

فراسوی

هگل و نیچه

فلسفه، فرهنگ و فاعلیت

الیوت ل. ژورست

ترجمه‌ی خسرو طالب‌زاده



نشر مرکز

Beyond Hegel and Nietzsche

Philosophy, Culture, and Agency

Elliot L. Jurist

فراسوی هگل و نیچه

فلسفه، فرهنگ و فاعلیت

الیوت ل. ژورست

ترجمه: خسرو طالبزاده

ویرایش: تحریریه‌ی نشرمرکز

طرح جلد: بخش تولید نشرمرکز- ناصر درخشان

چاپ اول ۱۳۹۵، شماره‌ی نشر ۱۱۶۴، ۱۰۰۰ نسخه، چاپ حبیب

شایک: ۱-۲۷۵-۲۱۳-۹۶۴-۹۷۸

نشرمرکز: تهران، خیابان دکتر فاطمی، رویه‌روی هتل لاله، پلاک ۱۱۱، باب ۱۱، هر، شماره‌ی ۸

تلفن: ۳-۸۸۹۷۰۴۶۲ فاکس: ۸۸۹۶۵۱۶۹

Email: info@nashr-e-markaz.com

همه‌ی حقوق چاپ و نشر این ترجمه برای نشرمرکز محفوظ است. تکثیر، انتشار و ترجمه‌ی این اثر یا قسمتی از آن به هر شیوه، از جمله: فتوایی، الکترونیک، خط و ذخیره در سیستم‌های بازیابی و بخش بدون دریافت مجوز کتبی و قبلی از ناشر ممنوع است. این اثر تحت حمایت «قانون حمایت از حقوق مؤلفان، مصنفان و هنرمندان ایران» قرار دارد.

سرشناسه: ژورست، الیوت ل. ۱۹۵۳-م Jurist, Elliot L.

عنوان و نام پدیدآور: فراسوی هگل و نیچه: فلسفه، فرهنگ و فاعلیت / الیوت ل. ژورست؛ [مترجم] خسرو طالبزاده. مشخصات ظاهری: هشت، ۴۰۸ ص

یادداشت: عنوان اصلی: Beyond Hegel and Nietzsche: Philosophy, Culture, and Agency, c2000؛ واژه‌نامه؛ نمایه

موضوع: هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، ۱۷۷۰-۱۸۳۱؛ م: نیچه، فریدریش ویلهلم، ۱۸۴۴-۱۹۰۰-م

فرهنگ -- فلسفه -- تاریخ -- قرن ۱۹؛ م: عامل (فلسفه) -- تاریخ -- قرن ۱۹؛ م

شناسه‌ی افزوده: طالبزاده، خسرو، ۱۳۳۸- مترجم

رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۵: ۴۰۷ ف ۸۷ ج / B ۲۹۴۸

رده‌بندی دیویی: ۱۹۳

شماره‌ی کتابشناسی ملی: ۴۴۶۹۵۹۲

فهرست

۱	یادداشت مترجم
۱۱	مقدمه

بخش اول : فلسفه و فرهنگ

۲۹	فصل اول: فرهنگ فلسفه
۳۰	۱-۱ اسطوره‌ی دکارتی
۳۳	۱-۲ عالمان حقیقی هگل
۳۹	۱-۳ طبیبان فلسفی نیچه
۴۸	۱-۴ روان‌شناسی علم

۵۷	فصل دوم: فلسفه‌ی فرهنگ
۶۰	۲-۱ عرف‌ها
۶۷	۲-۲ ادب
۸۱	۲-۳ تعمق در نفس

۸۷	فصل سوم: فرهنگ یونانی باستان
۹۳	۳-۱ آشتی با تراژدی هگلی
۹۸	۳-۲ زیستن با تراژدی نیچه‌ای
۱۰۴	۳-۳ آنتیگونه علیه کاساندرا؟

۱۱۷	فصل چهارم: فرهنگ مدرن
۱۱۹	۴-۱ شوق ناخشنود: هگل، هورکهایمر، آدورنو و هابرماس
۱۲۸	۴-۲ اضطراب و بربرهای نو: نیچه و هیدگر
۱۴۰	۴-۳ از خودبیگانگی در برابر یأس؟

بخش دوم: فرهنگ و فاعلیت

۱۵۱	فصل پنجم: در باب مفهوم فاعلیت
۱۵۲	۵-۱ شخصی‌ها و فاعل‌ها
۱۵۵	۵-۲ تبارشناسی فاعلیت تیلور
۱۶۰	۵-۳ هگل و نیچه در بستر و زمینه‌شان
۱۶۹	فصل ششم: فاعلیت و بازشناسی نزد هگل
۱۷۰	۶-۱ کارکردهای اجتماعی - سیاسی و معرفت‌شناختی بازشناسی
۱۷۲	۶-۲ خودبازشناسی
۱۷۷	۶-۳ شناخت، خشنودی و میل
۱۸۷	فصل هفتم: بازشناسی و پدیدارشناسی روح (۱)
۱۸۸	۷-۱ بازشناسی صادق و کاذب
۱۹۵	۷-۲ بازشناسی هستی
۲۰۰	۷-۳ بازشناسی طبیعی و انسانی
۲۰۷	فصل هشتم: بازشناسی در بازشناسی روح (۲)
۲۰۸	۸-۱ بازشناسی قانونی
۲۱۰	۸-۲ از خود بیگانی در وطن
۲۱۴	۸-۳ به سوی بازشناسی متقابل
۲۲۱	۸-۴ بازشناسی در پدیدارشناسی روح به اختصار
۲۲۵	فصل نهم: فاعلیت هگلی
۲۲۸	۹-۱ مدخلی نو به خوانش هگل: کوزو
۲۳۳	۹-۲ خوانش‌های نوینی از بازشناسی: هونت و بنیامین
۲۴۰	۹-۳ خوانش روانکاوانه از هگل
۲۴۵	فصل دهم: دوگانگی نیچه در فاعلیت
۲۴۶	۱۰-۱ تکثر و فاعلیت
۲۵۱	۱۰-۲ فاعلیت یگانه
۲۵۴	۱۰-۳ چهار رکن فاعلیت یگانه
۲۶۲	۱۰-۴ ضد فاعلیت
۲۶۷	فصل یازدهم: اراده به سوی قدرت و فاعلیت نزد نیچه
۲۶۹	۱۱-۱ اراده
۲۷۲	۱۱-۲ قدرت
۲۷۸	۱۱-۳ فاعلیت ملهم از اراده به سوی قدرت

