

نیچه، روان شناسی و اخلاق

طاهره مسگر هروی^۱

چکیده

در این نوشتار تلاش شده است، آراء نیچه در زمینه‌ی اخلاق از چشم انداز روان شناسی خود فیلسوف مورد بررسی قرار گیرد و نشان داده شود چگونه آراء فلسفی او تحت تاثیر این چشم انداز قرار دارد. نیچه با طرح نظریه‌ی "اراده‌ی قدرت"، هم چون نیرویی بنیادین که در ژرفای طبیعت انسان به طور پنهان و دور از دسترس "خودآگاهی" تعیین بخش اراده و اعمال انسانی است و هم چنین با نشان دادن نقش پر نفوذ عامل "ناخودآگاهی" در عمل اندیشه و آگاهی، تفسیری روان شناسی از عملکرد انسانی ارائه می‌نماید و بدینوسیله "من استعلایی" (فرارونده)، "اراده‌ی آزاد" و در نهایت " اخلاق" را به چالش می‌گیرد. در ادامه، با بررسی برخی مفاهیم محوری نیچه از دیدگاه روان شناسی، همانندی های آراء او در این زمینه با مفاهیم روان شناسی نوین به ویژه در آراء فروید نیز ارائه می‌گردد.

کلید واژه‌ها

اخلاق، روان شناسی، ناخودآگاهی، آگاهی، من استعلایی، اراده‌ی آزاد، اراده‌ی قدرت، تأویل، تصعید.

۱. دانش آموخته دکتری فلسفه غرب واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی تهران و عضو هیات علمی واحد

کرج

Email: m-heravi41@yahoo.com

2. transcendental ego

مقدمه

فریدریش ویلهلم نیچه، در نقدی کلی بر آگاهی، و رویکردی روان شناختی به فلسفه، استقلال "من استعلایی" (فرارونده)^۱ جهت ارائه ی احکام اخلاقی را به چالش می گیرد. او با طرح عامل "ناخود آگاهی" به عنوان نیرویی اجتناب ناپذیر در عملکرد انسانی، به ساحت دانش "روان شناختی" قدم می گذارد، و در آراء نیچه آشکارا روان شناسی رابطه ی تنگاتنگی با فلسفه دارد. او مشاهده ی روان شناختی را هم چون ضرورتی در زندگی انسان اجتناب ناپذیر می داند و معتقد است در تبیین فلسفی و نیز در علم گریزی از اینگونه رویکرد نیست. نیچه فلسفه را ابزاری می داند که در کشف مسائل انسانی به کار می آید و شاید به همین دلیل او به یاری مشاهدات روان شناختی خود به تبیین فلسفی می پردازد. این نوشتار تلاشی جهت بررسی دیدگاه روان شناختی نیچه در پیوند با مقوله ی اخلاق است.

تبیین روان شناختی نیچه از "اراده ی قدرت"

آراء نیچه درباره ی اخلاق با برداشتی روان شناختی از پیچیدگی ها و کارکرد ذهن و روان انسان همراه است. این پیچیدگی ها که به واسطه ی ناخود آگاه روان انسانی شکل می گیرد، برآمده از میلی بنیادی، یعنی اراده ی قدرت است. اراده ی قدرت در افرادی که ذاتاً ناتوان و ضعیف هستند با واکنش های بیمارگونه همراه است. زیرا قدرت خواهی بدین شکل نمی تواند مسیر طبیعی خود را طی کند. تعیین خواست قدرت از طریقی هموار، سالم و طبیعی، تنها در طبایع برتر و والا میسر است، در طبایع ناتوان این میل راه خود را به واسطه ی پیچیدگی های روانی طی می کند، که به گونه ای دستخوش عدم سلامت روانی است. توان خواهی، در انسان توانا هم چون نیروی محرکه ای، در او ایجاد "کنش"^۲ می کند. در حالی که همین نیرو در افراد ضعیف نه تنها ایجاد کنش نمی کند بلکه تمامی اعمال آن ها را به "واکنش"^۳ صرف تبدیل می نماید که همواره کاذب، جعل شده و دور

1. action
2. re-action

افتاده از مسیر واقعی خویش است. آن چه بنیاد اعمال آدمی بشمار می‌آید، همانا اراده‌ی قدرت است، اراده‌ای که بنا به توانمندی و ناتوانی آدمیان دو مسیر را جهت تعیین خویش طی می‌کند. اما باید بدانیم اراده‌ی قدرت ناتوانان از مسیری انحرافی و کژ و به شکلی بیمارگونه و کاذب ظهور می‌یابد. بیمارگونگی، خود را بی‌پرده آشکار نمی‌کند، بلکه به واسطه‌ی ارزش‌گذاری‌های اخلاقی به صورت جعل شده ظاهر می‌شود، و زیر نقاب آن ارزش‌ها، واقعیت خود را پنهان می‌دارد. به همین دلیل در اخلاق‌بندگان، کینه و نفرت از توانمندان و سروران، خود را در حجاب دین محبت به نمایش می‌گذارد. یکی از این بیماری‌ها به اعتقاد نیچه، مسیحیت است. مسیحیت ناپسندترین و زشت‌ترین عاطفه‌ها را در زیر نقاب‌های زیبا تجلی می‌دهد. زیرا مسیحیت دین ضعیفان و بردگان است و به واسطه‌ی آموزه‌های آن است که هر آن چه در نزد سروران، زیبا و شایسته است، در نزد بردگان زشت می‌نماید. زیرا ضعیفان توانایی به دست آوردن آن خصلت‌ها را ندارند. و با روی گرداندن و یا زشت جلوه دادن آن توانایی‌ها، خصایل بیمار و ضعیف خویش را به جای آن‌ها نشانده و بر ایشان معانی اخلاقی می‌یابند و سپس آن‌ها را برابر با ارزش‌های والای اخلاقی می‌گردانند. نیچه در "تبار‌شناسی اخلاق" به این نکته اشاره می‌کند که «عالیترین نموده‌های اخلاق و فرهنگ در روزگاران سپسین، چگونه در زشت‌ترین و ناخوشایندترین عاطفه‌ها از نظر اخلاق زمانه‌ی پیشین ریشه دارند. به عبارت دیگر "شر" چگونه زاینده‌ی "خیر" است.»^۱ او معتقد است بندگان با واژگون کردن نظام اخلاقی سروران و بد نام کردن ارزش‌ها شان به سروری دست می‌یابند. مسیحیت نمونه‌ای از نمود اراده‌ی قدرت است که در قلمرو فرهنگ، از راه‌های پیچیده و پنهانی خود را می‌نمایاند و مردم ناتوان به واسطه‌ی حمایت دینی، با انگیزه‌ی خواست قدرت، عقده‌ها، ناکامی‌ها و سرکوفتگی‌هاشان را با نام اخلاق و بهترین ارزش‌های انسانی ارائه می‌دهند. بر همین اساس است که می‌گوید: «بردگی تغییر ماهیت

۱. نیچه، فریدریش، تبارشناسی اخلاق، ترجمه‌ی داریوش آشوری، ص ۸

داده است (دگر دیسی^۱ یافته است)، و در لباس مبدل^۲ مذهب و به واسطه‌ی تغییر شکل دادن به صورت اخلاق متجلی شده است»^۳ اراده‌ی قدرت، غریزه‌ای است در انسان که خاستگاه تمامی افعال او به شمار آمده و او را به جلو می‌راند. اما این میل درونی به طور ناخود آگاه انسان را جهت کرد و کارهای مشخص رهنمون می‌شود. اراده‌ی قدرت با سلطه جویی و استیلا بر طبیعت و نیز انسانی بر انسان دیگر خود را به منصفه ظهور می‌رساند. اراده‌ی قدرت در سراسر طبیعت به دنبال به ثمر رساندن نوع برتر است.

«از این رو اخلاق جنبشی مخالف در مقابل تلاش‌های طبیعت جهت به انجام رساندن نمونه (نوع)^۴ برتر است.»^۵ اراده‌ی قدرت چیزی جز غریزه نیست، غریزه‌ای که در کل طبیعت جریان داشته و بنیاد هر گونه انگیزه‌ای است. در نتیجه آموزه‌های اخلاقی در تضاد با طبیعت، به بی اعتمادی نسبت به زندگی در کل، خصومت نسبت به حواس و نیز تباهی طبایع برتر می‌انجامد. زیرا در این آموزه‌ها، گرایش‌های زندگانی غیر اخلاقی تلقی می‌شوند و ارزش‌های متعالی به کلی متضاد با غرایز عالی به شمار می‌آیند. از نظر نیچه، طبایع برتر متعلق به کسانی است که غرایز و امیال و سائق‌های زندگی را فرا می‌خوانند و به کار می‌گیرند و به جای طرد، نفی و انکار غرایز با علم به حضور و وجود آن‌ها و با کشمکش و نزاعی درونی، در جهت رشد خویش و به نفع خویش از آن‌ها بهره می‌جویند. - البته باید توجه داشت که این گونه عمل کردن با لجام گسیختگی عواطف، غرایز و احساسات و نیز تأثیر پذیری و تبعیت از امیال متفاوت است. - غریزه‌ی قدرت خواهی، عملکردهای گوناگونی را در انسان پایه ریزی می‌کند و بنابر توانایی ذاتی موجودات، به گونه‌هایی متمایز و به اشکال پیچیده، خود را به ظهور می‌رساند. و تنها به واسطه‌ی رویکرد روان شناختی، می‌توان به چگونگی عملکرد قدرت خواهی در میان پیچیدگی‌های روان، پی برد.

1. metamorphos

2. disguise

3. Nietzsche, Friedrich, *The Will to Power*, trans by Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale, section 357, p195

4. Type

5. Ibid, section 400, p 216

انکار نفس هم چون آگاهی

نیچه با ژرف اندیشی در پدیدار شناسی فعالیت ذهنی، براین باور تأکید می‌ورزد که "من"^۱ افراد نقشی در فراخوانی افکار به ذهن ایفا نمی‌کند، بلکه بر عکس این افکار هستند که به سراغ ما می‌آیند یعنی افکار به ذهن آدمیان خطور می‌کنند. فکر کردن بیش از آنکه ماهیت عملی را که منحصرأ از من است داشته باشد نوعی "رویداد"^۲ است، چیزی که برای من اتفاق می‌افتد «هنگامی اندیشه به سراغ من می‌آید که بخواهد نه اینکه من آن را فرا بخوانم.»^۳ نیچه با اشاره به کوگیتوی دکارتی می‌گوید موضوع "من" شرط محمول "اندیشیدن" نیست بلکه واقعیت کاملاً "برعکس است و ما بر اساس یک عادت دستور زبانی، اندیشیدن را فعلی می‌دانیم که به فاعل نیازمند است."^۴

نظریه‌ی ناخودآگاهی نیچه، اعتقاد به "من استعلایی" (فرارونده) و اساساً "من" (سوژه) به عنوان فاعل خود بنیاد عمل را به چالش می‌گیرد. تحلیل انتقادی او از مسئله‌ی "نفس" این گونه است که نفس مانند قوانین علمی، اسطوره‌ای بیش نیست. انسان بنا بر نیاز خود "من" را هم چون هویت در کانون و مرکز قرار می‌دهد. این نحوه‌ی عملکرد در تسلط بر تجربیاتمان ما را یاری می‌دهد. "من" افسانه‌ای خوشایند است که برای حفظ شکل خاصی از زندگی ضروری است، ولی این مسئله تنها رفع یک نیاز است و ما نباید آن را با حقیقت وجودی "من" مستقل اشتباه بگیریم.

