از آنکه خوشایند یا دردناک باشند. با این حال، هم‌زمان، تاریخ تبارشناسی او با مفروضات اساسی مشخصی همراه است، به‌ویژه با این باور که ارزش‌های اخلاقی و دانش، وابسته به صورت‌بندی معینی از روابط قدرت هستند. نیچه نمی‌خواهد ادعاهای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خود (یعنی زندگی اراده قدرت است) را بر دیگران تحمیل کند، بلکه او به‌عنوان یک تبارشناس، که ارزش‌های اخلاقی را از بیرون نقد می‌کند، نمی‌تواند درک خود از باورهای دیگر را با ادراک خویش نسبت به آن ارزش‌ها، مقایسه نماید؛ به‌ویژه آن باورهایی که ممکن است برای نتیجه‌گیری‌هایش ادعای برتر بودن داشته باشد، به این دلیل که هرگز نمی‌توان به آن باور دیگری، دسترسی مستقل از چشم‌انداز باوری خویش داشت. او خود را فیلسوف آینده می‌دید و چنین فیلسوفی

می‌باید از بدذوقی هم‌رأیی با بسیاران رها شده باشد. «خیر» دیگر خیر نیست اگر همسایه‌ات بر آن دهان زده باشد. و «خیر همگانی» کدام است! این عبارت با خود ناهمساز است... (همانجا)

اگر چنین باشد، تبارشناسی نیچه تلاشی برای گریز از چشم‌اندازگرایی نیست، که اگر جز این بود به اصل خود، یعنی به اینکه هیچ ارزشی به‌نحو عام یا حقایق ازلی وجود ندارد، وفادار نمی‌ماند. بلکه نزد وی، چیزی به نام دانش و اخلاق بدون پیش‌فرض، امکان حضور ندارد. تبارشناسی انتقادی او با هدف تضعیف تمام اشکال جزم‌گرایی معرفت‌شناختی انجام شده است. نهایتاً می‌توان گفت ممکن است حقیقت‌های ما صرفاً خطاهای انکارناپذیر ما باشند، اما با وجود این، با شهود عقلی‌مان همخوانی دارند و بنابراین، بیش از آنکه که ابطال‌پذیر باشند، سزاوار توجه و التفات جدی ما هستند (Detwiler, 1990: 22-25).

در مقام نقد این تحلیل، شاید بتوان گفت در نگاه نخست، به نظر می‌رسد چنین تبیینی از تبارشناسی، آن را از چالۀ شناخت عینی و کلی‌نگری به چاه نسبی‌گرایی خواهد انداخت؛ همانطور که یکی از انتقادات علیه تبارشناسی نیچه این است که به‌سمت یک نسبی‌گرایی بی‌جهت و عام میل می‌کند. با این حساب، آیا تبارشناسی می‌تواند این انتقاد را پاسخ دهد یا بر آن فائق آید؟ مهمتر از همه آنکه، نیچه تحلیل تبارشناسی خود را ایده‌ای علمی می‌داند (نیچه، ۱۳۸۴: ۸۸، ۴۶۷، ۴۷۰) و به این ترتیب، مدعی عینیت تبارشناسی است، نه اینکه صرفاً یک تعبیر استعاری باشد. در این صورتک چگونه می‌تواند در عین حال، هم مطلق و

عینی باشد و هم نسبی‌گرایانه؟ نیچه خود در بخشی از تبارشناسی اخلاق پاسخی برای این مسئله ارائه می‌دهد. آنچه مهم است این است که «عینی‌نگری» نباید همچون «نگاه بی‌طرف و بی‌چشم‌داشت» (همو، ۱۳۸۷: ۱۵۷) تلقی شود، بلکه باید به معنای «گونگونی چشم‌اندازها و به‌میان آوردن تفسیرهای از سر احساسات و عواطف» (همانجا) دریافت گردد.