۲۸۳	فصل دوازدهم: خود و دیگری نزد نیچه
۲۸۴	۱۲-۱ باغ‌های فرو بسته با دروازه‌های دعوت کننده
۲۸۸	۱۲-۲ دوستی
۲۹۳	۱۲-۳ تنهایی بیش از حد؟
۳۰۱	فصل سیزدهم: فاعلیت نیچه‌ای
۳۰۳	۱۳-۱ گوناگونی نیچه‌ای‌ها
۳۰۴	۱۳-۲ تجدد نیچه: دریدا
۳۱۱	۱۳-۳ میل به دیگری بزرگ (Big Other): لکان
۳۱۶	۱۳-۴ برگشت به روان: باتلر
۳۲۱	۱۴-۵ نیچه و ناخشنودی‌هایش
۳۲۷	سخن آخر
۳۳۵	پیوست
۳۳۹	یادداشت‌ها
۳۷۹	کتابنامه
۳۹۵	کتاب‌شناسی
۳۹۷	واژه‌نامه انگلیسی به فارسی
۴۰۱	واژه‌نامه فارسی به انگلیسی
۴۰۵	نمایه

یادداشت مترجم

در خلاف آمد عادت بطلب کام که من
کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم
حافظ

قصدم این نیست که در این مقدمه درباره‌ی آرای هگل و نیچه در باب فرهنگ شرح و توضیحی بدهم، که این کار را عهده‌ی دیگران است و مجالی دیگر می‌طلبد. درباره‌ی نسبت میان فاسیت، فرهنگ و فلسفه هم نیاز به تکرار و تصریح نیست، زیرا موضوع و مسأله‌ی کتاب است. ناپسند به کفایت و از موضع خودش بدان پرداخته است و این متن هم نه آخرین و نه آخرین متن درباره‌ی این موضوعات است. قصدم تأکید بر واژه‌ای است که در عنوان اصلی کتاب؛ «فراسوی هگل و نیچه»، واژه‌ای کلیدی است و متن متکی بر آن قوام می‌گیرد و پیش می‌رود اما از شدت حضور، غایب است؛ «فراسوی». برای رژه‌ی «fron» معادل‌های دیگری هم در زبان فارسی وجود دارد مانند: پس از، آن سوی، فراری، گذشت و... در زبان انگلیسی هم معانی دیگری دارد از جمله فهم‌نشده و روان‌نشدن. در ابتدا آنچه این واژه تداعی می‌کند عبور کردن از چیزی است. اما به دو وجه می‌توان از چیزی عبور کرد؛ نخست، چشم پوشیدن و نادیده انگاشتن چیزی و صرف‌نظر کردن از آن. در این معنا «فراسوی» به معنای گذر کردن است بدون لحاظ کردن و مد نظر داشتن آنچه به فراسوی آن گذر می‌شود. در این صورت نسبت ما با امر مورد نظر مانند نسبت گذشته است به حال. گذشته، گذشته است یعنی باید ذهن را از آن چیزی که متعلق به گذشته است، تهی و پاک کرد و به حال نظر داشت و در حال اندیشید. این امر در نظریه‌ی «ترقی و پیشرفت» و تلقی تاریخ و زمان به مثابه‌ی سیری خطی معنادار است و موضوعیت دارد.

دوم، «فراسوی» به معنای عبور کردن از موضوع توأم با هضم و جذب و درونی کردن آن است، مانند نسبت گذشته و حال و آینده که با هم نسبت معیت و تعلق و پیوستگی دارند به گونه‌ای که هریک بدون دیگری تهی و بی معنا می‌شود. در این معنا، گذشته در حال تداوم دارد و حال همان گذشته‌ی امروز است و آینده تقدیری از هر دو. این فراسویی به اختیار و اراده نیست. نوعی تقدیر و الزام تکوینی است. هر قدر انسان‌ها به اراده بکوشند گذشته را نادیده بیاورند و آینده را ملحوظ ندارند، به قول ویتگنشتاین؛ امر بیان‌نشده به نحو غیر قابل بیانی خود را بیان می‌کند. گذشته به نحوی مرموز و ناشناخته و همچون امر «ناخودآگاه» فرویدی در خودآگاهی ارادی و به قول ژاک دریدا همچون امر «غایب» در «متابریک حضور» حاضر است. شاید یکی از قلمروهای رازآلود این امر بیابان باشد. زیرا باشد که همچون حاضر غایبی حامل گذشته است و چون زنجیره‌ای از زمان در به ساحت گذشته و حال و آینده تجلی و بروز می‌یابد بی آن که آدمیان از آن بی‌خبر باشند. کتمان این استمرار و امر غایب حاضر آسان است اما به معنای نیستی آن نیست. نیستی در هستی حاضر است و هر هستی نیستی‌ای را تمثیل می‌کند. امر نادیده و فراموش شده دیدنی و فراروی است اگر امکان دیدن و مشاهده‌ی امر نامحسوس مهیا شود. در این صورت، در «فراسوی» هر هستی و رخدادی در حال، گذشته و آینده را رقم می‌زند که باید آن را شناخت و درک کرد و آن را سرگذراند و بر آن فائق آمد. «فراسوی» فراخوانی به گذشته بدون نادیده انگاشتن موضوع اما از آن خود کردن آن است. در این جا فراسوی معنای «عبرت» را تمثیل می‌کند. دهخدا عبرت را از ریشه‌ی عَبَر به معنای پند گرفتن می‌داند. «ار غافانی این شعر را نقل می‌کند:

خاقانیا به عبرت ناپاکی فلک

بر خاک آن شهنشه کشور گذشتنی است

معانی دیگر عبرت عبارت‌اند از: «سنجیدن و مقیاس گرفتن (معجم متن اللغة)» و «عبور کردن طبیعت است از غفلت به سوی آگاهی. (غیاث اللغات) (ناظم الاطباء)» و دنیا قرارگاه عبرت است و «عبرت‌گه؛ دنیا است که از حوادث آن عبرت خیزد».

تفسیر کردن، سنجیدن، عبور کردن و تعجب کردن هم از معانی عبرت برشمرده می‌شود. شاید بتوان عبرت را تفسیری سنجیده در عین تعجب و شگفتی توأم با گذر کردن از آن برخواند. راغب اصفهانی در «مفردات» می‌گوید: «أَصْلُ الْعِبَرِ تَجَاوُزُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ». درواقع عبرت از حالی به حالی دیگر رفتن و شدن است. در پند و اندرز و عبرت، انسان از سخنی یا رخدادی به ماورای آن منتقل می‌شود و این انتقال تحول حال است و از حالی به حالی گذر کردن آمیخته با سنجش و شگفتی. وی می‌افزاید:

الْإِنْتِبَاهُ وَالْعِبْرَةُ [هِيَ] الْحَالَةُ الَّتِي يَتَوَصَّلُ بِهَا مِنْ مَعْرِفَةِ الْمَشَاهِدِ إِلَى مَا لَيْسَ بِمُشَاهَدَةٍ. عبرت حالتی است که در آن معرفت ظاهری و محسوس، سبب درک معرفت باطنی و غیره محسوس می‌شود و انسان از امور مشهود به امور نامشهود منتقل می‌شود.

به عبارت دیگر، «فراموشی» عبرت گذشته‌نی است توأم با سنجش و پند گرفتن و درس آموختن و سیر ظاهر به باطن. شاید خاقانی در شعر زیبا و مشهورش درباره‌ی «ایوان مدائن» به همین ژرف‌نگری و از قشر به هسته رفتن نظر داشت که گفت:

هان ای دل عبرت‌بین از دیده عبر کن هان،

ایوان مداین را آینه‌ی عبرت دان ...