«اصول موضوعه^۵ منطقی-متافیزیکی، باور به زیر نهاد^۶، عرض^۷ صفت و غیره نیروی قانع کننده‌ی خود را از این عادت ما اقتباس می‌کنند که به تمام کردارهای خویش هم چون نتایج اراده‌ی خود می‌نگریم»^۸ نیچه حتی درباره‌ی آن چه "یاد" (حافظه) می‌نامیم نقش

1. ego

2. event

3. Nietzsche, Friedrich, *Beyond Good And Evil*, trans by R.J.Hollingdale, section 17, p 24

4. ibid

5. postulate

6. substance

7. accident

8. Will to power, sec 488, p 270

فعال اراده را ناچیز می‌داند و معتقد است این روان نیست که در یک بی‌زمانی، حافظه را فرا می‌خواند و یا آن را باز تولید می‌کند. اراده‌ی ما در بازگرداندن محتویات حافظه غیر فعال است. و اگر خاطره‌ها و محتویات حافظه بخوانند به سطح آگاهی بیایند، اراده نمی‌تواند بازدارنده‌ی آن‌ها باشد^۱. جزمیت زبان شناسانه نیز باعث می‌شود تا ما به "من" به عنوان عامل مستقل عمل اعتقاد بیابیم. ما، بین مفاهیم "فاعل"^۲ و "مفعول" تمایز قائل می‌شویم و آن را به عنوان یک طرح کلی به تمام واقعیت تسری می‌دهیم.^۳ زبان پوششی است بر این حقیقت که این من از فرایندها و تغییرات نشأت گرفته است. "من" مجموعه‌ای است که به واسطه‌ی نیروهای عظیم طبیعت و تاریخ و دردل آن‌ها شکل می‌گیرد و هستی می‌یابد، یعنی وابسته به غرایز و زمان است، و "من" هرگز قادر نخواهد بود مستقل و فراتر از این زمینه‌های حیاتی خویش گامی بردارد، این نیروهای عظیم چیزی جز اراده‌ی معطوف به قدرت نیستند. من هم چون تفرّد و شخصیت منحصر به فرد، که برای ما اراده‌ی آزاد به بار می‌آورد، تنها یک خویشتن فریبی است و این نیز از ساده‌باوری است که با اعتقاد به اراده‌ی آزاد و "من استعلایی" (فرارونده)، تصور فراروی از شرایط سوپراکتیو^۴ را داشته باشیم. مخالفت نیچه با "من" و آزادی اراده، نظریه‌ی کانت^۵ در این زمینه را هدف قرار می‌دهد، زیرا کانت همان گونه که می‌دانیم نظریه‌ی اخلاقی خویش را بر اراده‌ی آزاد و من استعلایی (فرارونده)، پی می‌افکنند. در نتیجه به اعتقاد نیچه نمی‌توان "نیت"^۶ را سرچشمه‌ی عمل به شمار آورد زیرا هنگامی که نیت یا "وجدان"^۷ و خود آگاهی را بنیاد عمل به شمار آوریم و بدین ترتیب عمل را بر اراده استوار نماییم،

1. ibid, sec 502, p 274

2. Subject

3. ibid, sec 549 , p2974

۴. آن چه بر چگونگی های فردی استوار است

5. Immanuel Kant

6. intention

7. conscience

معنایش این خواهد بود که عامل ناخود آگاه یعنی طبیعت (غرایز) را به عنوان منشأ عمل نادیده بگیریم.^۱

«امروزه، در میان ما اخلاق ستیزان^۲ حداقل تردیدی در این باره به وجود آمده است که ارزش مسلم یک عمل دقیقاً در چیزی غیر از نیت آن عمل قرار دارد و تمام آن چیزهایی که در یک عمل به نیت مربوط می شود، (یعنی) تمام آن چیزهایی که می توانند دیدنی، شناختی و آگاهانه باشند، به سطح و پوست تعلق دارند - که مانند هر پوستی، چیزی را فاش می کنند، اما بیشتر از آن که فاش نمایند آن چیز را پنهان می کنند. خلاصه ما بر این باوریم که نیت تنها یک نشانه است که به تفسیر نیازمند است...»^۳

نیچه معتقد است، آدمیان مایلند که به خود هم چون موجوداتی خود مختار و تاریخی بنگرند اما بهتر است بدانیم که انسان همواره محصول گذشته‌ی پیچیده‌ی سیاسی و اجتماعی خویش است.^۴ او همان گونه به نفس بی اعتماد است که به اصول ریاضی و منطقی. نیچه تمام این مفاهیم را ابداع انسان می داند، مفاهیمی که هیچ گونه ما به ازای واقعی و بیرونی ندارند. اما هم چون حقایق انکار ناپذیر تلقی می شوند. زبان انسان و اجد هیچ گونه ارتباط مفهومی با جهان واقعی نیست. مفاهیمی چون "حقیقت" و "شناخت" نمی تواند چیزی راجع به جهان به ما عرضه نماید. به اعتقاد نیچه اصول موضوعه منطقی - متافیزیکی تنها می توانند هم چون ابزاری جهت کنترل و بقای جهان به کار آیند و جز این اعتبار دیگری ندارند. «تمایل بنیادین ما به پذیرش خطا آمیزترین احکامی است (احکام ترکیبی پیشین^۵ از آن دسته هستند) که برای ما ضروری ترین چیزها هستند، به گونه‌ای که بدون پذیرش آنها به عنوان واقعیت دادن به خیالات منطقی^۶، بدون سنجیدن واقعیت در مقابل جهان ساختگی

1. Beyond Good ... sec 3, p17 & sec 32, p 45

2. immoralist

3. ibid

۴. رابینسن، دیو، نیچه و مکتب پست مدرن، ترجمه ی ابوتراب، سهراب و فروزان نیکوکار، ص ۱۹

5. synthetic judgments a priori

6. fiction of logic

نامشروط^۱ و با خود یگانه‌ی^۲ محض، انسان نمی‌تواند زندگی کند.^۳ به نظر نیچه تفکر به ساختمان زبان و چگونگی‌های حیاتی و تاریخی آدمیان بستگی دارد و هر انسانی متعلق به قوم و فرهنگی ویژه است و در نتیجه به زبانی خاص سخن می‌گوید و حاصل تجربه‌های زیستی او در ساخت زبانش دخالت دارد و تفکر بدین صورت شکل می‌گیرد. نیچه از یک سو، با نشان دادن چگونگی کارکرد دستور زبان و تسری دادن قوانین آن به عالم واقع و از سوی دیگر با ارائه‌ی نظریه‌ی ناخودآگاهی و عناصر تعیین‌کننده‌ی رفتار آدمی به عنوان امور نااندیشیده، "من" را هم چون آگاهی و تعیین بخش اعمال از اعتبار می‌اندازد و بدین ترتیب مسئله‌ی اخلاق که با آگاهی انسان در هم تنیدگی اجتناب‌ناپذیری دارد به چالش گرفته می‌شود. او رذیلت و فضیلت اخلاقی را برآمده از ناتوانی و توانایی‌های "فیزیولوژیک" (تن-کارشناختی)^۴ می‌داند. مفهوم گناه در واقع بیان‌کننده‌ی ضعف، تباهی و ناتوانی از همین جنبه مذکور است. او معتقد است، تاکنون گناه و رذیلت به عنوان علت نگریسته شده‌اند، درحالی که این مفاهیم معلول ناتوانی‌های ذاتی انسان هستند. به همین دلیل از دیدگاه نیچه بی‌معناست که بگوییم انسان باید چنین و چنان باشد زیرا «انسان تنها آن چیزی که هست خواهد شد».^۵

به اعتقاد او فضیلت اخلاقی علت پدید آمدن رفتارهای نیک و شایسته نیست بلکه برعکس، اگر کسی انسانی شایسته می‌گردد به این دلیل است که انسانی شایسته هست بدین معنا که او «سرمایه داری»^۶ است که (با سرمایه‌ی) غرایز نیک و اوضاع مساعد متولد شده است - اگر انسانی فقیر از پدر و مادری که همه چیز خود را بر باد داده‌اند و هیچ چیز پس انداز نکرده‌اند زاده شود، او اصلاح‌ناپذیر^۷ است، بدین معنا که آماده است تا به زندان

-
1. unconditional
 2. self - identical
 3. Beyond Good ... sec4 , p17
 4. physiological
 5. Will To Power , sec 334 , p 182
 6. capitalis
 7. incorrigible

یادیوانه خانه^۱ برود.»^۲ در نتیجه اگر انسان آتی خواهد شد که هست، پس نمی‌توان باید و نباید اخلاقی را به او آموخت و یا فرمان داد، زیرا آدمی امکان فراتر رفتن از توانایی‌های خویش را ندارد. فضیلت و رذیلت اخلاقی، تعاریفی برای حالات درونی یک انسان به شمار می‌آید و به عبارتی معلول چگونگی‌های روانی و نیز "فیزیولوژیک" (تن- کارشناختی) هستند. هنگامی که از بدی کسی سخن می‌گوییم ناتوانی یا بیماری او را بیان می‌کنیم. برای نمونه، ضعف اراده، چندگانگی شخصیت، عدم توانایی در مهار خویشتن و... جملگی ناتوانی‌هایی ذاتی هستند که می‌توانند به نوبه‌ی خود علت بروز رذایل اخلاقی واقع شوند.^۳ شرارت^۴ مفهومی است که تا اندازه‌ای بطور دلخواسته طراحی شده است تا در یک کلمه‌ی معین، نتایج تباهی (فساد)^۵ تن کارشناسانه (فیزیولوژیکی) را بیان کند.^۶ «بدین ترتیب نیچه سهم آگاهی را نه تنها در تعیین فعل اخلاقی، بلکه در تمام اعمال و رفتار و حتی تفکر انسانی بسیار ناچیز می‌داند و معتقد است اندیشه به معنای اندیشه‌ی آگاهانه نیست، بلکه بخش اعظم فعالیت فکری بی‌خبر از ما و ناآگاهانه رخ می‌دهد.^۷ نیچه با توجه به نقش عامل ناخودآگاهی در تعیین عملکرد انسانی چندین موضوع و مفهوم فلسفی را به چالش می‌گیرد. از جمله: "من استعلایی" (فرارونده)، شناسایی، اراده‌ی آزاد، شیء در ذات خود، خرد [به عنوان عنصری مستقل]، حقیقت و اخلاق. او خود در این باره می‌گوید: «اینجا هیچ چیز، نه روح^۸، نه خرد، نه اندیشه، نه آگاهی، نه جان^۹، نه اراده، نه حقیقت وجود ندارد. تمام این‌ها خیالات و افسانه‌هایی هستند که هیچ‌گونه کاربردی ندارند.»^۹ نیچه معتقد است آن چه به سطح آگاهی انسان می‌رسد، پیچیده شده در روابط علی است، که

