

فریدریش نیچه

فلسفه و حقیقت

ویرایش و ترجمه:

دانیل بری زیل

ترجمه فارسی:

عبدالعلی دست غیب

انتشارات نوید شیراز



نیچه، فریدریش ویلهلم، ۱۸۴۴ - ۱۹۰۰ م.
 فلسفه و حقیقت / فریدریش نیچه؛ ویرایش و ترجمه دانیل بری زیل؛ ترجمه فارسی
 عبدالعلی دست‌غیب، - شیراز: نوید شیراز، ۱۳۸۵.
 ۳۲۸ ص.

ISBN : 964-358-262-0

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.
 عنوان اصلی:

Philosophy and truth:

Selections from Nietzsche's notebooks of the early 1870's.

۱. فلسفه، الف. بری‌زیل، دانیل، ۱۹۴۵ - Breaze'ale, Daniel. مترجم و ویراستار. ب.
 دست‌غیب، عبدالعلی، ۱۳۱۰ - مترجم. ج. عنوان.

۱۹۳

۱۳۸۵

۸ف ۹۲ن/ ۲۷۵۰ BY

۸۳-۱۷۱۳۸ م

کتابخانه ملی ایران



فلسفه و حقیقت

مترجم: عبدالعلی دست‌غیب

□ حروفچینی: پدیده □ گرافیک: واصف □ چاپ: ستاره □ تیراز: ۲۰۰۰ جلد

□ چاپ اول: ۱۳۸۵ □ حق چاپ محفوظ

ناشر: انتشارات نوید شیراز

دفتر شیراز - تلفن/نمابر ۲۲۲۶۶۶۲ - ۰۷۱۱ □ ص.پ.: ۷۱۳۶۵/۶۶۶

دفتر تهران - تلفن/نمابر ۸۸۹۰۵۹۲۵ - ۰۲۱

پست الکترونیکی: E-Mail: navid_publication @ yahoo.com

شابک ۹۶۴-۳۵۸-۲۶۲-۰ ISBN 964-358-262-0

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۷	یادداشت مترجم فارسی
۲۷	دباجه
۳۳	پیشگفتار
۸۵	ستیزه هنر و دانایی
۱۵۹	پیوست
۱۶۵	درباره شور حقیقت پژوهی
۱۷۷	فیلسوف در مقام پزشک فرهنگ
۱۸۹	درباره حقیقت و دروغ
۲۱۹	فلسفه در ایام دشوار
۲۵۱	ستیزه علم و دانایی
۲۸۱	طرح‌ها و خلاصه‌های افزوده شده
۳۰۳	یادداشتی درباره متن‌ها
۳۲۲	صورت نام‌ها

www.ketab.ir

یادداشت

کتاب «فلسفه و حقیقت» که از آثار پسامرگ (ناخلاس) نی چه گزینه و به انگلیسی ترجمه شده از نوشته‌های آغازین این فیلسوف و شاعر است که در شمار کتاب‌هایی مانند «زایش تراژدی از روح موسیقی» او تأثیر فلسفه شوپنهاور، موسیقی واگنر و علم زبان‌شناسی را نشان می‌دهد. درباره چگونگی گردآوری و ترجمه و درونمایه کتاب، مترجم انگلیسی به شرح به بحث پرداخته و مجال سخن گفتن برای مترجم فارسی باقی نگذاشته است، به این دلیل من سخن کوتاه و به اشاره‌ای چند بسنده می‌کنم.

پیش از هر چیز باید درباره ترجمه واژگان فلسفی غرب، و از جمله واژگان فلسفی نی چه... به زبان فارسی سخن گفت. می‌دانیم که در این زمینه، سلیقه‌ها و دریافت‌ها متفاوت است. در مثل در برگرداندن واژه «متافیزیک» عموماً واژه ماوراء الطبیعه یا مابعدالطبیعه را بکار می‌برند، در حالیکه این واژگان عربی معادل متافیزیک نیست، متافیزیک واژه‌ای ترکیبی است از دو جزء «متا» و «فوسیس». این واژه یونانی را پس از ارسطو و به ویژه در قرون وسطی به نادرستی دریافت و تعبیر کرده‌اند، به این معنا که فوسیس یونانی را به معنی طبیعت یا Natura (زائیده شده) گرفته‌اند و «متا» را به معنای «بعد» یا «بالا» و «ماوراء» دانسته‌اند. این به فهمی از آن جا پیش آمد که گردآورندگان آثار ارسطو، نوشته او را درباره بودن، جوهر، ماده و صورت... در پی نوشته‌های او درباره فیزیک، آثار طبیعی، درباره آسمان، درباره تولید و از میان رفتن... قرار دادند و آن را

(ta meta ta phusika) (آنچه پس از فیزیک نوشته شده) نامگذاری کردند.^(۱) در دوره قرون وسطی و حتی تا آغاز قرن بیستم واژگان متافیزیک به معنای قدیمی بدان گونه که سن توما واسکولاستیک‌های خاوری (ابن رشد و دیگران)، می‌فهمیده‌اند بکار می‌رفته است و پس از این رشد این واژه منحصرأ به معنای ما بعدالطبیعه، فلسفه الهی یا فلسفه اولی بکار رفته است. فیلسوفان این دوره به خطا «متافیزیک» را به معنای دانش مشکل‌های فراسوی طبیعت شمردند و آن را به نوعی تئولوژی برگرداندند. اما متافوسیس یونانی دانشی است که درباره فوسیس یعنی نمود گفت و گو می‌کند و از فوسیس و نمایان شدن و در نگیدن آن سخن می‌گوید.

واژگان دیگر ادب و هنر غرب واژگان «تراژدی» است.^(۲) این واژه را در فارسی می‌توان نمایش غم‌انگیز، اندوهنامه، مصیبت نامه... گفت. اما این ترجمه‌ها معنای واژگان «تراژدی» را به آن صورت که مرادنی چه بوده است نمی‌رساند. در زبان نی چه تراژدی و تراژیک به معنای آن چیزی است که در یک و همان زمان غم‌انگیز، باشکوه، والا و بزرگ است. بیشتر مردم گمان می‌برند تراژدی یعنی درد، اندوه، شوربختی. پس اگر عنوان کتاب:

Die philosophie im tragischen der Griechen (1873)

را که به طور لفظی می‌توان «فلسفه در عصر تراژیک یونانیان» ترجمه کرد، بر حسب گمان عمومی تعبیر کنیم، بدون تردید خواننده گمان خواهد برد که نوشته فیلسوف از دوره‌ای اندوهبار، منحنط و پراز شور بختی... سخن می‌گوید، در حالی که نی چه از فلسفه دوره‌ای از تاریخ یونان یاد می‌کند

۱- مهمترین نوشته فلسفی ارسطو. مجموعه‌ای است که در قرن نخست پ. م به وسیله آندرونیکوسی رودسی گردآوری و نامگذاری شده است و دیگران نیز همین نام را برای این مجموعه پذیرفته‌اند.

۲- درام Drama (به معنای کار انجام یافته، نمایش روی صحنه) به دو بخش تقسیم می‌شود: نمایش سوگ‌انگیز (تراژدی) و نمایش خنده آور (کمدی). کمدی واژه یونانی است که در اصل «آواز با آهنگ کوموس - Komos song» نام داشته و کوموس همان رامشگری و شاد خواری است که با باده‌گساری نیز همراه بوده است چنانکه همه درام‌های یونانی به مجلس میهمانی و عشرت و عروسی پایان می‌یافته است. اما تراژدی در اصل آواز تراگوس Tragos - song نامیده می‌شده و عبارت از آهنگ عزا و ماتم و پس از آن بازی داستانی محزونی است و این قسم نمایش معمولاً به مرگ پهلوان داستان پایان می‌یابد و به سوگواری می‌انجامد. (نامه صورتگر، بخش

که عصر زرین و اوج شکوفائی تفکر یونانیان بوده است و خود او نیز باور دارد که این عصر بارورترین و باشکوه‌ترین دوره‌ای است که تاکنون قومی داشته است. تراژدی برای نی‌چه چنان معنای پُر عظمتی دارد که قرن‌های ششم و پنجم پ. م را که عصر زرین باروری تفکر یونانیان است «عصر تراژیک» می‌نامد. پس عنوان کتاب را باید یا به همان صورتی که دارد باقی گذاشت یا به این صورت ترجمه کرد: «فلسفه در عصر شکوفائی و عظمت تفکر یونانیان»^(۱)

واژگان دیگر واژه Virtue است که معمولاً آن را فضیلت، تقوی، پاکدامنی، خاصیت و خصلت نیکو... ترجمه می‌کنند و ما آن را در این ترجمه در حال جمع، «هنرهای اخلاقی» ترجمه کرده‌ایم. واژه Virtue زبان انگلیسی از واژه Virtus لاتینی گرفته شده که این نیز برگرفته شده از vir (مردی و مردانگی) است. این واژه ترجمه لاتینی واژه arete (گرفته شده از Ares خدای نبرد) زبان یونانی است. در زبان یونانی در آغاز «آرته» به معنای «توان» و «نیروی» کارها و چیزها بود و در معنای محدود بر مردانگی و دلیری در عرصه رزم دلالت داشت و مهارت در ورزش، زیبایی چهره و اندام، تندرستی، مهارت در سخنوری، آواز خوانی را می‌رساند. سوفیت‌ها «آرته» را نوعی مهارت می‌شمردند که می‌توان آن را به دیگران آموخت. سقراط از چهار «آرته»: دانائی، خویشنداری، دلیری، و دادگری سخن به میان آورد و افلاطون و ارسطو از «آرته» ویژگی‌هایی را اراده می‌کردند که انسان اخلاقی و سیاسی باید از آن بهره‌مند باشد. در عصر مسیحی به آرته‌های سقراطی سه هنر دیگر: ایمان، امید و عشق... را افزودند. این سه هنر اخلاقی جدیدتر به باور مسیحیان از خود آدمی نمی‌تراود بلکه عنایت خدائی است.

این واژه در آثار ماکیاوولی به صورت virtu آمده. اما «ویرتو»ی ماکیاوولی جنبه اخلاقی، دینی و روحی ندارد و بیشتر به معنای مردی و مردانگی و قدرت است. در زبان فارسی واژه «هنر» به معنای کار نیک و توانمندی به «ویرتو» بسیار نزدیک است البته نه در معنای art (هنرهای زیبا) بلکه در معنایی که در شعر و نثر فردوسی و دیگر بزرگان ادب فارسی آمده: هنر نزد ایرانیان است و بس، عیب می‌جمله بگفتی، هنرش نیز بگوی، واژه هنر فارسی در این متن‌ها به معنای سزاواری و شایستگی، کار شایسته، نقطه مقابل عیب، بزرگی، قابلیت، استعداد در خور نیز بکار رفته است.

(ظرافت کردن بسیار هنر ندیمان است و عیب حکیمان، گلستان ۳۴) و اصل آن واژه اوستایی hunara (بزرگی و قابلیت) است که با واژه sundara (زیبا و قشنگ) هم‌ریشگی دارد. (برهان قاطع، ۴/۲۳۸۱) ترجمه «ویرتو» به فضیلت درست نیست زیرا فضیلت بیشتر به معنای افزونی است و واژه arête به ویژه در آثار افلاطون به معنای خصلت‌های پسندیده است که همه انسان‌ها می‌توانند دارا باشند.^(۱)

واژه دیگر، واژه Der wille آلمانی است که به انگلیسی به صورت The will برگردانده می‌شود و معادل فارسی آن «خواست»، «اراده» «رای» و «خواهنگی» است. اما واژه آلمانی به صورتی که در فلسفه‌های شوپنهاور و نی‌چه بکار رفته معنای وسیع‌تری از اراده و خواست دارد و مآگاهی آن را به صورت «فراخواست» برگردانده‌ایم.

واژه دیگر واژه Wissenschaft آلمانی است که در زبان انگلیسی معمولاً به واژه science برگردانده می‌شود و گاهی آن را scholarship (پژوهش، دانشوری، دانشجویی، شناختی که از راه مطالعه بدست می‌آید) ترجمه می‌کنند. واژه آلمانی معنایی گسترده‌تر از واژه علم (science) دارد و به معنای شناخت گسترده و کلی در زمینه‌های گونه‌گون علم، هنر، فلسفه،... است نه به معنای «علم» و «علم تجربی» در معنای محدود امروزی. واژگان مهم دیگری که معانی آنها را در پانویس صفحه‌های این کتاب به بحث گذاشته‌ایم، از آن جا که واژگان و اشارات نی‌چه نیاز به توضیح دارد، مترجم انگلیسی در بسیاری جاها به این کار برخاسته و در این زمینه بسیاری از آنها را روشن و آشکار ساخته است. اما در جاهائی که واژگان و اشارات نی‌چه برای انگلیسی زبان‌ها ابهامی ندارد توضیحی بدست نداده، برخی از این اشاره‌های فلسفی یا اسطوره‌ای و دینی و علمی برای خواننده فارسی زبان روشن نیست و به این دلیل به توضیح و تفسیر آنها پرداختیم و کار مترجم انگلیسی را در این زمینه گسترده‌تر ساختیم.

نی چه را می توان از زاویه های گوناگون نگریت و نگریته اند. بعضی ها او را انسانی شوریده و مستانه می دانند که وادی دیوانگی را تا ته رفته و در آن ناپدید شده است. بعضی او را فاشیت و نظریه پرداز زورمندان یا از طرفداران طبقه بورژوا و امتیازهای این طبقه دانسته اند. در مثل «راسل» درباره سازمان صنعتی جدید که به نظر او در بنیاد غیر دموکرات است، می نویسد:

یک طرف رهبران صنعت قرار دارند و طرف دیگر توده های کارگران. این شکاف درون دموکراسی را هنوز افراد عادی کشورهای دموکرات در نیافته اند اما فکر فیلسوفان از هگل به بعد به آن مشغول بوده است، و تضاد شدیدی که آنها بین سودهای اکثریت عظیم و اقلیت ناچیز یافته اند در فاشیسم در عمل متجلی شده است. در بین فیلسوفان نی چه بی شرمانه در جانب اقلیت قرار داشت و مارکس صمیمانه در جانب اکثریت. شاید بتنام یگانه فیلسوفی بود که برای آشتی دادن سودهای متضاد کوشید و به همین سبب دشمنی هر دو طرف را با خویش برانگیخت.^(۱)

اما کسانی نیز هستند که نی چه را فیلسوف فرهنگ یا ژرف اندیش ترین فیلسوف جدید یا راهرو بی باک راه حقیقت پژوهی یا شاعر - فیلسوفی که جنبش مدرنیته قرن بیستم را بنیاد گذارد، می دانند و هم آوازاها با ژرژ باتای می گویند:

راهی نیست، باید با نی چه تا انتهای حضور آدمی پیش رفت.

نی چه خود را بازگون کننده ارزشها و بنیاد گذار ارزش های نو می شمارد، کسی که بر اژدهای «تو باید» چیره شده و به صورت «شیر» در آمده و به مرحله «من می خواهم» رسیده است. او نیست انگاری (Nihilism) را از سرگذرانده و شوریده و سرمست به زندگانی «آری» گفته است. او را «فیلسوف زمان ما» نامیده اند و در این زمینه با اشاره به نسبت او با زمان جدید، گفته اند که:

الف) نی چه در مقام سرنوشت اروپا، نخستین فیلسوف دوران ماست.

ب) او در مقام فیلسوف دوران مادر یک و همان زمان با این عصر هم جور و هم ناجور است.

ج) در مقام ستایشگر «فرزانگی» (حکمت) او هم چنین فیلسوف جاودانگی است.

نی چه در آخرین فصل واپسین کتاب خود به همه جهانیان اعلام می دارد که چرا او «سرنوشت»

است و «انسان سرنوشت»:

قرعه‌ای را که به نام من زده شده است نیک می‌شناسم. روزی خواهد رسید که نام من با یادآوری ویژه‌ای همراه خواهد شد، یاد آوری بحرانی که نظیرش هرگز بر زمین پدید نیامده است، یاد آوری از برخورد ژرف وجدان‌ها، یادآوری عزمی استوار ایستاده در برابر هر آنچه پیش از این مایهٔ باور بود و بایستگی و تقدس. من انسان نیستم، مادهٔ منفجره‌ام. مخالف خوانی من کجا و مخالف خوانی دیگران کجا؟ با این همه من در این کار متضاد «روح نفی» هستم... و به رغم این همه به ضرورت هم چنین انسان سرنوشتم. زیرا زمانی که هزاره‌های دروغ ستیزی، خود حقیقت را هم به سیاه‌های خود بیفزاید با آشوب‌ها و تکان‌های سخت زمین لرزه‌هایی رویاری خواهیم شد که هرگز به خواب نیز ندیده‌ایم آن گاه جنگ بین روح‌ها، مفهوم سیاست را یکسره خواهد بلعید، و قدرت‌های سیاسی جامعهٔ کهن همه و همه بر باد خواهد رفت، آنها همه بر پایهٔ یک دروغ استوارند؛ جنگ‌هایی در خواهد گرفت که زمین همانندش را ندیده است. از این زمان به بعد زمین ما شاهد سیاست بزرگ خواهد بود.

کتاب «انسان رابنگر» (انسان مصلوب) نی‌چه که می‌خواست تقدیر اروپا را رقم زند، می‌تواند هم مانند بزرگ پنداری‌های مغزی بیمار و هم مانند دانش پیشگویانه و چون دیوانگی و بیشی ژرف نمایان شود. نی‌چه، این استاد بازنشتهٔ زبان‌شناسی در بینش دیوانه وارش، دیونی سوس یعنی، خدای مصلوبی می‌شود که باید خود را برای حل و فصل تقدیر معنوی اروپا، قربانی کند، اما در همان زمان احساس می‌کند که در نهایت فقط طلحک «جاودانگی‌ها» ست. نی‌چه با آگاهی از اینکه نخستین فیلسوف دوران خویش است و عاملی سرنوشت ساز و مقدر بین دو هزاره، همچنین می‌توانست بگوید زمان درک آثارش هنوز فرا نرسیده است. او در ۱۸۸۴ در نامه‌ای از و نیز می‌نویسد که:

«آثار من در حوصلهٔ تنگ زمان کنونی نمی‌گنجد و به هیچ بهائی نخواهم گذاشت این آثار با کارهای روزمره‌ای آلوده شود که با زمان حال نسبت دارد. پنجاه سال پس از این شاید عده‌ای اندک... دیدگانی خواهند داشت تا ببینند به میانجی‌گری من چه کارستانی برپا شده است. اما در لحظهٔ کنونی سخن گفتن از من در حضور جمع بدون دور افتادن بسیار از حقیقت، نه فقط دشوار بلکه کاملاً ناممکن است.» بنابراین زمان مناسب مقاصد فلسفی نی‌چه، دورهٔ خود او که واگنر و بیسمارک بر آن حکمفرمایی دارند، نیست؛ آنچه او، این کاشف مسلم «مدرنیت» و پیامبر آموزهٔ دیرینه سال دیده به مدد دورنگری در دل اعصار آینده دیده شده بود.

نی چه با نگرشی به گذشته، ظهور آینده «نیهیلیسم اروپائی» را پیش بینی کرد، نیهیلیسمی که اعلام می‌دارد پس از سقوط باور مسیحی به خدا و بدین سان پس از فروریزی اخلاق «هیچ چیزی حقیقی نیست»، از این رو «هر کاری مجاز است».

در پیشگفتار کتاب «خواست قدرت» (Der wille zur macht) می‌خوانیم:

آنچه می‌گویم حکایت دو قرن آینده است، آنچه می‌آید، آنچه نمی‌تواند جز به این صورت روی دهد یعنی ظهور نیهیلیسم را وصف می‌کنم. این قصه پیش از این نیز می‌توانست روایت شود: اما اکنون در این جا خود لزوم دست اندرکار است. این آینده هم اکنون از خلال صدها نشانه سخن می‌گوید، این تقدیر را همه جا جار زده‌اند، در برابر این موسیقی آینده انسان‌ها همه گوش به زنگ هستند. تمامی فرهنگ اروپائی ما دیری است که از شکنج التهایی که هر دهه افزایش می‌یابد برانگیخته شده است، چنانکه گوئی به فاجعه نزدیک می‌شود.

از دیدگاه نی چه فرهنگ اروپائی رود جوشان و خروشان، شوریده و شتابانی است که به همه جا سر می‌کوبد و به سوی پایان مسیر خود بورش می‌برد. هیچ متفکری خبر از فاجعه فرارسنده ندارد. فقط خود اوست که در مقام فیلسوف پارسای گوشه نشین به تفکر می‌پردازد و سود خود را در دوری از بازارگان و غوغا، در غریبه ماندن، در شکیبائی، در درنگ کردن یافته است. او انسان جسور و کاشفی است که راه خود را در مازهای آینده گم کرده است و زمانی که از آینده خبر می‌دهد به گذشته می‌نگرد و می‌گوید من نخستین نیهیلیست کامل العیار اروپائی هستم که در نیست انگاری خود تا پایان زیسته‌ام و آن را در پس پشت خود، در زیر پای خود و در کنار خود داشته‌ام. نی چه با مهارت استادانه روان شناس، این هیچ انگاری (نیست انگاری) اروپائی را در خاستگاه تاریخی و صور پدیدار شدن آن در علم، هنر، فلسفه و سیاست ترسیم می‌کند. حاصل تفکر پانزده ساله او کتاب «خواست قدرت» و نظریه «بازگشت جاودانی همه چیزها» است.

چنین نیهیلیسمی دو معنی می‌تواند داشته باشد، می‌تواند نشانه سقوط نهائی و کامل و یبزاری از هستی باشد و نیز نخستین نشانه درمان و خواست جدید هستی، یعنی هیچ انگاری ناتوانائی و هیچ انگاری توانائی. این ابهام نیهیلیسم همچون خاستگاه مدرنیته همانا ابهام خود نی چه است:

نیک بختی هستی من و شاید نادرگی آن در سرنوشت آنست. بهتر است آن را به صورت چیستان بیان کنم: «همچون پدر خویش اکنون مرده‌ام و چون مادرم زندگانی می‌کنم و به پیرانه

سری می‌رسم.»

این فرود آمدن دوگانه از بالاترین و پائین‌ترین پلکان نردبان زندگانی، که هم زوال می‌یابد و هم آغاز می‌کند، و این بی‌اعتنائی و این آزادی از پیش‌داوری درباره‌ی کل مشکل زندگانی، شاید خصلت ویژه‌ی او باشد. به نظر خود او هیچ انسان دیگری چنین احساس ظریفی درباره‌ی نشانه‌های آغازگری و زوال نداشته است و در این زمینه پرورشکاری است به تمام معنا. «من این هر دو را می‌شناسم و این هر دو منم» در «چنین گفت زرتشت» نامهای گوناگونی به خود می‌دهد: وعده دهنده یا به انجام رساننده، پیروزرگ یا میراث‌بر، خرمن یا گاو آهن، بیمار یا شفا یافته، دروغ‌باف یا حقیقت‌گو، آزاد سازنده یا دربند‌کشنده، چرا که می‌داند نه آنست و نه این بلکه هر دوست با هم. این ابهام هستی‌فلسفی‌نی چه هم چنین پیوند او را با زمان مشخص می‌سازد. او هم اهل امروز است و هم اهل دیروز و نیز اهل فردا و پسان فردا و آینده. این شناخت دیروز و فردا، او را توانا می‌سازد تا زمان کنونی خود را به شیوه‌ی فلسفی تفسیر کند. فلسفه‌ی او در مقام «تکه‌ای از تاریخ پسا مسیحی» هم چنین تکه‌ای است از یونان باستان. از این رو نی‌چه نه فقط فیلسوف جدیدترین دوره بلکه فیلسوف کهن‌ترین دوره و بدین سبب فیلسوف «قرن» است.

از آنجاکه نی‌چه در پیوند خود با دوره و فلسفه‌ی همزمان‌اش متناسب با زمان نبود و بدین گونه ناجور با زمان باقی ماند، با زمان «جور» بود و هست یعنی معیار فلسفی دوره‌ی خویش است. به هر حال این شیوه‌ای است که با آن «جور بودن خود را با زمان» و ضد آن را تفسیر می‌کند. پیشگفتار دومین بخش «تأملات ناجور با زمان *unzeitgemäße Betrachtungen*» «داوید اشتراوس» نویسنده و کشیش اقرار نیوش» با این گزاره پایان می‌گیرد: فقط به عنوان شاگرد اعصار پیشین به ویژه عصر یونانی که سرچشمه‌ی فلسفه‌ی اروپائی است که او یعنی «فرزند زمانه‌ی خویش» توانست چنان شناخت ناجور با زمانی را بدست آورد. وی در مقام زبان‌شناسی کلاسیک، مقصود از آشنا شدن با یونان باستان را جز این نمی‌داند: تلاش بر ضد زمانه‌ی خود و به این وسیله تلاش درباره‌ی زمانه‌ی خود و به این ترتیب شاید کوشیدن و عمل به سود زمان آینده.

در آخرین بخش «تأملات»، در «ریچارد واگنر در بایروث» Richard Wagner in Bayreuth (1888) رابطه‌ی خود را با زمان به تفصیل زیاده‌تر توضیح می‌دهد: «فیلسوف در «استیلای» بر زمان خویش رویهمرفته از خود چه درخواستی دارد؟ برتری یافتن بر زمانه‌ی خود به

تن خویش و جاودانه شدن. چه چیزی بی رحمانه‌ترین شیوه نبرد را برای ایستادگی به او می‌دهد؟ آن چیزی که او را فرزند عصرش می‌سازد: «شگفتا! من همان اندازه فرزند زمانه خویشم که واگنر، یعنی انسانی منحط هستم. تفاوت فقط در این است که من این را تشخیص می‌دهم و در برابرش ایستادگی می‌کنم. فیلسوفی که درون من است در برابر آن مقاومت می‌ورزد».

فیلسوفی که تنها معاصر زمان او را بر او چیره ساخت، نی چه را نیز فیلسوف زمان خود ساخت، فیلسوفی که بدون اعتنا به جنبش سیاسی آلمان و جنبش هنری واگنر و فلسفه شوپنهاور، از بوته «امتحان» سربلند بیرون آمد. فلسفه نی چه، پس از او موج بزرگی در هنر و نظریه سیاسی و در فلسفه اروپائی بوجود آورد. بسیار طرّفه خواهد بود که او را از منظر کسانی مانند پیتراگاست، ژید، دانو نزیو، اسپنگلر، توماس مان، موزیل، گوتهایدین، یاسپرس، هیدگر، آدورنو، ژاک دریدا، بنگریم و تصویر روشنی از مشکل‌های معنوی را که تفکر او در قرن بیستم برانگیخت، مشاهده کنیم. نفوذ او به اندازه‌ای شگرف بوده است که حتی مدتی برنارد شاو و ماکسیم گورکی را مفتون او کرد و اشتفن گتورگه به تأثیر او به ستایش از دوره «نوزائی» و خوار شمردن فرهنگ مسیحی - آلمانی عصر خود پرداخت. تفسیرهای گونه‌گونی که از آثار نی چه بدست داده‌اند، نشانه گستردگی و ژرف بودن اندیشه‌های اوست. کلاگس Clages در مخالفت استادانه با مفهوم‌های «خواست» و «روح»، او را به دونی چه بخش می‌کند و مدعی می‌شود که نی چه فیلسوف «عشرت» تن و روان بوده است. او به هزینه مفهوم‌های خواست قدرت و خواست نیستی، نی چه شیفته فلسفه دیونی سوس را پای بر جا می‌کند. از سوی دیگر بوملر Baümeler در اشتیاق خود به جنگ به هزینه فلسفه دیونی سوس «بازگشت جاودانه»، نی چه خواست قدرت و نیستی را همچون «رنالستی دلیر» و فیلسوفی سیاسی می‌شناساند. این دو تفسیر نیست جز تنوعات ناسازگار یک و همان پیش داوری درباره روح زمانه‌ای که با روح دشمن است و به یکسان از کل فلسفه خواست نیستی و خواست جاودانگی نی چه فاصله بسیار دارد.