دندانهای هر قصری پندی دندانه‌اند

پند سر دندانه بشنو ز بن دندان

پند آموختن از بن هر چیزی دل عبرت‌بین می‌خواهد و از محسوس و مشهود و حاضر در گذری و به امر نامشهود و نامحسوس و غایب توأم با شگفتی و حیرت نائل شوی. دل میانجی میان این دو مرتبت و گذر از حالی به حالی دیگر و از نظری به نظری دیگر و از رخدادی به رخدادی دیگر است. گذری که عقل مرکب آن و نفس و جان گستره‌ی آن است زیرا این امر پیش و بیش از آن‌که در بیرون رخ دهد، درونی است. نفس انسان و جان یا به تعبیر هگل «روح» است که جولانگاه این سیر و سفر درونی است. اما نه سفر و سیری بی‌اعتنا و بی‌ثمر بیرون از جان و روح. در این درایت یا، باز به تعبیر خاقانی، بحر بصیرت رهرو باید مهای نوشیدن شربت حقیقت و پند باشد:

این بحر بصیرت بین بی‌شریت ازو مگذر

کز شط چنین بحری لب تشنه شدن نتوان

گذر از این دریای بصیرت را نقدی و محکی لازم است که با معنای سنجش در عبرت اشتراک معانی دارد. گویی این عبرت‌ورزی را نقادی و محک زدن و سنجش عیارانه تمهید می‌کند و نقد راه عبرت را می‌گشاید.

شاید معادل beyond در فرهنگ‌نامه‌های انگلیسی‌زبان مانند آکسفورد هم به همین معنا نظر دارد که معادل آن را «فوق تصور» و «ورای تحمل» و «امورک‌نشدنی» و «ناشناخته» و «آن‌جهانی» در نظر گرفته‌اند. امری و رای امر محسوس، مشهود و عالمی و رای این جهان حتی جهان پس از مرگ، از این حیث اشتراک تنایی میان «عبرت» و beyond قابل توجه است.

اما هم‌چنان «فراسوی» و «عبرت» در معنایی تجویزی و توصیه‌ای فرومی‌ماند و به پند و اندرز، به «بهداشتی» فرو کاسته می‌شود. پرسش این است که آیا «فراسوی» تذکار «رایت است یا هنر و درایت؟ آیا می‌توان برای «فراسوی» روش‌شناسی هم قائل شد یا نه؟ این است فراسوی روش؟

نویسنده در متن کتاب در تشریح نظریه‌ی هگل در باب دیالکتیک تز و آنتی‌تز به واژه‌ای اشاره دارد که به معنای «فراسوی» هم مرتبط است. واژه‌ی آلمانی Aufheben و معادل انگلیسی آن sublation واژه‌ی کلیدی در فهم فلسفه و آرای هگل و نیز نیچه و درواقع کلید فهم یک راسخ اساسی متن کتاب است. هر دو واژه به معنای رفع و انحلال است. توضیح دیگر بر کریم مجتهدی در کتاب پدیدارشناسی روح برحسب نظر هگل اثر ژان هیوبارت درباره‌ی این واژه و اهمیت آن در فلسفه‌ی هگل راه‌گشا است. وی ضمن ترجمه «درویش آلمانی Aufheben به «ارتفاع» می‌نویسد: «در کل، فلسفه‌ی هگل با افعال ارتفاع بیان می‌شود که حاکی از رفع و باز مجدداً وضع است. احتمالاً در این قسمت هگل توجه به این نظر اسپینوزا داشته که می‌گفته است «هر اثباتی نفی است» ولی البته او از اسپینوزا هم فراتر رفته است، زیرا در ضمن «هر نفی‌ای را اثبات» نیز دانسته است... در پدیدارشناسی وقوف به رابطه‌ی متقابل اثبات و نفی به نحو ماتناخر به‌دست می‌آید و در منطق به نحو ماتقدم... در هر اثباتی به جنبه‌های منفی آن کل پی‌برده می‌شود و با نفی آنها درواقع حشو و زوائد از آن زدوده

می‌شود و شناخت آن بهتر به اثبات می‌رسد. منظور هگل از این که اثبات منجر به نفی و نفی منجر به اثبات می‌شود در درجه‌ی اول قبول نوعی حرکت و تحول برای شناسایی از مرحله‌ی نزدیک به عدم شناخت تدریجاً به سوی شناخت مطلق استکمال می‌یابد. دو معنای منفی و مثبت اصطلاح هگلی که معمولاً به زبان فارسی با لفظ ارتفاع ترجمه می‌شود، در معنای سومی که حاکی از استعلاء و فراروی و گذشت است در هم ادغام و بدین ترتیب وضع مجامعی که آن دو را رقم می‌کند، حاصل می‌آید (پدیدارشناسی روح برحسب نظر هگل، انتشارات علمی و فلسفی، ۱۳۷۱، صص ۳۸ - ۳۹).

ریشه‌ی *Aufheben* متضمن دو معنا یا دو مرتبت است؛ انحلال و ارتفاع. در انحلال معنا تا در نفی پیش می‌رود و در ضمن به معنای دیگری فراسوی تزلزل و آنتی‌تزیس برآمده می‌شود و وضع جدیدی مقرر می‌سازد. اما وضع جدید هم نافی است هم وافی. هر وضع تزلزل و آنتی‌تزیس است. نفی است چون وضع پیشین نیست، اثبات است چون حاوی آن هم هست. ارتفاع در میانه‌ی نیست و هست است. اما نه میانه‌ای که در وسط هندسه‌ای و خطی است. امری است بین‌الامرین در سیر عمودی نه افقی. نسبت شامل میان دو امر در سیر خطی و افقی جای‌نشینی است. در ارتفاع امر پیشین حفظ و نگهداری می‌شود اما ارتفاع می‌یابد به امر جدیدی که هم نفی است و هم بیانات. اما خود امر ارتفاع‌یافته (ستیز) هم در همین زنجیره‌ی نفی و اثبات گرسنا است که باز نفی می‌شود و به امر ارتفاع‌یافته‌ی جدیدی ارتفاع می‌یابد. این زنجیره حرکت از ازل تا ابد استمرار دارد و در جهان ناآرام آرامی ندارد و حرکت جوهری عالم و آدم را تمثیل می‌کند.