1. madhouse
2. Ibid
3. vice
4. degeneration
5. Ibid , P183

۶. نیچه، حکمت شادان، قطعه ی ۳۳۳، ص ۲۹۱

7. spirit
8. soul
9. WP, sec 480 ,p266

کاملاً از ما پنهان و مضایقه شده است.^۱ نیروهایی به طور پنهان همواره بر ما اثر می‌گذارند و ما هرگز آن‌ها را احساس نمی‌کنیم، در حالی که در تمام خواست‌های آگاهانه و نیز ارزش‌گذاری‌ها، آن نیروها و سائق‌ها هستند که خود را به منصفه ظهور می‌رسانند. بدین معنا که خواست‌های آگاهانه‌ی ما تنها وسایلی هستند برای بروز چیزهایی کاملاً متفاوت با آن چه در آگاهی پدیدار می‌شود.

« ما فکر می‌کنیم مسئله‌ی خوشی و ناخوشی ما در کار است، اما خوشی و ناخوشی می‌توانستند وسایلی باشند که از طریق آن‌ها ناچاریم چیزی را به انجام رسانیم که خارج از آگاهی ما قرار دارد.»^۲ برای نیچه کنش اصلی "ناخودآگاه" است و "من" (سوژه) به کلی از محتوی ناخودآگاهی بی‌خبر است. «به راستی انسان دربارهی خویش چه می‌داند؟ آیا او حقیقتاً قادر است خود را به طور کامل درک کند ... آیا طبیعت بیشتر چیزها را از او پنهان نمی‌کند حتی چیزهای مربوط به جسمش را - تا او را در محفظه‌ی بسته‌ی یک آگاهی مغرور و فریبکار محصور و زندانی سازد.»^۳ ملاک ما برای ارزیابی و داوری، معیارهای درونی خودمان است. ما تابع احساسات و نوسانات و غرایز خویش هستیم. اما با قرار دادن "من" در مرکز آگاهی خود را به مثابه معیاری ثابت فرض می‌کنیم تا بتوانیم رابطه‌ی میان خویش و چیزهای دیگر را ارزیابی نماییم.^۴

انسان معنا بخش و مفسر هستی است

از دیدگاه نیچه ما جهان را تفسیر^۵ می‌کنیم و "جهان" و "حقیقت" چیزی جز تفسیرهای ما از زندگانی نیست. تفسیرهای انسان بنا بر چگونگی امیال او و بر اساس اراده‌ی قدرتش

1. *ibid*, sec 524, p 289

۲. نیچه ... اراده‌ی قدرت، ترجمه دکتر مجید شریف، قطعه‌ی ۶۷۶، ص ۵۲۱

۳. نیچه ... فلسفه، معرفت و حقیقت، ترجمه‌ی مراد فرهاد پور، ص ۱۶۱

4. Nietzsche, ... *Human All Too Human*, trans, by Marion Faber with Stephen Lehman, sec 32, p 35

5. Interpretation

صورت می‌پذیرد. بنابراین چیزی واقعی در کار نیست که انسان بخواهد آن را توضیح دهد^۱. بدین ترتیب تمام ارزش‌گذاری‌های اخلاقی‌های انسان چیزی جز یک تأویل نیست، تأویلی که خود صورتی از خواست قدرت است. و تمام تأویل‌های ما نیز برآمده از شرایط روان شناختی خاص است. بدین معنا که این حالات و احساسات درونی انسان است که تأویل می‌کند، نه آگاهی ما. ناگفته نماند با آن که حقیقتی مطلق برای کشف وجود ندارد، اما هنگامی که انسان به طور ناخودآگاه به تأویل و معنا بخشی دست می‌زند، در واقع به کشف و شناسایی مراتب و مراحل وجودی خویش نایل می‌شود. زیرا به اعتقاد نیچه، در انسان چیزی خلق و ایجاد نمی‌گردد. بلکه همواره شناسایی حالات روان است که خود را آشکار می‌نماید. در جریان تأویل این غرایز و امیال و طبیعت ذاتی ما است که به گونه‌ای خاص ظهور می‌یابند و این همه چیزی نیست جز آشکارگی اراده قدرت در ما و افاضه‌ی معنا بر جهان، در نتیجه شناسایی بدین معنا که جهان حامل معنایی از پیش تعیین شده است و انسان قادر است فارغ از حالات درونی خویش به شناسایی آن نایل گردد توهمی بیش نیست. در عملکرد تأویلی ما در حال تأویل خودمان هستیم و آن چه از طریق تأویل بدست می‌آوریم شناخت حالات درونی مان است نه امر واقع. از نظر او هر تأویل از اشتیاق معنا بخشیدن به جهان شکل می‌گیرد و هیچ واقعیت یا مدلول اصلی وجود ندارد که انسان در پی شناخت آن برآید. نیچه می‌گوید علم توضیح امر واقع نیست، بلکه صرفاً تفسیر (تأویل) است و این انسان است که معنا را بر هستی تحمیل می‌نماید و هستی، حامل هیچ گونه معنایی از آن خود نیست. اگر چشم انداز و ارزیابی‌های ما نبود، زندگی نیز در کار نبود، و بسیار بی معنا خواهد بود اگر بخواهیم جهان نمودین را از میان برداریم، زیرا در این صورت هیچ چیز از هستی خود ما نیز برجای نخواهد ماند. از دیدگاه نیچه تأویل نه رسیدن به اصل معنا، بلکه تعبیری از چشم اندازی خاص است. زیرا اساساً هستی فاقد هر گونه معنای مطلق و آماده برای دستیابی و شناخت است. هستی به واسطه‌ی تأویل‌های انسان آفریده می‌شود،

1. WP , sec 604 , p327

یعنی تأویل همانا معنا بخشیدن به هستی از چشم اندازی خاص است. چشم اندازی که خود مبتنی بر عوامل پنهان در ناخودآگاهی روان انسان است.

تبیین روان شناختی نیچه از تصور دنیای راستین

نیچه با تبیینی روان شناختی، تلاش انسان را جهت ساختن دنیایی ناشناخته برآمده از احساسی می‌داند که طبق آن، آن چه در دسترس، معلوم و قابل شناخت است، خسته کننده و کسالت بار به نظر می‌رسد. او معتقد است مفهوم "دنیای ناشناخته"^۱ این اشاره و کنایه را در بر دارد که این دنیا برای ما شناخته شده و در نتیجه کسل کننده می‌باشد. او از سه گونه افسون شدگی که از باور به دنیای راستین در تقابل با دنیای نمودین (این دنیا) بر می‌خیزد سخن می‌گوید: الف - دنیای ناشناخته که تصور آن برخاسته از خصصت جستجوگر انسان است و این اشاره را در بردارد که انسان از آن چه در اختیارش قرار دارد و برایش شناخته شده، دچار کسالت و خستگی گردیده است. ب - دنیای دیگر که در آن همه چیز حتی خود ما نیز می‌توانیم به گونه‌ای دیگر باشیم و شناخت آن می‌تواند به رضایت انسان بینجامد. ج - دنیای راستین که دنیایی است پراز راستی و ما را فریب نمی‌دهد. مفهوم دنیای راستین کنایه از این است که دنیای نمودین فاقد راستی و در نتیجه فریبکار، نادرست، جعلی و غیرضروری است.^۲ نیچه می‌گوید انسان در پی یافتن "حقیقت" دنیایی را ابداع می‌کند که با خود ناسازگار نیست، نمی‌فریبد و دگرگون نمی‌شود زیرا برای آدمی دگرگونی و تغییر فاقد اعتبار و ارزش است. اراده‌ای که روی به سوی حقیقت دارد صرفاً تمایلش به جهانی از امور ثابت و پایدار است از این رو انسان تردیدی ندارد که دنیای راستین یا دنیای دیگر که بر ما ناشناخته نیز هست وجود دارد و تنها باید مسیری که ما را به سوی آن می‌کشاند

بیابیم.^۳

1. the unknown world

2. Ibid , sec586 , p320

3. Ibid,sec585

به اعتقاد نیچه سه جایگاه و کانون اصلی برای تصور دنیای دیگر وجود دارد و این سه جایگاه را می‌توانیم در اندیشه‌ی فیلسوفان، دین باوران و انسان‌های اخلاقی بازیابیم، که تصور جهان دیگر در اندیشه‌ی آنان با پیشداوری‌های فلسفی، مذهبی و اخلاقی همراه است. فیلسوف یک "جهان عقلانی"^۱، انسان مذهبی "جهانی الهی"^۲ و انسان اخلاقی نیز "جهانی آزاد"^۳ را اختراع می‌کند که در هر سه مورد خطایی روان شناختی به چشم می‌خورد. او ابداع جهان دیگر را محصول غریزه‌ی خستگی و بیزاری^۴ از زندگی می‌داند، زیرا همان گونه که می‌بینیم تمام جهان‌های ساخته و جعل شده بر ضد زندگانی واقعی می‌باشند. زندگانی واقعی سرشار از امیال و غرایز است و بدون آن‌ها زندگی بی معنا خواهد بود و در نتیجه نفی غرایز و طبیعت چیزی جز نشانه‌های زوال نیستند^۵. به اعتقاد نیچه "بود" که همواره در مقابل "نمود" قرار می‌گیرد، درجه و مرتبه‌ای از نمود است که بیشتر مورد نظر و علاقه است، همواره تفوق و غلبه، میلی بر میلی دیگر در کار است و با پیروزی یک میل و غریزه، غرایز دیگر به عقب رانده می‌شوند، اما مهم این است بدانیم که تمام این ستیزه‌ها در قلمرو طبیعت و بر اساس ستیزه‌ی غرایز متناقض، در همین جهان رخ می‌نماید. پس "بود"، "جهان راستین" و "حقیقت" - که ویژگی جهان ماوراء طبیعت است - تفسیری خاص از نمودها و امیال ماست. در نتیجه آن چه در اولویت قرار می‌گیرد، تفسیر است نه حتی خود نمودها. جهان اساساً "جهانی از روابط است"^۶. هستی جهانی خارج از شرایط زیستی ما که پس از حذف تمامی عناصر و سویه‌های ذهنی، فردی، ذوقی و... به عنوان جهانی در خویشتن^۸ و حقیقی پا برجا باقی بماند، بی‌معناست. زیرا جهان به واسطه‌ی کنش و واکنش