بنابراین، برای نیچه، «عینیت» به معنای توانایی در نظر گرفتن چشم‌اندازهای مختلف است، در عین حالی که قادر به نگاه‌داشت («مزایا» و «معایب») افق دیدگاه خود نیز بمانیم. نیچه آن اخلاقی را که «آزادی بی‌حد و مرز را می‌آموزاند و تخم نیاز به افق‌های محدود و وظیفه‌های فوری را می‌کارد؛ و تنگ کردن چشم‌انداز، و بدین‌سان، به یک معنا، حماقت را همچون شرط لازم زندگی و رشد می‌آموزاند» (همو، ۱۳۸۸: ۱۴۰) مورد انتقاد قرار می‌دهد. به این ترتیب، معنای «عینی‌نگری» در نظر نیچه همانا «تغییر داری» است (Schrift, 1987: 99)، به این معنا که فیلسوف «اصیل»، در مقابل یک «کارگر فلسفی» «می‌باید سنجش‌گر و شک‌آور و جزم‌باور و تاریخ‌گزار باشد و، افزون بر آن، شاعر و گردآورنده و معماگشا و اخلاق‌پرداز و پیشگو و «آزاده‌جان» و کمابیش، همه‌چیز» (نیچه، ۱۳۸۸: ۱۷۸).

به این ترتیب، می‌توان گفت به نظر نیچه، این تجربه است که سبب‌ساز فیلسوف‌بودن می‌شود. با وجود این، تجربه دیدگاه‌های مختلف همیشه امکان‌پذیر نیست، یعنی انسان‌ها قادر نیستند در زندگی خود، تمام چشم‌اندازهای مختلف را تجربه کنند مثلاً نمی‌توان هم‌زمان محافظه‌کار و لیبرال، آنارشیست و دموکرات، لیبرال-دموکرات و سوسیالیست، و سوسیال-دموکرات و کمونیست بود. به طوری که «تمامی دایره ارزش‌های بشری و احساس‌های ارزشی را ببیناید، و با گونه‌گون چشم‌ها و وجدان‌ها، از بلندا به هر دوردست، از ژرفا به هر بلندا، از کُنج به هر پهنه نگریستن تواند» (همانجا). این فرض ناممکن است، زیرا همانطور که اشاره شد، انسان در مکان و زمان خاص قرار دارد که افق دید او را محدود می‌کند. اعتقادات سیاسی و شرایط مادی و رفاه اجتماعی دست‌کم تا اندازه‌ای- باورهای افراد را تعیین می‌کنند. بر این اساس، مثلاً حمایت کارگران عادی و یدی از جنبش‌های سیاسی چپ‌گرا و کمونیستی، احتمالاً زیاده‌تر از دیگر اقشار جامعه (مثلاً تاجران یا سرمایه‌داران) خواهد بود.

بر این اساس تنها می‌توان گفت آنچه سبب تمایز چشم‌اندازباوری نیچه از نظریات نسبی‌گرایی می‌شود، این است که همیشه بین دیدگاه هر شخص و شرایط مادی، علل فیزیولوژیک یا غریزی، ارتباطی وثیق وجود دارد. بعلاوه اینکه، شاید بهتر بود نیچه در ازای تلاش برای تعریف مفهوم «عینیت» در قالبی تغییر ارزش‌یافته، به فرایند تبارشناسی مجال گذر از «فراسوی عینیت و ذهنیت» یا «صدق کذب» می‌بخشید.

اما در نهایت فیلسوف مورد نظر نیچه، در کدام جایگاه اهمیت پیدا می‌کند؟ «فیلسوفان آینده، [تنها] آزمایش‌گران و وسوسه‌گران شناخته می‌شوند» (همان، ۸۲). «آفریدن این است: نجات بزرگ از رنج و مایه آسایش زندگی. اما رنج و دگرگونی بسیار باید تا آفریننده‌ای در میان آید» (همو، ۱۳۸۷: ۹۹). به عبارت

دیگر، دنیای انسان درست مانند یک اثر هنری، خلق شده است. این در حالی است که تجربه هنری صرفاً ذهنی است و در نتیجه مشمول تفسیرهای متفاوت (حتی متضاد) می‌شود.