از این منظر، واژه‌های دوگانه و دوآلیستی و ظاهراً متضاد در فلسفه کلاسیک و علم جدید، با هم تعارض ندارند. فرد و جمع، جزء و کل، کثرت و وحدت، هستی و نیستی، طبیعت و انسان، آفاق و انفس، سوژه و ابژه، عقل و دل، جان و جسم، ظاهر و باطن، درون و بیرون، آدم و عالم، حیات و مرگ، لوگوس و میتوس، نومن و فنومن و... هر کدام در عین تفرد و استقلال به دیگری وابسته است و به آن ارجاع و اتکا دارد. فرد همان جمع است و سوژه همان ابژه، عالم همان آدم و طبیعت همان انسان و... به تعبیر مولوی:

دویی از خود به در کردم یکی دیدم دو عالم را

یکی جویم یکی دانم یکی بینم یکی خوانم

این مرتبت رفع و جمع و ارتفاع (Aufheben) است. در «مرحله‌ای» از سیر تاریخی و تدریجی فلسفه‌ی هگل و در «مرتبتی» از سیر عمودی و استعلایی تفکر حکمی است که گذشته به حال ارتفاع می‌یابد و غایب و حاضر در نفس و جان آدمی و به تبع آن در جمع و جامعه مانوس و قرین می‌شوند. این مراحل و مراتب به مدد هم‌کلامی و دیالوگ صورت می‌بندد. دیالکتیک ارتفاع به دیالوگ مشروط و منوط است. دیالکتیک را دیالوگ ممکن می‌کند و یالوگ دیالکتیک در رابطه‌ی انسان‌ها است و هم‌سخنی جسم و جان، فرد و جمع و ... ارتفاع مرحله‌ای یا مرتبتی می‌انجامد که در آن «من» و «ما» به منی و مایی متحول می‌شود که به قول هگل «منی که ما است و مایی که من است». این سیر را هگل در دیالوگ تمهید می‌کند زیرا به قول هولدرلین «ما همه گفت‌وگویم» یا به قول ما تین بوبر در رابطه‌ی اصیل میان «من و تو» و در رابطه‌ی هم‌سخنی و دیالکتیک متقابل است که عالم ساخته و پرداخته می‌شود. از منظر بوبر به روایت مک‌کورای - کتاب فلسفه‌ی وجودی: «رابطه‌ی اصیل با یک شخص دیگر نمی‌تواند یکسویه، آمرانه یا مالکانه باشد؛ این رابطه باید متضمن گشاده‌نظری و رضایت خاطر در گذشته، دان و دریافتن و نیز سخن گفتن و بخشیدن باشد... اما در این جا دیالکتیکی نیز وجود دارد. واقعیت رابطه مستلزم واقعیت متساویاً سابق فاصله است. اگر چنین تعلق جایز باشد، نمایشنامه بین شخصی در تنش رابطه و فاصله به اجرا درمی‌آید. مانی که با آن دیگری فاصله پیش می‌آید، رابطه‌ی اصیل تباہ می‌شود یا به تحقق نمی‌رسد. در رابطه‌ی «من - آن» به میان می‌آید... اما رابطه‌ی حقیقی مستلزم حفظ دیگر - در دیگری بودن یا غیریت اوست، یعنی تفرد او، و یا اگر چنین تعبیری جایز باشد، می‌گذارد که او هم خودش باشد. رابطه‌ی هم‌سخنانه، برخلاف علاقه‌ی مالکانه یا عشق عرفانی، جایز نمی‌شمارد که یک طرف در طرف دیگر فانی شود. بوبر به‌ویژه تأکید می‌کند که ما برای دیگری حرمت قائلیم و نمی‌کوشیم او را بر طبق تصور خودمان از آن‌چه او باید باشد، تغییر دهیم. یک تصور دیگر نیز «تمکن» (confirmation) است. دیگری مرا متمکن می‌سازد، به عبارت دیگر، من از طریق

رابطه با دیگری واقعاً خودم می‌شوم. در این جا باز تأکید بر این است که هیچ «من»ی بدون «تو» نمی‌تواند وجود داشته باشد.^۱

رابطه‌ی اصیل من و تویی که عالم و آدم را می‌سازد و گشوده به سوی حقیقت است، به طریق هم‌سخنانه و هم‌دلانه به دست می‌آید نه طریق رابطه‌ی سوژه و ابژه‌ای که در ذات فلسفه و علم جدید نهفته و رابطه‌ی مالکانه و یک‌سویه است. رابطه‌ی من و تویی که در سیر دیالوگ، «من و تو» ابتدایی نفی و تخریب می‌شود و سپس ارتفاع می‌یابد و در مرحله یا مرتبت بعدی من، منی دیگر و تو، تویی دیگر است. این نوع از فهم و ادراک به اراده و قصد نیست بلکه به قول گادامر فهم در طی یک رخداد دیالکتیکی و گفتگوی مستمر و پیگیر میان من و تو و بر اساس منطق پرسش و پاسخ روی می‌دهد که البته این جریان دیالکتیکی «سویه» دو سویه است. به تعبیر خود گادامر: «او سرانجام به این بصیرت خود رسد که شکل‌های آگاهی خود او، که حقیقت‌اش چیزی غیر از خود این شکل‌ها نیست، گز نه چیزی متفاوت با غیر خودشان (که آگاهی نیز جزء آنها است) که به طور مابین‌نشده‌ای با آن یکی هستند. بنابراین، این شکل‌ها خود آگاهی هستند. حقیقت، نه آن‌که فاهمه فرض کرده بود، در امر حسی، 'در فراسو'، در امر 'درونی' نمی‌ماند، بل خود آگاهی این امر درونی است، یعنی، خود آگاهی است.»^۲

به این ترتیب فراسوی یا عبرت یا beyond، روش نه تنها بلکه حال و مقام یا باز به تعبیر هگل موقف و وقت و لحظه‌ای (moment) است. نفس و جان آدمی که به ساحت رفع و ارتفاع نائل می‌شود آن‌گاه نه جهان حسی چهره می‌گشاید و امکانات تفسیری و تحلیلی خود را به نحو شکستی سرایت می‌کند. این مقام و مرتبت را نمی‌توان روش‌مند کرد بلکه باید به دست و دیگری گوش جان سپرد و با آن نجوا و گفت‌وگو کرد تا هستی به قدر توان و استعداد آدمی در هستی‌مندی‌اش گشوده گردد. در این صورت، گفت‌وگو تفاهم و اجماع و اقناع نیست که بتوان آن را در روشی از پیش طراحی شده و محاسبه‌پذیر، به سبک و سیاق علوم انسانی مدرن، و در قالب مفاهیم انتزاعی

۱. جان مک کواری، فلسفه‌ی وجودی، ترجمه‌ی محمد سعید حنایی کاشانی (تهران: هرمس، ۱۳۷۷)، ص ۱۰۷.

۲. هانس گئورگ گادامر، دیالکتیک هگل: پنج جستار هرمونوتیکی، ترجمه‌ی مهدی فیاضی (تهران: رخداد نو، ۱۳۸۹)، ص ۸۶.

صورت‌بندی و قاعده‌مند کرد. بلکه رخدادی غیرمترقبه و پیش‌بینی‌ناپذیر و شگفتی‌ساز است که همچون افتادن سیبی از درخت معرفت روح و جان و عقل آدمی را تا ژرفای هستی و دانش و علم ارتقا می‌دهد و چشم حقیقت‌بین دیگری را ارزانی می‌دارد.