-
1. world of reason
 2. divine world
 3. free world
 4. instinct of life-weariness
 5. Ibid , p322
 6. Ibid
 7. Ibid , sec 568 , p 306
 8. World in – itself

یعنی به واسطه‌ی روابط و تفسیر مبتنی بر چشم اندازی خاص بر روی پا می‌ایستد^۱. و بر این اساس «تقابل میان جهان ظاهری و جهان حقیقی به تقابل جهان و هیچ چیز تحویل می‌یابد.»^۲

جهت روشن شدن مطلب بهتر است مفهوم نمود و تأویل بیشتر بررسی شود. نمود آن چیزی است که به سطح آگاهی می‌رسد. یعنی چیزی هست که پدیدار می‌شود. کانت معتقد بود ما هرگز نخواهیم دانست که آن چه هست (شیء فی نفسه) چیست. ما تنها پدیدار را می‌شناسیم. به اعتقاد نیچه و نیز ژاک دریدا، اعتقاد به تمایز نومن (شیء فی نفسه) و فنومن (نمود یا پدیدار) از باوری متافیزیکی بر می‌خیزد. شیء پدیداری در تقابل با شیء فی نفسه می‌تواند در تعبیر ادبی همان تقابل متن با معنای نهایی آن باشد که در پس پشت یک متن پنهان است.

تأویل به یک معنا- راه جستن به معنای حقیقی و نهایی به عنوان حقیقت یگانه‌ی پنهان در یک گفتار یا متن است. این نکته به زبان کانتی این گونه خواهد بود که ما بتوانیم به حقیقت آن چه پدیدار می‌گردد (نومن) شناخت بیابیم. بنابراین شکافی میان پدیدار و شیء فی نفسه ایجاد می‌گردد بدین معنا که این دو مفهوم دو چیز متمایز از یکدیگر به شمار می‌آیند. کانت بر این باور بود که این شناسایی هرگز رخ نمی‌دهد. زیرا ما جهت شناسایی به دو عنصر نیاز مندیم.

۱- ماده‌ی شناسایی.

۲- صورت شناسایی یعنی زمان و مکان و صورت اندیشه یا مقولات فاهمه (کاته گوری ها).

یکی از عناصر شناسایی صورت شناسایی است که به سویه‌ی ذهنی انسان وابسته است. اما این نکته به معنای "نسبی گرایی" نیست، زیرا عناصر وابسته به سویه‌های ذهنی انسان در نزد همگان یکسان است. نمود (فنومن) وابسته به شرایط فردی و در نتیجه نسبی نیست.

1. Ibid , sec 567 , p 305

2. Ibid , p 306

شناسایی، امری مطلق است زیرا کاته گوری‌ها ساختار مشترک تمام اذهان است و در نتیجه به چگونگی تفسیرها از موضوع وابسته نیست. شناخت تنها شناسایی نمودهاست. کانت معتقد بود ما هرگز ابزاری برای شناسایی نومن نخواهیم داشت، جهان هستی ما هرگز پدیدارهاست. اما نمی‌گویید جهان نومن، جهان ناموجود است بلکه می‌گویید ما هرگز توانایی شناخت آن را نداریم. اما برای نیچه جهان، جهان تأویل‌های ماست. یعنی تأویل‌های ما از نمودها.

براین اساس حقیقت یگانه‌ای برای شناسایی وجود ندارد. اگر به گفته‌ی کانت ساختار ذهن انسان مشترک میان تمام آدمیان است، پس شناسایی امری مطلق خواهد بود، نه فردی و نسبی. و ما می‌توانیم به دانشی مطلق درباره‌ی پدیدارها نائل شویم. نیچه با ساختار مشترک ذهن آدمی یا به عبارتی کاته گوری‌های فهم کانتی مخالف است. آن چه دیگری می‌فهمد با فهم من از آن موضوع یا به عبارتی از آن نمود متفاوت است زیرا فهم من از نمود وابسته به تأویل من از آن است و تأویل هر انسانی خود وابسته به سویه‌های ذهنی، فردی و در نتیجه متفاوت با فردی دیگر است. سویه‌های فردی و ذهنی انسان بر چگونگی روان شناختی استوار است و این چگونگی نیز خود بر ساختارهای زمانی و مکانی متکی است. در نتیجه نمی‌توان معنایی نهایی را فرض نمود که انسان به شناخت آن نایل گردد. اما اعتقاد خود نیچه به چه معناست؟ آیا حقیقت و معنای نهایی وجود دارد ولی انسان هرگز ابزاری برای شناسایی آن در اختیار ندارد؟- همانند نظر کانت در این باره - و یا اینکه اساساً معنای نهایی و حقیقتی مطلق وجود ندارد که مترصد شناخت آن باشیم؟ می‌توان برای فهم موضوع به تقابل متن و معنا (اگر اساساً تقابلی وجود داشته باشد) اشاره نمود. نویسنده‌ی یک متن حتماً هدفی را دنبال می‌نماید و برای نوشته‌های خود بیان معنایی را در نظر می‌گیرد. اما خواننده‌ی متن (به تعبیر نیچه) خود معنا آفرین متن است. در رویارویی با یک متن چگونگی‌های ذهنی، فردی و ... در تأویل متن حرف اول را می‌زند (در نتیجه نسبی خواهد بود) و شاید هر فردی تصور کند به معنای حقیقی آن نایل شده است و هر کسی فهم

خود از موضوع را به هدف مولف ارجاع دهد. آیا معنای حقیقی، مطلق و نهایی که پنهان در متن باشد وجود دارد یا حقیقت متن چیزی جز تعبیرهای خوانندگان آن از چشم انداز فردی شان نیست؟ اگر بخواهیم از چشم انداز نیچه پاسخ دهیم، باید بگوییم حقیقت متن، همین تأویل‌ها هستند. می‌دانیم که مولف از تألیف خود هدفی داشته است. ولی خوانندگان متن از منظر شخصی خود آن را تأویل می‌نمایند و هر یک برداشت‌هایی از موضوع می‌کنند. و هرگز به آن هدف اصلی دست نمی‌یابند. اگر بپذیریم حقیقتی هست که دست نیافتنی است با اینکه بگوییم اساساً حقیقتی وجود ندارد، شاید در اصل تفاوتی نداشته باشد، ولی باور به وجود معنای نهایی و حقیقتی مطلق که دست نیافتنی است همواره این وسوسه را در بر خواهد داشت که راهی جهت یافتن آن می‌توان پیدا نمود. و به عکس اگر هیچ حقیقت مطلق را باور نداشته باشیم و تنها حقیقت موجود را تأویل بدانیم، دیگر در پی رمز گشایی و یافتن معنای از پیش مقرر شده نخواهیم بود.

و همان گونه که می‌دانیم انکار حقایق و معنای مطلق از سوی نیچه در برقراری نظریه‌ی شالوده شکنی و هرمنوتیک و تفکر پست مدرن نقش بسزایی داشته است.

بر این اساس می‌توان گفت مهم این نیست که نیت ما جهت پایه گذاری اعمالمان چیست. بلکه مهم نتیجه‌ای است که بدست می‌آید. (برخلاف کانت که نیت را ارج می‌گذارد و توجه به نتیجه را در تحقق کردار اخلاقی از میان بر می‌دارد.) برای نمونه پدر و مادری را در نظر بگیریم که با حسن نیت نسبت به کودک شان مرتکب عملی می‌شوند (مثلاً او را تنبیه می‌کنند) که دقیقاً برداشت کودک از آن عمل خلاف نیت آن‌هاست. برداشت کودک به داوری می‌انجامد که باعث می‌گردد پیش نویس زندگی‌اش را بر اساس آن بنویسد. در نتیجه قصد و نیت والدین و غایت مورد نظر آن‌ها از اعتبار می‌افتد. والدین با عمل خود قصد داشتند به کودک خود بگویند که چقدر او را دوست دارند ولی کودک به این نتیجه می‌رسد که آن‌ها اصلاً او را دوست ندارند. در این مثال شاهد این موضوع هستیم که نیت نیک، نتیجه‌ای بعد به همراه داشته است. در مثالی دیگر خواهیم دید که نیتی بد، می‌تواند

نتیجه‌ای نیک ببار آورد. الف را در نظر بگیریم، که در پی رسوایی ب است و از هیچ گونه آسیب رساندن به ب کوتاهی نمی‌کند اما این هدف را با رفتارهای ریاکارانه و به دور از نیت اصلی خویش به انجام رساند در نتیجه ب با برداشت مثبت خویش راهی را می‌رود که او را به موفقیت می‌رساند، یعنی بر خلاف نیت و هدف الف. او حتی جهت پیروزی خویش از الف سپاسگزاری نیز می‌کند. زیرا ب تصور می‌کند نیت الف خیر بوده است. در هر دو نمونه می‌بینیم آن چه به نتیجه می‌رسد به واسطه‌ی تأویل‌ها صورت می‌پذیرد ممکن است بگوییم در این دو مورد نیت با رفتار ظاهری در تضاد بوده است ولی ما در واقعیت شاهد نمونه‌های زیادی از تطابق نیت و رفتار هستیم، که همچنان نتایج عکس ببار می‌آورند. در این صورت شاید بتوانیم این نتیجه را حاصل کنیم که دگر بار این تأویل‌های ما هستند که تعیین بخش عملکرد و داوری‌های ما قرار می‌گیرند. ممکن است ما فیلمی را تماشا کنیم، یا کتابی را بخوانیم و یا شاهد صحنه‌ای واقعی در زندگی باشیم و نتایجی از آن بدست آوریم و حتی آن را به نیت اصلی آن فیلم، کتاب یا واقعه نسبت دهیم، اما برداشت ما مطلقاً منطبق با هدف اصلی آن‌ها نباشد. پس می‌توانیم بپرسیم چه چیز مهم و یا تعیین کننده است برداشت ما یا نیت اصلی؟ یک متن ممکن است افکار و ایده‌های بسیاری را در مخاطب ایجاد نماید که هیچ یک از آن‌ها هدف مولف آن نباشد و روح او از آنها نیز خبر نداشته باشد و اتفاقاً هدف اصلی مولف برخلاف آن برداشت‌ها باشد، بدین سان به نظر خواهد رسید از اصل و ابتدا نیت حقیقی در کار نبوده است و شاید بتوانیم بگوییم چه اهمیتی دارد که نیت اصلی یا معنای حقیقی چه بوده است و یا اساساً وجود داشته است یا خیر، آنچه در واقع تعیین کننده است همانا تأویل‌های ما از پدیدارها هستند.