حتی به رغم نبرد نی چه بر ضد دوره خودش و هر دوره‌ای، تفسیری هست که ادعا می‌کند او نه فیلسوف خواست قدرت است نه فیلسوف بازگشت جاودانه بلکه جنگ پرشیده‌ای است از گزاره‌هایی که بر حسب تصادف زمانی گیرا بود. از آن جاکه نی چه اندیشه خود را در صدها سخن نغز و کوتاه و نه همچون نظامی سامانمند گسترش می‌دهد، هر کسی می‌تواند در آنها هر چه

بخواهد بیاید: مطالبی که به طرزی شگرف متناسب با زمان است و مطالبی که به طور حیرت آوری ناجور با زمان، در مثل در پایان «انسان را بنگر» (انسان مصلوب) می‌گوید:

«من واپسین آلمانی مخالف سیاست هستم و آلمانی‌تر از هر آلمانی امپراطوری کنونی.» این گزاره‌ها به ظاهر یکدیگر را نقض می‌کنند اما در واقع یک و همان اندیشه را در بر دارند، دقیقاً به علت اینکه نی چه عرضه‌کننده مفهوم «سیاست بزرگ اروپائی» است می‌تواند همچنین خود را در زمینه مسائل معاصر سیاست امپراطوری، واپسین آلمانی مخالف سیاست بنامد و بگوید که برای دریافت اندیشه او «همه پُر حرفی‌های ناچیز سیاسی و سود جوئی‌های شخصی ملی را باید پشت سر گذاشت.» او می‌گوید که جنگ و دلاوری در جهان نتایج بزرگتری از «عشق به همسایه» مسیحی داشته است و نیز می‌گوید که بزرگترین رخدادها نه پُر غوغا ترین بلکه آرام‌ترین ساعات ما هستند. او به «روحیه آزادی مطبوعات» آزادیخواهی (لیبرالیسم) حمله می‌برد ولی به همان اندازه از «روحیه حزبی» یعنی صرف ایده تعلق داشتن به این یا آن حزب، حتی اگر از آن خود شخص نیز باشد، نفرت دارد. او از روحیه دموکراتیک جامعه بورژوائی انتقاد می‌کند اما همچنین زیر عنوان «بُت جدید» (Vom neuen Götzen) می‌گوید که دولت سنگدل‌ترین هیولاهاست و از دهان او این دروغ بیرون می‌ریزد که: «من همانا مردم هستم» او به لزوم بازگشت به توحش و «مردانه ساختن» اروپا باور دارد و برای این مفهوم، عبارت «جانور زرین موی» (blond beast) را سکه می‌زند، اما همچنین قهرمانان آثار واگنر را جانورانی درنده می‌داند که شهوانیت، آنها را از خود بیخود کرده است و می‌گوید: «ژرمنی‌های واگنر تجسم «فرمانبرداری و لنگ‌های دراز»ند. او هم به سود «تخم‌کشی انتخابی نژادی» سخن می‌گوید و نیز به همان اندازه بر ضد خودستائی ناسزاوار موجود در دیوانگی نژاد پرستی ضد یهود. او «سرزمین فرهنگ» و «شناخت ناب» را به استهزا می‌کشد و فرد با فرهنگ را قربانی می‌کند اما خود در مقام فرد با فرهنگ، بر عوامانه کردن همگانی ذوق و بالیدن تمایل به توحش تأکید دارد. او طالب است که «فرماندهان» بر «فرمانبران» برتری جویند اما در همان زمان نمی‌خواهد «چوپان و سگ گله» باشد، و می‌گوید که «روان چاکر صفت آلمانی» در خصلت نظامیگری «فرمانبری مطلق» آرمانی شده است. او از لزوم «حاکمیت طبقه‌ای ویژه» سخن می‌گوید اما با این همه می‌داند که «تربیت‌پذیری» انسان‌ها، به حدّ ترس آوری بالیده است زیرا آنها دیگر سخنی ندارند که با یکدیگر در میان نهند. سرانجام نی چه «خواست

حقیقت را در مقام «خواست قدرت» گسترش می‌دهد، اما همچنین می‌گوید که: انسان هرگز نباید پرسد که حقیقت سودمند یا کُشنده است و «خواست قدرت» کتابی است فقط برای کسانی که هنوز از اندیشیدن شاد می‌شوند و آلمانی‌های امروز دیگر اندیشمند نیستند و چیز دیگری ایشان را متأثر و مسرور می‌کند. اگر کسی بخواهد «فلسفه زمان ما را» بر پایه فلسفه‌ی نی چه بنیاد کند بگذارد سخن زرتشت را بشنود: «من نرده‌کنار رودخانه‌ام، هر کس می‌تواند به من چنگ زند اما چوب زیر بغل شما نیستم.» برای اینکه کسی به فیلسوفی تکیه کند بیش از هر چیز باید به اندیشه او بیاویزد و از این رونی چه مشتاق خوانندگانی بود که هنوز مجالی برای اندیشیدن داشتند.

تفکر به فعل واقعی نی چه نظام سامانمند تفکری است که در آستانه آن «مرگ خدا» ایستاده است و در میانه آن نیست انگاری پیامد چنان مرگی و در پایش نیست انگاری (نیهیلیسمی) که در بازگشت جاودانی رویدادها از خود در می‌گذرد. این مشکل با سه دگر دیسگی جان در نخستین گفتار «زرتشت» دمساز است. «تو باید» ایمان مسیحی به صورت جان آزاد شده «من می‌خواهم» در می‌آید، جان در بیابان آزادی اش برای اینکه نیست بشود، واپسین و دشوارترین دگردیسی را از سر می‌گذرانند: «من می‌خواهم» به صورت بازگشت جاودانی بازی کودک واره ویران کردن و آفریدن دگردیسه می‌شود. «من می‌خواهم» به «من هستم» که معنای تصدیق هست بودن در کلیت بودن است، بدل می‌شود با این واپسین دگردیسی آزادی به نیست بودن درون لزوم آزادانه خواسته شده بازگشت جاودانی همان رویدادها، سرنوشت زمانمند نی چه چونان «تقدیری جاودانه» به کمال می‌رسد. «خودی» او «تقدیر» او می‌شود؛ و «انسان مصلوب» *ecce homo* یعنی این پیشآمد هستی به این منظور نشان داده می‌شود که انسان فقط آن چیزی می‌شود که هم اکنون هست، زیرا بزرگترین مجمع الکواکب «هستی»، لزوم است که در آن پیشآمد و خود بودن بر یکدیگر منطبق می‌شوند:

سپر لزوم!

مجمع الکواکب عظیم هستی!

که هیچ آرزویی به آن نمی‌رسد،

که هیچ «نه» ای آن را نیالاید

ای «آری» جاودانه هستی،

من جاودانه «آری» توام:
زیرا ترا عاشقم ای جاودانگی!

در زیر سپر لزوم که همه را در بر می‌گیرد، یعنی در زیر چتر حمایت خدای کهن تقدیر (دیکه)^(۱)، پیشآمد هستی باز هم درون جامعیت «هستی» است. اهمیت جاودانگی برای فلسفه نی‌چه و به این ترتیب هم چنین اهمیت «لحظه» قطعی که جاودانگی خود را یکبار برای همیشه نشان می‌دهد، می‌تواند در پرتو این واقعیت دیده شود که سومین و چهارمین بخش «چنین گفت زرتشت» با سرودی برای جاودانگی پایان می‌گیرد و نی‌چه بر آن بود که کتاب «انسان مصلوب» را با شعر «افتخار و جاودانگی» پایان دهد اما مشکل جاودانگی و اینکه چگونه جاودانگی به بازگشت جاودانه بدل می‌شود، در شیوه‌ای یافت می‌شود که با آن نی‌چه همراه با «انسان» از «زمان» بر می‌گذرد. این شیوه‌گریز از تاریخ مسیحیت است و نی‌چه آن را «نیبیلیسم بر خود چیره شونده» می‌نامد که از رویداد «مرگ خدا» سر بر زده است. زرتشت «بر خدا و نیستی پیروز می‌شود». نظریه او بر پایه این پیوند اساسی بین «پیشگوئی» بازگشت جاودانه و «پیشگوئی» نیست انگاری، دو سویه پیدا می‌کند: خود پیروز شدن نیست انگاری که در آن «پیروزمند و مغلوب» همانا یکی است. این دو در مقام «خواست دو سویه» زرتشت یعنی «نگاه خیره دو سویه دیونی سوسی به جهان» و «جهان دو لایه دیونی سوسی» خواستی یکتا و نگاهی یکتا و جهانی یکتا هستند. این یکتائی نیست انگاری و بازگشت، از این واقعیت بیرون کشیده می‌شود که خواست نی‌چه به جاودانگی، بازگونه خواست او به نیستی است.

اما چگونه می‌توان به اختیار به خواستن لزوم باستانی «این است و جز این نیست» که از هستی مسیحی سرچشمه می‌گیرد ادامه داد، جز از راه خواست وظیفه که هر دو را یگانه می‌سازد؟ این خواست فرد انسانی در نسبت به زمان، دو لایه دارد زیرا به خواستن آنچه وظیفه‌مند انجام دادن

۱- خدایانو (خدایانوان) لزوم (ضرورت) در اساطیر یونان. هر چه می‌شود به خواست اوست. لزوم درونی طبیعت و اشیاء که هم بر خدایان و هم بر انسانها حکمفرماست. در تراژدی‌های یونانی تبدیل به نظم طبیعت به معنائی که در تفکر امروزی می‌بینیم، می‌شود. قانون لزوم آن چنانکه نیروی فرا طبیعی یا آن خدایانو (خدایانوان) مقرر کرده‌اند.

آنست ادامه می‌دهد، و به شیوه‌ای ژاژ نما «آینده خواستن» و «گذشته خواستن» را یگانه می‌سازد. کل مشکل «خواست نهائی» نی‌چه به طور سامانمند و تاریخی در این خواست دو لایه‌ای که به رغم خود اراده می‌کند، فهمیده می‌شود. حل این مشکل موضوع یکی از گفتارهای زرتشت است با این عنوان: «دربارهٔ رهائی»، یعنی رهائی یافتن از گذشته.

زرتشت سپری شدن کل گذشته را به دو شیوه می‌بیند. بعضی‌ها گذشته را به نشانهٔ اولیهٔ زوال زمان کنونی خود فرو می‌کاهند و برای دیگران «زمان گذشته» به «پدربزرگ» پایان می‌گیرد. هیچ یک از این دو شیوه نمی‌تواند ما را از گذشته رهائی دهد. رهائی دادن گذشته‌ها و باز آفریدن «هر چه بود» به صورت «آن را این چنین خواستم»! این است رهائی. خواست همانا نام چیزی است که رهائی بخش است و شادی آور: شما را چنین آموختم ای یاران! اما اکنون این را نیز یاد گیرید که خواست خود هنوز زندانی است. «خواست» رهائی بخش است: اما آنچه رهائی بخش را در بند می‌کشد چه نام دارد؟ «بود»، این است نام دندان غروچه اراده (خواست) و محنت تنهائی اش... یعنی زمان واپس نمی‌رود، و خشم «خواست» از این است. «چنان بود» نام تکه سنگی است که «خواست» نمی‌تواند آن را بغلتاند. اما به علت اینکه «خواستی» که آینده را می‌خواهد، نمی‌تواند از آنچه اکنون هست، آنچه اکنون خواسته و کرده شده، از این زندگانی خواهندگی - که انسان خواست (اراده) است، انتقام بگیرد، و از آن جاکه دیگر هیچ خدائی به او نمی‌گوید چنین یا چنان کن، همین «گناه» و «کیفر» او می‌شود. پس هستی بارها و بارها کنش و گناه خواست می‌شود، چرا که دقیقاً خود مسئول رویداد هستی خویش نیست که همیشه می‌آید تا به زمان کنونی مقدم بر عمل خواست شود اما در مقام خواستی که هستی دارد می‌خواهد مسئول باشد اما هنوز نمی‌تواند، از این رو «خواست» (اراده)، ناخواسته خشمگین می‌شود «و سنگ‌ها را رویهم می‌غلتاند» و با بار گران هستی که بر دوش وی افتاده است، ضدیت می‌کند تا سرانجام دیوانگی موعظه کند: «همه چیز سپری می‌شود پس بهتر اینکه سپری شود». کینه جوئی از گذشته کردار هم اکنون آن را به هیأت چیزی صرفاً «گذرا» در می‌آورد و بی‌ارزش می‌کند مگر اینکه «خواست» سرانجام خود را رهائی بخشد، بدان گونه که در متافیزیک شوپنهاور می‌بینیم؛ و «خواستن»، «نه - خواستن» بشود. در تباین با ایدهٔ شوپنهاور، «خواست آفرینشگر زرتشت» به تکه سنگی که همانا بار گران وجودی است که بیهوده خود را پا بر جا می‌کند، می‌گوید: «اما من آن را چنین خواستم و جاودانه

آن را چنین خواهم خواست». اما چه زمانی او چنین گفت؟ چه زمانی از او خواستند پدید آید تا از آنچه خواست آفرینشگر آینده‌ای که جانشین گذشته خواهد شد، برگذرد؟ و چه کسی او را آموخت به جای ناخواستن، خواست واپس رفتن کند و به جای رنج آوردن، شادی آورد؟ زرتشت به این پرسش در مقام آموزگار هستی جاودانه پاسخ می‌گوید زیرا خود «خواست» (اراده) در عرصه خواست بازگشت جاودانه زمان و هستی، دیگر حرکت یکنواختی درون یک «بی‌نهایت» بی پایان نیست و بدل به دایره می‌شود، یعنی هم خواست پیش رفتن می‌شود و هم خواست بازگشتن. همین خواست دولا به است که همیشه آزرگار آنچه را که بر او تحمیل می‌شود می‌خواهد، و این همانست که نی چه آن را «عشق به سرنوشت» (amor fati) نامیده و قصد کرده است. و در آن کلیت زمان و هستی در آینده‌ای ذوب می‌شود که همانا هم اکنون هستی دارد یعنی «بودنی» است که اکنون نیز «می‌شود». به این ترتیب «روان» زرتشت «لازم‌ترین» است و با شادی در پیشآمدها غوطه‌ور می‌شود اما فقط به این علت می‌تواند چنین کند که همه اشیاء می‌روند و باز می‌آیند، بر می‌خیزند و فرو می‌نشینند، در این هنگامه‌ها مانند «برترین وجه همه هستی‌ها» که همان مفهوم دیونی سوسی است، دستور (فرمول) آن نه فقط خواست سرنوشت بلکه خواست سرنوشتی که همانا تقدیر است، یعنی سرنوشت را مقهور سرنوشت می‌سازد.

به این ترتیب نی چه آموزش رهائی خود را از باور باستانیان به سرنوشتی که فرا دست خدایان و آدمیان است، و از باور امروزیان به آزادی اراده، جدا ساخت: «پیش از این آدمی به طالع بینان و اختر شناسان باور داشت و از این رو فکر می‌کردند «هر چه هست سرنوشت است!» تو می‌خواهی زیرا باید بخواهی! آن گاه بار دیگر آدمی به طالع بینان و اختر شناسان بی باور شد و از این رو چنین اندیشید: هر چه هست آزادی است: می‌توانی زیرا می‌خواهی!»^(۱) نی چه در مخالفت با این دو وجه، بر آن شد اراده فردی را با فرمان الزام آور کیهانی یکی کند.

اما اکنون از دیدگاه آزادی جدید خواستن و توانستن، آیا تسخیر دوباره آن صمیمیت کهن با آنچه باید باشد و جز این نمی‌تواند باشد ممکن است؟ به این منظور که تقدیر بر اختر نوشته شده از راه خواستن لزوم به تقدیر فردی دگر دیسه شود، به طوری که فرد سرانجام بگوید «من خود

تقدیرم» و هستی را از ازل تعیین کرده‌ام» و «من خود در میانه علل بازگشتِ جاودانه هستم». به این دلیل آیا خود این پیشگوئی جدید نباید همین یکتائی باشد، نخست آنچه بر ستارگان آسمان نوشته شده و دوم آن چه از نیستی می‌آید که همانا حقیقتی نهائی است در بیابان آزادی توانائی فرد؟ از این رو آیا این همان کلیتی نیست که «نیستی آسمانی» را اعلام می‌دارد؟ و آیا این پیوستگی هم چنین به شیوهٔ دو لایه‌ای تطابق نمی‌یابد که به یاری آن خواست دو لایه به حقیقت دو لایه‌اش تبدیل می‌شود آن نیز از راه تصمیم و الهام که دومین همان قدر حقیقی است که اولین. تصمیمی که خواست «اراده» گرفته است و در نهایت آزادی «خواست نیستی» را بر «نخواستن» برتری می‌دهد و الهامی که در آن باشند آنچه را که بدان سان با خود حل و فصل کرده به الهام در می‌یابد، این‌ها با هم رویکرد پرو بلماطیک به حقیقت دو لایهٔ نی چه را می‌سازند که به عنوان آموزش نیهیلیسم بر خود چیره شونده همانا شعار «باور می‌کنم زیرا چرند است» (*credo quia absurdum*) اوست. فقط همین به راستی با زمان ناجور است زیرا نظریهٔ زمان و بودنی است که کاملاً از زمان فراتر می‌رود. هیچ کس پس از نی چه به این فرجامین نقطهٔ استدلال بازگونه نرسیده است. عدهٔ اندکی که هنوز «جاودانگی» را جستجو می‌کردند، به سوی حقیقت‌های «جاوید» کلیسای کاتولیک بازگشتند، از «جاودانگی انسان» سخن گفتند، مسیح «تصاویر» فراموش شدهٔ زندگانی کیهانی شدند و با «قوانین» هستی شعبده کردند در حالیکه بیشترین ایشان به دعوت زمان که ابزار سخت نژاد پرستانه جانورشناسی سیاسی را همچون جایگزینی برای جاودانگی به ایشان داد، سر سپردند.

نی چه بر آن شد «فراسوی انسان و زمان»، کل «واقعیت انسان» را همراه با زمان از حوزهٔ تجربهٔ حسی فراتر برد و از غفلت جهان جدید در این زمینه، بگریزد. سپس گفتهٔ او دربارهٔ کسی که بار تن خود را بر دوش کشید و «خاکسترش را به کوهستان بُرد» و «خواست با یک جهش به آماج خویش برسد»، واقعیت یافت: «باور کنید که این تن بود که از تن نومید گشت و گورمالانه انگشتان اندیشهٔ جنون زدهٔ خود را بر واپسین دیوارها سائید».

دیگرانی که در صدد رسیدن به آماج خویش با یک «جهش» نبودند بلکه «پیشرفت تدریجی» را می‌ستودند، «جاودانگی» را همچون «امکان زندگانی» تعبیر نکردند بلکه آن را چنان دیدند که در هر لحظهٔ هستی ناپایدارشان، حضور دارد. به این دلیل تعبیر کوتاه دربارهٔ مشکل «خواستن» و «بایستن» با تعبیر نی چه در این زمینه تفاوت دارد. کوتاه با زیستن به راستی واقعی درون جامعیت

همه هستی‌ها و با خود داری از فراتر رفتن از حوزه تجربه، توانست به این بینش دست یابد که: «کل دایره فهم آدمی، در یکتائی «خواستن» و «بایستن» جای می‌گیرد. لسینگ که از قید و بندها نفور بود، یکی از قهرمانان آثارش را وا داشت بگوید: «باید» را به زور پیش پای کسی ننهادند. شخصی زیرک و شادمان، روزی گفت: هر کس که اراده می‌کند، «باید» ی را در برابر خود می‌نهد. سومین نفر، البته انسانی دانشور بر این گفته افزود: هر کسی که می‌فهمد هم چنین آنچه را که «باید» نیز «می‌خواهد». روشن است که بصیرت هر متفکری با تجربه زندگانی اش دمساز است. زمانی که گوته خبر مرگ تنها پسرش را شنید و ناچار بود بارگران پیری و مرگ فرزند را بر دوش گیرد به زلتر Zelter نوشت: نگرانی جز این ندارم که تعادل تن خود را نگاهدارم. هر چیز مسیر خود را طی می‌کند. تن پیر و «باید» است و روح «می‌خواهد» و هر کسی که خط سیر ضروری حاکم بر عمل خواست خود را در می‌یابد، نیازی به تفکر و تأمل زیاد ندارد.»

گوته درباره مسائل متضاد جهان کهن و جهان نو و تضادهایی مانند: پاگان‌ی و مسیحی، لزوم و آزادی، باید و شاید... در رساله‌ای که درباره «شکسپیر» نوشته به بحث می‌پردازد و از جمله می‌گوید در ادب کهن آنچه انسان باید انجام دهد و آنچه انجام می‌دهد، تناسبی ندارد و این خصلتی است مسلط اما در ادب جدید، این نامتناسب بودن بین آنچه انسان می‌خواهد انجام دهد و آنچه می‌کند، موجود است. «باید» از بیرون از انسان بر او تحمیل می‌شود، و «خواستن» را انسان خود بر دوش خود می‌گذارد. در آن وضع همه چیز به صورت «سرنوشت» پدیدار می‌شود و در این وضع به صورت «آزادی». فرمان الزام آور گریزناپذیر، که فقط با کُشش متقابل اراده برانگیخته و شتابنده می‌شود، در قانون کهن شهر و رسم‌ها و نیز در قوانین جهان مهین تجسم می‌یابد: هدف آن آسایش «کل» است. خواستن بر خلاف آزادی است و فرد را خوش می‌آید و این خدای عصر جدید است و در این جاست دلیل آنچه هنر ما و خصلت ما از هنر و خصلت دوره کلاسیک باستانی متمایز می‌ماند.

گوته از جمله کسانی بود که جدائی بین کهن و نو «همینطور جداسازی» پاگان‌ی و مسیحی را همچون مشکلی که نیاز به تصمیم‌گیری دارد، احساس کرد. نی چه در این کار ناچار شد باور پایان یافته جهان یونانی را در نقطه اوج مدرنیته‌ای که حسابی گیج و ویج شده بود، دوباره بدست آورد تا با ضرب و زور، «من» خود را با «تقدیر» باستانی یکی کند. در تباین با او، طبیعت گوته، عهد

کهن را درون دوران جدید واقعیت داد. او تباین کهن و نو را نه فقط در تراژدی بزرگ بلکه در زندگانی هر روزینه به دیده آورد. گفته‌اند که نی چه به آتش ملی گرائی دامن زده و به پیدایش ناسیونال سوسیالیسم آلمان کمک کرده است. اما هر کسی که آثار نی چه را به طور جدی می‌خواند در می‌یابد که او با «ملی» و «اجتماعی» هر دو بیگانه بود، گرچه روشن است که نی چه به صورت مُحلّل این «جنبش» در آمد و ایدئولوژی آن را به شیوه‌ای قاطع تثبیت کرد. هم چنین تلاش تاریخی نی چه هم به سود او و هم بر ضد او سخن می‌گوید و این وجه متمایز روان‌هاست بر حسب رابطه آنها با دوره ایشان. هر قدر نی چه بیشتر می‌کوشید زمان را جاودانه کند، به رغم خود بیشتر به عصر خود تعلق می‌یافت زیرا وضعیت او نسبت به آن، مجادله‌ای یعنی ناجور با زمان بود. او در مقام متضاد با بیسمارک و واگنر در محیط دایره «خواست قدرت» این دو تن به حرکت در آمد و جور بودن او با زمانش در «رایش سوم» بر پایه این واقعیت قرار دارد که این جور بودن، ارثیه رایش دوم (دولت بیسمارک) بوده است.

نی چه نتوانست حاویدی را که درون زمان، «پایا» (immanent)^(۱) است در بابد؛ زمانی که او لحظه‌ای به آن نظر افکند «هزاران گام فراسوی انسان و زمان» بود، بدون توانائی‌های فکریش. «ورتر» گوته به راستی با زمان جور بود ولی «ایفی ژنی» و «تاسو»ی او این طور نبود. هر قدر محیط گوته متراکم‌تر و فراگیرنده‌تر می‌شد، همه روابط او با عصرش بیشتر به تصمیم‌های انتزاعی نظاره روحی دقیق تبدیل می‌گردید. او هرگز نمی‌تواند با زمان جور یا ناجور شود زیرا او در پیوند خود با انسان و با جهان برای همیشه چشمه زلال حقیقت است.^(۲)

۱- درون ماندگار

۲- آنچه درباره فلسفه نی چه و قیاس نی چه با گوته در این یادداشت آمده است، چکیده نوشته کارل لویت است که از کتاب Karl Lowith : From Hegel to Nietzsche , U. S. A. 1964 نقل می‌شود. نام اصل آلمانی کتاب لویت که در ۱۹۴۱ در آلمان به چاپ رسیده چنین است:

Von Hegel zu Nietzsche : Der revolution Bruch im denken des neunzehnten Jahrhunderts.

این کتاب را David E.Green به انگلیسی ترجمه کرده است.

در ترجمه کتاب از یاری و یآوری دوستان ارجمندم دکتر محمود اعتماد، دکتر مهدی زمانیان، مسعود طوفان و محمود معلم بهره بردم و ذوق و دانش و هنر ایشان ترجمه نوشته نی چه را به از آن کرد که از زیر قلم من در آمده بود، از این رو از ایشان که وقت گرانبهای خود را به این کار فرهنگی اختصاص دادند از ته دل سپاسگزارم. (۱)

عبدالعلی دست‌غیب

۱- ویژگی‌های کتاب «فلسفه و حقیقت» از این قرار است:

Philosophy And Truth. Edited and Translation with an Introduction and Notes , by Daniel Breaziale , New jersey . London , 1990

دییاجه

www.ketab.ir

نظر اجمالی بر یادداشت های چاپ نشده یک فیلسوف گوئی کمتر موجه است تا خوانش (تفسیر) نامه های او. نامه های او دست کم به این قصد نوشته شده است تا دیگری آنها را بخواند. اما ما با چه حقی یادداشت های او یعنی آن کارگاه های خصوصی اندیشه هائی که او در آنها ایده هائی را می آزماید که به احتمال بعد آنها را منکر می شود، یا آنها را برای نمایش عمومی سبک و سنگین می کند و یا بدون شیله و پیله بدترین و پیش پا افتاده ترین افکار و همچنین افکار بهتر و متأملانه ترش را بر صفحه کاغذ می ریزد... بخوانیم، ترجمه کنیم و به چاپ برسانیم؟ چنین بی احتیاطی در مورد متفکری مانند نی چه افزایش یافته است، یعنی درباره فیلسوفی که در مدت دو دهه هر سال کتابی به چاپ رساند و زندگانی آفرینشگرانه اش به طور ناگهانی به پایان رسید و برای او وقتی باقی نگذاشت اوراق خصوصی خود را تنظیم یا ویرایش کند. البته عصر ما عصر متخصصان پژوهشگری است که حق مسلم خود می دانند به طور مطلق همه چیز را درباره آن کسی که قربانی پژوهش آنها شده است بدانند اما بدون تردید چنین اشخاصی را می توان به حال خود وا گذاشت تا وسواس های خود را در تاریک روشنائی بایگانی های اسناد، پی جوئی کنند و موضوع مطالعه خود را در زبان اصلی فیلسوف به مطالعه گیرند.