به تعبیر نیچه، تنها در تفکر تصویری یا شهودی است که تفکر می‌تواند از مفاهیم انتزاعی آسوده شود؛ «در این حال قوه‌ی تفکر، از بندگی و اسارت پیشین خود رها می‌شود تا سرمستی خویش را جشن بگیرد».^۱ این تفکر بر معنای مفهوم «فراسوی» نه روان‌شناسی، نه جامعه‌شناسی و نه فلسفه‌ی متعارف است. بلکه معرفه‌النفسی است که هم واجد سویه‌ی لئفسه است هم لغیره، هم به ماحول درونی، هم به ساحت بیرون، هم قلمرو سوژه و هم قلمرو ابژه را فرا می‌گیرد و به وضع دیگری؛ نه این نه آن و هم این هم آن، رهنمون می‌شود. این تفکر به تعبیر مولوی «یکی جویم یکی دانم یکی بینم یکی خوانم» یا به تعبیر حکمای اسلامی «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» است، و با تفکر هگل و به خصوص نیچه تمایزهای جدی و راسخی دارد، راهی را می‌گشاید که تعریف فرهنگ و تأثیر فرهنگی را از تعاریف و نگرش متعارف علوم انسانی غالب متمایز می‌سازد و امکان‌هایی گشایش‌بخش و گشوده را فراهم می‌آورد. به این ترتیب، تاریخ و تمامی امکان‌ات تاریخی برای ادراک و فهم و تفسیر فرهنگ آماده می‌شود. در پیش روی قرار می‌گیرد تا ضمن وقوف به آن تاریخ و گذشته، به فراسوی تعریف و تفسیر دیگری از فرهنگ که نه نیچه‌ای و نه هگلی و نه سنتی و نه مدرنیست، دست یازیده شود. از این رهگذر است که معنای حقیقی و اصیل فرهنگ در «سنت» و «مدرنتیه» بازشناسی می‌شود و تمثیل نوینی از فرهنگ ممکن می‌گردد و در عین حال به آنها مقید و محدود نمی‌شود و کاستی‌های تاریخی هر کدام را آشکار می‌سازد. در این گشودگی و افق جدید، تاریخ پیش روی است و مزیت و فایده‌ی سیر تحول معنایی فرهنگ مشخص می‌گردد. از جمله، در این سیر تاریخی و تحول مفهومی است که معنای فرهنگ به معنای دقیق سنتی آن در ادبیات

۱. فریدریش ویلهلم نیچه، فلسفه، معرفت و حقیقت، ترجمه‌ی مراد فرهادپور (تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۲).

فارسی یعنی «ادب» و تعلیم و تربیت از معانی مدرن آن متمایز می‌شود. در این معنای گستره مبسوط و گشوده، بر فرهنگ به معنای ادب و معرفه‌النفس تأکید و به جنبه‌های سازنده و ایجابی آن تصریح می‌شود و فقدان این معنا از فرهنگ در وضع مدرن روشن می‌گردد، بدون آن‌که جنبه‌های ایجابی و سازنده‌ی آن در جامعه و اجتماع نادیده انگاشته شود. در این تعریف از فرهنگ، فرد و جامعه پیروندی ناگسستگی و غیرقابل تفکیک از هم دارند، فرهنگ هم معرفه‌النفس است و مؤید تربیت و تعلم فردی و هم معرفه‌الاجتماع است و مؤید تنسيق و تنظیم امور اجتماعی. هم مسبب حسن و زیبایی فردی و درونی است و هم مقوم خیر و مصاحت بیرونی و جمعی.

نکته‌ی دیگری که ره‌آورد همان واژه‌ی «فراسوی» است، تشریح و تبیین نسبت ما با متفکران و تفکرهای پیشین است. این نسبت بر اساس قاعده‌ی عبرت و فراسوی نه انکار است و نه تقلید. نه می‌توان تبار فکری و فرهنگی و، به تبع آن، متفکران و اسلاف فکری را نادیده انگاشت و نه می‌توان به حاشیه‌نویسی و تفسیر مقلدانه بر آنان فروغلتید. تاریخ تنها از راه و روش گفت‌وگو و تفسیر هم‌دلانه سویه و ساحت سازنده و ایجابی خود را می‌گشاید. کسی در جهان مدرن می‌تواند اهل گفت‌وگو باشد که گفت‌وگو با سنت و تبار و اسلاف فکری و فرهنگی خود را انکار نکند یا آن را نادیده و دست‌کم نگیرد. این امر میسر نمی‌شود مگر این‌که پیش و بیش از هر چیز، فرد در درون خود به اصل گفت‌وگو مقید و ملزم باشد. نگرش و تفکر مونیوارکم، در سیطره و چیرگی علوم انسانی مدرن بر عالم و آدم سایه افکنده است. امکان گفت‌وگو با سنت و تبارهای فکری را مسدود می‌کند و گفت‌وگو را به اکنون و اکنونیان تنزل می‌دهد. آن کسی می‌تواند پایبند و اهل گفت‌وگو باشد که امکان گفت‌وگو با غیر نامشروط را ابتدائاً در درون خود میسر کرده باشد.

اگر بخواهم تمامی محتوای کتاب را در جمله‌ای خلاصه کنم، اگر چنین چیزی مقدور و ممکن باشد، دعوت کتاب به فراسویی اندیشیدن است. این فراسویی اندیشیدن دعوت به تفکر انتزاعی نیست بلکه، به زبان قدمای فلسفه‌ی اسلامی و ادبیات فارسی، دعوت به «خرق عادت» است. خرق عادت‌ی که

شاید در پیام هگل و نیچه هم نهفته باشد که عادت فکری و فرهنگی، عادت روش‌شناسی و تحلیل و تفسیر همه چیز را در استیلای خود فرومی‌برد و معنای خود را از حقیقت و زندگی تداوم می‌بخشد. شاید بتوان جرأت کرد و بر اساس مطالب یادشده از هگل و نیچه گفت که «خرق عادت» همان «تخریب» و «واسازی» هیدگری است که امکان می‌دهد تا از پس فرهنگ و اندیشه‌ای که حتی صدها سال، همانند فلسفه‌ی متافیزیکی و چندین سده همانند فلسفه و علوم انسانی مدرن قدمت دارد و چیره بوده است، به اشیاء به گونه‌ای دیگر نظر کرد و باور داشت که اشیاء از آنچه در آیینی تفکر و فرهنگ متعارف مشاهده می‌شود، به ما نزدیک‌ترند. این معنا را حافظ در سده‌هایی دور چنین بیان کرد:

در خلاف آمد بطلب کام که من

کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

در پایان این یادآور شدیم که در ترجمه‌ی این متن، به‌خصوص در ترجمه‌ی نقل قول‌ها از ترجمه‌ی فارسی مترجمان آثار هگل و نیچه بهره برده‌ام که اگرچه به‌طور مستقیم و عین عبارت از آنها نیست، اما بی‌تأثیر هم نبوده که باید قدردان زحمات آنها بود. در اندک سراردی که این عبارات، ترجمه‌ی مترجمان است، نام اثر و مترجم ذکر شده است. به خود فرض می‌دانم که از زحمات هیأت تحریریه‌ی نشر مرکز برای دقت در ویراستاری و صفحه‌آرایی تشکر کنم.