سرور^۱ نیچه از دیدگاه روان شناختی

نیچه با نظر به فرهنگ و اخلاق مردان یونان باستان و تایید و تحسین خلق و خوی و نحوه‌ی

1. master

زندگی شان آن‌ها را چون الگویی جهت تعریف ویژگی های سروران به کار می‌گیرد. در این مبحث می‌خواهیم بدانیم آن انسان برتری که به ذات دارای قدرت است، آن والاتباری که خود واضح اخلاق است، فرید و به دور از روحیه‌ی "توده‌ای" (گله‌ای)^۱ است، کیست؟ نگرش نیچه در این زمینه هیچ گونه مایه‌ای از ارزش‌های اخلاقی ندارد بلکه برداشت او از انسان والاتبار دقیقاً با نگرشی روان‌شناختی همراه است. انسان برتر شایسته‌ی سروری است از آن جهت که در ذات توانا و قدرتمند است. انسان والا، مرد اخلاقی یا انسان خردمند به تعبیر مسیحیت و یا فلاسفه نیست. نیچه در این باره از مجموعه ویژگی‌هایی سخن می‌گوید که بسیار انسانی* است. و تنها در "طبایع درست بنیاد و زیبا"^۲ یافت می‌شود. اینگونه خلق و خوی و سجیه‌ی اخلاقی را می‌توان در پهلوانان و سلحشوران دوران باستان یافت. کسانی که نیچه آن‌ها را به راستی دارای طبیعت سالم و زیبا، مستقل و ممتاز می‌دانست.

نیچه با رویکردی روان‌شناختی به نظر می‌رسد دقیقاً همان کاری را می‌کند که خود او معتقد است سروران دربارهی ارزیابی و تشخیص نیک از بد انجام می‌دهند. بدین ترتیب که او نیز با نظریه خلق و خوی انسان‌های توانمند ضد آن را به ضعیفان و برده صفتان نسبت می‌دهد. کاری که دقیقاً بر پژوهشی روان‌شناسانه استوار است. انسان والا انسانی است که به لحاظ روان‌شناختی از سلامت و هماهنگی روان برخوردار است. این انسان متعالی یا فرا زمینی نیست، بلکه برعکس انسانی کاملاً زمینی، اما استثنایی است^۳. این استثنا بودن از آن جهت است که از سنت رهیده است زیرا برخلاف هر آن چه بر اساس خاستگاه و محیط و طبقه و حرفه‌ی او یا بر اساس دیدگاه‌های غالب بر روزگار او، از او توقع دارند،

1. herd

۲. اراده‌ی قدرت، قطعه‌ی ۴۰۰، ص ۳۱۸

* مراد از انسانی، انسان زمینی در تقابل با انسان متعالی و فرا زمینی است، نه انسان در معنایی که نیچه او را گله‌ای / توده‌ای می‌نامد.

3. Human ... sec 225 , p 134

می‌اندیشد^۱. اراده‌ی قدرت در سروران منشا کنش‌هایی است که از مسیری سالم عبور کرده و در پی گسترش قدرت است. سلامت روان والاتبار از آن جهت است که امیال و غرایزی که در نظر دیگران متناقض و ناسازگار است، در او دارای سلسله مراتب و اولویت بندی است، به نظر می‌رسد غریزه یا میلی پشت‌غریزه‌ای دیگر پنهان نگشته و اجزاء سر جای خود قرار گرفته‌اند، در نتیجه انسانی با طبیعت "سرور" به انکار، سرکوب و کژروی امیال گرفتار نمی‌شود.

او زندگی زمینی را انتخاب می‌کند و می‌داند چگونه با امیال ناسازگار خویش به گونه‌ای سازگار زندگی کند. او "آری‌گوی" زندگیست. به نظر نیچه "دیو نیسیوسی"^۲ بودن به مفهوم دارا بودن قدرت و شجاعت و پذیرفتن مشقات و رنج‌هایی است که زندگی با وجود آن‌ها می‌تواند جریان داشته باشد. او با وجود پذیرش رنج باز هم به زندگی پاسخی مثبت و شادمانه می‌دهد. نیچه که یونانیان باستان را واجد چنین روحیه‌ای می‌داند، در این باره می‌گوید: «یونانیان قبل از سقراط ایمانی به ارزش‌های استعلایی آن چنانی نداشتند، و در عوض با کمال شجاعت، رودرروی حقایق ناخوشایند زندگانی می‌ایستادند. از این جاست که انسان زمان ما باید ایشان را الگوی حیات خویش قرار دهد»^۳ جهان آرمانی یک انسان دیونیسیوسی همین جهان واقعی است، نه جهان برساخته‌ی ذهن و نه جهان روحانی تهی از جسم. یونانیان نمونه‌ی آشکار این گونه زیستن بودند، کسانی که برای زندگی کردن و آری‌گویی به آن، به تعالی اخلاقی، پارسایی، روحانیت، نیکوکاری و خیر خواهی نیاز نداشتند، زیرا آنان بر زندگانی تاکید می‌ورزیدند که پیروزمندانه و سرشار بود به گونه‌ای که همه چیز، چه نیک و چه شر، تقدیس می‌شد.^۴ کمال انسان نه در اخلاقی بودن نه در دینداری و نه در خردگرایی است، بلکه با خودسروری و تسلط بر خویشتن و با بهره‌گیری از تمام

1. Ibid

2. Dionysian

۳. رابینسن ... نیچه و مکتب پست مدرن، ص ۶

4. Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, Trans by Francis Golfing, P 31

قوای انسانی به ظهور می‌رسد و در این مسیر نه تنها غرایز سرکوب و طبیعت و زمین و جسم نفی نمی‌گردد، بلکه با به کارگیری و بهره‌آز آن‌ها زندگی سرشار نیز می‌گردد. انسان قدرتمند، سرشارترین انسان به لحاظ گوناگونی‌ها و تناقض‌هاست و او هیچ جنبه‌ی وجودی خویش را فدای جنبه‌ی دیگر نمی‌کند، بلکه آن‌ها را سامان بخشیده و بر آن‌ها تسلط می‌یابد. سرور نیچه انسان آزاده‌ای است که از هرگونه وابستگی رهاست و تنها چنین مردی شایستگی فرمان‌روایی را دارا می‌باشد. او با تمام کسانی که در پی تساوی حقوق و هم‌دردی^۱ با رنجبران هستند و بر اندازی رنج را تبلیغ می‌کنند به مخالفت می‌پردازد و معتقد است، اینان کسانی هستند که در پی چراگاه^۲ عمومی سبز سعادت رماه‌ای (گله‌ای) هستند^۳. درست است که زندگی پر از رنج و درد و در نهایت ترسناک است اما هنر (فضیلت) مرد برتر همانند یونانیان پیش از سقراط، پذیرش تمامیت زندگانی و آفرینش ارزش‌هاست، نه فرار از رنج، انکار و سرکوب امیال و ساختن یک جهان رویایی و فاقد مشقت.

نیچه و روان‌شناسی نوین

در ارائه و بررسی آراء نیچه در زمینه‌ی اخلاق با چشم انداز روان‌شناختی او در این‌باره آشنا شدیم. او خود به طور آشکار بر به کارگیری پژوهش روان‌شناختی بسیار تأکید کرده است و می‌گوید: «تصور (روان‌شناسی) هم چون شکل‌شناسی^۴ و نظریه‌ی گسترش اراده‌ی قدرت، یعنی همان‌گونه که من تصور کرده‌ام، هرگز تا کنون به اندیشه‌ی کسی دیگر خطور نکرده است.»^۵

1. sympathy

2. pasture

3. Beyond Good..., sec 44, p 54

4. morphology

5. Ibid, sec 23, p 35

از طرفی آراء نیچه در زمینه‌ی تبار شناسی اخلاق، نظریه‌ی خواست قدرت، ویژگی‌های سروران، شناسایی و... مبتنی بر تحلیل‌های روان شناختی اوست و از سوی دیگر نیز او مفاهیمی چون "تصعید" (والایش) ^۱ سرکوب ^۲، انکار ^۳، غریزه‌ی زندگی ^۴، غریزه‌ی خستگی از زندگی ^۵، غریزه‌ی مرگ ^۶ و ناخودآگاه ^۷ را بسیار به کار می‌برد. مفاهیمی که در روان شناسی فروید به عنوان عناصر کلیدی آراء او به شمار می‌آید و امروزه نیز در آراء بسیاری از روان شناسان با این مفاهیم برخورد می‌کنیم. نیچه، همان گونه که گفته شد، بر این باور است که بسیاری از اعمال انسانی برآمده از غرایز و امیالی است که به طور ناخودآگاه عمل می‌کنند و ناخودآگاهی که نیچه از آن سخن می‌گوید به تعبیر "یونگ" ^۸ هم ناخود آگاه شخصی ^۹ است و هم ناخودآگاه جمعی ^{۱۰}. سخن نیچه از روان قوم دین مدار یهودی، هنگامی که می‌گوید: «کینه توزی در درون روان قوم دین مدار یهود انگیزه‌ی پدید آمدن محبت مسیحی است.» ^{۱۱} اشاره به همان روان جمعی یا ناخودآگاه جمعی دارد که در آراء یونگ در این زمینه وجود دارد. یونگ معتقد است، ناخودآگاه جمعی در مقابل ناخودآگاه شخصی قرار دارد و تنها متعلق به یک فرد نیست و بر خلاف روان شخصی می‌تواند بیان کننده‌ی رفتارهایی باشد که در همگان یا گروه یا جامعه‌ی خاص وجود دارد. و از این رو، زمینه‌ی روانی مشترکی را تشکیل می‌دهد. ^{۱۲}

1. sublimation
2. suppression
3. negation
4. instinct of life
5. instinct of life - Weariness
6. instinct of death
7. unconscious