کتابی که در دست دارید بیشتر شامل ترجمه های انگلیسی گزیده هائی از دستنوشته ها و یادداشت های چاپ نشده سال های ۱۸۷۲ تا ۱۸۷۶ نی چه است. گرچه این کتاب برای «متخصصان او»، در خور توجه خاص خواهد بود، اساساً به جهت مطالعه ایشان فراهم نیامده است. ما فقط در صورتی می توانیم اعتراض بر چاپ آثاری از این دست را نادیده گیریم که مواد

موجود به راستی به طور استثنائی طرفه و مهم باشد، اعم از اینکه این مواد، آگاهی اساسی دربارهٔ تکامل عقلانی متفکری ویژه فراهم می‌آورد یا به این دلیل که محتوای آثارش اهمیت ذاتی دارد و اگر شمار کافی بسیاری از خوانندگان جدی موجود باشند، به طور بسنده‌ای به چنان شخصیتی علاقه‌مند می‌شوند و از احوال و آثار او آگاهی می‌یابند تا بتوانند از چاپ آثاری از این دست سود ببرند.

در مورد نی چه وضعیت دوم، امروزه به طور مسلم بر آورده شده است. نی چه پس از گذشت نزدیک به یک قرن در کشورهای انگلیسی زبان در مقام فیلسوف، همان توجه در خور ملاحظه‌ای را می‌یابد که در مدت پنجاه سال در سرزمین‌های آلمانی و فرانسوی زبان داشته است. آثار وی در تملک انحصاری مشتاقان و مجادله‌گران نیست. به یمن تعداد زیاد و تازه ترجمه‌های عالی انگلیسی آثار نی چه و مطالعات جدی فلسفه‌اش، این بصیرت افزایش می‌یابد که این متفکر کم و بیش بی‌مانند و عجیب پایگاهی محوری در تاریخ تفکر و فرهنگ پیدا می‌کند. امروزه شمار زیادی خوانندهٔ انگلیسی هستند که مشتاقند بیش و بیشتر دربارهٔ نی چه و از او بیاموزند.

برای خوانندگانی از این دست «متن‌ها»ی ترجمه شده در این کتاب، کشفی هیجان‌انگیز خواهد بود. برای عده‌ای از ایشان ارزش عمدهٔ این گزینه‌ها سهم بسزائی خواهد بود که می‌تواند در فهم ما از تکامل عقلانی نی چه در زمانی که شاید قطعی‌ترین دورهٔ زندگانی وی بود و آن را نیک در نیافتند، داشته باشد. برای دیگران از جمله خود من، این نوشته‌ها حتی دارای ارجح‌التری خواهند بود آن نیز به سبب سهمی که می‌توانند در فهم ژرف‌تر و بیشتر افکار نی چه در زمینهٔ موضوعات به ویژه در خور توجه فیلسوفان معاصر و مسائل شناخت‌شناسی دارا باشند. خوانندگان علاقه‌مند به نظریهٔ «شناخت و حقیقت» نی چه به سبب اشارات منتشر شدهٔ اندک به این موضوعات و به سبب نبود شرح و بیان مستدل و بحثی آن عبارتها، غالباً سرگردان شده‌اند. به هر حال همچنانکه مطالب ترجمه شدهٔ این کتاب نشان می‌دهد، نی چه توانست نظریه‌های شناخت‌شناسانه خود را با طول و تفصیل بسیار بیشتر و تأکید بس زیادتر براهین و شواهد، ماهرانه سامان دهد، بسی بیشتر از آنچه خواننده به روال عادت در اشارات انتشار یافته‌اش دربارهٔ این موضوع بدست می‌آورد. خواننده علاقه‌مند به «نظریهٔ شناخت» نی چه، نمی‌تواند دفترهای یادداشت آغاز دههٔ ۱۸۷۰ او را نادیده گیرد. البته در این دفترها مباحثه‌های با ارزشی دربارهٔ مسائل دیگر نیز وجود دارد: در مثل معنای

امروزین فرهنگ باستان یا ماهیت فلسفه و رابطه آن با هنر، علم و فرهنگ همگانی، به این ترتیب این نوشته‌ها می‌توانند برای روشنگری و کامل کردن اشارات منتشر شده‌نی چه در برخی از این موضوعات سودمند باشند و برای فهم اندیشه‌های او در زمینه موضوعاتی معین (از جمله شناخت‌شناسی)، اساسی هستند.

ملاحظه دیگری نیز در کار است که من در چاپ این متن‌ها در نظر داشتم. این آثار هم به فهم ما از تکامل معنوی نی چه کمک می‌کند و هم به درک روشن‌تر ما از نظرات او درباره برخی مسائلی بسیار مهم. به هر حال سرانجام باید پرسید چرا شخص باید آثار نی چه یا اثر هر فیلسوفی را بخواند؟ به اعتقاد من کسی که به مطالعه جدی آثار متفکری خاص مانند لاک یا افلاطون دل می‌بندد به این علت است که دریافته است می‌تواند از این فیلسوف بسی بیشتر فراگیرد تا از بسیاری دیگر. دلیل نهائی اینکه چرا من رنج ویرایش و ترجمه این نوشته‌ها را بر عهده گرفته‌ام این است که می‌اندیشم نی چه در این آثار مطالبی را بیان می‌کند که برای توجه جدی مردم هوشمند با ارزش است.

سرانجام من از طنز خاصی که در عرضه داشت این نوشته‌های چاپ نشده نی چه که با مبالغ زیاد سوروسات آشکار پژوهشگری یعنی با یادداشت‌های فاضلانه و دم و دستگاه انتقادی همراه است غافل نیستم. این همان چیزی است که نی چه آن را در بست «فرآورده اسکندرانی» (غامض و مرموز) نامید. و اگر هم در نظر و هم در عمل پیروی از آن شیوه، یک ناقد سر سخت می‌داشت آن ناقد، خود نی چه بود. تنها دلیل من برای به دوش گرفتن بار پُر زحمت ترجمه آثار نی چه به این شیوه، آرزوی منست به اینکه این نوشته‌ها را تا حد ممکن برای حلقه وسیعی از خوانندگان دست یافتنی بسازم و به سبب خصلت پاره سخن‌وارگی و معین این نوشته‌ها، دور از مسئولیت می‌نمود که خوانندگان را با کمترین مقدار راهنمای ویرایشی و انتقادی مجهز نسازم. همیشه از طنز و مطایبه احتراز نباید کرد، به ویژه زمانی که چنین کاری احتراز‌ناپذیر است.

پیشگفتار

www.ketab.ir

زندگانی معنوی پُربار نی چه در آغاز ژانویه ۱۸۸۹ به پایان رسید، درست در همان زمانی که حیات آثار یعنی حاصل زندگانش آغاز می شد. نخستین درسگفتارهای دانشگاهی درباره فلسفه اش در این زمان بر پا شده بود، و مشاهده گری دقیق شاید می توانست نخستین پرتو لرزان آن توجه گسترده ای را در افق ببیند که نی چه همچنانکه خود می اندیشید آن همه وقت و البته بدون نتیجه تلاش کرده بود تا برای ایده هایش بدست آورد.

نی چه در زمان سکنه مغزی، چند کتاب هنوز چاپ نشده اش را برای چاپ آماده کرده بود، با این همه این آثار، کوچکترین بخش آثار عظیم ادبی کتابهای چاپ نشده ای را تشکیل می داد که مشتمل بود بر دستنوشته های تا حدودی پیرایش شده، پیش نویس های کتاب های چاپ شده، یادداشتهای درسگفتار، تصنیف های موسیقی، نامه ها، شمار زیادی دفترهای یادداشت، صدها ورقه سر دستی یادداشت و طرح نقشه. در این مواد گوناگون هم چنین نوشته هایی از دوره های زندگانی نی چه و درباره متنوع ترین موضوعات و همه در نامنظم ترین وضع ممکن گنجانده شده بود. چاپ آثار ادبی باقی مانده پس از درگذشت نی چه (Nachlass) به نظارت شخص خواهر کرم و بیش بی دقت او، الیزابت، بی درنگ پس از سکنه مغزی فیلسوف آغاز شد و همچنانکه بر شهرت او افزوده می شد ادامه یافت. در آغاز بیشترین توجه به طور درک پذیری به آثار چاپ نشده اواخر دهه ۱۸۸۰ او معطوف شد. نی چه در طول سالیان پربار عمر خود غالباً به شاهکار (Magnum Opus) ی که طرح ریزی کرده بود، اشارت می کرد، اثری که مدام به سبب طرح های ادبی دیگر معوق می ماند. با این همه او مواد بسیاری دستنوشته گرد می آورد، موادی که بیشتر

مشمول بر طرح‌ها و یادداشت‌های بسیار سر دستی برای عملی کردن آن طرح بزرگ بود. گزینه آماده چاپ و نشر و تنظیم برخی از این مواد سرانجام زیر عنوان «خواست قدرت» به چاپ رسید اما متأسفانه نه ویراستاران آثار او و نه خوانندگان آن، همیشه در بهره‌گیری از این متن جذاب، دقیق نبودند. این کتاب غالباً عرضه می‌شد و به چاپ می‌رسید و خوانده می‌شد آن سان که گویی نوشته خود نی چه است و در واقع اوج دست آورد او. اما «خواست قدرت» در مجموعه آثار باقی مانده پس از درگذشت «ناخلاس» نی چه در دهه ۱۸۸۰، گنجانده نشده بود^(۱) و مواد چاپ نشده دهه‌های نخستین کارهای او را در بر نداشت اما به هر حال بیشتر نوشته‌های باقیمانده چاپ نشده او به تدریج به چاپ رسید، گاهی به صورت به طور جدی ویرایش شده در چاپ‌های گوناگون «آثار کامل» نی چه که در آن سالها از چاپ در می‌آمد.

تا حدودی به سبب عرضه ناقص تأسف آور کتاب «خواست قدرت» همچون کتابی به قلم خود نی چه و نیز به واسطه رویت نامطمئن ویرایشی «بایگانی نی چه» و بهره‌گیری سفسطه آمیزی که بعضی از مفسران نازی نی چه از نوشته‌های چاپ نشده او به عمل آوردند، آشفتگی بسیار گسترده‌ای درباره موجه بودن عملکرد (ناخلاس = آثار پسا مرگ) در فهم و تفسیر ما از اندیشه فیلسوف بوجود آمد. چون همه گزینه‌های ترجمه کتابی که در دست دارید برگرفته از «آثار پسا مرگ» اوست، از مسأله معنا و اهمیت این موضوع احتراز نمی‌توان کرد.

اعتقاد دارم زمانی که یادداشت‌ها و دستنوشته‌های چاپ شده نی چه به گونه‌ای درست بکار برده شوند، می‌توانند سهمی مهم و در برخی موارد سهم بسزائی در درک ما از فلسفه او و تکامل آن داشته باشند، و همچنین معتقدم که «آثار پسا مرگ» (ناخلاس) زمانی که به سه قاعده زیر تکیه کنیم، «درست بکار برده شده است»، قواعدی که اگر در گذشته بدیده گرفته شده بود از بسیاری از بد فهمی‌ها جلوگیری می‌کرد.

۱. نقل قول هائی از آثار چاپ نشده نی چه و ارجاعاتی به آن، همیشه به همان صورتی که هستند مشخص شوند. صرف نظر از معنا و اهمیتی که به هر یک از متن‌های خاص «آثار پسا مرگ» بدهیم یا ندهیم، این واقعیت مسلم بر جای می‌ماند که هیچ یک از این مطالب را خود نی چه چاپ نکرد و حتی قصد چاپ آن را به صورتی که در دست داریم نداشت. این واقعیت به ویژه در زمینه چاپ اولیه «آثار پسا مرگ» که نی چه می‌توانست برای چاپ و نشر باز سنجی کرده باشد اما غالباً

شاید به دلائلی استوار به چنین کاری دست نزد، اهمیت دارد. هر گونه بهره گیری مسئولانه از «آثار پسا مرگ» نباید این آگاهی‌ها را پنهان سازد.

۲. زمانی که افکار بیان شده در «آثار پسا مرگ» در تعارض با افکار آمده در آثار چاپی نی چه قرار گیرد، این تعارض را باید یاد آوری کرد. در واقع حتی جایی که چنین تعارض آشکاری موجود نباشد، تکمیل هر ارجاعی به مطالب چاپی «آثار پسا مرگ» با اشاراتی به افکار چاپ شده نی چه درباره همان موضوعات، روش عام پسندیده‌ای خواهد بود.

۳. همیشه در زمینه عناوین مشابه، اشارات چاپ شده را بر اشارات چاپ نشده باید مقدم داشت و هیچ مطلب موجود در «آثار پسا مرگ» نباید بر افکار چاپ شده نی چه در همان دوره پیشی جوید و در هیچ اوضاع و احوالی گمان نباید برد که «آثار پسا مرگ» (ناخلاس) زمانی که با آثار «عمومی و خارجی»^{*} چاپی او در تباین می‌افتد، افکار «حقیقی» او را بر دارد.

اگر بر قواعد یاد شده تکیه کنیم، آن گاه بیشتر تردیدهای موجود درباره بهره گیری از آثار پسا مرگ «ناخلاس» را می‌توان کنار گذاشت، که در این وضع دلیل استواری باقی نمی‌ماند که چرا خواننده خود را از شادی و فرصت مطالعه همه آثار چاپ نشده و چاپ شده نی چه محروم کند.^(۲) اما این نتیجه گیری بسیار منفی است زیرا «آثار پسا مرگ»، یادداشت‌های بسیاری در بر دارد که نه فقط رویهم رفته بدک نیست بلکه کمک با ارزش و بسیار مثبتی به درک ما از نی چه خواهد کرد. این دعوی کلی به ویژه درباره آثار چاپ نشده آغاز دهه ۱۸۷۰ صدق می‌کند (از همین نوشته هاست که همه گزینه‌های موجود در این کتاب برگرفته شده است) اما پیش از کوشش به سنجیدن ارزش و اهمیت این نوشته‌ها مفید خواهد بود که نخست مساعی گوناگون خود نی چه را در این سالها و مقام این نوشته‌ها را در این دوره و در ثانی ویژگی خود این وریشه‌ها و یادداشت‌ها را بازبینی و جمع بندی کنیم.

دهه سرنوشت ساز

چاپ «انسانی پس انسانی» در ۱۸۷۸ گوئی چرخشگاهی آشکار در زندگانی شخصی و سیر و

*- دخیل (exoteric) مراد نوشته‌های بیرون از حلقه دوستان، پیروان و شاگردان است که برای عموم مردم نوشته می‌شود.

سلوک عقلانی نی چه را نشان می‌دهد. تباین بین این کتاب، که در شکل و محتوا هر دو، بنیادی است، و آثار چاپ شده پیشین او بسیار چشمگیر است. هیچ عاملی نمی‌توانست خوانندگان «زایش تراژدی» و چهار بخش «تأملات ناجور با زمان» را آماده مطالعه این کتاب جدید انفجاری سازد. همانطور که نی چه خود بعد چند بار به این موضوع اشارت کرد، او با کتاب «انسانی بس انسانی» بود که نخستین بار راه حقیقی «خودشدگی» خود را یافت^(۳) از این رو عموماً پذیرفته‌اند که «گست» قطعی در سیر تفکر نی چه دقیقاً پیش از چاپ «انسانی بس انسانی» روی داده است. گواه عمده این نظر، تفاوتی است که در این برخوردگاه ویژه بین آثاری که پیش و بعد از این دوره می‌آیند، مشاهده می‌کنیم.^(۴)

اما هر چند خود نی چه از خوانندگان خواست به این خصلت ابداعی و اهمیت ویژه کتاب «انسانی بس انسانی» چاپ ۱۸۷۸ توجه کنند، هرگونه «گست» بنیادی در زمینه تکامل معنوی خود را انکار کرد. همانطور که سالها بعد (با قسمی شگفتی آشکار) در نامه‌ای به تاریخ چهارم ماه مه ۱۸۸۸ به ژرژ براند نوشت: «تکامل معنوی من بهم پیوسته است، و سالها در مسیر درست خود بوده است.» در واقع برای او این کتاب اساساً همچون نوشته‌های آغازینش با اهمیت بود که در آن جرأت این را یافت به صراحت و بدون ابهام ایده هائی را که از سالها پیش به آن‌ها رسیده بود اما اطمینانی برای چاپ آنها نداشت به چاپ برساند. به سخن دیگر آنچه برای نی چه در کتاب «انسانی بس انسانی» انقلابی بشمار می‌آمد این بود که نخستین بار در آن صدای عامی را که به راستی صدای خود او بود، یافت. به این ترتیب او «گست» آشکار بین «تأملات ناجور با زمان» و «انسانی بس انسانی» را توضیح داد: آثار نخستین را باید مقدم داشت، بیشتر آنها ایده هائی را به صدا در می‌آوردند که حتی پیش از «زایش تراژدی» گسترش یافته بود، ایده هائی که در موارد بسیار هم در آن زمان در خلوت خویش در آنها شک کرده بود. او توضیح داد که «در خلوت خود در این زمان در میانه تردید و وقفه اخلاقی دست و پا می‌زد، به دیگر سخن به همان اندازه درگیر انتقاد بودم که درگیر ژرف کردن همه بدبینی‌های پیشین. و در این موقع همانطور که می‌گویند، دیگر به هیچ کسی حتی به شوپنهاور اعتقادی نداشتم. درست در همین زمان کتابی را عرضه داشتم که مخفی نگاهداشته شده بود: رساله «درباره حقیقت و دروغ در معنای غیر اخلاقی»، زیرا در این رساله این عبارت کاملاً مهم است که نی چه نه فقط پیوستگی تکامل معنوی خود را در آن سالها

(آغاز دهه ۱۸۷۰) تأیید می‌کند بلکه مدعی است گواه این تأکید را باید در برخی از نوشته‌های چاپ نشده این دوره یافت.

نویسندگان به آشکار راهنمایان غیر قابل اعتماد تکامل عقلانی خود هستند و بسیاری از خوانندگان شاید مایل باشند اشارات شخصی‌نی چه درباره این موضوعات را همچون کوشش‌هایی بلیغ برای بازسازی گذشته او به صورتی که سبب رضایت خاطر بیشتر او بوده است نادیده گیرند. باری ما نیازی نداریم به گواهی او در این موضوع تکیه کنیم. بخش اساسی آثار باقیمانده‌ای که موضوع بحث ماست به آسانی در دسترس است. به این ترتیب آثار چاپ شده این دوره، اسناد کلیدی هر قسم تفسیر تکامل عقلانی او هستند - اعم از اینکه شواهدی برای پیوستگی تفکر او فراهم آورند یا به جای این کار ظهور ناگهانی دور نماها و دلمشغولی‌های جدیدی را نشان دهند. اهمیت ویژه‌ای را که خود نی چه به آثار چاپ نشده (ناخلاس) این دوره می‌دهد، از ارجاع‌های مکرر موجود در آثار چاپی و مکاتبه درباره همین نوشته‌های چاپ نشده تشخیص می‌توان داد. اما پیش از بازگشت به آزمون آثار پسا مرگ و آغاز دهه ۱۸۷۰، سنجش مختصر جنبه «عمومی» سیر و سلوک او در این دوره در دستور کار قرار می‌گیرد.

نی چه در بهار ۱۸۶۹ در بیست و چهار سالگی وارد دانشگاه بازل شد و در مدت ده سال در مقام استاد زبان‌شناسی کلاسیک در این دانشگاه به تدریس پرداخت. وظائف آموزشی او دقیقاً نه فقط حاوی در سگفتارها و گردهمائی‌های دانشگاهی بلکه هم چنین شامل آموزش‌هایی بود در Pädagogium، دبیرستان وابسته به دانشگاه: موضوعات تخصصی که او درباره آن‌ها درس می‌داد عبارت بود از شعر یونانی و لاتین، دانش بلاغت یونانی و لاتین، عناصر زبان‌شناسی، دستور زبان لاتین، درام و دین یونانی، فیلسوفان پیش از افلاطون و دیالوگ‌های افلاطون. افزوده بر این‌ها او در مدت سالهای استادی سخنرانی‌های همگانی ایراد کرد که بسیاری در آن‌ها حضور یافتند. سخنرانی افتتاحی درباره هومر (ماه مه ۱۸۶۹)، دو سخنرانی درباره تراژدی کهن و سقراط (بهار ۱۸۷۰)، پنج سخنرانی پی در پی درباره تربیت (درباره مؤسسه‌های تربیتی ما، ژانویه و مارس ۱۸۷۲). روال عادی کار دانشگاهی او نخستین بار در تابستان ۱۸۷۲ زمانی که به عنوان کمک پرستار داوطلب خدمت سربازی به هنگام جنگ فرانسه و پروس شد قطع گردید. دوره کوتاه خدمت سربازی نی چه به علت اینکه سلامتی خود را از دست داد، به پایان رسید، به

بازل بازگشت ولی هرگز سلامتی کامل خود را باز نیافت و در نتیجه ناچار شد با گرفتن مرخصی‌های استعلاجی از کارهای دانشگاهی کناره گیرد، نخست در زمستان ۶ - ۱۸۷۵ و بار دیگر در زمستان و بهار ۷ - ۱۸۷۶.

البته هم در مدت سال‌های نخستین اقامت نی چه در بازل است که وی از جهات شخصی و عقلانی بیش از همیشه به واگنر نزدیک بود. او بی درنگ پس از مهاجرت به بازل با جمع خانواده واگنر که در حومه تریشن Tribtschen می‌زیستند، روابط گرم و صمیمانه‌ای برقرار کرد و این روابط را تا زمان عزیمت واگنر به بایروت (بهار ۱۸۷۲) حفظ کرد. در سال‌های بین ۱۸۶۹ تا ۱۸۷۶، استاد جوان در زمینه طرح‌های متنوع ادبی و غیر ادبی برای پیش برد اهداف واگنری کوشش‌هایی به عمل آورد.

در طول همین دوره نی چه پنج کتاب انتشار داد: زایش موسیقی (نوشته شده در ۱ - ۱۸۷۰، چاپ نخست ۱۸۷۲، چاپ دوم ۱۸۷۴)، چهار بخش «تأملات ناجور با زمان: درباره استروس (بخش نخست، داوید استروس، نویسنده و کشیش اقرارنیش، ۱۸۷۳، بخش دوم، درباره تاریخ (درباره سود و زیان تاریخ برای زندگانی، نوشته شده در پائیز ۱۸۷۳، چاپ ۱۸۷۴)، درباره شوپنهاور (شوپنهاور همچون آموزگار نوشته شده در بهار و تابستان ۱۸۷۴، چاپ ۱۸۷۴)، درباره واگنر (واگنر در بایروت نوشته شده در بهار ۱۸۷۵ چاپ ۱۸۷۶)، انسانی بس انسانی نوشته شده در ۸ - ۱۸۷۶، چاپ ۱۸۷۸.

با این همه این گزارش به هیچ وجه کل واقعیت را بیان نمی‌دارد زیرا نی چه افزوده بر انجام وظائف دانشگاهی و کارهایی مشتمل بر نگارش کتاب‌های یاد شده برنامه‌ها و طرح‌های ادبی و فلسفی متعدد دیگری نیز در سر داشت. نامه‌های او در این سال‌ها پُر است از اشاراتی به مساعی ادبی و نقشه‌های عقلانی که هرگز به چاپ نرسید و از این جمله است: بیانیه و درخواست عمومی به جانب‌داری از طرح برنامه جشنواره بایروت* ژانویه ۱۸۷۳، شماری یادداشت و پیش نویس برای پیوست کتاب «تأملات ناجور با زمان» و مهمتر از همه مبالغ زیادی مواد دستنوشته فراهم شده برای رساله زبان‌شناسی (ما زبان شناسان ۵ - ۱۸۷۴) اما آنچه بر فهم و تفسیر ما از اندیشه و طرح‌های فیلسوف سایه می‌افکند همانا طرح‌ها و یادداشت‌هایی است که او برای کتابی بزرگ‌گرد

*) Bayreuther Horisontbetrachtung

آورد، کتابی که می‌بایست با موضوعاتی کاملاً درون پیوسته سر و کار داشته باشد از قبیل ماهیت فلسفه، رابطه فیلسوف با فرهنگ، واکاوی حقیقت و شناخت، معنا و ارزش طلب حقیقت مطلق، که همه آنها می‌بایست درون چهار چوب بیان تاریخی فیلسوفان کهن یونان سنجیده شود. نی چه در مکاتبه‌های این دوره خود، به این نقشه کلی زیر عنوان نام‌های گونه‌گونی اشارت می‌کرد اما طرح‌ها و یادداشت‌هایی را که برای این کتاب آماده می‌ساخت (و پس از آن در چاپ‌های متعدد «آثار پسا مرگ» به چاپ رسیده است)، در زیر عنوان جامع «کتاب فیلسوفان» نی چه (Philosophenbuch) شناخته می‌شود.^(۵)

تاریخ «کتاب فیلسوفان» نی چه

نی چه در بهار ۱۸۷۲ سلسله سخنرانی عمومی خود را: «درباره آینده مؤسسه‌های تربیتی ما» ایراد کرد. گویا او از این سخنرانی‌ها خشنود بود و قصد خود را برای بازسنجی و گسترش آنها برای چاپ و نشر آنها بیان می‌داشت، اما به هر حال تا پایان ماه اوت همان سال به دوست خود اروین روده می‌نوشت که می‌خواهد باز سنجی سخنرانی‌های خود را درباره تربیت، کنار بگذارد و توان خود را به سوی دیگری متوجه سازد. از ماهیت این تعهد جدید وی جز این کلمات مرموز باقیمانده چیزی نمی‌دانیم: «نقشه‌های من اکنون تا حدودی آشفته شده‌اند و با این همه من احساس می‌کنم که همیشه در خط سیر واحدی قرار دارم که به هیچ وجه سبب سرگردانی نمی‌شود، و اگر عمری باقی باشد، آنها را در روشنی روز به نمایش خواهم گذاشت. دلمشغولی تابستانی من به فیلسوفان پیش از افلاطون به ویژه ثمر بخش بوده است.»^(۶) آنچه نی چه در این جا به آن ارجاع می‌دهد سخنانی است درباره فیلسوفان پیش از افلاطون که در دوره درسی تابستانی ۱۸۷۲ ایراد کرد. این دوره در سگفتارها که در چهار وهله زمانی متفاوت ایراد کرد آشکارا مطلوب شخص او بود، و در تهیه آنها به ویژه در دوره درسی تابستانی ۱۸۷۲ سخت کوشید.^(۷)

اگر از روی نامه‌های این دوره او داوری کنیم، می‌بینیم که این نوشته‌های جدید به زودی در کانون توجه نی چه قرار می‌گیرد. او در بیست و یکم نوامبر ۱۸۷۲ به روده نوشت: «بر سر آنم که کتاب بعدی خود را به نام «نگارش ادبی»^(۸) و جشنواره بایروت برای سال ۱۸۷۴ تنظیم کنم. شاید آن را «واپسین فیلسوف» بنامم. سپس بار دیگر در هفتم دسامبر به روده نوشت: «کتاب فیلسوف،

این جوجه از تخم بیرون نیامده عقلانی من. اکنون فقط در فکرم موجود است، چنان رنگارنگ و شایسته به چنگ آوردن است که تخم مرغ زیبای عید پاک برای کودکان نازنین.»