خسرو طالب‌زاده

بهار ۱۳۹۵

مقدمه

هگل و نیچه، از منظر میان اصلی فرهنگ فلسفی، هر دو نماینده‌ی برتری فلسفه‌ی قرن نور است. از سوی دیگر، در سنت قاره‌ای، هگل و نیچه را از حیث التزامات اصیل فکری‌شان، سبک‌های‌شان و حتی در تجربیات زندگی‌شان، در مقابل هم قرار می‌دهند. در واقع، می‌توان استدلال کرد که هگل و نیچه دو چهره‌ی بنیان‌گذار فلسفه‌ی قاره‌ی غرب و، و نکته‌ی، میراث‌شان پایدار می‌ماند زیرا فیلسوفان قاره‌ای قرن نوزدهمی را می‌توان کم‌وبیش، به هگلی‌ها و نیچه‌ای‌ها دسته‌بندی کرد.^۱

مخالفت میان هگلی‌ها و نیچه‌ای‌ها را می‌توان با مقایسه میان نظریه‌ی انتقادی، که قویاً از تأثیر هگلی بهره می‌برد، با مابعدسائنس‌گرایی، که قویاً از تأثیر نیچه‌ای بهره می‌برد، تشخیص و تمیز داد. با این حال، نظر به رد این انتقادی مابعدساختارگرایان و به‌طور مشابه هگل و نیچه را به منزله‌ی مخالفان فلسفی می‌پذیرند. برای مثال، هابرماس (1987, p. 120) ادعا دارد که هگل، «حسب خالز، بزرگ نیچه است و بر ضد «هر گونه‌ای از نیچه‌ای‌گرایی» هشدار می‌دهد (1983, p. 253)، در همان حال دلوز (1983, pp. 8-9) تأیید می‌کند که «هیچ توافق و مصالحه‌ای میان هگل و نیچه وجود ندارد» و دریدا (1985, pp. 23, 59) به «ستیز تن‌به‌تن میان هگل و نیچه» اشاره دارد.^۲ پذیرش فوری تفاوت بنیادی میان هگل و نیچه، که به کفایت کنایه‌آمیز است، مورد نادری از توافق میان هابرماس و این متفکران معاصر فرانسوی را شکل می‌دهد.

خاستگاه این کتاب در تردید مشخص نسبت به تلقی هگل و نیچه به عنوان مخالفان فلسفی است. برای تقابل میان هگل و نیچه به روشنی زمینه‌ها و دلایلی وجود دارند، اما این امر نباید ما را از حوزه‌های وفاق میان آنها غافل سازد. در مواردی که نظرهای آنها در تخالف هم به نظر می‌آیند، نباید از امکان یافتن راهی برای تحویل نظرهای آنها به منزله‌ی مکمل هم چشم‌پوشی کرد. به بیانی ساده، قصدم به گفت‌وگو و داشتن هگل و نیچه خواهد بود. این امر مستلزم توجه به مواردی است که آنها با هم توافق ندارند و نیز مواردی که با هم موافقاند، هر دو کار احراز تفاوت‌ها و تشابهات چیزی نیست که در غایت مهم باشد. با مقارنت در برابر تقابلی که معمولاً میان این دو می‌گذارند، مایلیم تا ژرف‌ترین محاذات فلسفی آنها را واکاوی کنیم و پیوند آنها را به شیوه‌ای که بغرنجی‌اش بیشتر مد نظر قرار گیرد تا این که فرو کاسته شود، از نو ارزیابی می‌کنم. در کاوش متنی‌های بران نه زده‌می، به میزان گسترده‌ای غوطه‌ور خواهم شد، با این حال، نسبت به چگونگی این آثار خواننده و به کار بسته شوند، هشیارخواهم بود. بنابراین، همان‌قدر به نه سیرهای هگل و نیچه خواهم پرداخت که به تشخیص مواضع آنها.

پیش از آن که موضعم را دقیق‌تر بیان کنم، بگذارید برخی دلایل این امر را که چرا هگل و نیچه مخالف هم درک و شناخته شده‌اند، شرح دهم. بنیاد انفکاک اساسی میان فلسفه‌های هگل و نیچه در میراث روشنگری است: در حالی که هگل برای عقل و علم (knowledge) عتبر قائل می‌شود، نیچه امر غیر عقلانی را مقدم می‌شمرد و نسبت به علم شک و تردید نشان می‌دهد.^۱ مسأله‌ی ذی‌ربط دقیقاً این است که آیا مدرنیته در خصلت یافتن است، آن گونه که هگل باور داشت، یا باید از آن قطع امید کرد، آن گونه که نیچه ادعا می‌کرد. هگلی‌ها مدرنیته را مسأله‌برانگیز و ظالمانه می‌دانند اما ناامیدکننده؛ نیچه‌ای‌ها مایل‌اند آن را آشفته و بیمارگونه تلقی کنند و لذا پدیدآورنده‌ی شیخ عصری نو (پسامدرن).

دیگر تقابل درک‌شده میان هگل و نیچه با جانبداری‌های اجتماعی گریانه‌ی هگل و رجحان دادن نیچه به «رادیکیلیسم اشرف سالارانه»^۲ ای سروکار دارد که در آن افراد خودشان را فراتر از هر جامعه‌ای قلمداد می‌کنند و از شأن خلق

اعتبار برای خودشان برخوردارند. تمام هگلی‌ها، صرف‌نظر از این‌که در سنت هگلیان راست یا چپ‌اند، اهتمام و دلبستگی جدی به جامعه و نهادهای آن نشان می‌دهند. نیچه‌ای‌ها به حاشیه‌ی جامعه تمایل دارند و نسبت به آن‌چه مادون و فراسوی آن می‌گذرد، شیفتگی دارند. منظرگرایی (Perspectivism) نیچه از یک جهت برای سست کردن یا دست‌کم به تردید و پرسش افکندن اعتبار هر نوعی از بینش اجتماعی گرایانه طراحی شده است.

هگل و نیچه را اغلب دارای نظرهای متباین در مورد نسبت میان فلسفه و هنر می‌دانند. هگل از فلسفه به منزله‌ی صورت متعالی بیان دفاع می‌کند و بر این باور است که دلیل اتکا به رابطه‌ی حسی و خارجی اعتبار کمتری قائل است. در حالی که هگل به نیچه می‌گوید که هنر و فلسفه هر دو به منزله‌ی تلاش‌های انسانی برای بازآفرینی روح [Geist] اعتبار دارند، او در این نتیجه‌گیری تردیدی ندارد که فلسفه غایت‌ناش را به گونه‌ای محقق می‌سازد که از ضرورت هنر می‌کاهد. نیچه با محکم کردن فلسفه به نسنجیدگی و خام‌دستانه و فضولانه بودن در قیاس با هنر، هنر را به دلیل تمهید توجیهی برای حیات خودش می‌ستاید. نیچه در زایش ترانه، نیز زبان‌بازی را که فلسفه بر هنر می‌گذارد، ترسیم می‌کند. با این حال فلسفه را نسبت به انکار نمی‌کند. وی تبدل و تحویل فلسفه به کالبدی نو و بانشاط را می‌جوید. از این رو، تصور این‌که نیچه‌ای‌ها می‌کوشند تا فلسفه را در تصویر هنر بازآفرین کنند، بسیار بدیهی است.