۸. کارل گوستاو یونگ (۱۹۶۱-۱۸۷۵) روانکاو، روان پزشکی و فیلسوف سوئیسی

9. personal Unconscious
10. collective Unconscious

۱۱. نیچه، تبار شناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری، ص ۸

۱۲. یونگ، کارل گوستاو، چهار صورت مثالی، ترجمه پروین فرامرزی، ص ۱۴

فروید نیز مانند نیچه به گونه‌ای کاملاً مشابه اطمینان و یقین به عنصر خودآگاهی را به چالش می‌گیرد. او با تأکید بر وجود عامل "ناخودآگاهی روان" می‌گوید: « نخستین ادعای خوشایند روانکاوی از این قرار است که روندهای روانی در اصل ناآگاهانه‌اند و روندهای آگاهانه فقط به چند فعالیت و بخشی از روان آدمی محدود می‌شوند. حال آن که محتوی روان در نظر عموم همان فعالیت‌های آگاهانه‌ی فکری است، پس انسان، حاکم مطلق بر محرک‌های درونی خویش نیست. بلکه وجودی است عمدتاً غیر عقلانی که بیشتر تحت جبریت نهادی و تاریخی خویش رفتار می‌کند.^۱ »

در بررسی پیشین دیدیم نیچه تأثیر ناخودآگاهی روان را بیشتر و پر نفوذتر از آنچه در سطح آگاهی و در اندیشه‌ی ما حاضر است، می‌داند. او حتی آگاهی و اندیشه را متأثر از نیروی ژرف و پنهانی می‌داند که هرگز "من" به آن دسترسی نمی‌یابد. همواره چیزی از ژرفای وجود ما سربرون می‌آورد چیزی که کاملاً متفاوت با اطلاعاتی است که در دسترس آگاهی قرار دارد. «... ما هنگامی که اندیشه‌ی انتقادی خود را بکار می‌گیریم، کاری اختیاری یا غیر اختیاری انجام نمی‌دهیم، این کار غالباً حاکی از آن است که نیروهای فعال و زنده‌ای در درون ما وجود دارد که پوست می‌اندازند. ما نفی می‌کنیم و باید نفی کنیم. زیرا چیزی در ما می‌خواهد زندگی کند و خود را اثبات نماید، چیزی که ما هنوز آن را نمی‌شناسیم و نمی‌بینیم.»^۲

فروید همانند نیچه بر قدرت غرایز بسیار تأکید داشت و آنان را نیرومندتر از قوانین اخلاقی و فرمان عقلی می‌دانست، زیرا او فرمان‌ها و دستورات اخلاقی را، قوانین وضع شده به دست انسان به شمار می‌آورد که جهت ایجاد هم بستگی و اتحاد بین انسان‌ها مقرر شده است، لذا انسان در هنگام نزاع و تعارض تحت تأثیر نیروهای غرایز خویش که بسیار نیرومندتر از موازین فرهنگی و قوانین اخلاقی اند عمل می‌کنند.

۱. فروید، زیگموند، تمدن و ملالت‌های آن، ترجمه محمد مبشری، ص ۷ و ۸

۲. حکمت شادان، قطعه ۳۰۷، ص ۲۷۴

با تحقیق و بررسی آراء روان شناختی نوین، می توان پی برد که تا چه اندازه نیچه به دانش روان شناسی دست یافته بود و خود او بر این باور بود که برخی از خصلت های ذاتی روان شناختی و فیزیولوژیک (تن - کارشناختی) وجود دارد که هویت و اعتقادات و ارزش های انسان را تعیین می بخشد و فروید نیز درباره ی او می گوید: «نیچه از آن جهت که این واقعیت عمیق اساسی راجع به طبیعت انسانی را کشف نمود شخصیتی منحصر به فرد بود.»^۱

سخنان نیچه درباره ی عامل ناخودآگاهی را پایانی نیست. او می گوید: «بیشترین بخش اندیشه ی آگاهانه باید در زمره ی فعالیت های غریزی به شمار آید، حتی در مورد اندیشه ی فیلسوفان [نیز چنین است.]»^۲

یعنی در اندیشیدن فیلسوفان نیز این غرایز نهانی هستند که هدایت کننده و جهت بخش اندیشه اند و آن را به راه های معین می کشانند. همان گونه که عمل به دنیا آوردن (زایمان) در روش و جریان "توارث"^۳ نقشی ندارد، ناخودآگاه بودن نیز به هیچ وجه ضد آنچه غریزی است به شمار نمی آید.^۴ یعنی آگاهی انسان از خویشتن به معنای گریز از نیروی غرایز نیست بلکه صرفاً آگاه بودن از چگونگی آن است و از طرفی آگاهی مانند عمل زایمان چیزی را بیرون می افکند که لایه های زیرین آن آشکار نیست، اما چهارچوب آگاهی را سامان می بخشد. تصعید (والایش) غرایز که به معنای استعلا یافتن و دگردیسی انگیزه های خشن به انگیزه های لطیف است، یکی از نکاتی است که نیچه به آن بسیار می پردازد. دگردیسی روانی تنها زمانی رخ می نماید که مانع، سرکوب و انکاری در کار باشد. نیچه تمام ارزش های اخلاقی را دگردیسی امیال و غرایز سرکوب شده می داند. »

۱. فروید... تمدن و ملالت های آن، ص ۹

2. Beyond Good ... sec 3 , P 17

3. heredity

4. ibid

تمام فضایل ، عواطف پالایش^۱ شده و حالات ارتقاء یافته^۲ هستند.»^۳ برای نمونه او معتقد است ، عشق تصعید کشش و غریزه ی جنسی است و در جای دیگر می گوید حرص و عشق یک غریزه ی واحد با دو نام مختلف هستند و باز در این مورد می گوید ، عشق به هم نوع، عشق به جنس مخالف و عشق جنسی ، همه و همه ، چیزی جز غریزه ی تملک نیست^۴ گاه نیز چیزی از دل ضد آن برمی آید مانند عشقی که از تنفر و یا کینه توزی برمی خیزد .

مفهوم تصعید در دانش روان شناسی نوین نیز ، ارتقاء یافتن برخی ناهنجاری ها و یا غرایز بیمارگونه است که خود را به هنجار تبدیل می کند و این مفهوم از مباحث محوری در آراء روان شناختی فروید است . نیچه معتقد است ، هرگز یک میل سرکوب و یا انکار شده ناپود نمی شود بلکه خود را به انحاء گوناگون به ظهور می رساند. اما این ظهور همواره بیمارگونه است ، زیرا غریزه امکان پیمودن مسیر طبیعی خود را نداشته است. فروید نیز نیروی غریزه را نیرومند تر از خرد دانسته و می گوید: «عواطف و هیجانات غریزی^۵ نیرومند تر از علایق عقلانی هستند»^۶.

نیچه اخلاق و خردگرایی دوران جدید را بر ضد زندگانی می داند و فروید نیز اخلاق ، خرد و تمدن را محدود کننده ی غرایز و خواست های انسانی می داند . فروید همانند نیچه معتقد است پرخاشگری^۷ و تهاجم جزئی از توانایی های غریزی به شمار می آید و تمدن که هدفش هم هویت کردن انسان است ، با انقیاد این غریزه باعث تصعید و دگردیسی آن می گردد ولی چشم پوشی از ارضای تمایلات تعرضی برای انسان آسان نیست . زیرا بدون

1. refined
2. enhanced
3. WP , sec 255 , p 148

۴ . حکمت شادان ، قطعه ی ۱۴ ، ص ۷۶

5. instinctual Passions
6. Freud, Sigmund, *Civilization and Its Discontents*, trans by James Strachey, p59
7. aggression

تعرض خشنود نیست « همیشه این امکان وجود دارد که عده ی بی شماری از آدمیان را به واسطه ی عشق به هم پیوند داد اما تا آن جایی که عده ی دیگر از مردم برای مورد "تهاجم" (پرخاشگری) قرار گرفتن باقی بمانند. »^۱

نیچه نیز درباره ی غریزه ی ستیزه جویی می گوید: « من سرشتی ستیزه گردارم حمله کردن از غرایز من است . توان دشمنی داشتن ، دشمن بودن ، این [حالت] شاید مستلزم [داشتن] طبیعتی نیرومند است. »^۲ و البته نیچه غریزه ی ستیزه گیری را در مقابل کین خواهی و انتقام جویی که از صفات ضعیفان است قرار می دهد ، انسان نیرومند می ستیزد و انسان ناتوان به دنبال انتقام و کینه توزی است . فروید می گوید ، غریزه ی پرخاشگری سرکوب شده به درون باز می گردد .

و به عبارتی به درون افکنده می شود و "من" فرد را هدف قرار می دهد و این گونه است که مسئله ی وجدان و عذاب وجدان شکل می گیرد.^۳ بدین ترتیب یکی دیگر از مفاهیم مشترک ، به لحاظ چگونگی شکل گیری آن ، در نزد فروید و نیچه ، یعنی وجدان ، مطرح می گردد . فروید می گوید : « در واقع ما تنش میان "فرامن"^۴ سخت گیر و "من" تابع آن را گناه می نامیم.^۵ به اعتقاد فروید تنها ارتکاب یک عمل مذموم نیست که انسان را دچار احساس گناه می کند بلکه میل به انجام آن نیز همان اندازه موجب این احساس در آدمی می گردد . زیرا در این مورد اخیر در پیش گاه یک قاضی درونی یعنی وجدان قرار می گیریم . "من برتر" از میل ما به انجام اعمال گناه آلود آگاه است . در نتیجه تنها انجام یک عمل بد نیست که ما را دچار "عذاب وجدان"^۶ می کند. فروید می گوید : « ما ممکن است توانایی تشخیص نیک از بد را به عنوان یک اصل طبیعی رد کنیم ، زیرا آنچه غالباً بد می

1. ibid , p 61

۲. نیچه ، انسان مصلوب ، (آنک انسان) ، ترجمه ی رویا منجم ، ص ۶۱

3. Freud , Civilization ... , p 96

4. super – ego

5. ibid , p 70

6. bad Conscience

نامیم ، اساساً " برای " من " زیان آور یا خطرناک نیست و برعکس ، آن ممکن است برای " من " خواستنی و لذت بخش باشد . بنابراین این جا یک عامل بیرونی در کار است . عاملی که تصمیم گیرنده و تعیین کننده ی چیزی به نام نیک و بد است .^۱ به اعتقاد او احساس گناه آدمی از دو خاستگاه برمی خیزد . یکی ترس از مرجعیت^۲ بیرونی و دیگری ترس از مرجعیت درونی ، یعنی " من برتر"^۳ بدین ترتیب وجدان از دیدگاه فروید امری فی نفسه نیست . بلکه ابتدا به واسطه ی سرکوب یک پرخاشگری بوجود آمده است (از طریق مرجعیت بیرونی) و سپس به واسطه ی سرکوب های جدیدی از همان نوع (از طریق مرجعیت درونی ، یا من برتر) تقویت گردیده است .^۴ نظر نیچه درباره ی وجدان بسیار به نظریه ی فروید در این باره نزدیک است : « غریزه هایی که نتوانند خود را خالی کنند ، روبه درون می آورند ... اینجا بود که در بشر چیزی روید که سپس آن را " روان " خویش نامید ... آن دیوارهای ترسناکی که سازمان سیاسی با آن ها خود را در برابر غریزه های دیرینه ی آزادی می باید و کیفر از جمله ی این دیوارهاست ، سبب شد که غریزه های بشر وحشی و آزاد و آواره ، سرخود را تمام به سوی خود انسان کج کنند . دشمنی و بی رحمی کردن و لذت دنبال کردن و ناگهان تاختن و چهره دگرگون کردن و نابود کردن .. اینجاست سرچشمه ی بد وجدانی . »^۵