### نتیجه

تبارشناسی نیچه نمونه‌ای بارز از گسست تفکر فلسفی از سنت روشنگری به‌طور عام، و فلسفه نقادی کانت، به‌طور خاص است (Deleuze, 1986: 89-94)؛ هرچند در مقابل، دیوید اُون تبارشناسی نیچه را دگرذیبی پروژه نقادی کانت می‌داند. (Owen, 1994: 17-32). پروژه کانت که منجر به قانون‌گذاری عقل نقادانه و صدور احکام تنجیزی و مطلق می‌گردد، از نظر نیچه خودمتناقض است، یعنی گرچه نقادی کانت، قوانین حاکم بر عقل و مدعیات اخلاق را محدود می‌کند، اما نمی‌تواند ارزش دانش و آرمان‌های اخلاقی را به خودی خود زیر سؤال ببرد. بنابراین، به نظر نیچه، کانت‌گرایی نمونه‌ای است از تمایزاتی مفروض انگاشته در اندیشه روشنگری میان نمود/واقعیت و سوژه/ابژه که این همه در اندیشه نیچه به‌طور عام، و در تبارشناسی اخلاق به‌نحو خاص (در گفتارهای اول و دوم)، مورد نقد قرار می‌گیرد؛ به این ترتیب که این تمایزات صرفاً فرع بر تفاوت‌های نهان در دستور زبان و ساختار آن در ساحت اسطوره و استعاره‌هاست. به‌طور خاص، باور اندیشه مدرن به جدایی «سوژه» یا «من استعلایی»، از «هستی»، برگرفته از تمایز دستوری زبان میان «فاعل» و «فعل» بوده که ساختار زبان آن را به شکل «موضوع» و «محمول» درمی‌آورد. همان‌طور که با گذشت زمان، انسان‌ها فراموش کردند که این خودشان بودند که نمادهای زبانی را ایجاد کردند، به مفاهیمی رسیدند که گویی واقعیت‌های ابدی هستند (نیچه، ۱۳۸۴: ۹۲). در نتیجه، هر زمان و شاید متناسب با شرایط مختلف که بر زندگی حاکم است، بی‌دلیل خاص و صرفاً از سر بخت و اقبال، اراده نظام‌ساز و منتقد نسبت به حقیقت، انسان را به سوی خویش می‌کشد که این نیز مربوط به ساختار مفاهیم و زبان است (همو، ۱۳۸۸: ۵۱). به همین دلیل، فلسفه نقادی کانت در نظر نیچه، از آن جهت که «کارکردهای دستوری زبان» را بدیهی می‌داند، نمی‌تواند دقیقاً نقادانه باشد. بنابراین، فلسفه کانت بیش از هر چیز، تجدید حیات گذشته و «نوعی نیاگرایی اعلی است» (همانجا). بر همین اساس، می‌توان «پروژه تبارشناسی نیچه» را در برابر روشنگری و مدرنیته کانت، نخستین رویکرد پست‌مدرن دانست که در آن سویه‌های رادیکالیسم اندیشه تبارشناسانه نهفته است؛ هرچند همچنان مجال برای دیگر تفاسیر و انتقاد از تحویل رویکرد نیچه به پست‌مدرنیسم در رویکرد مفسران وجود خواهد داشت که رهگشای تحقیقات دیگر است.

### منابع

نیچه، فردریش ویلهلم (۱۳۸۴) انسانی، زیاده انسانی، ترجمه ابوتراب سهراب و محمد محقق نیشابوری، تهران: نشر مرکز.

- (۱۳۸۶) این است انسان، ترجمه سعید فیروزآبادی، تهران: جامی.
- (۱۳۸۷) تبارشناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگه.
- (۱۳۸۸) فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری، تهران: خوارزمی.
- (۱۳۹۲) اراده به قدرت، ترجمه مجید شریف، تهران: جامی.
- (۱۳۹۶) چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگه.
- Bergoffen, D. B. (1983) "Why a Genealogy of Morals?", *Man and World*, vol. 16, pp. 129-138.
- Deleuze, G. (1986) *Nietzsche and Philosophy*, London: The Athlone Press.
- Detwiler, B. (1990) *Nietzsche and the politics of Aristocratic Radicalism*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Hegel, G. W. F. (1977) *Phenomenology of Spirit*, trans. by A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press.
- Kemal, S. (1990) "Nietzsche's Genealogy of Beauty and Community", *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 21, no. 3, pp.234-249.
- Nietzsche, W. F. (1968) *The Will to Power*, trans. by W. Kaufmann and R. J. Holingdale, A Vintage Giant.
- Owen, D. (1994) *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the ambivalence of reason*, London and New York: Routledge.
- Schrift, A. D. (1987) "Between Perspectivism and Philology: Genealogy as Hermeneutic", *Nietzsche-Studien*, vol. 16, no. 1, pp. 91-111.
- White, R. (1988) "The Return of the Master: an Interpretation of Nietzsche's 'Genealogy of Morals'", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 48, no. 4, pp. 683-696.