بی‌شک، هگل و نیچه اسلوب فلسفی اساساً متضادی را مطرح می‌کنند. هگل تحمل «کار پر مشقت مفهوم» برای به اتمام رساندن «سفر به علم را به ما خاطرنشان می‌کند» (PhS, p.35).^۲ نیچه مفروض می‌انگارد که مناسب‌ترین روش برای پرداختن به مسائل ژرف فلسفی همانند حمام آب سرد گرفتن است: «سریع وارد شوید و سریع هم خارج شوید» (BGE #295: GS #۲۰۰). در فلسفه‌ی هگل، امری پیش‌بینی‌پذیر و قوی وجود دارد: این فلسفه که به صورتی نظام‌مند عرضه شده، سوژه را در حال نبردی پیش‌رونده و تسلیم‌ناپذیر برای به‌دست آوردن یقین نشان می‌دهد. نیچه فیلسوفان را به پیروی کردن از دیونوسوس و آموختن نحوه‌ی پایکوبی فرا می‌خواند (GS #381). سبک گزین‌گویانه‌ی وی، با خلاف آمد عادت، بی‌مقدمه بودن و حتی تناقض‌آمیز

بودن مشخص می‌شود: این سبک ابزاری مناسب و مقتضی برای ابراز سوزی مرکززدایی شده است.

هگل در آثار فلسفی‌اش سخنی از خودش نمی‌گوید. وی خودش را هم برای رعایت احتیاط، و همچنین به دلیل آرزویش برای همانند شدن با سوزی کلی ایده‌آل برکنار می‌دارد. بی‌شک، اگر شخص هگل، همچون جادوگر شهر اوز، از پرده بیرون می‌آمد می‌توانست کل سیستم خود را نابود کند. نیچه معتقد است که در اثر فلسفی ساحت امر شخصی، که معمولاً پوشیده می‌شود، آشکار می‌گردد. بر این اساس، می‌گوید که باید با امر شخصی (به‌طور مشخص‌تر، نسبت میان امر شخصی با امر نظری) به منزله‌ی سرفصل فلسفی اصیل به مقابله برخیزیم. «اسین اثر نیچه، آنک انسان، تا حدی به دلیل آن که به گراف شخصی است، بسرد آمده است. همان‌گونه که نیچه در یکی از قطعات منتشر شده پس از مرگش می‌نویسد: نوشته‌هایم صرفاً از تجربیات [Erlebnissen] خاص خودم سخن می‌گویند. ... ک‌ب‌خ به بسی تجربه [erlebt] اندوخته‌ام: با جسم و روحم در آنها حاضرَم.» (S.V., p. 37)

تقابل بارز در اسلوب‌های نثر نیچه با زندگی و سیر حرفه‌ای خاص‌شان تناظر دارد. سیر حرفه‌ای هگل، می‌آرام پیش می‌رود: وی از فریدریش ویلهلم یوزف فون شلینگ جوان‌تر و فروتر محسوب می‌شد و سال‌هایی چند را بدون موقعیت دانشگاهی سپری کرد. سرانجام هگل با کسب کرسی فلسفی یوهان گوتلیب فیشته در برلین، محافظه‌کار شد، در سیاست، پیوستن به نجیبگان پروس و بهره بردن از شهرت و حلقه‌ی وسیع در میان و دانشجویانش، به فیلسوفی نامدار مبدل می‌شود. از سوی دیگر، نیچه «استاد شدن در سن بیست و چهار سالگی، سیر حرفه‌اش را با فروغ افتخار می‌آورد. نار نیچه به منزله‌ی لغت‌شناس با نخستین اثرش، زایش تراژدی، بحث‌انگیز می‌شوند، و با شدت گرفتن مشکل سلامتی‌اش، در صدد کناره‌گیری از مقام دانشگاهی‌اش در دانشگاه بازل برمی‌آید. سرنوشت نیچه آن بود که فیلسوفی غریب و آواره باشد. آن‌گاه که دیوانه شد، آثار فلسفی‌اش تازه داشت در سراسر اروپا به شهرت می‌رسید؛ با این حال، نیچه به معروفیتی همانند هگل که سرانجام در دوران عمرش به آن نائل آمد، دست نیافت.

کارل لویت در یکی از متنفذترین نوشته‌هایش درباره‌ی تقابل میان هگل و نیچه، کتابش به سال ۱۹۴۱ با عنوان *از هگل تا نیچه*، نتیجه می‌گیرد که هگل آخرین متافیزیکدان بزرگ و نیچه نخستین فیلسوف ضد متافیزیک بود.^۵ برابر نظر لویت، مسیحیت همان گسست اساسی است میان تأیید سنت متافیزیکی هگل و آغازگری نوین نیچه. این موضع جالب است، اما ضرورتاً سودمندترین تبیین فلسفه‌های خاص آنها را ممکن نمی‌کند. دیگر محققان، مانند والتر کافمن، دنیل بریزیل و استیون هولگیت، با صورت‌بندی تناظرهایی در متافیزیک و معرفت‌شناسی آنها، سهم بسزایی در ادراک ما از نسبت میان هگل و نیچه داشتند.^۶

تلاش‌های نسبت میان هگل و نیچه بر آرای این اسلاف مبتنا دارد، اما خود مسیری را از پیش می‌گیرم. بر حساسیت روانکاوانه‌ای تأکید می‌کنم که طرح‌های فلسفی هگل و نیچه از آن برخوردارند و به مبحث فاعلیت که در کوشش‌های خاص آنها به‌طور مفروض انگاشتن زیست‌خشنودانه‌ی بشری امری اساسی است، توجه خاص دینی خواهم کرد. در اتخاذ این نقطه‌نظر، از این فیلسوفانی الهام گرفته‌ام که پذیرش هگل و نیچه به منزله‌ی مخالف سرباز می‌زنند. هورکهایمر و آدورنو (1966, p. 44) از موضع نظریه‌ی انتقادی، استدلال می‌کنند که «نیچه از نادر افرادی بود که پس از هگل دیالکتیک روشنگری را پذیرفت». حتی اگر هگل و نیچه در قطب‌های سعادت در زمینه‌ی دیالوگ عقل و ناعقلی جای داشته باشند، هورکهایمر و آدورنو آنها را درگیر این دیالوگ می‌دانند. درواقع، هورکهایمر و آدورنو می‌کوشند با استدلال کردن بر ضد تبرئه کردن عقلانیت از طریق انکار کردن ناعقلانیت هر دو هگل و نیچه را به هم پیوند زنند. از نظر آدورنو به‌خصوص، فلسفه باید از الگوی روان‌کاوی بهره گیرد که اجتناب‌ناپذیری ناعقلانیت را بدون فرو گذاشتن عقلانیت دید می‌کند. از میان فرانسوی‌ها، ژرژ باتای (1985, p. 219) می‌نویسد که «نسبت نیچه با هگل همانند نسبت جوجه‌ای است که تخم خود را می‌شکند، با جوجه‌ای که با لذت محتویات تخم خود را سر می‌کشد». ظاهراً مقصود باتای این است که نیچه سرآمد هگل است، به معنای دقیق کلمه، جوجه‌ی تخم (متافیزیکی) با شکستن محافظت‌کننده‌ی البته محصور و محبوس‌کننده است که تولد می‌یابد. با این