در نتیجه روان و وجدان در جریان تاریخ در ناخود آگاه جمعی جای گرفتند و انسان رفته رفته بر این باور شد که این ها واقعیات انکار ناپذیر ، مستقل و فراتاریخی هستند . بر این اساس نیچه می گوید : « وجدان نه ندای خدا که ندای پدر و مادر و آموزگاران است . »^۶

1. ibid , P 71
2. authority
3. ibid , P 74
4. ibid , P 77

۵ . تبار شناسی اخلاق ، ص ۷

۶ . کاپلستون ، فردریک ، تاریخ فلسفه از فیثته تا نیچه ، ترجمه داریوش آشوری ، ص ۳۸۳

* نیچه می‌گوید، نظام های اخلاقی با معیارهای تنبیهی و انضباطی توأم با خشونت که در مردم ایجاد ترس از مجازات می‌کند به تدریج به قبول احساس مسئولیت منجر شده و سپس این فرایند به وجدان شخصی مبدل گردیده است. بدین ترتیب می‌بینیم، چگونه توجیه نیچه از اخلاقیات جنبه‌ی روان شناختی، انسان شناسی و جامعه شناسی می‌یابد.

موضوع انسان دیونیسوسی^۱ در مقابل انسان آپولونی^۲ در نزد نیچه نیز به گونه‌ای در نظریه‌ی روان شناختی فروید مطرح می‌گردد. فروید معتقد است وقتی ارضای سائق‌ها به واسطه‌ی موانع بیرونی سرکوب می‌شود، خود این سائق‌ها ایجاد رنج می‌کنند و در نتیجه انسان برای دفع رنج یا به شکل افراطی به شکستن غرایز دست می‌زند و به این ترتیب زندگی را قربانی^۳ می‌کند و یا با ساختن یک جهان غیر واقعی و گریز از واقعیت دردناک زندگی‌اش، هستی را برای خود قابل تحمل می‌سازد.^۴

همان گونه که می‌دانیم این مسئله به طور دقیق در تمایز انسان آپولونی و انسان دیونیسوسی نیچه مطرح می‌گردد* . در آخر آنکه، شخصیت سرور و انسان توانمند در نظر نیچه، به نظر می‌رسد همان شخصیت سالم از دیدگاه روان شناسی نوین است. انسان والای نیچه انسانی است که به لحاظ روان شناختی می‌توانیم او را فاقد "روان رنجوری" (عصبیت)

* اریک برن (۱۹۷۰-۱۹۱۰) میدع نظریه‌ی روان شناسی مبتنی بر تحلیل رفتار متقابل transactional (analysis) نیز معتقد است اوامر و فرامین پدر و مادر و بطور کلی امر و نهی‌ها، در درون انسان جای می‌گیرند. و سپس به "والد درونی" تبدیل می‌شوند. والد درونی وجدانی کنترل کننده است که در شکل افراطی و بیمارگونه به سرکوب وجوه حیاتی دیگر یعنی "کودک" و "بالغ" دست می‌زند.

1. Dionysian
2. Apollonian
3. sacrifice, Freud, Civilization... p 26
4. ibid, p 28

* آپولون / Apollo و دیونیسوس / Dionysus، دو الوهیت یونانی هستند. آپولون نماد رویا و دیونیسوس نماد سرمستی است. انسان آپولونی برای گریز از تلخی‌ها و رنج‌های جهان واقعی به جهان خیال و رویا پناه می‌برد تا دنیای مطلوب و دلخواه خویش را بیافریند. اما انسان دیونیسوسی آری گوی زندگی است. سرشار از وجد و سرمستی و بیخودی که زندگی را به همان شکل طبیعی‌اش و با تمام ابعاد گوناگون و نیک و بدش پذیرا می‌شود.

بدانیم. انسانی که فاقد خصایص مهر طلبی، کینه توزی، دروغ گویی، حسادت، عدم اعتماد به نفس، ریاکاری و ... است و این ویژگی‌ها نه مفاهیمی اخلاقی بلکه صرفاً ویژگی‌هایی هستند که بر هماهنگی و سازگاری احساسات و غرایز متناقض و نیز بر توانایی‌ها و قدرت تسلط بر خویشتن استوار است. انسانی که می‌داند چه می‌خواهد و آن چه را که می‌خواهد طلب می‌کند. انسانی که از سر ضعف و زبونی جهت تحقق اهداف و خواست‌هایش به دروغ، ریا و کینه ورزی پناه نمی‌برد. و این انسان نه برای اخلاق بلکه برای دوست داشتن خویش چنین عمل می‌کند. او از حق خویش در نمی‌گذرد.

بلکه به سئزه می‌ایستد و حق خود را می‌ستاند و بجای فرمانبری، فرمان می‌راند. نیچه معتقد است نیک تنها می‌تواند یک معنا داشته باشد، یعنی آن چه باعث افزونی قدرت گردد. انسان والا به تایید دیگران نیازی ندارد، او تمام خصلت‌های خویش را شرف می‌نهد. و هرآن چه به او ضرر رساند به ذات زیان بار می‌داند. به عبارتی او خودمعیار ارزش‌های اخلاقی و نیک و بد و تعیین کننده‌ی زندگی و آفریننده‌ی آن است.

سخن آخر

رویکرد روان شناختی نیچه در زمینه‌ی اخلاق، سه مفهوم محوری و مرتبط با هم را مطرح می‌سازد که از هر مفهوم اصلی، مفاهیم فرعی دیگری را می‌توان تشخیص داد، مفاهیمی که کل آراء نیچه تحت تاثیر آن‌ها قرار دارد. سه مفهوم اراده‌ی قدرت، تأویل و تصعید، مفاهیمی کلیدی در آراء نیچه هستند که پیش از این بطور اجمال از دیدگاه روان شناختی او مورد بررسی قرار گرفت.

اراده‌ی قدرت، هم چون مفهوم "لیبیدو" * در نزد فروید، غریزه‌ی بنیادینی است که خاستگاه تمامی کرد و کارهای ذهنی و فیزیکی انسان به شمار می‌آید. به گونه‌ای که انسان را هیچ گریز و گزیری از آن نیست. نیچه معتقد است انسان از سرنوشت خویش

* "Libido"، یکی از مفاهیم بنیادی در روان شناسی فروید به معنای زیست مایه / نیروی شهوانی.

جدایی ناپذیر است، زیرا انسان در چنبره‌ی طبیعت و غرایز خویش گرفتار است. هرگز و در هیچ آئی نمی‌تواند فراتر از خویشتن تجربی‌اش بایستد و به شیوه‌ای استعلایی (فرارونده)، به خود و به هستی بنگرد و یا به داوری دست بزند. تمام داوریهای انسان برآمده از میل و غریزه‌ای خاص در اوست. بدین ترتیب نه تنها اراده هرگز آزاد نخواهد بود، بلکه هر ترجیحی، هر تصمیم و هر داوری در زندگی از میلی ناشی می‌گردد که همواره خودآگاه نیست. در واقع اراده‌ی قدرت و به گفته‌ی خود او، آن خود کامه‌ای که در اندرون ماست، تمام خواست‌های ما را هدایت می‌کند. به همین دلیل نیچه معتقد است تمامی ارزش‌های انسانی همواره بازتاب نوعی جنگ قدرت است. و باید توجه داشت که جنگ قدرت در سلسله مراتب امیال و غرایز متناظر است با جنگ قدرت انسان‌ها در به حقانیت درآوردن و مشروع ساختن ارزش‌های اخلاقی به عنوان ارزش‌های فراگیر و جهان گستر.

پی آمد نظریه‌ی اراده‌ی قدرت پذیرش دترمینیسمی (جبرگونی علی) است، که خود نیچه با آن موافق نبود. زیرا او همواره بر ضد علیت سخن می‌گفت. از سویی نظریه‌ی اراده‌ی قدرت نیچه هم چون "غریزه و سابق جنسی" در نزد فروید بر پذیرش نیروی قطعی و متافیزیکی استوار است، آن چنان که می‌تواند، سرنوشتی مجهول هم چون "شئ فی نفسه" و "ذات" بیابد. و این تناقض گویی آشکار در آراء نیچه قابل نقد و بررسی است.

از نظریه‌ی اراده‌ی قدرت می‌توان دو نظریه‌ی دیگر را استنتاج نمود:

۱- تمایز ذاتی بین طبایع انسانی بر اساس نحوه‌ی عملکرد اراده‌ی قدرت به واسطه‌ی چگونگی ظهور آن.

۲- اصلاح ناپذیری انسان.

در واقع نیچه از دو گونه طبیعت سخن می‌گوید، نه آن گونه که خود او مدعی است از گوناگونی و تنوع طبیعی و ذاتی. اراده‌ی قدرت از دو راه و به دو طریق خود را به منصه ظهور می‌رساند.

یکی از طریق طبایع قدرتمند و دیگری به واسطه‌ی طبایع ناتوان. طبیعت مردانه و زنانه، قدرتمند و ضعیف، سرور و برده، طبایع دوگانه‌ای هستند که به واسطه‌ی آن می‌توان کل موجودات را به دو دسته‌ی کلی تقسیم نمود: قدرتمندان و ضعیفان. شناخت انسان مطابق با تأویل‌های او از خود و هستی است، و تأویل نیز مبتنی بر غریزه‌های بنیادی یعنی اراده‌ی معطوف به قدرت است. در نتیجه نیچه یک خاستگاه مشترک را به مثابه یک مفهوم متافیزیکی ارائه می‌نماید که تنها به واسطه‌ی توانایی یا ناتوانی (ضعف) ذاتی، بنیادی و طبیعی آدمیان ظهور دوگانه‌ای می‌یابد. بدین ترتیب با اینکه نیچه به رد حقایق کلی و جهان شمول می‌پردازد، اما خود دقیقاً به طرح کلیاتی دست می‌زند که نه می‌توان ادله‌ای برای اثبات آن ارائه نمود و نه می‌توان آن را انکار کرد. از سوی دیگر، نظریه‌ی اراده‌ی قدرت نیچه به پذیرش یک ذات تغییر ناپذیر و اصلاح ناپذیر می‌انجامد. برای نمونه او آشکارا واژه‌ی "زن در ذات خویش"^۱ را بکار می‌برد.