هفته‌های بی‌درنگی که پس از کریسمس ۱۸۷۲ فرارسید وقف تبلیغ به نفع واگنر شد اما تاسی و یکم ژانویه ۱۸۷۳، نی‌چه همچنان به روده می‌نوشت: «من همچنین دگر بار درباره فیلسوفان کهن یونان می‌نویسم و همین روزها دستنوشته‌ای را به عنوان نمونه دریافت خواهید کرد.» این وعده در نامه‌ای دیگر به تاریخ بیست و یکم فوریه مکرر شد و بار دیگر از همین طرح و نقشه در نامه‌ای که به تاریخ هشتم فوریه ۱۸۷۳ به خواهر و مادرش نوشت، به صراحت یاد کرد، گرچه این بار عنوان دیگری به آن داده بود: «وانگهی من این روزها مشغله زیاد داشتم، و اگر تندرستی و نیز تعطیلی عید پاک مجال دهد، کار نوشتن کتابی جدید را پیش از آغاز تابستان به پایان خواهم برد. عنوان آن احتمالاً «فلسفه در دوره تراژیک یونانیان خواهد بود.» با این همه عنوان دیگری را در نامه بیست و چهارم فوریه به «کارل فن گروندورف می‌بینم که در آن نوشت: «کتابم کم‌کم سر و سامان می‌گیرد و به صورت پیوستی برای کتاب «زایش تراژدی» در می‌آید. شاید آن را «فیلسوف همچون پزشک فرهنگ» بنامم و بر این مطلب می‌افزاید که: امیدوار است با این کتاب شگفتی واگنر را در روز تولد او (بیست و دوم ماه مه) فراهم آورد. ویژگی این کتاب با شرح و بسط فراوان در نامه‌ای به «مالویدا فن می‌سه بوگ» در پایان همان ماه وصف شده است:

اکنون در انتظار طلوع خورشید و شادی‌هایی هستم به ویژه به منظور اینکه بتوانم دستنوشته‌ای را که با مسائل فلسفی سر و کار دارد و به منظور آماده کردن آن از صمیم دل کار کرده‌ام به پایان برسانم. در این دستنوشته همه فیلسوفان بزرگی که در دوره تراژیک یونانی‌ها یعنی در قرن‌های ششم و پنجم پ. م زیسته‌اند، پدیدار می‌شوند. شگفت آور است که در چنان دوره‌ای یونانی‌ها به فکر فلسفیدن بیفتند و آن هم چنان فلسفیدنی!

در آرزوی سرزندگی و شورمندی هر چه بیشتر من باشید تا بلکه بتوانم اشتیاق و جرأت این کار و پایان بردن این کار کارستان را بیابم به ویژه در تعطیلی عید پاک، که چند روزی فراغت دارم. من با این کتاب بار دیگر به سراغ یکی از مسائل به شدت کارکردی فرهنگ می‌روم و گهگاه دل‌نگران و ترسان می‌شوم.

او در حالی که برای ماه بعد کار متناوب خود را در زمینه این نقشه ادامه می‌داد، در بیست و

دوم مارس به روده نوشت: «امیدوارم فراغت یابم که بخش بزرگی از کتاب خود را درباره فلسفه یونان که کم کمک در فکرم جوانه می زند، برای آزمون موقتی برای شما بفرستم. عنوان آن هنوز تعیین نشده اما اگر قرار می بود آن را «فیلسوف همچون پزشک فرهنگ» بنامم، در می یافتید که من دلمشغول مشکل ظریف عامی هستم و نه صرفاً درگیر مشکلی تاریخی». اما آنچه شاید آگاهی بخش ترین ارجاع به این نقشه (پروژه) در بین همه نامه های نی چه است، در نامه ای است که در پنجم آوریل ۱۸۷۳ به «فن گرسدورف» نوشته می شود:

دستنوشته ای زیر عنوان «فلسفه در دوره تراژیک یونانیان» به بایروت خواهم آورد تا در آنجا عرضه کنم. این نوشته رویهمرفته به هیچ وجه فراخور چاپ و نشر نیست. من به تدریج نسبت به خودم سخت گیرتر می شوم، و باید پیش از آزمودن و ویرایشی دیگر (نمونه چهارم همان درونمایه)، مدتی در انتظار بمانم، و نیز برای من لازم است برای این هدف، ویژه ترین مطالعات را دنبال کنم - حتی بدون هراس به ریاضیات سپس به مکانیک، نظریه اتمی شیمیائی و جز آنها بپردازم. من بار دیگر به شکوهمندترین شیوه خود را در زمینه آنچه یونانی ها بودند و هستند متقاعد کرده ام. البته فاصله بین تالس و سقراط به راستی بسیار عظیم است.

نی چه پس از گذراندن عید پاک در بایروت و بازگشت از این شهر، کتابی درباره استروس نوشت و به ایده «تأملات چندگانه ناجور با زمان» پی برد. در سال های بعد وقت و توان خود را بیش و بیشتر به این نقشه اختصاص داد - گرچه این نقشه جدید از گونه ای بود که به او اجازه می داد هر چیزی را در قالب از پیش ساخته ویژه (Format) * آن بریزد.

کتاب طرح شده درباره فلسفه و یونانی ها باری کاملاً کنار گذاشته نشده بود. او در واقع بیشترین بخش تابستان ۱۸۷۳ خود را وقف ارائه موضوع جدید شناخت شناسی کرد که نخستین بار در نوشته های پیش از این یاد شده در باب فلسفه و یونانی ها طرح شده بود، و در پائیز سال ۱۸۷۳ بسیاری از افکار پیش تر بسط یافته او درباره ماهیت فلسفه در یادداشت هایی گنجانده شد تا به طور آشکار همان «تأملات ناجور با زمان» درباره موضوع فلسفه باشد. این نقشه خیلی دور نرفت، هر چند برخی یادداشت های گرد آوری شده برای آن بعد در کتابی درباره شوپنهاور، (شوپنهاور همچون آموزگار ۱۸۷۶) بکار گرفته شد. نی چه سرانجام نزدیک پایان سال ۱۸۷۵،

بار دیگر به سوی موضوع فلسفه پیش از افلاطون بازگشت اما این بار با اشارتی ویژه به تباین بین «علم» و «دانائی» که باری احتمالاً این کار می‌بایست آخرین تلاش او باشد در اجرای چنان نقشه‌ای که در طرح‌های او از تابستان ۱۸۷۲ به بعد بدین گونه به وضوح شاخص شده بود.^(۱۰)

با حفظ دیدگاه خود در نظر به این مشکل از برون و آن نیز به طور نسبی می‌توانیم دربارهٔ «نوشته‌های پسمارگ» آغاز دههٔ ۱۸۷۰ به نتایج مطلوب برسیم. بین تابستان ۱۸۷۲ و پایان سال ۱۸۷۵، اما به ویژه در سال بین پائیز ۱۸۷۲ و پائیز ۱۸۷۳، نی چه سرگرم گردآوری یادداشت‌هایی بود برای کتابی بزرگ که در معنائی می‌بایست «قطعهٔ پیوست» کتاب زایش تراژدی باشد، یعنی کتابی در عرضه داشت تاریخ فلسفه پیش از افلاطون، اما در نظر خود نی چه به این صورت نبود که کتاب یاد شده صرفاً مطالعه‌ای تاریخی باشد. بر عکس هدف این بود که کتاب مورد نظر با «مشکل دقیق و عام» و یا مشکل بسیار کار بُردی فرهنگ سر و کار داشته باشد. سرانجام نی چه به منظور تعقیب این نقشه ناچار شده بود خود را درگیر مطالعه‌ای سخت و جدّی در زمینهٔ علم و نظریه شناخت کند.

باری این نکته کاملاً روشن است: نی چه هرگز برای چنان کتابی طرحی واحد، روشن و قطعی نریخت، او به جای آن کار، خطوط کلی گونه‌گونی تهیه کرد، و هم چنین صدها صفحه یادداشت گرد آورد و با شیوه‌های گوناگون سازمان دادن، و عرضهٔ تفکرات انباشته شده‌اش را در این باب به آزمون گذاشت. این ویژگی نامشخص و همین‌طور سوبیه‌های گونه‌گون کتاب طرح شده در عنوان‌های متنوع آزمایشی که نی چه سالها خود را وقف آن کرده بود، بازتاب یافت، «واپسین فیلسوف»، «فیلسوف»، «فلسفه در دورهٔ تراژیک یونانیان»، «فیلسوف همچون پزشک فرهنگ» «توجه و تصدیق فلسفه از سوی یونانی‌ها»، «افلاطون و پیشروان او»^(۱۱)، «دربارهٔ حقیقت و دروغ در معنای غیر اخلاقی»، «فلسفه در ایام دشوار» و «ستیزهٔ علم و دانائی».

و این موضوع نیز به روشنی آشکار است که طرح یاد شده شامل تکمیل تمام عیار مشکل‌های «نظری»، «تاریخی» و «کارکردی» نبود. نی چه در نظر نداشت که این کتاب در سه فصل باشد: ارائهٔ «تاریخی» گسترش فلسفه پیش از افلاطون، «واکاوی» نظری مشکل‌های شناخت و حقیقت، ملاحظهٔ «کارکردی» ارزش رانه شناخت و رابطهٔ فلسفه و فرهنگ. مقصود از این درونمایه‌های سه گانه این بود که به طور مشخصی در آن کتاب، مجسم و نمایان شوند. هیچ یک از آن‌ها به هیچ وجه

نمی‌بایست مستقل از دو موضوع دیگر به بحث گذاشته شود. بر خلاف آن، شواهد نشان می‌دهد که نی‌چه می‌خواست از واکاوی‌های خود از شناخت و فرهنگ به منظور روشنگری تاریخ فلسفه یونان بهره گیرد و همزمان با آن همان تاریخ را برای تبیین و تجسم نتیجه‌گیری‌های خود از شناخت و فرهنگ بکار برد. در واقع برخی دستنوشته‌هایی که او در پیوند با کتاب طرح شده آماده و اصلاح می‌کرد، تا حدودی ویژگی «تاریخی» یا «نظری» محض داشتند. نوشته معروف «فلسفه در عصر تراژیک یونانیان» نمونه‌ای است از قسم نخست ولی همان طور که نی‌چه در نامه‌اش در تاریخ پنجم آوریل ۱۸۷۳ به «فن گرسدورف» می‌نویسد در نظر نداشت «فلسفه در عصر تراژیک» اثری باشد که به طور جداگانه به چاپ برسد، و دلیل این داوری نه نقصان بیان تاریخی آن کتاب، بلکه تا حدی خصلت تاریخی محض آنست. کاملاً آشکار است که در ۱۸۷۳ به هر حال، نی‌چه دستنوشته این کتاب (۱۲) را این طور به نظر می‌آورد که اسکلت عریانی است که می‌خواهد گوشت و پوست پیدا کند، و جوشنی تاریخی است برای تأیید براهین و نتیجه‌گیری‌هایی مرتبط با شکل کلی فلسفه، فرهنگ و شناخت. به همین سان دستنوشته‌های تا حدودی «نظری» از قبیل «درباره حقیقت و دروغ» برای چاپ جداگانه در نظر گرفته نشده بودند بلکه می‌بایست در تاریخ نقلی فلسفه پیش از افلاطون ادغام شود.

متأسفانه کتاب طرح شده‌ای که می‌بایست به طور توفیق‌آمیزی همه این رشته‌ها را بهم پیوند هرگز نوشته نشد. شاید به این دلیل این کتاب، به طور دقیق نوشته نشد که نی‌چه نتوانست به میل خود این درونمایه‌های متنوع را ترکیب کند. آنچه ما در اختیار داریم یادداشت‌ها، طرح‌ها، و پیش نویس‌های گونه‌گونی است که او در زمانی که این نقشه را آماده و اصلاح می‌کرد گرد آورده بود. «فلسفه در عصر تراژیک» که تا حدودی باز سنجی تاریخی کامل شده فلسفه باستان است مشهورترین گزیده این مواد است اما فقط بخش کوچکی است از کتابی که نی‌چه قصد نوشتن آن را داشت.

افزوده بر این «متن‌های» دیگری (بیشتر آنها مجموعه‌های ویرایش شده یادداشت‌های همان دوره است) باقی مانده که به طور صریح‌تر با مسائل «نظری» سر و کار دارد که می‌بایست در کتاب نانوشته «فلسفه و یونانی‌ها» به بحث گذاشته شود. بیشترین این یادداشت‌های اضافی در کتابی که در دست دارید ترجمه شده است. قسمی ایده‌مقدماتی درباره اهمیت و طرفگی این نوشته‌های چاپ

و نشر نشده را می‌توان از ملاحظات تفصیلی بیشتر درونمایه‌های عمده و مسائلی که این یادداشت‌ها با آنها سر و کار دارند، بدست آورد.

فرهنگ

تنها موضوعی که در همه نوشته‌های نی چه پژواک دارد، موضوع فرهنگ یعنی مشکل تمدن است و بس. فرهنگ چیست؟ چگونه بدست آمده؟ چگونه می‌توان آن را حفظ کرد؟ این پرسش‌ها بارها و بارها در آثار چاپ شده و چاپ نشده آغاز ۱۸۷۰ به تحقیق گذاشته می‌شود. هر چند در دفترهای یادداشت مربوط به این عنوان که آشنایان آثار نی چه را به شگفتی می‌آورد، چیزی موجود نیست، خواننده نا آشنا با نظریه بنیادی فرهنگ ممکن است از چند کلمه‌ای که در این باره می‌نویسیم، سود ببرد.

ایده بنیادی نی چه از فرهنگ همانا ایده «گوته» ای است از چند سویگی هماهنگ یا وحدت در کثرت. فرهنگ تجانس مصنوعی تحمیل شده به مدد قیود برونی یا خود انکار کردن زاهدانه نیست بلکه وحدتی است اورگانیکی (زنده)، که در همان خاک ناهماهنگی و جداسانی روئیده است: «مفهوم فرهنگ در مقام فوسیس (نمود) ارتقاء یافته و جدید، بدون درون و برون، بدون پنهانکاری و قرار داد، مفهوم فرهنگ در مقام هماهنگی و هم آوایی زیستن، اندیشیدن، نمودن، خواستن» (باید به نظر آید)^(۱۳) یکی از مهمترین کشف‌های نی چه عملکرد وحدت بخش ارزش‌ها و مقاصد بود و تفسیر وی از آن در مقام ابزار اساسی برای آفرینش و نگاهدشت فرهنگ.

آنچه به اشاره‌های نی چه به مفهوم فرهنگ فوریت خاص می‌بخشد باری باور اوست - که در طول سالها افزایش می‌یافت - در این زمینه که «فرهنگ مدرن» فاقد وحدت اصیل است و از این رو چنین فرهنگی اساساً حقیقی نیست. اگر یکی از واژگان مطلوب او را بکار ببریم، می‌توان گفت که فرهنگ مدرن، فرهنگی است «هشلهف» (چند پارچه)، فرهنگی که ناتوانی خود را با مدارا و سر هم کردگی (التقاطی) اش، همچنانکه در دو راهه عام و فراگیرش بین زندگانی درون و برون و خصوصی و عمومی به نمایش می‌گذارد.^(۱۴) بنابراین فرهنگ مدرن فرهنگی است دروغین یا جعلی. به موجب این مشاهده تا پیش بینی اضمحلال قریب الوقوع تمدن غربی گام کوتاهی بیش

نیست. در نتیجه نی چه درباره فرهنگ معمولاً در زمینه واکاوی زوال فرهنگ جدید تأمل می‌کند، اما هدف او از همان آغاز در تنظیم پژوهش هائی از این دست این بود که از آنها آرامش سرد آدم بدین شوپنهاور مأبی را استنباط کند که در خلوت خود از مشاهده تأیید نظریه اش در عمل به وجد می‌آید، بر خلاف آن، وظیفه نی چه «ادراک انسجام درونی بایستگی هر فرهنگ حقیقی بود. (واپسین فیلسوف، ۳۳) به منظور اینکه بتواند فرهنگ بیمار کنونی را تیمار کند. دلیل دل‌بستگی او به مسئله عام فرهنگ در بند بیست و پنجم «انسانی بس انسانی» تصریح می‌شود: «اگر قرار بر این نباشد که نوع انسان خود را ویران کند... باید به عنوان معیاری علمی برای اهداف جهان شمول، شناختی از شرائط فرهنگی که از همه مراتب پیشین چنان شناختی فراتر می‌رود، کشف گردد. وظیفه سرگ اندیشه‌های بزرگ قرن آینده در این جاست.» جستجوی «اهداف جهان شمول» یعنی اهدافی که می‌توانست اهداف کوچکتر را تابع خود و یگانه کند و به این ترتیب می‌توانست در خدمت آنچه زرتشت «معنای زمین» نامید، باشد، در کانون توجهات نی چه در کتابهای بعد او قرار گرفت. اما در نوشته‌های آغازین چاپ شده و چاپ نشده او می‌بینیم که نی چه به وظیفه اصلی تبیین و تعریف ماهیت کلی و شرائط پیشین فرهنگی از این دست و رابطه آن با نیروهای دیگر، توجه عمده داشت.

وحدت فرهنگی جدا از نوعی «اشراف» ناممکن است: این نخستین استتاج نی چه درباره فرهنگ است. به منظور اینکه فرهنگ به طور کلی ممکن شود باید پایگان، فرمانبرداری، تابعیت و بردگی وجود داشته باشد. آنچه نی چه بعدها «گیرائی (جاذبه) فاصله» نامید شرط لازم هر فرهنگی است زیرا فقط از همین «گیرائی» است که فرد یا طبقه‌ای می‌تواند احساس اعتماد به خویش موجهی را که برای آفرینندگان وحدت فرهنگی ضرورت دارد، بدست آورد، یعنی اعتمادی که «عظمت» را مشروع و قانونی می‌سازد. فرهنگ خواهان چنان «آفرینشگر - فرماندهانی» است، درست به این علت که «فرهنگ قوم در «اشراف» وحدت بخش رانه‌های ایشان نمایان می‌شود» (همان ۴۶) و به این علت که چنان «اشراف وحدت بخشی» منحصرأ به مدد تبعیت و مقهور شدن آنچه «کوچک» است به آنچه «بزرگ» است بدست می‌آید، جایی که چنین جداسازی مجاز نباشد، فرهنگی که بتواند بجوشد یا باقی بماند موجود نیست، و جایی که فرهنگی موجود است خصلت آن را ویژگی همین تمایز تعیین می‌کند. زیرا «فرهنگ وابسته شیوه‌ای است

که در آن فرد آنچه را «بزرگ» است تعریف و تحدید می‌کند.» (۱۵)

ویژگی مهم دیگر روایت نی چه از فرهنگ مشابهت شگرفی است که او بین وحدت فرهنگی و وحدت هنری یافت. به یاری وحدت سبک اثر هنری، دقیقاً آن «چند لائی هماهنگی» که نشانه فرهنگ است به نمایش می‌آورد. افزون بر این وحدت اثر هنری مانند است با وحدت فرهنگ در این زمینه که وحدت هنری صرفاً وحدت برونی یا صوری نیست، سبک همان قدر مکمل فرهنگ است که مکمل هنر، به طوری که این هر دو به واسطه تأکید بر جدائی شکل و محتوا از بین می‌روند، از این رو نی چه غالباً واژگان‌شناسی زیباشناختی را برای توصیف فرهنگ بکار می‌برد که «وحدت سبک هنری در همه بیان‌های زندگانی قوم از همه برتر است» (درباره سود و زیان تاریخ، بند ۱) این خویشاوندی وحدت فرهنگی و هنری در هدایت او در زمینه پژوهش درباره نیروهائی که به نوسازی فرهنگی قادرند، بدون تردید افزاری سودمند بود.

اما هنرمند هر چند ممکن است داوطلب نخست ایفای نقش بنیادگذار فرهنگ به نظر برسد، دو داوطلب دیگر نیز در این عرصه حضور دارند: آموزگار دینی «قدیس» و فیلسوف. (۱۶) هر یک از این پیکره‌ها گویی به طور بسنده به بیماری «گیرائی فاصله» آلوده شده‌اند تا آنچه را برای قوم «بزرگ» است تعریف کنند، و تاریخ دست کم نمونه بسیاری از فرهنگ‌هائی که گویا ریشه در دین و فلسفه دارد و فرهنگ‌هائی که مبتنی بر هنر است به یکسان عرضه می‌کند. به این ترتیب یکی از مسائلی که نی چه به ویژه در دفترهای یادداشت آغاز دهه ۱۸۷۰ خود کشف کرد، توانائی نسبی هنرمند قدیس و فیلسوف است در تحمیل وحدت بر هر قوم یا هر عصری. یکی از وجوه شاخص این کشف، کوشش نی چه است برای ادراک و فهم جداسانی‌های تاریخی بین گونه‌های فرهنگ‌ها. به ویژه او فرق می‌گذارد بین: فرهنگ‌های اسطوره‌ای که مقدم بر عهد باستان است و «فرهنگ تراژیک» یونان در قرن‌های ششم و پنجم پیش از میلاد و «فرهنگ اسکندرانی» دوره باستان متأخر و فرهنگ منحن مدرن و آن قسم فرهنگ اصیل جدید که می‌توانست در شرائط زمان کنونی آفریده شود. (۱۷)

مهم است این تمایزهای تاریخی را در یاد داشته باشیم زمانی که اشارات مجادله‌گرانه نی چه را درباره فرهنگ تفسیر می‌کنیم. (در مثل برخی یادداشت‌های ترجمه شده در این کتاب ظاهراً پشتیبان این نظر است که فلسفه می‌تواند شالوده فرهنگ باشد، در حالی که یادداشت‌های دیگر

گویا مُنکر این مسأله‌اند). ظهور این تناقض به آسانی به وسیلهٔ عرضهٔ تمایزهای تاریخی یاد شده از میان برداشته می‌شود، زیرا آنچه می‌توانست در واقع در مقام شالودهٔ مانای فرهنگ در زمانی معین (در مثل دین در عصر پیش از دورهٔ باستان)، بکار آید، امکان دارد در بعیده گرفتن همان عملکرد در تاریخی متأخر و در شرائطی دیگر ناتوان باشد. پس بر حسب این واقعیت که فلسفه زمانی توانست فرهنگی را شکل دهد و پا بر جا سازد، این نتیجه بدست نمی‌آید که هم اکنون نیز بتواند چنین کند.

آنچه نی چه می‌خواست از مطالعهٔ عام و تاریخی فرهنگی خود بیاموزد، شرائطی بود برای تجدید فرهنگی در جهان مدرن اما برای پاسخ به این پرسش ناچار شد بی شیله پبله با دو مشخصهٔ دقیقاً مرتبط و متمایز اعصار مدرن رو یا روی شود، که هر دو گوئی بر ضد هر گونه امکان بر پا کردن (یا باز بر پا کردن) قسمی وحدت فرهنگی که نی چه واکاوید در کارند. نخستین ویژگی تعریف کننده از این دو مشخصه مدرنیته، تخالف اصولی آنست با هر گونه سروری و بندگی و به ویژه تخالف آنست با هر گونه خود کامگی روحی. بنابراین تا حدی که آن فرهنگ مستلزم سروری و سروری مستلزم پایگان است، حامیان جدید فرهنگ باید خود را بی پرده در برابر یکی از نیرومندترین جریان‌های عصر خود قرار دهند زیرا «ما آرزو مندیم بار دیگر سروری خود را بر آنچه کاملاً رها شده است، بدست آوریم» (۱۸)

دوم اینکه جهان مدرن بیش از هر چیز جهان «علم» است - در معنای گستردهٔ تحقیق منظم و به طور نظری بنیاد شده بر ماهیت حقیقی اشیاء. (۱۹) باری هر قدر انسان جدید و «روشن فکر» احتمالاً در واقع از اهداف خود دور شود، ناچار است هر گونه نشانهٔ توهم و خیال را از خود و جهان خود دور سازد تا آن روشنی بی ترحم تحقیق عقلانی را حتی در تاریک‌ترین و نهی‌ترین گوشه و کناره‌های روح بتاباند. انسانی از این دست به طور مطلق نمی‌خواهد به چیزی کمتر از آنچه «حقیقی» می‌انگارد سازش کند - و آنچه «حقیقی» می‌داند فقط آن چیزی است که می‌تواند اندازه گیری و وزن کند. هر چیزی باید در برابر دادگاه تأمل آگاهانه آورده شود و در آن جا درباره‌اش حکم صادر شود. اما فرهنگ‌های گذشته همه گوئی در نظر نی چه باید کار مایهٔ رانشگر خود را از کانون حیاتی نا آگاهانه و نیاز موده بدست آورده و خود را به طور گسترده باید به مدد ابزار پنداره‌ها افزایش دهند. در نتیجه مشکل فرهنگ جدید را نمی‌توان از مشکل علم جدید جدا ساخت.

نخستین پرسش این است: آیا هر فرهنگ اصیلی می‌تواند بایستگی‌های سخت آگاهی علمی جدید را بر آورد؟ ما می‌توانیم پیکره چهارمینی را به سیاهه بنیاد گذاران فرهنگ بیفزاییم؟ یعنی انسان اهل علم که «فرهنگی علمی» را تأسیس می‌کند آیا این فرهنگ بدون هر گونه پنداره‌ای کامیاب خواهد شد؟ یا انتظاری از این دست خود بزرگترین پنداره است؟ اما حتی پرسش بنیادی‌تر ناچار است با توجه بودن آگاهی علمی سر و کار داشته باشد. زمانی که خواستار «شناخت» و «حقیقت» است در واقع خواستار چیست؟ آیا می‌توان چنان در خواست‌هایی را حتی به طور اصولی بر آورده ساخت؟ اگر نمی‌توان معنا و ارزش خواست حقیقت، اساساً و اکنون چیست؟ به دیگر سخن در طول آغاز دهه ۱۸۷۰ دلبستگی عام نی چه به فرهنگ او را به تحقیق درباره مشکل فرهنگی «بنیاد شده بر نظریه شناخت» کشاند و برای اینکه این امکان را به پژوهش گذارد ناچار شد کاملاً به طوری ژرف به کاوش مسائل باریک‌تری درباره ماهیت، سرچشمه و ارزش دانستن (شناختن) غور کند. دفترهای یادداشت این دوره در بر دارنده دقیق‌ترین مطالبی است که نی چه برای عرضه و بیان منسجم و استوار «نظریه شناخت» خود نوشت.

شناخت

مطالعه اجمالی اشارات چاپ شده نی چه به مشکل شناخت و ماهیت حقیقت، ناهماهنگی سطحی را نشان می‌دهد. از سوئی او غالباً می‌گوید که انسان‌ها نمی‌توانند به شناخت حقیقی دست یابند یعنی ما محکوم پنداره‌ها، دروغ‌ها، دورنماها و تفسیرها هستیم؛ از سوی دیگر عبارت‌های مشخصی که در آنها از حقیقت‌هایی در مقام ابزارهایی سخن می‌رود، برای دستیابی به مقاصد بشری و در آنها شناختن همچون فرا روند عملی و واقعی تعریف می‌شود که به یاری آنها انسان جهانش را مکانی در خور سکونت می‌سازد. گهگاه هر دو نظر در جمله‌ای واحد نمایان می‌شود، مانند جمله زیر: «آیا آماج قضا یا یکسره حقیقت‌های انسانی است؟ در واقع این‌ها خطاهای انکارناپذیر اویند» (۲۰).