حال، باتای به منظور تفهیم این نکته که فلسفه‌ی نیچه مرحله‌ی تکاملی فلسفه‌ی هگل را بازنمایی می‌کند، مرحله‌ی آبستنی را به همان میزان تصدیق می‌کند که مرحله‌ی تولد را و به این ترتیب، پیوند مرحله‌ای و طبیعی میان هگل و نیچه را^۷ استنباط من این است که رجوع کردن به هگل به واسطه‌ی به حاشیه راندن نیچه (آن‌گونه که آدورنو بر آن تأکید می‌ورزد) گمراه‌کننده است، البته به همان میزان پذیرفتن نیچه با غفلت از این که فلسفه‌ی وی از هگل بسط یافته است (آن‌گونه که باتای معلوم می‌دارد)، ناپسند است.^۸ این بینش راهنمای تحقیق من است.

در فصل نخست، این ایده را بسط می‌دهم که طبق نظر هگل و نیچه، فلسفه پیوند منسجمی با فرهنگ دارد. به‌طور مشخص‌تر، منظورم این است که هر دو متفکر بر سر این نکته توافق دارند که فلسفه فرآورده‌ی فرهنگ است و نیز این که فلسفه با پاسخی به فرهنگ باشد. هگل و نیچه از اسطوره‌ی بنیادین فلسفه‌ی غرب، اسطوره‌ی دکارتی، که (خواسته یا ناخواسته) میان فرهنگ فلسفی و مابقی فرهنگ شکاف می‌افکند، دوری می‌گزینند. اگرچه هگل فلسفه را دشنام نمی‌گوید، آن‌گونه که نیچه می‌گوید، می‌توانیم میان آنها بر حسب آنچه «روانشناسی علم» می‌خوانیم،^۹ به کشف کنیم. روان‌شناسی علم به اقتضای آن‌که خودمان در برزخ میان علم و اسطوره سرگردانیم، برای معرفت‌شناسی پارادایم بدیلی پیش می‌نهد.

در فصل دوم، به معانی فلسفی فرهنگ نزد هگل و نیچه می‌پردازم. سه معنا از فرهنگ را ترسیم می‌کنم: به منزله‌ی عرف، به منزله‌ی *Bildung* و به منزله‌ی تعمق در نفس. هگل و نیچه توافق دارند که عرف معنی است بخشی از فرهنگ را ارائه می‌دهد که با بیان خویش تغایر دارد، هر چند هگل بر سانس و سانس معتدل‌تر و ملایم‌تر از نیچه است. هر دو این متفکران از تمایز طبیعت/فرهنگ به گونه‌ای استفاده می‌کنند که در آن فرهنگ نباید مطلقاً نافی طبیعت تلقی شود. فرهنگ با دربرگرفتن طبیعت، فراسوی آن می‌رود. هگل و نیچه ادب را شکل ضروری تربیت می‌دانند که تجربه‌ی سوژکتیو ما را راهبر می‌شود. آنها با تمایز‌گذاری میان گونه‌های حقیقی و کاذب ادب، گونه‌ی حقیقی را گونه‌ای می‌دانند که شکلی فعال از فاعلیت را می‌پرورند. با این حال هر دو فیلسوف نیز درباره‌ی ایده‌آل ادب ملاحظات بیانی می‌کنند. آن‌گونه که آنها درمی‌یابند، مفهوم‌سازی معنای نویی از

فرهنگ، یعنی آن چه «تعمق در نفس» می خوانم، ضروری است. در حالی که دو معنای نخست فرهنگ در نوشته های هگل و نیچه مشهود و مستدل اند، معنای سوم مسلماً بیشتر استنباط من است. تعمق در نفس گرفتاری و مخمصه ی خاص ما در مدرنیته را یادآور می شود که میان فضای ایژکتور عرف و فضای سوژکتیو ادب ناسازگاری و تفارق پدید آورده است. این معنا بار مسئولیت تازه و سختی را بر دوش ما می گذارد. تعمق در نفس مسأله ی توجه به درون نیست؛ متضمن تحقیق متعمقانه تری است در مورد این که ما به هنگام اندیشیدن درباره ی خودمان به چه یوهای عمل می کنیم. به طور مشخص، تعمق در خود اقتضا می کند که ما با کژهم خود، خودفرینی و بازدارندگی خود آشنا شویم. تعمق در خود از تمنای رویارویی با نااستدانت از فرهنگ مدرن برمی خیزد و با چالش فلسفی پذیرش روان شناسی علم، معاف می شود.

در فصل سوم، واسع هگل و نیچه درباره ی فرهنگ یونانی باستان را بیان می کنم. برابر فهم و درک آنها را این موضوع، فرهنگ یونان به لحاظ سلامت و تأمین خشنودی برای شهروندان، فرهنگ مدرن تعارض دارد. با این حال نه هگل به آرمانی کردن یونانیان مبتنی دارد نه نیچه. هر دو تأیید می کنند که می توانیم و باید از یونانیان بیاموزیم. عبرت گیریم اما بر ضد نگریستن حسرت بار به گذشته به گونه ای که ما را از برداختن به حال معاف سازد، انذار می دهند. این فصل در تفاوت دیدگاه هگل و نیچه در تراژدی یونانی به منزله ی راهی برای فهم و درک فرهنگ یونان مذاقه می کند. هگل به ازدی را مؤید نهادهای جامعه تلقی می کند، در حالی که نیچه تراژدی را زید بدگ در تقابل با مفاک بی معنایی می بیند. هگل، تماشاگر را در مقام شهرزد می بیند، نیچه تماشاگر را در مقام انسان. با وجود این، هم هگل و هم نیچه تراژدی را راهی می دانند که با آن فرهنگ یونان درباره ی خود پرسش های بنیادی مطرح می کند. تراژدی برای هگل و نیچه به طور مشابهی جذاب است، نه تنها هر دو آن را منبعی برای روان شناسی علم و تعمق در نفس می دانند، بلکه آن را در طرح های فلسفی خاص خود در هم می آمیزند.

در فصل چهارم، نقد هگل و نیچه از فرهنگ مدرن را بررسی می کنم و بر تأثیر آنها بر هورکهایمر، آدورنو، هابرماس و هیدگر نظری می افکنم. استدلال