او از آموزش ناپذیری و دگرگون نشدن چیزی سخن می‌گوید که در ژرفا و بیخ و بن انسان قرار دارد، چیزی بنیادی، نهادی و ذاتی که هر عملکردی بازتاب و یا نمود آن است. در نتیجه، چیزی تازه و یا مغایر با آن در ما اتفاق نمی‌افتد و چیزی بر ما افزوده نمی‌شود. در نتیجه آن چه گاه فکر می‌کنیم در ما منحصر به فرد است و در ما ایجاد و یا خلق می‌شود و ما آن را باورهای خویش می‌نامیم، چیزی جز کشف خویشتن نیست. ما همین هستیم که به آن رسیده ایم. براین اساس، تربیت از دیدگاه نیچه پرورش چیزی است که در ذات و طبیعت از پیش موجود بوده است، نه ایجاد و برقراری چیزی نوین و یا تغییری بنیادین. و این نکته ایست قابل بررسی، زیرا باید پرسید آیا به راستی تربیت این توانایی را ایجاد نمی‌کند تا به گفته نیچه آن چه در "آن ته" (ژرفا)^۲ به عنوان ذات و طبیعت وجود دارد تغییر یابد؟ و باز

1. Beyond Good ... p 207

۲. فراسوی نیک و بد، ص ۲۰۷

پرسید آیا اساساً چیزی در "آن ته" به عنوان ذات یا طبیعت وجود دارد؟ این مسئله ما را به سوی دو موضوع مهم دیگر یعنی تأویل و تصعید از دیدگاه نیچه می‌کشاند. به اعتقاد نیچه، تأویل به معنای راهیابی به اصل و حقیقت و معنا نیست برای نیچه تأویل و تفسیر دارای یک معناست. یعنی اگر تفسیر را برداشتی وابسته به چگونگی‌های فردی تعریف نماییم و تأویل را رسیدن به اصل و معنای حقیقی و در نتیجه این دو را متمایز از هم بدانیم، برای او این هر دو مفهوم، معنایی یگانه دارد. زیرا تأویل چیزی جز وابستگی به سویه‌های ذهنی و فردی و در نتیجه استوار بر چشم انداز باوری نیست. به اعتقاد نیچه، شناسایی چیزی فراتر از شناخت تأویل‌های خود ما نیست. در نتیجه هیچ معنا و حقیقتی در خود وجود ندارد. «حقایق دقیقاً آن چیزهایی هستند که وجود ندارند، تنها تأویل‌ها [واقعیت] دارند.»^۱

نظریه‌ی تأویل چندین مسئله را از دیدگاه نیچه پیش روی ما قرار می‌دهد از جمله: انکار حقایق "عینی" (ابژکتیو)، انکار شناسایی اصل‌ها و حقایق، انکار "سوژه" (من)، نسبی باوری، چشم انداز باوری، معنا بخشی به هستی و آفرینندگی. که درباره‌ی هر کدام از این موضوعات بیشتر سخن گفته شد. اما درباره‌ی مسئله‌ی آفرینندگی در نزد نیچه باید گفت که این مفهوم، هیچ گونه ارتباطی با آزادی اراده در معنای کانتی آن ندارد. آفرینش برای او، آفرینشی مسبوق به عدم نیست، بلکه فعلیت یافتن امکانی بالقوه است. تأویل آفرینش است، تأویل معنا بخشیدن به هستی است، تعریف شخصی از زندگانی است، انسانی که توانایی آفرینش ندارد، همواره به تاریخ [به معنای گذشته‌ی زمانی] نظر دارد و حقایق تعریف شده، مطلق، عینی (ابژکتیو) و همه پذیر را می‌جوید، زیرا ذاتاً فاقد توانایی تأویل و آفرینش است. و اما عمل تأویل خود بر سویه‌های ذهنی، روانی و فیزیولوژیک، یعنی بر چگونگی‌های فردی استوار است. بر این اساس این سوژه یا من استعلایی نیست که به شناسایی نایل می‌شود بلکه، من تجربی و وابسته به شرایط است که تأویل می‌کند و تأویل

1. WP, sec 481, p 267

تمام دنیا و حقیقت او و اساساً تنها واقعیت موجود است. "فاعل خود بنیاد شناسایی" (سوژه) یک توهم است زیرا باور به آن ما را به مفهوم خودآگاهی پیوند می‌دهد، در حالیکه ما موضوعات را از درون ناپیدای خویش که بر تمامی کنش‌هایمان حاکم است، تأویل می‌نماییم. و همان گونه که پیش از این گفته شد این مسئله کاملاً "با مفهوم" نا خودآگاهی "در نزد فروید مطابقت دارد.

نیچه مفهوم تصعید را جهت انکار فضایل اخلاقی به کار می‌گیرد. و هر رای و عقیده‌ای را مبنی بر ارزش ذاتی ارزش‌های اخلاقی نیز به چالش می‌گیرد. زیرا فضایل اخلاقی چیزی جز استحاله و نیز تصعید غرایز و حالات روانی انسان نیست. آن چه خود را در صورت و هیئت اخلاق آشکار می‌کند چیزی را نیز پنهان می‌دارد. و آن چه پنهان می‌ماند، می‌تواند کاملاً در تضاد با آن چه آشکار می‌شود باشد، چیزی دگرگون شده و یا الایش یافته. نیچه بر این ادعاست که تمام ارزش‌های نیک برآمده از احساس و غرایز سرکوب شده است و در واقع از بد، نیک زاده می‌شود و این عمل را "پالایش" (تصعید) می‌نامد. و بدین ترتیب ارزش ذاتی فضایل اخلاقی را به پرسش می‌گیرد. اما در نزد فروید تصعید کاربردی منفی ندارد. می‌توان گفت نیچه به جنبه‌ی خلاق تصعید بی‌اعتناست. زیرا این از توانایی‌های ارزشمند انسانی است که می‌تواند جنبه‌های ناهنجار و یا بیمار گونه‌ی خویش را ارتقاء داده و آن را در مسیری سالم و هنجار رهنمون شود. [این مسئله البته، از پیچیدگی‌های بسیاری برخوردار است و بررسی مستقل و فزاینده‌ای را طلب می‌کند] از دیدگاه نیچه عمل تصعید بر کارکرد ناخودآگاهی مبتنی است، اما به نظر می‌رسد برعکس، بتوان با آگاهی از حضور برخی ویژگی‌های بیمار گونه و ناهنجار و به واسطه‌ی تصعید آن‌ها را در مسیری درست و مثبت هدایت کرد. ممکن است طبق نظر نیچه و فروید در پس و پشت هر عشقی غریزه‌ی جنسی، مالکیت، و ... نهفته باشد. اما این از توانایی‌های ویژه و ممتاز انسانی است که قادر است غریزه‌ی جنسی را در حد عشق ارتقاء داده و آن را از جنبه‌ی صرفاً حیوانی خارج سازد، و این ارتقاء یافتگی اتفاق نمی‌افتد مگر به واسطه‌ی آگاهی. بحث در این زمینه فرصتی بیش

جهت بررسی در آراء روان شناسان و فلاسفه‌ی دیگر را طلب می کند تا به شناخت این موضوع رسید که آیا اساساً لایه‌های زیرینی به عنوان ناخودآگاه وجود دارد؟ و در صورت مثبت بودن پاسخ آیا می توان آن ها را به سطح آگاهی رساند؟ آیا می توان دانست و فهمید که در پشت هر فعل ذهنی و فیزیکی چه چیزی پنهان شده است؟ آیا تغییر بنیادی میسر است؟ آیا تصعید می تواند آگاهانه صورت گیرد؟ و ...

سخن آخر اینکه هر یک از این پرسش ها را می توان به عنوان موضوعی مستقل به دست پژوهش و بررسی سپرد.

منابع و ماخذ

- رابینسن، دیو، نیچه و مکتب پست مدرن، ترجمه‌ی ابو تراب، سهراب و فروزان نیکوکار، انتشارات فروزان، ۱۳۸۰
- فروید، زیگموند، تمدن و ملالت های آن، ترجمه‌ی محمد مبشری، نشر ماهی، ۱۳۸۳
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه - از فیثته تا نیچه، ترجمه‌ی داریوش آشوری، انتشارات سروش، چاپ دوم، ۱۳۷۵
- نیچه، فریدریش، اراده‌ی قدرت، ترجمه‌ی دکتر مجید شریف، انتشارات جامی، چاپ دوم، ۱۳۷۸
- نیچه، فریدریش، انسان مصلوب (آنک انسان)، ترجمه‌ی رویا منجم، نشر مس، چاپ دوم، ۱۳۸۱
- نیچه، فریدریش، تبارشناسی اخلاق، ترجمه‌ی داریوش آشوری، انتشارات آگاه، چاپ چهارم، ۱۳۸۲
- نیچه، فریدریش، حکمت شادان، ترجمه‌ی جمال آل احمد و سعید کامران و حامد فولادوند، انتشارات جامی، ۱۳۷۷
- نیچه، فریدریش، فلسفه - معرفت و حقیقت، ترجمه‌ی مراد فرهاد پور، انتشارات هرمس، ۱۳۸۰
- نیچه، فریدریش، فاسوی نیک و بد، ترجمه‌ی داریوش آشوری، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵

- یونگ ، کارل گوستاو ، چهار صورت مثالی ، ترجمه ی پروین فرامرزی ، انتشارات آستان قدس
رضوی ، ۱۳۶۸

منابع انگلیسی

- Freud, Sigmund, *Civilization and Its Discontents*, Translated by
ames Starchy, W.W.Norton and Company. INC, New York, 1962
- Nietzsche, Friedrich, *Beyond Good and Evil*, Translated by R.J.
Collingdale, Penguin, 1973
- Nietzsche, Friedrich, *human All Too human*, translated by Marion
Faber with Stephen Lehman, University of Nebraska Press, 1996
- Nietzsche, Friedrich, *the Birth of Tragedy*, Translated by Francis
Golffing, Doubleday, New York, 1956
- Nietzsche, Friedrich, *the Will to Power*, Translated by Walter
Kaufman and R.J.Hollingdale, Vintage, New York, 1967