می‌هی از تناقض که اشارات نی چه را درباره این موضوع فرا گرفته است به زودی پراکنده می‌شود آن نیز به مدد تشخیص ساده هر چند تلویحی بین دو معنای بسیار متفاوت «حقیقت» و «شناخت». نی چه از سوئی پیوسته از پیش فرض می‌کرد و می‌اندیشید که علم، سر مشق تا حدودی

لفظی تطابق شناخت و آرمانی که از لحاظ توصیفی کافی است در خود دارد. زمانی شناختی که ما به راستی فکر کنیم در اختیار داریم به مدد چنان آرمانی سنجیده می‌شود، همواره برای معیار منتظره حقیقت نارساست. و از سوئی دیگر او از دیدن این مسأله باز نمی‌ماند که تمایز بین حقیقت و دروغ به تفسیری یکسره متفاوت تن در می‌دهد که معیارهای آرمانی توصیف کاملاً بسته با آن ربطی ندارد. شناختی که در این معنا درک شده تلاشی نیست برای نمایان ساختن آینده وار جهانی به طور مستقل واقعی بلکه تا حدودی فراروند تطبیق خود ماست با جهانی که در آن زیست می‌کنیم و تطبیق این جهان با ما؛ حقیقت‌ها ابزار انسان ساخته‌ای است که برای خدمت به مقاصد بشری طرح شده است. این دو نظر درباره ماهیت حقیقت و شناخت در همه نوشته‌های نی چه با هم رویاروی می‌شوند، با این همه روشن‌ترین بیان خود را بدست می‌آورند و با وضوح تمام در نوشته‌های چاپ نشده‌ای که در اینجا با آنها سروکار داریم، مرتبط می‌شوند.

وجه عام شناخت‌شناسی یادداشت‌های آغاز دهه ۱۸۷۰، وجه نیهیلیسم عمیق است با نسبت هر دو به امکان شناخت اصیل (حقیقت را نمی‌توان شناخت، هر چیزی که شناختنی باشد و هم است. درباره حقیقت و دروغ، ۱۸۷) و ارزش جستجوی آن (لحاظ شده همچون وظیفه‌ای نامشروط، حقیقت رابطه‌ای مخرب و خصمانه با جهان دارد. (درباره حقیقت و دروغ، ۱۷۶) امانی چه در این نوشته‌ها نه فقط بیانی رسا به تردیدهای خود درباره موضوع شناخت داد بلکه این تردیدها را با پیش فرض‌ها و نتایج نظری آنها مرتبط ساخت یعنی او تحلیلی از ماهیت شناخت را گسترش داد و آن را با برهانی طرح شده متصل ساخت به منظور اینکه نشان بدهد تا چه اندازه شکاکیگری ناچار به دنبال جستجوی ساده حقیقت (خوش بینی نظری) فرا می‌رسد. نی چه بر پایه این واکاوی و استدلال، نخستین تلاش از تلاش‌های بسیار خود را در ارزش سنجی معنای طلب حقیقت بکار بست.

بر حسب مقاله «درباره حقیقت و دروغ در معنای غیر اخلاقی، بخش نخست»، «شناسنده» یا «عاشق» نوعی حقیقت، انسانی است که می‌پندارد با جهانی به طور مستقل واقعی رویا روی شده و وظیفه اوست که به آزمون بپردازد، حواس و خرد خود را بکار برد به طوری که بتواند سرانجام در دور افکندن «وهم» و در شناخت جهان آن گونه که هست توفیق یابد. زمانی او به این نقطه خواهد رسید که تصویرهای وی دقیقاً مطابق باشد و تا حدّ جزئیات با «اشیاء به خودی خود» تطبیق یابد

زمانی که «نام‌گذاری‌ها» با «اشیاء» منطبق شوند. به این ترتیب تضمین‌کننده «بیان‌کافی شناخته شده در شناسنده (سوژه) باشند» اینکه چنین «هماهنگی» یا «تطابقی» ممکن است، پیش‌انگارهٔ ضمنی جستجوی او برای حقیقت‌هائی است که «در واقع و به طور عام» صرف‌نظر از انسان، معتبر است.

نی‌چه به عنوان آرمانی ویژه باور دارد که این نمونهٔ نظری به طور عام در جهان «روشنفکر» مُدرن از پیش انگاشته شده است، در واقع او خود آرمان یاد شده را تا جایی از پیش فرض می‌کند که بر شکاکیتی که چنان پیش فرضی به ناچار به آن می‌انجامد صحه بگذارد (۲۱)

دلیل اینکه این آرمان وصف‌کننده به شکاک‌گیری رهنمون می‌شود این است که به یکسان در اصل و در عمل ناخشنودکننده است. افزوده بر این ما می‌توانیم آگاه شویم که آرمان ما در شناخت مطلق «ناممکن بودنی است متناقض». (دربارهٔ حقیقت و دروغ، ۱) ما می‌توانیم به یاری تأمل بر ویژگی شناخت بشری و ناسازگاری آن با آرمان ضمنی خود دربارهٔ حقیقت، چنین کنیم. بی‌پرده‌تر بگوئیم چنان آرمانی طالب رابطه‌ای است بین شناسنده و شناخته شده آن چنان بی‌واسطه بدان‌گونه که مستلزم «این همانی» دقیق است، شرط لازمی که با جداسانی و میانجی دخیل در همهٔ شناخت‌های واقعی سرسبز دارد. به این ترتیب «شناخت مطلق و نامشروط، آرزوی شناختن بدون دانش است.» (واپسین فیلسوف، ۱۱۴)

فیلسوفان تصویرهای خیالی متنوعی در مشخص کردن رابطهٔ شناسنده و شناخته شده بکار برده‌اند. اگر دو مثالی را که هم چنین خودنی‌چه نیز آورده است در نظر بگیریم، این رابطه با رابطهٔ اصل و رونوشت یا رابطهٔ چیزی با تصویرش در آینه مقایسه شده است. باری‌نی‌چه نظام اصیل‌تر صورت خیالی را می‌پسندد، نظامی که به آشکار ملهم از زمینهٔ زبان‌شناسی اوست. شناختن همیشه متضمن قسمی انتقال آفرینشگرانهٔ معنایی است که ما با استعاره‌ها پیوند می‌دهیم. به راستی «شناختن»، چیزی جز کار کردن با استعاره‌های دلپذیر نیست...» (واپسین فیلسوف، ۱۴۹) مُراد نی‌چه از این گفتهٔ معنایی که همهٔ شناخت‌ها متضمن استعاره است به مدد خود ریشه‌شناسی واژگان یونانی ارائه می‌شود که خود آن از فعلی گرفته شده که به معنای «بردن و رساندن»، «جا به جا کردن» یا «انتقال دادن» (۲۲) است. دلیل اینکه همهٔ شناخت‌ها متضمن استعاره‌اند این است که فرض می‌شود شناختن «بیان‌بسندهٔ اوژه‌ای است در دانستگی شناسنده (سوژه) و از آن جا که تصور

می‌شود سوژه (شناسنده) و اوبژه (شناخته شده) به طور اساسی مستقل از یکدیگرند، شناختن همیشه مستلزم «منتقل کردن» و «بردن و رساندن» از سپهری به سپهر دیگر است. «زمانی که نی چه موارد واقعی و مشخص شناخت را آزمود به این نتیجه رسید فرا روندی که بر شکاف بین سوژه و اوبژه پل می‌بندد، شباهت پس نزدیکی با فرا روند فورماسیون (شکل بندی) استعاره دارد تا با هر گونه «تصویر کردن» و «آیینگی». او از آنچه خود فرا روند فورماسیون (شکل بندی، ریخت) استعاره در تجربه‌های صوتی کلادنی (Chladni، فیزیکدان آلمانی) می‌نامید، مثال (تصویری) فیزیکی یافت که در آن اصوات بر سطحی صاف منعکس می‌شوند و به درون الگوهای ماسه‌ای انتقال می‌یابند. (۲۳)

نی چه دریافت توازی بین شناختن و فورماسیون استعاره، بی اندازه القائی است، همچنانکه در قیاس با شقوق دیگر تفسیر عمل شناختن کمتر گمراه کننده و به طور گسترده تری عملی است. تحلیل او از «انتقال‌ها» ی موجود در دآوری‌های ادراکی ساده مثال خوبی است از شیوه‌ای که ماهرانه در آن این ایده‌ی اساسی را می‌سازد.

در مرحله نخست دگردیسی «تثانی (فیزیولوژیک) ناب» انگیزه عصبی ویژه در تصویر خیالی ویژه موجود است. (استعاره (۲۴) نخست) و در مرحله دوم ترجمه تصویر بصری دریافت شده به صوت، آن طور که روی می‌دهد در مثل زمانی که من با گفتن «برگ» تصویر بصری ویژه‌ای را می‌شناسانم. در مرحله سوم آوای «کلمه برگ» از اصل خود جدا می‌شود، یعنی رابطه ویژه با تصویری ویژه و مُجاز داشتن آن به عمل کردن در مقام استعاره برای (یعنی ارجاع به) شمار نا معین بسیار کم و بیش تصاویر مشابه. نی چه این مرحله را «شکل‌بندی مفهومی» می‌نامد، و این مرحله‌ای است که به روشن ترین وجه آشکار می‌سازد چگونه شناختن برای سازمان دادن و تسلط بر تجربه کار می‌کند. (در همان زمان البته، مرحله‌ای است که به روشن ترین وجه نشان می‌دهد چرا عمل شناخت بشری باید بیشتر از هماهنگ کردن آرمانی توصیف کافی (چیزها) - که پیش تر یاد کردیم - ناتوان باشد و نیز مرحله‌ای است که به روشن ترین وجه نشان می‌دهد چگونه نظریه نی چه درباره شناخت دقیقاً به نظریه «زبان» پیوند می‌یابد.

هر چند میشل فوکو به احتمال مسائل را اغراق آمیز می‌کند زمانی که مدعی می‌شود: نی چه «نخستین کسی بود که وظیفه فلسفه را با تأملی حاد درباره زبان سازگار ساخت.» (۲۵) به طور مسلم

درست است که یکی از ممتازترین و مهم‌ترین ویژگی‌های «نظریه شناخت» نی چه درک اوست از عملکرد فرارونده از تجربه حسی واحدهای سمانتیک (Semantic) (چیمکانی یا «معناشناسی») و کانه‌گوری‌های ترکیبی (نحوی)، و یاری‌های سازنده آنها به فهم انسانی و به جهانی که ما باید آن را درک کنیم. از نظر نی چه، زبان از واسطه خنثای بیان یا نمودی طبیعی که باید به طور واقع‌گرایانه وصف شود، خیلی بالاتر است. «فعالیت معنوی هزاره‌ها در زبان ذخیره شده است.» (واپسین فیلسوف، ۷۹) «مجوز و قانون مندی زبان به همین سان نخستین قانون‌های حقیقت را بنیاد می‌کند. (درباره حقیقت و دروغ، ۱) او فکر می‌کرد که فیلسوفان در نادیده گرفتن خدماتی که زبان به جهان ما و شناخت می‌کند، مقصرند و به این ترتیب بدون تشخیص دادن آن «افتاده در تورهای زبان، مجادله می‌کنند» تورهایی که در آن، فیلسوفان، مانند دیگران، در آخر سر گرفتار می‌شوند. بنابراین یکی از اجزاء ترکیبی اساسی واکاوی نی چه از شناخت، یعنی جزئی که به تقویت این نتیجه یاری می‌رساند: «آن قسم حقیقت مطلق که رانه شناخت مطالبه می‌کند، غیر قابل دسترسی است»، همانا حکایتگر درک پیشرفته اوست از حد و اندازه‌ای که به موجب آن ما همگی و از جمله فیلسوفان، «گول کلمه‌ها را می‌خوریم.» (۲۱)

نی چه به علت عملکردی که کانه‌گوری‌های ترکیبی (نحوی) در ساختمان کردن اندیشه ما دارد و نقشی که واحدهای سمانتیک «معناشناسی» (مفهوم‌ها) در ساختن جهان ما بازی می‌کند، نتیجه گرفت که شناخت هرگز نمی‌تواند به طور ناب توصیفی‌تر از خود زبان باشد و برای او ویژگی بنیادی زبان در کاربرد آفرینشگر خود آگاهانه‌ای که هنرمند از زبان می‌سازد، بسیار روشن‌تر به نمایش در می‌آید تا به مدد گزاره‌های به طور مفروض او بزرکتیو و لفظی علم طبیعی یعنی زبان، دانش بیان معنی (بلاغت) است نه میانجی شفاف و خنثائی برای انتقال حقیقت‌های همیشگی یا بازتاب «اشیاء در - خود». انسان‌ها در مفهوم‌ها و واژه‌ها، طبیعی‌تانی و بیشتر انسانی برای خود می‌سازند یعنی جهانی هنرمندانه سازمان داده شده که بزرگترین گواه قدرت بنیادی انسانی تخیل است (یا آن طور که نی چه آن را «رانه شکل‌بندی استعاره‌ها» نامید) (۲۷) بنابراین شناختن بر فعالیت‌هایی بنیاد می‌شود که به طور معمول به عنوان مجازهای بیان معانی کنار گذاشته شده است: بر پایه منتقل ساختن اشیاء از سپهری به سپهر کاملاً متفاوت دیگر (استعاره)، بر پایه آمیختن شبی (چیزی) با خواص و (اعراض) آن (یادکرد کل و اراده جزء)، بر پایه جزء رابه

جای کل گرفتن (یاد کرد جزء و اراده کل)، بر پایه تعمیم‌های ممنوع و قاچاقی و جابه‌جائی ناگهانی از سوژه‌ای به سوژه دیگر (از مطلبی به مطلب دیگر گریز زدن)، علم به طور کامل همان قدر وابسته مواد سازنده انسانی بس انسانی است که فهم عام و هنر.

پس حقیقت چیست؟ سپاهی جنبنده از استعاره‌ها، یاد کرد جزء و اراده کل، و انسان سانی‌ها، کوتاه سخن مجموعه روابط بشری که به طور شاعرانه و بلاغی تقطیر شده، انتقال یافته و رنگ و لعاب یافته‌ای که پس از کاربرد طولانی در نزد مردم ثابت (پایدار)، قانونی و الزام آور می‌نماید. حقیقت‌ها اوهامی هستند که ما فراموش کرده‌ایم اوهامند، آنها استعاره‌هایی هستند نخ نما شده، تهی گشته از نیروی حسی یعنی، سکه‌هایی که نقوش آنها سائیده شده و اکنون دیگر نه سکه رایج بلکه قطعه‌های فلزند. (۲۸)

اما چنین «حقیقت‌ها»ی حصول‌پذیر بشری کجا و اوصاف همیشه معتبر اشیاء به طور مستقل واقعی کجا؟! اگر ما ناچار باشیم آرمان شناخت‌شناسی اصیل خود را نگاهداریم آن‌گاه باید نتیجه بگیریم که تنها حقیقت‌های اصیلی را که می‌توانیم بدست آوریم «همانگوئی»های صوری، یعنی «قشر بی مغز» شناخت، است. (۲۹) اما در زمینه آن حقیقت‌های بشری که ما از زمان بکار بردن قدرت شناختن خود یعنی نیروی شکل‌بندی استعاره، بدست می‌آوریم، آنها آشکارا به دل هیچ قسم واقعیت مستقلی نمی‌رسند و از آن جا که «شناختن»، چیزی نیست جز کار کردن با استعاره‌های خوش آیند پس طبعاً نمی‌تواند به درون سپهر حقیقت رسوخ کند» (واپسین فیلسوف، ۱۴۹) و ما نمی‌توانیم مدعی شویم که خرد ما اشیاء را نسخه برداری می‌کند یا آئینه وار باز می‌تاباند زیرا ما پایگاه انحصاری در اختیار نداریم که از آن جا ممکن بود بتوانیم «اصل» را با «بدل» مقایسه کنیم، اگر خرد ما آئینه است، از آن قسم نیست که ما در برابر آن بایستیم. ما در این مورد خود آئینه‌ایم و فهم ما ناچار سطحی است زیرا ما معیاری برای ارزش سنجی «تصورات» خود جدا از معیارهای اندازه‌گیری و باز سنجی انسان سان خودمان نداریم. (۳۰)

اگر ما به رغم واکاوی پیش گفته در زمینه شناخت بخواهیم معنائی از تمایز معمولی بین «حقیقت‌ها» و «دروغ‌ها» (یا تصاویر) بسازیم، فقط به یاری گزاردن روایت دیگری از ماهیت حقیقت قادر به این کار خواهیم بود، و البته این معنائی است اساساً متفاوت با آرمان از پیش انگاشته شده قدیمی. البته این است دقیقاً آنچه نی چه کوشید انجام دهد: تکمیل واکاوی شکاکانه

خود از شناخت با نظریه «حقیقت و دروغ در معنای غیر اخلاقی». اگر بر حسب معیار آرمانی بسندگی کاملاً توصیفی دآوری کنیم، «حقیقت‌ها» (در این معنای دومین) دقیقاً به همان اندازه دروغ‌ها (مجازها) وهمی و دروغین خواهند بود اما بر حسب معیار طبیعی‌تر سودمندی برای زندگانی بشری، برخی فرآورده‌های خرد بشری با ارزش‌تر (حقیقی‌تر) از برخی دیگر هستند.

نی چه با بیانی کوتاه دو عملکرد بنیادی بقاء زیست فراروند پیش‌تر تحلیل شده شناختن و به این ترتیب دو شیوه‌ای که در آن‌ها ما حقیقت‌ها را می‌توانستیم از دروغ‌ها در مقام ابزارهای مقاصد اساسی بشری تشخیص دهیم، تصدیق کرد. پیش از هر چیز نامگذاری‌های قرار دادی، اساس کارند، اگر قرار بر این است که زندگانی اجتماعی و به این ترتیب هرگونه فرهنگ یا هرگونه شکل اصیل زندگانی «بشری» به طور کلی موجود باشد. بنابراین یکی از عملکردهای تمایز قرار دادی محض بین «حقیقت» و «دروغ» (یعنی نامگذاری‌ها و تعاریف عادی و غیر عادی اشیاء)، تسهیل زندگانی اجتماعی است. دوم، فراروند شناختن، شیوه انسانی شکل دادن بشری است به جهانی که دشمن اوست - شیوه سنجش جهان با معیارهای انسانی و به این ترتیب گامی اساسی به سوی چیرگی یافتن بر جهان. پس خود مشخصه‌های شناخت و حقیقت که پیش‌تر زمینه‌های استوار شکاکیگری بودند در روایت جدید، شالوده‌های امکان حقیقت می‌شوند، زیرا چون شناخت کاملاً انسان‌سانانه است، می‌تواند مددکار نیازهای اصیل بشری باشد. انسان چون استعداد استعاره سازی دارد، می‌تواند بدون دندان تیز یا اندام چالاک به زندگانی خود ادامه دهد.

گویا هر دو تعریف «آرمانی» و «طبیعی» حقیقت در جهان مدرن از پیش فرض شده است اما مطالبه دوگونه متفاوت «حقیقت»، یکدیگر را نقض می‌کند. در این جا ناسازگاری آشکاری بین آرزوی رها کردن خود از اوهام، پیش نهادن نه چیزی کمتر از ایقان آرمانی در زمینه مسائل مربوط به حقیقت و نیاز به پنداره‌های حافظ زیست موجود است که اگر قرار باشد وظیفه منتظره خود را انجام دهند، باید به طور آشکار به حقیقی بودن آنها معتقد بود. زیرا حقیقت‌ها در این گونه افزارهای، فقط ساخته‌های انسانی است و برای ایجاد شان همانی اشیائی را که مساوی نیستند مطالبه می‌کنند و مستلزم جابه جا شدن‌های تصدیق نشده از سپهری به سپهری دیگرند، کوتاه سخن «حقیقت‌ها»یی از این دست نیست مگر «دروغ‌ها» و «پنداره‌ها». (۳۱)

در نتیجه تمایز نی چه بین دو قسم حقیقت به تمایز ارزشی بنیادی تری اشارت دارد. واکاوی

شرائط و ویژگی شناخت، به این ترتیب فقط نمی از «نظریه شناخت» اوست. اکنون به پرسش درباره معنا و ارزش نسبی مطالبه‌های ستیزه‌گری که واکاوی نی چه آنها را آشکار ساخته است باید پاسخ گفت. نی چه به ویژه به عنوان وظیفه‌ای، مشکل معنا و ارزش طلب حقیقت مطلق را طرح می‌کند، مشکلی که «وهم» را می‌زداید و گوئی به نومیدکننده‌ترین نیهیلیسم شناخت‌شناسانه راهبر می‌شود. او بارها و بارها در آثار پسا مرگ (ناخلاس) آغاز دهه ۱۸۷۰، به مشکل معنای «رانه شناخت»، معنا و اهمیت «شور حقیقت پژوهی» باز می‌گردد. گزیده ترجمه شده در این کتاب دربر دارنده مهم‌ترین تأملات نی چه درباره مشکل‌های شناخت‌شناسانه است اما خواننده، نکته عمده این عبارت‌ها را نمی‌بیند مگر اینکه به یاد بیاورد که نی چه خواست در باید چه قسم شناختی مقدم است برای اینکه بتواند در باید بهای آن چیست. او با این کلمات قصد خود را نمایان می‌سازد: «دوست دارم همچون فرشته‌ای خونسرد که (با چشم دل) باطن این مضحکه پیش پا افتاده را می‌بیند، به مسأله ارزش شناخت پردازم».

در این جا ما به موضوع اصلی خود درباره بحران مدرنیته و مشکل «فرهنگی علمی» باز می‌گردیم. زیرا علم، عملکرد به فعل واقعی اش هر چه بگوئید، به آشکار متعهد آرمان مطابقت حقیقت است، در واقع این است تجلیات متنوع واحد پیوسته بنیادی رانه شناخت. پس به این نتیجه می‌رسیم به همان اندازه‌ای که هستی بشری به طور کلی و همه فرهنگ‌ها به طور جزئی برای ممکن بودن خود متکی به پنداره‌اند، فرهنگ سر تا پا علمی نیز ناممکن است. پیش از هر چیز به علت اینکه علم فاقد آن توانائی است که تعیین ارزش کند و اطاعتی را فرمان دهد که نیروی اصیل فرهنگی را مشخص می‌سازد. زیرا رانه شناخت ناب اساساً گزینشگر نیست، «بزرگ» و «کوچک» را تشخیص نمی‌دهد و از این رو در مهیا کردن هر قسم اشراف وحدت بخش ناتوان است. تنها معیاری را که می‌شناسد، معیار کاملاً صوری یقین است که نسبت به آن همه ملاحظات دیگر - از جمله ارزش زندگانی بشری - بی معناست. دوم آنکه علم به عنوان شالوده فرهنگ کاری از دستش بر نمی‌آید - زیرا به تفاوت «وهم» و رانه شناخت ناب اعتنائی ندارد. چنین می‌نماید که شناخت به جای اینکه شالوده کهن فرهنگ باشد، می‌باید جانشینی برای آن باشد. (واپسین فیلسوف، ۷۳، ۸۴) سرانجام علم به عنوان شالوده هر چیز، کاری نمی‌تواند بکند نه فقط به این علت که مخالف نیازها و ارزش‌های بشری است بلکه به علت اینکه با خود در تضاد است، جستجوی مداوم شناخت

مطلق به نیست انگاری مطلق بدل می شود و این زمانی روی می دهد که نقد شناخت به انتقاد از خود تبدیل شود، و علم به فلسفه

نی چه به این ترتیب در آثار چاپ نشده آغاز دهه ۱۸۷۰ خود، هم در آن زمان به روشنی، ویژگی بنیادی نیست انگارانه طلب شناخت ناب را دریافته بود، بینشی که فقط سالها بعد در آثار بزرگ دوره پختگی اش مانند «کتاب پنجم علم شاد» و «سومین مقاله تبارشناسی اخلاق» به صورت چاپی به بازار آمد. اما رمز و راز مربوط به «سقراط گروی علمی» کنار گذاشته شد زیرا به انحطاط می انجامد. (۳۲)

فلسفه

زمانی که واکاوی نی چه از رانه شناخت با واکاوی وی از فرهنگ ترکیب می گردد، زمانی که طلب حقیقت همراه با لزوم وهم کنار هم گذاشته می شود، به نتیجه ای می رسیم که او در رساله «درباره حقیقت و دروغ در معنای غیر اخلاقی، ۱۷۶»، «ستیزه تراژیک» نامید: «بدون ناراستی نه فرهنگی می تواند موجود باشد نه جامعه ای... هر چیزی که نیک و زیباست وابسته و هم است، «راستی» کُشته است - و حتی (تا جایی که در می باید شالوده اش «خطا» ست)، خود را می کشد. آیا راهی هست که در آن بر رانه لگام گسیخته شناخت بتوان اشراف یافت و آن را در اختیار گرفت؟ می نماید که این رانه شناخت بر همه دشمنان، پیروز شده است. نهاده بنیادی «سقراط گروی علمی» - که وهم را نمی توان تحمل کرد، و انسان می تواند حقیقت را به جای دروغ بنشانند، در همه جناح ها از پیش انگاشته شده است، و حتی طرفداران هنر و دین احساس می کنند ناچارند در برابر دادگاه خود آگاهی منطقی از دعاوی خود «به طور مستدل» دفاع کنند. آگاهی جدید، آگاهی علمی است. خوش بینی نظری می نماید که خود را در برابر یورش برونی، روئین تن ساخته باشد، از این رو اگر قرار باشد این یورش به ضدش بدل شود، این کار بایست «مشغله درونی» باشد. تنها انتقاد مؤثر از علم، انتقاد از خود است و به نظر نی چه انتقاد علم از خودش سرانجام چاره ناپذیر خواهد بود زیرا علم همه جا در طلب حقیقت، از جمله در طلب حقیقت شناخت و خواست حقیقت است. نی چه در «زایش تراژدی» این وصف نمایشی را عرضه می دارد از آنچه روی داد زمانی که علم درباره خود و پیش انگاره هایش از خود آگاه گردید:

اما علم بر انگیزته از وهم پرتوان خود که با سرعتی مقاومت‌ناپذیر به سوی مرزهای خود می‌شتابد، در عرصه‌ای که خوش بینی اش در گوهر منطق پنهان شده، دچار کشتی شکستگی می‌شود، زیرا پیرامون دایره علم نقطه‌های بی شماری دارد، و در حالی که توضیحی در کار نیست چگونه این دایره را می‌توانستیم به طور کامل پیمائیم. انسان‌های اصیل و مبتکر، «در نیمه زندگانی» و ناگزیر به چنین نقطه‌های مرزی پیرامون دایره می‌رسند که از آن نقطه هر کس به چیزی خیره می‌شود که با اشراق (روشنگری) در تعارض است. زمانی که آنها در هراس خودشان می‌بینند چگونه منطق در این خط‌های سر حدی چمبره می‌زند و در نهایت دُم خود را به دندان می‌گیرد - ناگهان شکل تازه بیش طالع می‌شود یعنی بیش تراژیک که صرفاً باید تحملش کرد، به هنر در مقام حمایت گر و درمان بخش نیاز دارد. (۳۳)

نامی که نی چه به این کاربرد غائی و خود ارجاع رانه شناخت داد، «فلسفه» است. هم چنین او فکر می‌کرد که خود انتقادگری چاره‌ناپذیر عمل شناختن تا حدود بسیاری به انجام رسیده است، یعنی در آثار شناخت‌شناسی کانت و شوپنهاور که نی چه پیروزی بر خوش بینی منطقی را به حساب آنها گذاشت. البته او هرگز فلسفه را با نقد شناخت یکی و یکسان ندانست، بر عکس، او تلاش هائی که فلسفه را به شناخت‌شناسی فرو می‌کاست به سختی به محک نقد زد. به هر حال نی چه به سبب اینکه فلسفه در بردارنده نقد علم و نقد رانه بی قید و بند شناخت است، مجذوب تحقیقی در معنا و اهمیت فرهنگی آن شد. مسأله این است که آیا نقد شناختن خواه و ناخواه به نومیدی می‌انجامد یا نه؟ آیا نقد شناختن به جای این کار می‌توانست برای نیرومند ساختن نیروهای مثبت فرهنگی (مانند دین و هنر) بکار آید؟

آیا فلسفه خود همین نیروی مثبت و آری گوی است؟ آیا فیلسوفان، که از بسیاری جهات ناب‌ترین گونه انسان‌های نظر ورز هستند می‌توانند به یکسان بر رانه شناخت اشراف یابند و از آن انتقاد کنند؟ (۳۴) این‌ها پرسش هائی است که پژوهش‌های تاریخی و نظری نی چه درباره فلسفه و رابطه آن با فرهنگ را الهام داد، پژوهش هائی که بخش بزرگی از آثار پسا مرگ (ناخلاس) نی چه را در آغاز دهه ۱۸۷۰ می‌سازد.

خوانندگان آشنا با اشارات چاپ نشده نی چه درباره فلسفه و فیلسوفان از ابهام‌هائی که در افکار او وجود دارد آگاهند: از سوئی (در مثل در شامگاه بت‌ها، بخش‌های دوم و سوم) او

فیلسوفان را کسانی می‌داند که به طور مضحکی خود فریب خورده‌ترین و منحط‌ترین «عاشقان حقیقت» اند و از سوئی دیگر (در مثل در فراسوی نیک و بد ۱۳ - ۲۱۱) آنها را به مرتبهٔ آفرینندگان فوق بشری ارزش و قانون‌گذاران فرهنگ بر می‌کشد. ما در این یادداشت‌ها همین تنشی را ملاحظه خواهیم کرد که در تمایز «فیلسوف شناخت نومیدانه» و «فیلسوف شناخت تراژیک» (واپسین فیلسوف، ۳۷) موجود است. باری از این یادداشت‌ها آشکار است که چنین تمایزی هیچ ابهامی را در نظر نمی‌چشم دربارهٔ فلسفه، نشان نمی‌دهد، اما به جای آن اشارت دارد به دو گونهٔ متفاوت از فیلسوفان که در زمینهٔ ارزش عام و معنای فرهنگی فلسفه، ضمان دو نتیجهٔ بسیار متفاوتند.

از سوئی ناقد شناخت می‌تواند همچنان به رانهٔ شناخت خود برای حقیقت بچسبد، حتی پس از اینکه نشان داده است که نمی‌تواند به هدف خود برسد، پس می‌تواند به «متعصب بدگمانی» بدل شود که تأکیدش بر ابقان خود آگاه، او را در «برهوت» شکاکیگری مطلق رها می‌کند. فیلسوفی که وفاداری اش به «علم کور» به «شناخت به هر بها» او را به این دو راهی رسانده، همان کسی است که نمی‌تواند با عبارت «فیلسوف شناخت نومیدانه» از او سخن می‌گوید. دریافت این موضوع آسان است که چنین فیلسوفی به خودی خود مالک معنای مثبت فرهنگی نیست: او فقط نابسندگی‌ها و عیب‌های رانهٔ شناخت را بزرگ می‌کند. او دانشمند مطلق است. اما «فیلسوف شناخت تراژیک» به کلی از قماش دیگری است اما آنچه او را شاخص می‌کند بی‌میلی نسبت به درک از نقد شناخت‌شناسی که فیلسوف شناخت نومیدانه ماهرانه ساخته و پرداخته است، نیست. برخلاف این هر دو فیلسوف واکاوی مشابهی از شناخت و حقیقت را پذیرفته‌اند و هر دو شکاکنند. آنچه «فیلسوف شناخت تراژیک» را متمایز می‌سازد، این است که همیشه شکاک باقی نمی‌ماند، به دیگر سخن او شکاک دو آنه‌تری است، یعنی کسی که دربارهٔ شکاکیگری و جستجوی ابقان آرمانی، شکاک است. آنچه به فلسفه معنای فرهنگی آن را می‌بخشد همین است: فلسفه شناخت را بکار می‌برد تا بر رانهٔ شناخت اشراف یابد و چنین می‌کند به هر دو شیوهٔ منفی و مثبت. به طور منفی، عملکرد عمدهٔ فیلسوف، درهم شکستن سلطهٔ شناخت ناب است البته از درون نه از برون. بنابراین او «زندگانی تازه» ای را بر پا می‌کند، و حقوق هنر را به هنر باز می‌گرداند. (واپسین فیلسوف، ۳۷) و این کار با بنیاد کردن دوبارهٔ روا شمردن پندار به انجام می‌رساند و با ممکن ساختن مجدد

آن «خواست نیکو به سوی ظواهر» (علم شاد، ۱۰۷) که مشخصه هنر است اما علم آن را لکه دار کرده است.

اما به منظور اشراف یافتن بر رانه شناخت که ناقد آن ممکن ساخته، فیلسوف شناخت تراژیک باید به آن سوی ایستگاه منفی و مخرب انتقاد برود: «ما باید به فراسوی این شکا کیگری برسیم» و «چگونه این کار را خواهیم کرد؟» رستگاری ما نه در شناختن بلکه در آفریدن است! (واپسین فیلسوف، ۸۴) پس به منظور اینکه فلسفه بزرگترین ادای دین (یاری) را به فرهنگ ممکن سازد، فیلسوف باید بیش از «شناسنده» (محض) بشود، او باید «آفریننده» نیز بشود یعنی «گونه به تمامی نو فیلسوف - هنرمند» (همان، ۴۴) از این رو «فیلسوف شناخت تراژیک» فقط نام دیگری است برای تجسم ترکیبی شناختن و آفریدن (سقراطی هنرمند) که نی چه در آن زمان از او در «زایش تراژدی» نام برده بود. تا این جا ما مفهومی داریم از دریافت نی چه در این زمینه که «شناختن» چه معنایی دارد اما پیش از اینکه بتوانیم در واکاری ارزش مثبت فلسفه پیش تر برویم، بایسته است به کوتاهی چکیده معنا و اهمیت هنر را از نظر نی چه بیان کنیم:

نظر نی چه درباره هنر در آغاز دهه ۱۸۷۰ دگرگونی سریع و ژرفی یافت، به راستی نظرگاه‌های او درباره ماهیت و اهمیت عام هنر، هرگز از پیشرفت و دگرگونی باز نه ایستاد، پس شگفتی آور نیست که عبارت هائی در آثار پسا مرگ او که با هنر، رابطه هنر با علم، فلسفه و فرهنگ سر و کار دارد به نحوی مغشوش می شود و بیش از کشاکشی سطحی را در افکار خود نی چه درباره این موضوع فاش می کند. با این همه تا حدی که ممکن است برخی نتایج کلی درباره هنر را از دفترهای یادداشت آغاز دهه ۱۸۷۰ او بدست آورد، در آنها تفسیری درباره ماهیت و اهمیت هنر می یابیم که مشابهت نزدیکی دارد با اشاراتی درباره دانش ظواهر در نوشته‌های آخرین او، بیش از آنچه در «متافیزیک هنرمند» در زایش تراژدی دیده می شود یا در انتقادهای سختگیرانه اش درباره وهم هنری مشخصه نوشته‌های چاپ شده اواخر دهه ۱۸۷۰ (۳۵)

آن سویه هنر که به ژرف ترین وجه نی چه را به شگفتی می آورد، کار بُرد سازنده و به تقریب خود آگاه او هام بود. این است دقیقاً آنچه هنر را از دروغ متمایز می سازد: هنر «در بر دارنده شادی باور بیدار کننده به مدد نمای چیزهاست، اما شخص در واقع فریب نخورده است!» اگر فریب می خورد، آن دیگر هنر نیست، زیرا «هنر، وهم (پندار) را همان وهم تلقی می کند، بنابراین

خواستار آن نیست که فریب بدهد، پس هنر، حقیقی است» (درباره حقیقت و دروغ، ۱۸۴) بنابراین هنر در مثل برخلاف اسطوره با تعهد و وفاداری علم به درستی و راستی سهیم است. در واقع در پرتو روشنی واکاوی پیشین ما از اوهام ضمنی طلب حقیقت مطلق، باید معلوم شود که هنر از آن دو راستگوتر و بی‌ریاتر است یعنی «اکنون فقط هنری ریب و ریاست» (واپسین فیلسوف، ۸۳) هنری ریاتر از علم است زیرا نهایت و هم را باز می‌شناسد و می‌پذیرد و با پذیرش اوهام در مقام اوهام می‌تواند آفرینشگرانه با آنها سر و کار یابد، و با معیار ارزشی اساساً زیبا شناسانه آنها را باز سنجد. نی‌چه به روشنی واژه «هنر» را در وسیع‌ترین معنای ممکن بکار می‌گیرد و به طور کلی آن را مترادف با فعالیت و تفکر خلاق می‌داند. مراد او از فعالیت شاید به بهترین وجه به وسیله «بازی» مجسم می‌شود.^(۳۶) اما بازی می‌تواند جدی باشد و هنر ناچار است وظیفه‌سنگ این آموزش را به نوع انسان تعهد کند که نوع انسان چگونه بر پای خود بایستد، بدون حائلی وام‌گرفته از عرصه‌های دیگر، بدون توسل به دروغ و خود فریبی.

نقد «شناخت» می‌تواند رانه شناخت ناب را بیالاید اما بر این رانه فقط به مدد اهداف و آرمان‌ها اشراف می‌توان یافت. در جهان پیش از دوره روشنگری، آرمان‌هائی از این دست نه می‌توانستند در معنای مطلوب یاد شده، «حقایق» بشمار آیند، و نه می‌توانستند «دروغی» بشمار آیند که «راست» انگاشته می‌شد. آنها فقط می‌توانستند اوهامی زیبا باشند که به طور آگاهانه بدان گونه تأیید می‌شدند، یعنی فریب‌هائی که ما را فریب نمی‌دهند، به دیگر سخن آنها فقط می‌توانند آثار هنری باشند. زیرا «تنها معیاری که برای ما ارزشی دارد» - تنها معیاری که در این جا به حساب می‌آید - «معیار زیبا شناسانه است».^(۳۷) بنابراین زمانی که نی‌چه نتیجه می‌گیرد «فرهنگ می‌تواند فقط از معنای متمرکزکننده هنر یا کار هنری سر چشمه گیرد» او صرفاً بیان مبالغه آمیزی در زمینه نظر شخصی خود درباره رُجحان هنر بر علم بدست نمی‌دهد. او در عوض از واکاوی خود از فرهنگ و شناخت، استنتاجی منطقی پیش می‌کشد، به همین دلیل است که بند یاد شده این طور ادامه می‌یابد: «فلسفه بدون عمد راه را برای این فکر جهان شمول هموار می‌سازد» (فیلسوف در مقام پزشک فرهنگ، ۱۷۵)

فلسفه راه را برای فرهنگ هموار می‌کند تا جائی که بدون برو و برگرد (آن طور که نی‌چه فکر می‌کرد) در مقام باز تاب شناخت شناسانه ابقاء شده، حصول ناپذیری حقیقت و ضرورت محض

وهم (پندار) را آشکار می‌سازد. پس حتی فیلسوفانی مانند کانت، که شاید قصد چنین کاری نداشتند، با پیش کشیدن دعوی استثنائی علم از انسان جدید به توجه جدی به این مسأله و به دست یازیدن به این مباحثه با خود ابزار علم، زمینه را برای نوزائی فرهنگی آماده ساختند. فلسفه در این معنا «نمی‌تواند فرهنگ آفرین باشد، اما می‌تواند آن را آماده کند و موانع آن را بر طرف سازد.» (فیلسوف در مقام پزشک فرهنگ، ۱۷۰) اما فلسفه‌ای از این دست هنوز ارزشی اساساً منفی دارد و به خودی خود مایل است در شکاکیگری سترونی تباه شود، یعنی به پاسداری مرزی معنوی محض که تهی از خطرهای خاص خود برای زندگانی و فرهنگ نیست پردازد. (۳۸)

اینکه فلسفه می‌تواند معنای فرهنگی فراتر و مثبت‌تری داشته یا نداشته باشد منوط به این است که تا چه حد پیوند نزدیکی با هنر دارد. تا هم اکنون ما قسمی فلسفه را در نظر داشته‌ایم که فقط می‌تواند دعاوی شناخت فرمانروائی بر زندگانی را انکار کند، قسمی فلسفه که در نهایت می‌تواند تشخیص دهد به چه چیزی نیاز است، که آن‌گاه باید به هنرمند محول شود تا او آن را فراهم سازد. (واپسین فیلسوف، ۲۷) اما نی‌چه هم چنین در اندیشه قسم دیگر فلسفه است، فلسفه‌ای که هم هنر باشد و هم شناخت (همان، ۳۹) این همان چیزی است که به تصور می‌آورد زمانی که درباره فلسفه می‌گوید: «هم در مقاصد و هم در نتایج خود، هنری است اما همان ابزار علم یعنی تصور مفهومی را بکار می‌برد. فلسفه شکلی از ابداع هنری است.» (همان، ۵۳) اما صداقت او را ناچار می‌سازد بر این تعریف بیفزاید که: «کانه گوری کاملاً مناسبی برای فلسفه موجود نیست، در نتیجه ما باید انواعی [برای آن] سامان دهیم. اما البته این خود نی‌چه بود که سخت کوشید «این فیلسوف آینده» یعنی «این سقراط هنرمند» را «جعل کند و مشخص سازد» که او واقعاً بتواند در مقام بنیاد گذار و داور عالی فرهنگی جدید عمل کند. چنین فیلسوفی باید بتواند بر مسندی که اسطوره خالی گذاشته بنشیند و علم را در اختیار گیرد نه به سبب شناخت اضافی خود بلکه بیشتر به علت آفرینشگری به خود مطمئن اش. او هنرمند ارزش‌ها خواهد بود که زندگانی را به مدد مفهوم «اساساً هنری» «بزرگی» می‌سجد. آنچه چنین فیلسوف هنرمندی را از همه بنیاد گذاران پیشین فرهنگ متمایز خواهد ساخت بی‌تزویری اوست. بنابراین او این هر دو را دریافت خواهد کرد که او هام او و هامند و چرا موجه‌اند؟ (۴۰)

چند تنی از خوانندگان امروزی آثار نی‌چه احتمالاً فکر می‌کنند که او همیشه در موجه نشان

دادن این آرمان توفیق یافته است. من حتی مطمئن نیستم که خود نی چه در واقع آن را موجه یافته باشد. اما او مبالغ در خور ملاحظه‌ای از توان و تخیل اش را به وظیفه کشف ماهیت و امکان چنان «فیلسوف - هنرمندی» اختصاص داد، همانطور که بسیاری از یادداشت‌های ترجمه شده او در این کتاب گواهی می‌دهد. با این همه بیشترین ما احتمالاً در این زمینه، این گزارش معتدل‌تر چنان قصدی را که در «ستیزه علم و دانائی» آمده به قدر کفایت جاه طلبانه خواهیم یافت: «وظیفه کلی من این است که نشان بدهم چگونه زندگانی، فلسفه و هنر می‌توانند رابطه ژرف‌تر و سازگارتری با یکدیگر داشته باشند به شیوه‌ای که فلسفه زائد نباشد و زندگانی فیلسوف دروغ آمیز نشود.»

یکی از ویژگی‌های شگفت‌انگیز دفترهای یادداشت آغاز ۱۸۷۰ نی چه ارتباط درونی غامضی است بین عنوان‌های متنوعی که به بحث و آزمون گذاشته می‌شود، همانطور که از سنجش بعدی برخی از این عناوین آشکار خواهد شد. رابطه نظریه‌های نی چه درباره فرهنگ، شناخت، زبان، علم، فلسفه و هنر به هیچ وجه صرفاً رابطه‌ای برونی نیست: این رابطه در واقع همه این‌ها را بهم پیوند می‌دهد (یا آن طور که نی چه گفت پیوند داد). نی چه ممکن بود تصمیم گرفته باشد عرضه همه این عناوین را برگرد محور بحثی درباره هر یک از آنها سازمان دهد یا شاید کوشیده باشد تا این کار را از راه استدلال مانند نقاط کناری یک چرخ که بهم متصل می‌شوند، با پیوند دادن یکی از آنها به دیگری انجام دهد، باری او به جای این کار بر آن شد که چهار چوب (Format) بسیار متفاوتی برای عرضه و نمایش افکار خود اختیار کند، و طرحی ریخت که آنها را به شیوه‌ای بهم پیوند دهد که میله‌های چرخ با توتی (محور مشترک) چرخ متصل می‌شوند. عناوین متفاوت می‌بایست به یاری بحث درباره هر یک از آنها در زمینه مشکل کلی یونان باستان آغازین، با یکدیگر پیوند یابند.

یونانیان

نخستین کتاب نی چه درباره هنر و علم و درباره مشکل عام فرهنگ مدرن بود و همزمان با کتابی درباره یونانیان دو قرن ششم و پنجم پیش از میلاد، به ویژه درباره تاریخ درام یونان. می‌دانیم که کتاب نوشته نشده Philosophenbuch (کتاب فیلسوفان) می‌بایست «قطعه پیوست» کتاب زایش تراژدی باشد. هرگز نمی‌توان دقیقاً مطمئن بود که مراد نی چه از این تعبیر احتمالاً چه

بوده است، اما یادداشت‌های مربوط به این کتاب نوشته نشده بیان‌کننده همانندی آشکار آن با «زایش تراژدی» است: او در این جا، همچنانکه در کتاب نخستین خود «زایش تراژدی»، بر آن شد که شماری از مشکل‌های نظری و عملی را با ارجاع مدام به یونان باستان، بیازماید هر چند این بار تأکید او می‌بایست بیشتر بر فیلسوفان یونان باشد تا بر تراژدی‌نگاران این سرزمین.

یونانی‌ها همیشه برای نی چه جاذبه‌ای داشتند که نمی‌توان آن را صرفاً بر حسب آموزش حرفه‌ای فیلسوف ما در مقام زبان‌شناس کلاسیک توضیح داد. حتی درسگفتارها و درس‌هایی که نی چه در بال (بازل سوئیس) عرضه کرد، اگر از عبارتهایی درباره یونانی‌ها که در همه نوشته‌هایش دیده می‌شود سخنی به میان نیاوریم - دل‌بستگی ویژه‌ای را به فرهنگ، هنر و فلسفه یونان که اساساً مرتبط با زبان‌شناسی نیست - بر ملا می‌سازد. توضیحی درباره اشاره‌های مکرر به یونانی‌ها در نوشته‌هایش، از سوی خود او در «انسانی بس انسانی»، ۲۱۸ در بخشی با عنوان «یونانی‌ها در مقام تفسیر کنندگان»، ارائه شده است:

زمانی که ما از یونانی‌ها سخن می‌گوئیم، ناخواسته از امروز و فردا حرف می‌زنیم، تاریخ عالمگیر آنها آئینه شفاف‌تری است که همیشه چیزی را باز می‌تاباند که در خود آئینه نیست. این آزادی را غنیمت می‌شمрим که در باره آنها سخن گوئیم تا بتوانیم درباره چیزهای دیگر خاموش بمانیم - تا اینکه این یونانی‌ها شاید بتوانند چیزی در گوش خوانندگان اندیشمند زمزمه کنند. پس برای انسان مدرن، یونانی‌ها سخن گفتن از بسی چیزها را آسان ساختند که بازگو کردن آنها دشوار و مخاطره‌آمیز است.

البته مطالبی از همین دست را می‌شد درباره روم باستان یا تاریخ کتاب مقدس بیان کرد. پس چه چیز دیگری در این زمینه هست که می‌تواند به طور ویژه یونانیان باستان را در کانون توجه انسان‌های جدید قرار دهد؟

نخست باید گفت که همه فرهنگ بعدی غرب وابسته فرهنگ یونانی‌های باستان است، پس برای دریافت خودمان ناچاریم یونانی‌ها را بشناسیم زیرا آنچه هستیم به طور گسترده‌ای وسیله آنچه آنها بودند تعیین می‌شود. بنابراین هر قسم واکاوی یا نقدی از فرهنگ جدید زائد خواهد بود مگر اینکه در ریشه یابی بحران کنونی ما در بازگشت به خصائص ویژه موجود در کل شالوده فرهنگ ما توفیق یابد - یعنی در بازگشت به یونان باستان. (۴۱)

اما این ملاحظه عمده برای توضیح دلستگی بسیار ویژه‌ی نی چه به بخش معینی از تاریخ یونان، قرن ششم و آغاز قرن پنجم، به ویژه دوره دقیقاً پیش و بعد از «جنگ‌های ایرانیان» کافی نیست. پاسخ این پرسش - که کاملاً در «زایش تراژدی» بسط یافته - این است که نی چه این «عصر تراژیک» یونانی‌ها را همچون «زیباترین ساعت عمر نوع انسان» می‌دانست، عصر بزرگ نابغه‌ها که در قیاس با آن همه اعصار دیگر در نظر او نسخه‌های کمرنگ و تقلیدهای ناسره می‌نمود. (۴۲) درست همان نامی که او به این دوره می‌دهد آشکار می‌سازد که چرا او آن را واجد چنان معنا و اهمیت والا و عام می‌داند: این عصری بود که تراژدی یونان کهن را بوجود آورد که هنوز ژرف‌ترین و عام‌ترین شکل هنری است.

یونانی‌های این دوره، از این رو همچون سرچشمه دائمی «الهام»، نزد نی چه اهمیت شایان توجهی داشتند. او بدون چون و چرا درباره آنها تصویری تا حدودی آرمانی شده داشت که همچون پناهگاهی شخصی از فقر معنوی زمان حاضر بکار می‌آمد. این کار در مثل همان شیوه‌ای است که او به مدد آن از ارزش سنجی والای هنر پیشنهاد خود دفاع کرد: «یونانی‌ها به ما نشان می‌دهند که هنر قادر به چه کارهایی است. اگر ما آنها را نداشتیم پایه ایمان مان بر آب بود.» (واپسین فیلسوف، ۳۹) در نتیجه زیاد شگفت‌انگیز نیست زمانی که نی چه متوجه فلسفه شد، اهمیت ویژه‌ای به تعریف و تبیین ماهیت فلسفه دوره تراژیک یونانی‌ها داد.

بخشی از دلستگی نی چه به فیلسوفان پیش از افلاطون، نتیجه ساده حرمت عظیم او به فرهنگ و هنر یونان در قرن‌های ششم و پنجم پیش از میلاد بود. زیرا به هر حال اگر داوری درباره زندگانی، بخشی از وظیفه فلسفه است، آنگاه آشنا شدن با هر دوره نادر به نسبت کاملی که تاریخ می‌توانست در دسترس ما بگذارد، دارای اهمیت آشکار است. به همین دلیل است که داوری «فیلسوفان یونان کهن» درباره ارزش هستی، این قدر با معناتر از داوری جدید است زیرا آنها خود زندگانی را با چنان کمال شکوهمندی در برابر و پیرامون خود داشتند، و به این سبب که میان آنها، بر خلاف آنچه در میان ماست، عواطف متفکر در شقاق بین تمنای آزادی، زیبایی و عظمت زندگانی و رانده حقیقت که فقط می‌پرسد «حیاتی از این دست چه ارزشی دارد؟»، گرفتار نیامده است. (۴۳) افزوده بر این نی چه می‌اندیشید که فیلسوفان عصر تراژیک احتمالاً به طور طبیعی ناچار بودند پیش از متفکران اعصار دیگر نوعی «شناخت تراژیک» را که در آن زمان او در

«زایش تراژدی» به آن اشاره کرده و از آن نام برده بود، گسترش دهند. (۴۴)

زمانی که نی چه از مشاهده عام عصر آنها به مشاهده خود فیلسوفان پیش از افلاطون بازگشت، عواملی اضافی، مطالعه‌ای را درباره این متفکران به او سفارش کردند. در این جا در مثل مسأله پیوند فیلسوف با فرهنگ به دیده می آید، و فیلسوفان باستان گویا بسی چیزها داشتند که به ما بیاموزند زیرا آنها بر خلاف فیلسوفان جدید، دارای فرهنگی شکوفان و تندرست بودند که می توانستند فلسفیدن خود را به آن پیوند دهند. افزوده بر این، آنها در عصری پیش از بروز دشمنی آشکار فلسفه و فرهنگ می زیستند. (۴۵) در واقع فلسفه بخش مهمی از فرهنگ همگانی هلنی بود.

مطالعه فیلسوفان پیش از افلاطون نه فقط می تواند رابطه بین فلسفه و فرهنگ را روشن سازد بلکه همچنین می تواند به این پرسش که «فلسفه چیست؟» پاسخ گوید. زیرا بر حسب نظر نی چه سلسله متفکران از تالس تا سقراط در بردارنده «همه گونه های سره ممکن» بود، هم از لحاظ فیلسوفان (یعنی شخصیت های فلسفی و شیوه های زیستن) و هم از لحاظ فلسفه ها. آنها همه ایده های اصیل فلسفی را ابداع یا کشف کردند و فلسفه های پس از ایشان همه صرفاً «گونه های آمیخته و به طور معمول فروتر از این نمونه های اصیل با شکوهند» (۴۶) از این رو نی چه، که آشنائی اش با تاریخ فلسفه از افلاطون تا کانت بسیار اندک بود به راستی باور داشت که شخص می تواند آنچه نیازمند است درباره ماهیت تفکر فلسفی و نظام های فلسفی بداند، از فیلسوفان پیش از افلاطون بیاموزد: تأکید بیش از حد بر اصالت و نوآوری چنان بیان موکدّی بر اهمیت امروزی آن متفکران کهن به عنوان فیلسوف و نه فقط همچون پیکره های کهنه شده در تاریخ فلسفه، بسیار دشوار خواهد بود. نی چه یکی از معدود فیلسوفان از ارسطو تا امروز بود که به طور واقعی و مشخص می کوشید همه چیز را از فیلسوفان یونانی پیش از سقراط بیاموزد.

نی چه در زمینه محتوای به فعل واقعی فلسفه پیش از افلاطون به روشنی آنچه را که او تصور می کرد سه مشکل عمده فلسفه پیش از افلاطونی (و به این ترتیب به طور مفروض سه مشکل عمده چنان فلسفه ای باشد)، در فرازی از در سگفتار مقدماتی اش درباره این فیلسوفان نشان داد:

خرد آزاد شده، اشیاء را می اندیشد، و اکنون برای نخستین بار عادی ترین چیزها در مقام مشکل فلسفی شایسته دیدن شدند. این است نشانه متمایز کننده رانه فلسفی: شگفتی درباره آنچه

در برابر دید هر کس است. عادی‌ترین نمود، همانا شدن (دگرگونی)^{۴۷} است و با آن فلسفه ایونی آغاز می‌شود. این مشکل در شکلی بی نهایت فشرده در فیلسوفان الئا دگر بار پدیدار می‌شود: آن‌ها دیدند که خرد ما به هیچ وجه «شدن» را در نمی‌یابد، و از این موضوع، هستی جهان متافیزیکی را استنباط کردند. همه فلسفه‌های بعد بر ضد فلسفه‌های الئائی جنگیدند. این نبرد به شکاکیگری انجامید. مشکل دیگر مشکل هدفمندی طبیعت است. با این مشکل تضاد بین روان و تن برای نخستین بار به حوزه فلسفه آورده می‌شود. مشکل سوم، مشکل ارزش شناخت است. شدن، قصد و شناخت: این است محتوای فلسفه پیش از افلاطون.^(۴۷)

من گمان می‌کنم این سومین مشکل، مشکل ارزش شناخت است که به ژرف‌ترین صورت نی چه را دلبسته کرد و به ممتازترین وجه در دستنوشته‌های او درباره فلسفه در این دوره رقم زده شد. مشکل دیگری نیز البته بود که او در عرضه داشت‌های متنوع خود از تاریخ فلسفه یونان بر آن تأکید داشت. این نکته شایان تأکید است زیرا به ندرت دریافتند تا چه اندازه نی چه سخت دلبسته فیلسوفان پیش از افلاطون است که دیده به مشکل شناخت دوخته بودند. متن چاپ شده در سگفتارهای او و همین‌طور دفترهای یادداشت ترجمه شده در این کتاب، حدّ و اندازه‌ای را نشان می‌دهد که او بر حسب آن کوشید علم و فلسفه یونان را با علم جدید و درونمایه‌های شناخت‌شناسی که این قدر در فلسفه جدید محوری است، مرتبط سازد. این آثار هم چنین نشان می‌دهد که نی چه می‌خواست تاریخ فلسفه یونان از تالس تا سقراط را بکارگیرد تا نتایج نظری خود را درباره ویژگی انسان سان همه شناخت‌ها و در نهایت تمایل نیست انگارانه رانه شناخت را مصور سازد.^(۴۸)

نی چه به این ترتیب دلائل شخصی، تاریخی و نظری استواری در زمینه دلبستگی خود به یونان باستان داشت. یونان باستان نه فقط والاترین نمونه‌ها و بنیادهای تاریخی آنچه را ما فرهنگ و هنر و فلسفه می‌نامیم، در بر دارد بلکه هم چنین ذره‌بینی است که در آن ما می‌توانیم احتمالاً برای نخستین بار فرهنگ، هنر و فلسفه امروزی را ببینیم. تاریخ فلسفه پیش از افلاطون نه فقط در مقام یکی از سرچشمه‌های عمده شناخت نی چه درباره فلسفه بکار می‌آید بلکه هم چنین همچون زمینه آزمون واکاوی خود او از شناخت، شور حقیقت پژوهی، رابطه درونی غامض بین فلسفه، علم، فرهنگ و هنر سودمند است. در تصمیم نی چه در تکمیل مطالعات نظری اش درباره این

موضوعات همراه با عرضه داشت «تاریخی» فلسفه پیش از افلاطون، رمز و رازی نیست، رمز و راز در این است که چرا او اجازه داد نقشه‌ای را که در تهیه‌اش آن همه سال و با زحمت بسیار بکار پرداخت ناتمام بماند.

چند نتیجه

دفترهای یادداشت چاپ نشده سال‌های ۱۸۷۲ تا ۱۸۷۶ نی‌چه مهم و در برخی جهات برای فهم تکامل عقلانی او و افکارش درباره برخی موضوعاتی که فیلسوفانی دلبستگی کانونی به آنها دارند، اسناد اصلی است. زمینه‌های این ادعا در سنجش مختصر محتوای این دفترهای یادداشت که در زیر می‌آوریم عرضه می‌شود و می‌توان به آسانی آنها را به طور بسیار موجز بازگو کرد: این دفترها به روشنی نشان می‌دهند که هیچ «گسست» در اماتیک در تکامل معنوی و عقلانی نی‌چه در آغاز دهه ۱۸۷۰ روی نداده است و بنابراین آنها ادعاهای بعدی خود او را درباره پیوستگی اندیشه‌اش تأیید می‌کنند. بی‌گمان دگرگونی دراماتیک در نقاب عام سیمای نی‌چه بین کتاب «ریچارد واگنر در بایروت» (۱۸۷۶) و بخش نخست «انسانی پس انسانی» (۱۸۷۸) موجود بود اما این دگرگونی، دراماتیک تراز فاصله‌ای نیست که (در شیوه کار و محتوا) آثار چاپ شده آغاز دهه ۱۸۷۰ از دفترهای یادداشت چاپ شده‌اش در بین دوره دیده می‌شود. پیوستگی موضوع و جهت‌گیری این دفترها و آثار چاپ شده بعدی نی‌چه کافی است تا نتیجه‌گیری کارل اشلشترا را تضمین کند: «گسستی که از آن همچون چیزی موجود بین «تأملات ناجور با زمان چهارگانه» و «انسانی پس انسانی» سخن می‌گویند... ظاهراً باید بیشتر بر پایه گسستی در فهم ما از نی‌چه بوده باشد تا در خود مواد.»^(۴۹) اما این گسست در فهم ما از نی‌چه را می‌توان به یاری آشنایی با متن‌های ترجمه شده در این کتاب التیام داد.

برای دلبستگان پیدایش و تکامل اندیشه نی‌چه، دفترهای چاپ نشده آغازین او، اسناد طرفه‌ای هستند که معنا و اهمیت محوری دارند. از جمله مطالبی که در یادداشت‌های این دوره گنجانده شده نخستین طرح‌های سر دستی بسیاری از ایده‌هایی است که فقط سال‌ها بعد در آثار چاپ شده او پدیدار شدند. نمونه‌های اندک چنان ایده‌هایی عبارتند از: روایت «اجتماعی» از اصل و فایده تمایز بین حقیقت و دروغ، واکاوی «دورنمایی» شناختن، تفسیر هنر همچون وهم

آگاهانه، فیلسوف در مقام همیار ممکن هنرمند، تشخیص سهم سازنده زبان به تفکر و واقعیت و پرده برداشتن از تمایلات منکر زندگانی، طلب حقیقت مطلق. در این دفترها نه فقط می توان زایش این ایده های مشخصاً نی چه ای را مشاهده کرد بلکه نیز می توان دید چقدر تار و پود متنوع اندیشه نی چه به طور دقیق بهم بافته شده است. در واقع ارتباط درونی ایده های اصلی نی چه در دفترهای یادداشت چاپ نشده او به آسانی نمایان تر است تا این قسم پیوستگی در کارهای چاپ نشده و ادیبانه جلا داده و پرداخته شده اش.

گوئی این یکی از اهداف سبک کار نی چه بوده است که پیوندهای نزدیک درونمایه های متنوع خود را تیره و مبهم سازد، افکارش را درباره موضوع های گونه گونه عرضه کند گوئی آنها از یکدیگر جدا بوده اند، به منظور اینکه خواننده را ناچار سازد خود، آنها را بهم پیوند دهد و به این ترتیب - بهر خود بیندیشد. اما اگر کسی بخواهد بداند چه اندازه این درونمایه ها و موضوع ها در عمل در تجربه عقلانی خود نی چه با هم مرتبط می شدند و مشتاق باشد ببیند چگونه مسأله ای به مسأله ای دیگر می رسید و هر بینش جدیدی چگونه در جامعیت به تدریج تکامل یابنده تفکر نی چه جذب می شد، آن گاه باید بارها به دفترهای یادداشت چاپ نشده او رجوع کند.

اما آثار پسا مرگ اولیه او برای آگاهی هائی که درباره چگونگی تفکر مشخص و واقعی نی چه درباره موضوعاتی معین فراهم می آورد، دقیقاً همان قدر مهم است که نشان دادن این مطلب به ما که نی چه درباره تفکری که درباره موضوع های دیگر داشت چه می اندیشید؟ این اساساً قضیه ای است در پیوند با «نظریه شناخت» خود او و پاسخ هایش به سلسله وسیع مسائل شناخت شناسی. زیرا این نه فقط - همانطور که آرتور دانتو اثبات کرده - درست است که نی چه هرگز در «هیچ نسبت اساسی»، «نظریه حقیقتی را که در آثار چاپ نشده آغاز دهه ۱۸۷۰ خود گسترش می داد، اصلاح و تعدیل نکرد» (۵۰) بلکه این نیز درست است که همین آثار به مراتب بسیار حاوی صریح ترین، تفصیلی ترین و پیوسته ترین شیوه های کار او در زمینه نتایج بنیادی مسائل شناخت است. نه فقط بیشترین اشارات چاپ شده بعدی او درباره این موضوع با این مباحث آغازین سازگار است بلکه در واقع می نماید که در مواردی از پیش آنها را در خود دارد. شاید ممکن باشد که روایتی کافی و منسجم از نظریه شناخت و حقیقت او را به تنهایی بر آثار چاپ شده اش بنیاد کنیم اما من تردید دارم که می توان چنین کرد. باری هیچ کسی که از دور علاقه مند به این پرسش است قادر نیست از

مطالب ترجمه شده در این کتاب چشم پوشد. این یادداشت‌ها به ویژه برای روشن کردن رابطه بین: (۱) واکاوی نی چه از آرمان‌های مشابه درباره «حقیقت مطلق، و شکاکیگری دو آتش که در پی آن آرمان می‌آید، (۲) واکاوی او از حقیقت‌ها همچون قصه‌های افزاری (سودمند)، (۳) واکاوی او از ماهیت زبان... (۴) و از هیچ انگاری ضمنی در «خواست ناب» حقیقت.

در این دفترهای یادداشت موضوع‌های اساسی اضافی بسیار به بحث گذاشته می‌شود، پرسش‌های بسیاری به سنجش در می‌آید که برای بعضی از خوانندگان طُرفه خواهد بود. نمونه‌های برخی از پرسش‌هایی که آشکارا و به تفصیل به تحقیق گذاشته شده این هاست: فلسفه چیست و فیلسوف در چه نسبتی با دانشمند و هنرمند قرار دارد؟ «فرهنگ» را چه می‌سازد و معنای فرهنگی فلسفه چیست؟ فرهنگ یونان و فلسفه یونانی در جهان مُدرن چه معنایی دارد؟ با این همه عبارت‌هایی در دفترهای یادداشت که به بحث درباره این گونه پرسش‌ها می‌پردازد، آشکارا بیشتر مکمل افکار چاپ شده نی چه درباره چنین موضوعاتی است تا وضع و حال عبارت‌هایی که به حقیقت و شناخت می‌پردازد.

تا کنون می‌بایست روشن شده باشد چه قسم کمکی مطالعه آثار چاپ نشده نی چه می‌تواند به درک ما از فلسفه او بکند. به ویژه زمانی که به دفترهای یادداشت آغازین دهه ۱۸۷۰ توجه ویژه می‌کنیم، این فرض که آثار پسا مرگ هیچ کمک جدیدی به فهم ما از نی چه نمی‌کند، باید همچون عامل محدودکننده ناروا و کلی‌گویی کنار گذاشته شود. من گمان دارم که گزیده‌هایی از آثار پسا مرگ که در این کتاب ترجمه شده است، دفاع‌ناپذیر بودن این نظریه را که: «نی چه هر چیزی را که می‌خواست بگوید در آثاری که خود چاپ یا برای چاپ تنظیم کرد، گفته است.» اثبات می‌کند. (۵۱)

ما می‌توانیم با پرسشی که در پایان بند پیشین طرح شد نتیجه بگیریم: اگر این آثار حاوی موادی آن چنان با اهمیت است پس چرا نی چه گذاشت آنها چاپ نشده باقی بمانند؟ چرا او در طول بیش از ده دوازده سال فاصله بین زمان تصنیف آنها و اتمام کار، نقشه خود را بازبینی نکرد تا آن نوشته‌ها را به صورتی که قابل چاپ باشد در آورد؟ و چرا ناتوانی او از به پایان رساندن این کار بدین گونه گواه این موضوع گرفته شود که او ایده‌های بیان شده در این نوشته‌های آغازین را کنار گذاشت یا از تکمیل آنها سرباز زد؟

آنچه مورد نیاز است تا این گفته را رد کنیم که «نی چه این یادداشت‌ها را برای چاپ نهائی آماده نکرد زیرا نظرگاههای خود را دربارهٔ مسائل طرح و بحث شده تغییر داده بود»، مقایسه‌ای است بین یادداشت‌های یاد شده با کتاب هائی که او بعد به چاپ رساند. البته شواهدی در زمینهٔ برخی تغییرها در طول این سالها در دست است، اما مشابَهت محتوای این دفترهای یادداشت و اندیشه‌های تصریحی و تلمیحی بعدی فیلسوف دربارهٔ همین عناوین و موضوع‌ها، در واقع بسیار تکان دهنده است. اما اگر ناتوانی او را در به کمال رساندن «کتاب فیلسوفان» که مدت‌های طولانی طرح آن را ریخته بود به مدد دگرگونی بعدی نظرات وی دربارهٔ مسائل معین توضیح ندهیم، پس چگونه باید آنها را توضیح داد؟

شاید تصمیم نی چه در رها کردن مطالعهٔ طرح شده دربارهٔ فلسفه و دربارهٔ یونانی‌ها بیشتر با شکل کتاب یاد شده سر و کار دارد تا با محتوای آن. همانطور که یادداشت‌ها روشن می‌سازد، کتابی که نی چه تصمیم داشت بنویسد، می‌بایست در شکل و قالب و به همین سان در موضوع، «بخش قرینه» کتاب زایش تراژدی باشد، و می‌بایست رسالهٔ طولانی، و به طور پیوسته استدلالی دیگری باشد که شرح و بسط تاریخی، واکاوی نظری و نقد فرهنگی معاصر را ترکیب می‌کند. کتابی مانند «زایش تراژدی» را به دشواری می‌توان در معنا و قالب «کتاب تحقیقی» نامید، با این همه مانند «کتاب فیلسوفان» طرح شده است. در پیرامون این نخستین کتاب نی چه هنوز ابهامی آکادمیک (دانشگاهی) وجود داشت، شاید در تداوم بحثی استدلال و جوشش و سلاست نقلی آن یا در تأکیدش بر تصحیح نظر خطاآمیز ما دربارهٔ ماهیت عهد باستان و دفاع صریح و بی‌پرده‌اش از «نظریهٔ تازه» ای دربارهٔ درام یونانی. باری قالب و سبک «زایش تراژدی» در قیاس با قالب و سبک کتاب هائی مانند: انسانی بس انسانی، چنین گفت زرتشت و شامگاه بُت‌ها نظمی کاملاً متفاوت دارد. به هر حال مطابق آنچه روی داد، نی چه در طول سالیانی که یادداشت‌های برای «کتاب فیلسوفان» تنظیم می‌کرد، نخستین گامهای محتاطانهٔ خود را برای نگارش زبان جدید، اصیل‌تر، شخصی و همگانی‌اش برمی‌داشت. اگر او در سر و صورت دادن به این نقشه فقط یکی دو سالی زودتر به کار آغاز کرده بود، در مثل در بهار ۱۸۷۱، آن‌گاه این موضوع را مُحتمل می‌دانستم که او می‌بایست قادر بوده باشد آن را تکمیل و چاپ کند اما او در زمانی که آمادگی داشت تنظیم یادداشت‌های خود را برای این نقشه به صورتی که قابل چاپ باشد، آغاز کند،

نگارش سلسله مقالات «تأملات ناجور با زمان» را آغاز کرده بود که گام‌هایی بود مجادله‌ای و باز گردنده به سوی بیان احوال خود به صورت آشکار که به نوبت خود به سود قالب بسیار تند و تیز تر و مخاطره‌آمیزتر کتاب «انسانی، بس انسانی» و آثار بعدی کنار گذاشته شد. همین که نی چه با اطمینان «بر جاده‌ای به سوی خویش» قرار گرفت، همه چیز را فدای هدف تازه خود کرد. در بین چیزهایی که در این عرصه فدا کرد، نقشه‌هایی بود برای کتابی که می‌بایست مسائل عام مرتبط به ماهیت شناخت و فلسفه را در زمینه گزارش تاریخی از فیلسوفان پیش از افلاطون به بحث بگذارد. چاپ چنین کتاب به نسبت «قابل اطمینان» و دارای ساختار سستی پس از چاپ کتاب «انسانی، بس انسانی» که نی چه خود می‌بایست نخستین کسی باشد که این مسأله را تشخیص می‌داد، ناممکن بود. البته به دشواری می‌توان گفت که این یادداشت‌های گردآوری شده برای کتاب نانوشته باطل شده است! ما دیدیم که ایده‌های نی چه چگونه به طور مشخص در یادداشت‌هایی برای «کتاب فیلسوفان» گسترش آغازین خود را به دست آورد و زمانی که نی چه طرح‌های خود را برای چاپ اثری از آن قسم که در آغاز به تصور آورده بود، رها کرد، کوشید تا حد امکان مواد سودمند موجود در مطالب دست‌نوشته‌ای که برای کتاب نانوشته گرد آورده بود، از خطر نابودی نجات دهد. (۵۲)

همانند «روبینسون کروزوئه» ای که از لاشه کشتی غرق شده‌اش مصالح و موادی برای خود فراهم آورد، نی چه نیز گویا در طول سالیان، بارها و بارها به دفترهای یادداشت آغاز دهه ۱۸۷۰ خود مراجعه می‌کرد، گوئی به سرچشمه اصلی بسیاری از افکار و شرح و بیان آغازین بسیاری از درونمایه‌های آثار خود باز می‌گشت. هر چند او هرگز کتابی را که برای آن، چنین یادداشت‌هایی فراهم آمده بود نوشت، این یادداشت‌ها شالوده‌هایی گذاشتند برای کتاب‌هایی که او سرانجام به رشته تحریر در آورد. (۵۳)

پی‌نوشت پیشگفتار

۱. خواست قدرت (Der wille zur macht , 1901) ارجاع به آثار نی چه معمولاً با عنوان‌های کوتاه شده (اختصاری) زبان آلمانی که با شماره‌بندها همراه است صورت می‌گیرد. سیاهه‌ای از آثار نی چه و کلید علائم اختصاری بکار رفته در این کتاب را در بخش پایان آن خواهید یافت (این صورت در متن انگلیسی پس از پیشگفتار آمده است و چون زیاد جنبه فنی داشت و احتمالاً موجب خستگی خوانندگان می‌شد، بی آنکه از آن چیزی بکاهیم، آن را به فارسی درآوریم و در متن و حاشیه این کتاب قرار دادیم).

۲. این نتیجه‌گیری از مسأله اضافی تمامیت متن‌های منتشر شده‌ی پسا مرگ (ناخلاس) نی چه که در دسترس ماست، غافل است (بنگرید به «یادداشتی درباره‌ی متن» در پایان کتاب) البته بهتر است که آثار باقیمانده پس از در گذشت فیلسوف را به همان صورتی که خود او بر جای گذاشته است در اختیار داشته باشیم تا مجموعه آثار با تصحیح و حاشیه‌نویسی (Nietzsches werke (Grossoktavausgabe) کروئر (GOA) را که پایه‌ی مربوط به متن همه آثار ویرایشی منتشره بعدی نی چه بوده است، سال‌ها طول خواهد کشید تا مجموعه ویرایش جدید دو گروئر (Nietzsche werke de Gruyter , Berlin , 1967 II) کامل شود، اما در طول چاپ و نشر آثار پسا مرگ در همین مجموعه (= WKG)، خواهد بود که می‌توان برخی نتیجه‌گیری‌های مربوط به روشهای ویرایشی ویراستاران پیش‌تر را تجویز و تصدیق کرد. به طور کلی مقایسه متن‌های اصلی با نسخه‌های «ویرایش شده»، نظری را تأیید و تقویت می‌کند که والتر کاوفمان (W. Kaufmann) چند سال پیش عرضه کرد، یعنی کاوفمان گفت که ویراستاران اولیه هیچ تمایلی نداشتند که دیدگاههای فلسفی نی چه را کژ و مژ سازند و تحریف کنند. به این ترتیب به منظور درک اندیشه نی چه (که می‌دانیم با زندگانی او تضاد دارد) تکیه کردن بر چاپ‌های اولیه «آثار پسا مرگ» (ناخلاس) بسیار کم‌خطرتر از آن است که گاهی موجب ترس پژوهشگران شده است. (بنگرید به پیوست کتاب «نی چه» کاوفمان: فیلسوف، روان‌شناس، ضد مسیح، چاپ چهارم، چاپ دانشگاه پرینستون، 1974 Nietzsche : Philosoph , Psychologist , Antichrist , 1974) (۱۹۷۴)

۳. بنگرید به انسان را بنگر (Ecce Homo , 1908) (یا انسان مصلوب)، بخش سوم، انسان بس انسانی (Menschliches , All zumenschliches , 1878) و هم چنین دی‌اچ‌۱۸۸۶ بر همین کتاب.

۴. بنگرید به مقدمه «دجال»، ترجمه ع. دست‌غیب، تهران ۱۳۷۹.

۵. اگر بخواهیم دقیق باشیم باید بگوئیم آنچه به طور معمول «کتاب فیلسوفان» نی چه نامیده می‌شود، مشتمل بر دو بخش است: بخش تاریخی «فلسفه در عصر تراژیک یونانیان، ۱۸۷۳» به اضافه یادداشت‌های گوناگونی

برای ادامه آن، و بخش نظری مشتمل بر: واپسین فیلسوف، فیلسوف، تفکراتی دربارهٔ ستیزهٔ هنر و شناخت، ۱۸۷۲، فیلسوف همچون پزشک فرهنگ ۱۸۷۳، دربارهٔ حقیقت و دروغ در معنای غیر اخلاقی ۱۸۷۳ ستیزهٔ علم و دانائی ۱۸۷۵. بنابراین آنچه در این کتاب ترجمه شده همهٔ بخش نظری کتاب فیلسوفان است به اضافهٔ سه گزیدهٔ دیگر از همان دوره‌ای که به گمانم متعلق به همان دایرهٔ کلی مشکل‌ها و دلبستگی‌ها ست. برای آگاهی از تفصیل بیشتر دربارهٔ گزیده‌های جداگانه به «یادداشتی دربارهٔ متن‌ها»، پایان همین کتاب بنگرید.

۶. نامه به روده، بیست و ششم اوت ۱۸۷۲، نی چه در یادداشت‌های پیش از سال ۱۸۷۵ پیوسته از فیلسوفان پیش از افلاطون نه فیلسوفان پیش از سقراط سخن به میان می‌آورد. این موضوع مهم است زیرا نشان می‌دهد که نی چه سقراط را نه فقط سخنگوی دو آتشهٔ جدید «خوش بینی نظری» بدان گونه که در کتاب «زایش سرازدی» ۱۸۷۲ می‌بینیم ترسیم می‌کرد بلکه او را بخشی از رشته واحد جریانی می‌یافت که به تالس می‌رسید، سقراطی که بدین گونه ادراک شده دست کم همان قدر پابان چنان جریانی است که آغاز آن.

۷. بنگرید به نامهٔ روده. یازدهم جون ۱۸۷۲، با در نظر گرفتن ویرایش‌های گوناگون درسگفتارهایی دربارهٔ فلسفه پیش از افلاطون، بنگرید به «یادداشت هائی دربارهٔ متن‌ها» در پایان همین کتاب.

۸. A schrift خط، تألیف، به طور لفظی یعنی نوشتن، نگارش. واژهٔ محبوب نی چه برای آثار ادبی خود او.

۹. قصد اساسی نی چه در طرح کردن سلسلهٔ مقالات «تأملات ناجور با زمان» این بود که تا حد ممکن سدی از پیش ساخته در برابر بسیاری از سویه‌های زندگانی همزمان خود برپا دارد اما از همان آغاز آن را همچون نقشه (پروژه‌ای) می‌دید که ارائهٔ افکار سازنده تر خودش می‌بایستی از پی آن بیاید. به این ترتیب در نامه‌های جداگانه به روده (نوزدهم مارس ۱۸۷۴) و به میسه برگ (بیست و پنجم اکتبر ۱۸۷۴)، سلسلهٔ مقالات طرح شدهٔ «تأملات ناجور با زمان» را همچون نقشهٔ پنج ساله پاک کردن خودش از همهٔ افکار و عواطف خصمانه و منفی خود وصف می‌کند. او هرگز از مسئولیت‌هایی که از این طریق برای خود فرض کرده بود یا از ارتباط بین کار تخریبی و سازنده‌اش دست برنداشت در این زمینه بنگرید به قطعهٔ حسب حال وی نوشته شده در سال‌های ۱۸۸۵ تا ۱۸۸۷ (آثار نی چه، ج ۱۴ ص ۳۸۱، چاپ لایبزیگ، کروئر، ۱۳ - ۱۹۰۱، چاپ موزاریون ج ۱۴، ص ۳۳۹ - ۲۹ - ۱۹۲۰). «برای من کتاب تأملات ناجور با زمان» متضمن وعده‌های بسیار است، اینکه نزد دیگران چه معنایی دارد نمی‌دانم. باور کنید اگر حتی یک گام از این مواعید دور شده بودم، مدتها پیش از زندگانی خود دست می‌شستم. شاید کسی بیاید که دریابد من از کتاب «انسانی، بس انسانی» خود به بعد جز وفاکردن به وعده‌های خود، هیچ کار دیگری نکرده‌ام»

۱۰. در واقع هر چند نشانه‌ای دربارهٔ آغاز دست بکار شدن نی چه در زمینهٔ نگارش جدی کتاب طرح شده دربارهٔ فلسفه و یونانیان پیش از سال ۱۸۷۲ در دست نیست، شواهدی داریم که او دست کم چند سال پیش از سال

۱۸۷۰ به ایدۀ چنان کتابی رسیده بود. شواهد این موضوع ورقه‌ای است در دفتر یادداشت 15، PI که بر آن سه عنوان زیر که یکی پس از دیگری می‌آید، دیده می‌شود:

زایش تراژدی - فیلسوفان عصر تراژیک - درباره‌ی آینده‌ی مؤسسه‌های پرورشی ما

از آنجاکه درسگفتارهایی درباره‌ی تربیت در بهار ۱۸۷۲ عرضه شد و کار درباره‌ی کتاب «فیلسوفان یونان» تا اواخر تابستان یا پائیز همان سال هنوز آغاز نشده بود، این یادداشت در خور توجهی است، و در مقاله «واپسین فیلسوف ۷۸» در کتاب «درباره‌ی نهان ساختن آغازگری فلسفیدنش» اثر اشلشتا - آندرس F. Nietzsche, von den verborgenen anfangen seines Philosophierens اشتراکتگارت ۱۹۹۲ به چاپ رسید. (نیز بنگرید به چاپ دوگرویتز de Gruyter ج ۳، بخش ۳، واپسین فیلسوف، ۶۶، برلین ۱۹۹۷)

۱۱. بر حسب ویرایش (Nachbericht) اول چاپ کرونر ج ۱۰، ص ۵۰۱ عنوان «افلاطون و پیشروانش» مربوط به تابستان ۱۸۷۶ است، زمانی که نی چه نقشه‌ای در سر داشت - و به زودی آن را کنار گذاشت - تا آن را «طوری بسط دهد که افلاطون را نیز در برگیرد». عنوان دیگر، «تأیید فلسفه از سوی یونانیان» همچون مدخلی جداگانه در دفتر یادداشت PI, 20b وارد شد (تابستان ۱۸۷۲ تا آغاز ۱۸۷۳) و در آثار نی چه ج ۱۰ ص ۵۰۲، کرونر و آثار نی چه، دوگرویتز، ج ۳، ص ۱۰۴، برلین) به چاپ رسید.

۱۲. البته ممکن است که نی چه در تاریخی متأخرتر، توانسته به فکر چاپ کردن جداگانه «فلسفه در عصر تراژیک» افتاده باشد. در واقع ظاهراً اوضاع و احوال همینطور بوده است. او در بهار ۱۸۷۴، نسخه‌ی متفحی از این دست‌نوشته فراهم آورده بود که با قلم خود بعدها در آن اصلاح‌های اندکی کرده بود. سرانجام در ۱۸۷۹ زمانی که فکر می‌کرد در حال احتضار است، و می‌کوشید برای آماده کردن ورژن‌های خود نظامی به آنها بدهد، پیشگفتار کوتاه دوم خود را بر «فلسفه در عصر تراژیک...» تقریر کرد. با این همه مسلم است که این کتاب اساساً به قصد اینکه به صورت کتابی جداگانه به چاپ برسد، نوشته نشده بود.

۱۳. بنگرید به «درباره‌ی سود و زیان تاریخ، بخش دوم، بند ۱۰»، درباره‌ی معنای فوسیس physis در این تعریف نگاه کنید به تفکراتی درباره‌ی تأمل، فلسفه در ایام دشوار، شماره ۶۸، این تعریف فرهنگ را مقایسه کنید با تعریف آمده (در تفکراتی درباره‌ی تأمل شماره ۴۸)، درباره‌ی فرهنگ همچون حالت و کلید واحد ساخته شده از نیروهای اساساً متخاصم بسیاری که اکنون به یک ملودی امکان نواخته شدن می‌دهد.

۱۴. برای آگاهی از روایت اولیه‌ی این تنظیم دعوی بر ضد مدرنیته که در آثار آخرین نی چه تیزتر و شدیدتر می‌شد بنگرید به «درباره‌ی سود و زیان تاریخ، بخش دوم، بند ۱۰ و «ریچارد واگنر در بایروت، ۵»

۱۵. بنگرید به: B.7, VII (سطرهای بعد) این نظریه‌ی فرهنگ ممکن بود این طور به نظر برسد که دارای دلالت‌های ضمنی قطعی اجتماعی و سیاسی است. نی چه خود مسلماً این طور می‌اندیشید و در گنجاندن آن‌ها با

دو دلی در آثار چاپی اوائل دهه ۱۸۷۰ و به طور صریح در برخی آثار چاپ نشده همان دوره خود تردید نکرد (مهمترین همه این‌ها، مقاله مهم «درباره دولت یونانی» (۱۸۷۱) و نخستین و سومین درسگفتار درباره تربیت است.) پایگان اجتماعی، شرط پیشین فرهنگ است که فقط می‌تواند بر پایه گسترده مشقت بشری بنیاد شود: توفیق‌های «نابغه» فرهنگ، کار پر زحمت «برندگان» را از پیش در خود دارد. بنابراین فرهنگ از سوئی همیشه در تملک گزیدگان ممتاز اجتماعی است اما از سوئی دیگر عملکرد این گروه گزیده، تحمیل وحدت نجات بخش بر جامعه همچون کل (و به این ترتیب) به زبان نی‌چه «توجیه و تصدیق» آنست.

۱۶. این سه گانگی (ثلاث) نابغه - قدیس، فیلسوف و هنرمند به تمامی شو پنهاوری است، گرچه نتایج نی‌چه درباره اهمیت و معنای فرهنگی این سه پیکره به طوری ژرف غیر شو پنهاوری است. یکی از توضیح‌های این تفاوت، فقدان کامل هر گونه احساس تاریخی در شو پنهاور است.

۱۷. این تمایزهای تاریخی بین گونه‌های فرهنگ - که در زایش تراژدی به تلمیح آمده - در یادداشت‌هایی که برای کتاب نانوشته مانده «تأمل» درباره زبان‌شناسی گردآوری شد کاملاً گسترش یافت. این یادداشت‌ها (یعنی مقاله ما زبان‌شناسان) به ویژه با تخصص لازم و ضروری بین فرهنگ باستان و مدرن سر و کار دارد. به خصوص بنگرید به «ما زبان‌شناسان، ۲۰ و ۳۰ و ۴۰»

۱۸. واپسین فیلسوف، ۳۶. برای توصیف عصر جدید و تضاد آن با خود کامگی روحی بنگرید به «انسانی بس انسانی، ۲۶۱»

۱۹. واژه عادی آلمانی برای علم واژه Wissenschaft (دانش، معرفت، که گاهی به انگلیسی scholarship) تحقیق و تنسیج ترجمه شده است)، دلالت وسیعی دارد. بنگرید به واپسین فیلسوف، شماره ۱۴ در همین کتاب. از این به بعد من واژه «علم» science را در معنای وسیع‌تری که کاملاً مترادف با «علم طبیعی» است، بکار خواهم برد.

۲۰. علم شاد ۱۸۸۲، ۳۰۷، Die frohliche wissenschaft، تعریف مشابه آن در کتاب «خواست قدرت» ۴۹۳: «حقیقت قسمی خطاست که بدون آن نوع معینی از زندگانی نمی‌توانست زیست کند.» عبارت‌های نمونه اندکی که در آن نی‌چه به سود شکاکیگری حاد استدلال می‌کند (و به این ترتیب آرمان تبیین‌کننده حقیقت را از پیش مفروض می‌دارد) در این کتاب آمده: زایش تراژدی، ۱۵، انسانی بس انسانی، ۲، سبیلده دم، ۲۴۳، فراسوی نیک و بد، ۱۶ و درباره تبارشناسی اخلاق، بخش سوم، ۱۲. برخی عبارت‌هایی که در آنها او وجهی دیگر، یعنی روایت «ابزاری» حقیقت را از پیش فرض می‌کند عبارتند از: درباره سود و زیان تاریخ، ۱۰، انسانی بس انسانی، ۲ - ۳۱، فراسوی نیک و بد، بخش ۴، قسمت ۲، ص ۳۴ (به هر حال باید در نظر داشت که فرض‌های نی‌چه در تفسیر حقیقت بر حسب ارزش آنها برای زندگانی بشری به طور ثابت همراه است با اشاراتی مربوط به

ویژگی «وهمی» یا «خیالی» آن حقیقت‌ها. این اشاره‌ها برای کسانی که نمی‌توانند تمهد ژرف و مانای خود نی چه را دربارهٔ آرمان هماهنگی که خود با چنان سنگدلی به محک نقد زده است، تشخیص دهند نامفهوم است.

۲۱. تا حدودی که نی چه در آرمان مطابقه و هماهنگی مشارکت داشت، بر آن بود که جهان «ماهیتی حقیقی» دارد که نا شناختنی است. به هر حال به هر صورتی که بعد توانست ناقد تمایز بین «واقعیت» و «ظواهر» شود (در مثل بنگرید به بندی با این عنوان: چگونه جهان حقیقی سر انجام افسانه‌ای شد؟ در شامگاه بت‌ها)، در نوشته‌های آغازینش از جمله در «زایش تراژدی» و یادداشت‌های ترجمه شده در کتابی که در دست دارید، چنان موضوعی از پیش فرض شده بود. گوئی نی چه جهان به طور متافیزیکی واقعی را همچون آشوب و هرج و مرجی آغازین و بدون شکلی می‌بیند، جهانی که بدون هیچگونه «تطابقی» مرتبط با حوزه شناخت و تجربه ماست، بسیار نزدیک به شیوه‌ای که جهان «فراخواست» شو پنهاور با جهان «تصور» مرتبط شده است. (بنگرید به واپسین فیلسوف، ۱۲۰ و ۱۲۳ و دربارهٔ شور حقیقت پژوهی)

۲۲. واژگان کلیدی در فرهنگ لغات شناخت‌شناسی خود نی چه کلمهٔ آلمانی übertragen است که دقیقاً همان معنای ریشه‌شناسی لغت را دارد که فعل برنانی. واپسین فیلسوف، شمارهٔ ۸۳

۲۳. بنگرید به واپسین فیلسوف، شمارهٔ ۵۵

۲۴. در برخی عبارت‌های این دفترهای یادداشت، نی چه کوشید روایت کاملاً فیزیولوژیک (تنانی) از آگاهی و ادراک بدست دهد (بنگرید در مثل به واپسین فیلسوف ۶۴ و ۶۷ و ۱۲۲) همین قسم تلاش را می‌توان در مجموعه آثار پسا مرگ از هر مرحله کار نی چه یافت، و گهگاه در آثار چاپ شده او به آنها اشاره شده است. من متقاعد شده‌ام که او همیشه فکر می‌کرد «آگاهی» توضیحی فیزیولوژیک دارد، هر چند تلاش‌های گونه‌گون او به آماده کردن چنان توضیحی هرگز زیاد توفیق‌آمیز نبود. (بنگرید به واپسین فیلسوف، شمارهٔ ۵۶ و ۸۴)

۲۵. (واژه‌ها و اشیاء) les mots et les choses, paris : Gallimard, P: 316, 1966

۲۶. بنگرید به واپسین فیلسوف، ۷۹، دربارهٔ حقیقت و دروغ، ۱، ستیزهٔ علم و دانائی شمارهٔ ۱۶۸، شباهت‌های آشکاری بین این سوئه نظریه زبانی نی چه و برخی تره‌های مشهور «فلسفه زبان معمول» معاصر دیده می‌شود. (نقطه نظرهای اضافی مشابهت، حاوی واکاوی معنا بر حسب کاربرد و تفسیر «مشابهت هم خانواده» نامهای اوست) اما تفاوت نی چه و بیشترین فیلسوفان معاصر دلبسته زبان، در قیاس با همانندی‌های آنها، حتی عجیب‌تر است. مشخصه ممتاز نظریه شناخت نی چه از روایت او از زبان - مشخصه‌ای به آشکارا غایب در مباحث معاصر دربارهٔ سوژه - قصد انتقادی مدام اوست. او می‌خواست عملکردی غیر منتظره که زبان در شکل دادن افکار و تصور ما از واقعیت بازی کرده پیش نهد به منظور اینکه از تحریف‌های فرا رونده از تحریریه حسی آن بگریزد.

۲۷. بر حسب رساله «حقیقت و دروغ»، ۲، رانش به سوی شکل‌بندی استعاره «رانه» بنیادی بشری است که انسان حتی برای یک لحظه نیز نمی‌تواند در تفکر از آن صرف‌نظر کند زیرا در این صورت می‌بایست خود را از انسان بودن معاف دارد، پس این همان رانه بنیادی بشری است که در پس پشت زبان، فهم عادی، علم، اسطوره و هنر نهفته است. در واقع در برخی یادداشت‌های این دوره (در مثل در واپسین فیلسوف، ۵۲ و ۱۱۰)، نی‌چه حتی می‌گوید که این قدرت بنیادی آفرینشگر منحصر به انسان نیست بلکه در طبیعت در همه جا حاضر است. (این ایده که مشابهتی با برخی نظریه‌های بعدی او مرتبط با «خواست قدرت» دارد، گویا به وسیله خواندن آثار زولنر (Zöllner) در طول پائیز ۱۸۷۲ به او القاء شده باشد. بنگرید به فلسفه در ایام دشوار، شماره ۵۸) مواد با ارزش مرتبط با ادراک نی‌چه از ویژگی اساساً بلاغی و استعاری زبان در درسگفتارهایی درباره معانی بیان که او در دانشگاه بازل ایراد کرد موجود است. این درسگفتارها فقط به تازگی همراه ترجمه‌ای انگلیسی در کتاب نی‌چه در باره معانی بیان و زبان ویراسته و چاپ: ساندرا ال گیلن، کارول بلر، و دیوید. ژ. پیرنت (نیویورک، چاپ دانشگاه اکسفورد، ۱۹۸۹) به چاپ رسیده است.

۲۸. درباره حقیقت و دروغ، ۱، واپسین فیلسوف، ۹۱، ۱۲۳، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۸، ۱۵۲

۲۹. درباره حقیقت و دروغ، ۱، واپسین فیلسوف، ۵۴، ۱۵۰ و شماره ۴۶

۳۰. واپسین فیلسوف، ۵۴، ۸۴، ۹۶، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۱۴

۳۱. واپسین فیلسوف، ۴۷، ۵۰، ۵۲، ۱۲۶، درباره حقیقت و دروغ، ۲-۱. در صورت پذیرش مطالبه آشکارا شهودی حقیقت ناب یا «مطلق»، به تصور آوردن این مسأله آسان نیست که چگونه رانه (ساقی) برای آرمانی چنین ناممکن، مقدم بر هر چیزی می‌توانست بوجود آمده باشد. دفترهای یادداشت اوائل ۱۸۷۰ حاوی عبارات بسیاری است که با این مشکل سروکار دارد و نظریه نی‌چه درباره خاستگاه رانه شناخت را پیش می‌نهد (بنگرید به ویژه به «درباره حقیقت و دروغ» و نیز به واپسین فیلسوف، ۴۷، ۷۰، ۷۱، ۹۱، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۴۳) توضیح بسط یافته در این آثار آغازین، اساساً همانند با توضیحی است که می‌توان در آثار بعدی چاپ شده او یافت (در مثل در علم شاد ۳۴۴): رانه حقیقت ناب از این فرمان مطلق اجتماعی یعنی فرمان اخلاقی سرچشمه گرفت «کسی را فریب مده» این رانه به واسطه تحولات تدریجی معنایی مستقل از ضرورت اجتماعی به خود گرفت، و به «رانه نظری» شناخت ناب دگرپسیده شده است، در حالی که در همان زمان راست‌گویی خود، از انسان به جهان که متوقع بودند «حقیقی» باشد، انتقال یافته است. (البته افزوده بر این روایت عام سرچشمه رانه شناخت، نی‌چه انگیزش‌های فردی متنوعی را برای جستجوی حقیقت تشخیص داد. (در مثل بنگرید به شوپنهاور همچون آموزگار، ۶)

۳۲. بنگرید به واپسین فیلسوف، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۷، و شور حقیقت پژوهی، نی‌چه تعبیر «سقراط گروی

علمی» را در زایش تراژدی بکار گرفت تا جنبش عقلانی الهام شده از رانه ناب شناخت را بشناساند. او در همان آغاز سال ۱۸۷۰ به این نتیجه رسیده بود: «آماج علم تخریب جهان است» بنگرید به بخش n⁹ و vii همین کتاب، اما فقط در سال‌هایی که بی درنگ پس از تابستان ۱۸۷۲ آمده بود، او کوشید که این بینش را بسط دهد و بپرواهد. در واقع نهاده محوری تفصیلی‌ترین مطالعه آثار پساگرگ وی (بنگرید به اشلتا و آندرس، فریدریش نی چه: درباره نهان ساختن آغازگری فلسفیدنش (von den verbotenen Anfängen seine Philosophierens) آنست که بینش او درباره ویژگی نیهیلیستی شناخت از آغاز دهه ۱۸۷۰ و موضوع عمده دفترهای یادداشت این دوره است. اشلتا و آندرس، افزوده بر این استدلال می‌کنند که نی چه در آن زمان لزوم مرتبط کردن مشکل ویژگی شناخت را با «مسأله خود رانه شناخت» درک کرده و به این علت اساساً به تاریخ علم و فلسفه یونان دلبستگی یافته بود که این تاریخ، نگاره‌ها و تصاویر روشنی از براهین بسط یافته مستقل نظری او نتایج مربوط به معنای رانه شناخت و تقدیر خوش بینی نظری را آماده کرد.

۳۳. زایش تراژدی، ۱۵ (ترجمه کاوفمان)، درباره پیروزی کانت و شوپنهاور بر خوش بینی منطقی بنگرید به زایش تراژدی ۱۸ و ۱۹.

۳۴. می‌خواهم تکامل شگفت آور فیلسوفی را وصف و با آن ممدلی کنم، فیلسوفی که مشتاق شناخت است، فیلسوف انسانیت، فیلسوفی این جاست که با همه کوشش‌های علمی یگانه است؛ زیرا همه علوم بر پایه عام این فیلسوف قرار دارد. (واپسین فیلسوف، ۱۱۹)

۳۵. عبارت‌هایی از نوشته‌های آخرین نی چه که به آن‌ها اشاره می‌کنم آنهایی هستند که او در آن‌ها حکمتی را که در آئین ظواهر موجود است و در ستایش ژرف بودنِ توسل آگاهانه به پوسته اشیاء، توضیح می‌دهد. نمونه عالی این عبارت‌ها عبارت زیبایی است در بند ۴، پیشگفتار ۱۸۸۶ بر «علم شاد» - که او بار دیگر آن را در سخن پایانی کتاب «نی چه بر ضد واگنر» (۱۸۸۹) به چاپ رساند. دو طرز فکر نسبت به هنر که با آنها چنان نظری در تضاد می‌افتد این هاست: نخست نظریه (از پیش مفروض در زایش تراژدی) که هنر قسمی شناخت شهودی است که ژرف‌تر از علم درون واقعیت رسوخ می‌کند و دوم طرد بدخواهانه هرگونه ادعای هنرمند نسبت به دانایی و فرزاندگی (طرز فکری که پیش از هر جا در کتاب انسانی بس انسانی، مجموعه عقاید و گفتارها و آواره و سایه‌اش، خود را نشان می‌دهد) او در انسانی بس انسانی، ۲۷ و ۲۲۷ حتی تا آن جا می‌رود که مدعی است که هنر منحصرأ همچون افزارهای برای تسهیل گذر از هنر به علم ارزشمند است.

۳۶. این احساسی است که در آن شیلر در «نامه‌هایی درباره تربیت هنری انسان» به تفسیر «بازی» پرداخت. او یگن فینک Eugen Fink در «فلسفه نی چه» و ژان گرابیه در «مشکل حقیقت در فلسفه نی چه» Jean Granier, la probléme de la verité dans la philosophie de Nietzsche هر دو، مفهوم بازی را همچون

تدبیر و شیوه اصلی برای تفسیر فلسفه نی چه بکار بردند.

۳۷. واپسین فیلسوف، ۴۱ (cf, 37, 43) این اشارات می توانست برای تفسیر ادعای مشهور آمده در زایش تراژدی سودمند باشد: «جهان فقط همچون نمودی هنری (زیباشناسانه) تأیید و تصدیق می شود».

۳۸. واپسین فیلسوف، ۳۸، ۶۰ و ۴۱، فیلسوف در مقام پزشک فرهنگ، ۱۷۱، افکاری درباره تأمل، ۵۶ و ۵۸.

۳۹. واپسین فیلسوف، ۳۸، ۶۰ و ۶۱. در نظر داشته باشید که نی چه به طور قطعی این پیشنهاد را رد می کند که «می توانست قسم ویژه «شناخت فلسفی» موجود باشد» (مفهومی شوپنهاوری که از آن نشانه هائی در زایش تراژدی هست) تا آن جا که فلسفه در جستجوی شناخت است و می تواند آن را مهیا کند، صرفاً شکلی از علم است، تنها قسم شناخت، شناخت علمی است. آنچه فیلسوف را از دانشمند متمایز می سازد (افزوده بر ویژگی اساسی تر «خواست حقیقت» دانشمند)، میل اوست به رفتن به آن سوی شناخت و به عهده گرفتن مسئولیت این گام برداشتن از «شناختن» به «آفریدن». اگر فلسفه بر رانۀ شناخت اشراف یابد، آن گاه فلسفه برتر از شناخت است، در جز این صورت فقط می تواند حلقه واسط هنر و علم باشد.

۴۰. واپسین فیلسوف، ۲۴، ۲۸، ۳۴، ۴۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱.

۴۱. بنگرید به ستیزه علم و دانائی، ۱۹۱ در زمینه صریح ترین مباحثه نی چه درباره این موضوع، «ما زبان شناسان» Wir philologen را بنگرید که در برخی عبارت های آن حتی یونان باستان را به دلیل اینکه مسیحت را ممکن ساخت، ملامت می کند. بنگرید به رساله درباره شور حقیقت پژوهی، ۱۸، ۱۵۸، ۱۵۹.

۴۲. بنگرید به ستیزه علم و دانائی، ۱۹۹، واپسین فیلسوف، ۷۹.

۴۳. شوپنهاور همچون آموزگار (عبارتی مشابه با آن با «فلسفه در عصر تراژیک یونانیان، ۱» دیده می شود) و نیز بنگرید به عبارتهای مشابه بسیار در دفترهای یادداشت ترجمه شده در این کتاب از جمله «واپسین فیلسوف، ۱۸». در نظر بیاورید که نی چه بعد این ایده را رد کرد که «وظیفه فلسفه داوری درباره زندگانی است»، در واقع او در می یافت که این فرض نشانه ای است از روحیه کینه جوئی درباره جهان. تغییری از این دست در افکار نی چه شاید با تغییر شایان ملاحظه ای که در اندیشه او درباره فیلسوفان باستان آن طور که در آثار چاپ شده آخرین او بیان شد، بی ارتباط نباشد. در بند دهم شامگاه بت ها در مثل او فیلسوفان یونان را همچون منحطان فرهنگ یونان معرفی می کند و مدعی می شود که فلسفه اساساً متعلق به دوره پیش از سقراطی است و به بیان نخستین خود در برتری توکودیدس بر هر فیلسوف دیگر یونانی داد سخن می دهد!

۴۴. نی چه در یادداشت حسب حال خود، به طور مشخص ساده ای مربوط به دوره بین سال های ۱۸۷۶ تا

۱۸۷۹ درباره این انتظار، تفسیری از این دست عرضه کرد.

زمانی که به صدای عام فیلسوفان آغازین یونان گوش سپردم، می‌اندیشیدم آهنگهایی را درک می‌کنم که به روال عادت از هنر یونان و دقیق‌تر بگویم از تراژدی می‌شنیدم. هنوز نمی‌توانم با اطمینان بگویم تا چه اندازه این آهنگ در هنر یونانی‌ها و چه اندازه در گوش‌های من قرار دارد (گوش‌های انسانی که نیاز عظیمی به هنر دارد) (آثار نی چه، موزاریون ص ۶۸، چاپ ۱۹۲۰، کروئر، ج ۶، ص ۱۱۸)

۴۵. دشمنی آشکار بر ضد فرهنگ - نفی - با افلاطون آغاز می‌شود. اما من می‌خواهم بدانم فلسفه در برابر فرهنگی اکنون موجود یا متکامل که دشمن نیست چگونه عمل می‌کند؟ (فیلسوف در مقام پزشک فرهنگ، ۱۷۵، همچنین بنگرید به فلسفه در عصر تراژیک، ۲ و به واپسین فیلسوف، ۳۲، و فیلسوف در مقام، ... ۱۷۳)

۴۶. بنگرید به پیشگفتار نی چه بر درسگفتارهای او درباره فلسفه پیش از افلاطون، مجموعه آثار ج ششم، صفحه‌های ۲۴۸ تا ۲۵۰، مجموعه آثار چاپ کروئر XIX ص ۱۲۷ تا ۱۲۹ و نیز به واپسین فیلسوف، ۷۹.

۴۷. بنگرید به مجموعه آثار ۱۷، ص ۲۵۲، کروئر XIX ص ۱۳۱، متن چاپ شده این درسگفتارها از روی یادداشت‌های درسگفتار خود نی چه در سال‌های ۱۸۷۲ و ۱۸۷۳ و ۱۸۷۶ گرد آوری شده است.

۴۸. همانطور که نی چه در ۱۸۷۰ نوشت: «هدف علم تخریب جهان است... می‌توانیم نشان دهیم که این فرا روند به مقیاس کوچکتري در یونان بکار بسته شده بود» بنگرید به VII، شماره ۹. ادعای اینکه دلبستگی نی چه به فیلسوفان پیش از افلاطون به طور وسیعی شناخت شناسانه بود - که در زمینه پژوهش‌های خود او در ماهیت و ارزش حقیقت نهفته است - به وسیله کارل اشلتا و آنی آندرس ساخته و پرداخته و از آن دفاع شده است. مجموعه آثار، ص ۶۱، ۶۱، ۴۰، ۴۱ و ۹۹.

۴۹. اشلتا - آندرس، ۱۸

۵۰. نی چه همچون فیلسوف (نیویورک، مک میلان، ۱۹۶۵) ص ۳۸، دانتو اساساً ارجاع می‌دهد به رساله «درباره حقیقت و دروغ» که تنها بخشی از چاپ اولیه آثار پسا مرگ نی چه است که گویا با آن آشناست.

۵۱. این باور کارل اشلتاست که مشهورترین نماینده و شارح این نظر است که «هر چند آثار پسا مرگ ممکن است به قسمی نظر کرده متخصصان نی چه باشد با این همه «حاوی اندیشه محوری تازه‌ای نیست» بنگرید به قضیه نی چه Der Fall Nietzsche (مونیخ، هانزر، ص ۹، ۱۹۵۹) و گفتار پایانی Nachwort اشلتا بر جلد سوم این چاپ معتبر آثار نی چه در سه جلد Nietzsche's werke in der ibänden (مونیخ، هانزر، ص ۱۴۳۳، ۱۹۵۹) مطمئن نیستم مراد اشلتا از «اندیشه محوری تازه» چیست ولی مسلماً کافی نیست مباحث تفصیلی شناخت، زبان، فلسفه، راستگویی را که در آثار چاپ نشده آغاز دهه ۱۸۷۰ نی چه می‌یابیم صرفاً «دگرگونی‌های» اشارات چاپ شده او درباره این موضوع‌ها بنامیم. در واقع اشلتا خود در کار مشترک با آنی آندرس اهمیت ویژه آثار پسا مرگ اولیه را تأیید کرد (اشلتا، آندرس، ۳۳، ۳۴) سراسر کتاب آنها گواه اهمیت

این دفترهای یادداشت و کمک منحصر به فردی است که در درک ما از اندیشه‌ی نی چه دارند.

۵۲. در این زمینه خلاصه‌ها و نقشه‌هایی که در مطالب بعدی این کتاب مندرج است (بنگرید به ویژه به بخش VII) به ویژه سودمند است زیرا نشان می‌دهد که چگونه نی چه کوشید مواد گرد آمده برای «کتاب فیلسوفان» را در گونه‌گونی شکل‌های جدید در تطابق بیشتر با ادراک دگرگون شونده‌اش از خود و وظیفه‌اش در مقام نویسنده در قالب تازه بریزد.

۵۳. مقایسه کنید (cf) با تفسیر ویراستاران ویرایش آغازین یادداشت‌ها برای «کتاب فیلسوفان»: «این فیلسوفان هرگز او را رها نمی‌کنند؛ هر چند در کتاب‌های بعدی تا کتاب «ارزش سنجی دوباره‌ی ارزش‌ها» رشته‌های دیده شدنی هنوز تا این کتاب نانوشته باز می‌گردد. (آثار نی چه، چاپ کرونی، ج ۱۰، نخستین گزارش پسا مرگ، ج ۱، ص ۱۵۰۹، چاپ دوم)