

## «بازگشت جاودان» به‌مثابه ژرف‌ترین اندیشهٔ چنین گفت زرتشت

روح‌الله کریمی\*

### چکیده

نیچه چنین گفت زرتشت را بزرگ‌ترین کتاب خود و آموزهٔ بازگشت جاودان را «ژرف‌ترین اندیشهٔ» این کتاب می‌داند. چرا این آموزه در فلسفهٔ نیچه دارای چنین اهمیتی است؟ اگرچه میان طرح اولیهٔ بازگشت جاودان در *دانش شاد* تا طرح جدی در زرتشت تفاوت‌هایی وجود دارد، چند مشخصه همواره باقی است: اول آن‌که بازگشت جاودان سنجه‌ای برای نیچه برای بازارزش‌گذاری ارزش‌ها و در مقابل روحیهٔ کینه‌توزی و آرمان زهد است؛ دوم این‌که نیچه در *خواست قدرت* گاهی تلاش می‌کند تفسیری جهان‌شناختی از آموزهٔ بازگشت جاودان به دست دهد، اما اکثر مفسران بر پیامدهای عملی باور به چنین آموزه‌ای انگشت‌گذارده‌اند؛ هرچند دربارهٔ چیستی این پیامدهای عملی میان ایشان اختلاف نظر وجود دارد.

مشکلی که پیش می‌آید این است که اگر بازگشت جاودان مستلزم این است که به همه چیز از جمله امور نامطلوب نیز آری بگوییم و حتی بر اساس «عشق به سرنوشت» عاشق رنج هم باشیم، چگونه آری گفتن به رنج، با آری گفتن به زندگی که نیچه از آن دم می‌زند، سازگار است؟ پاسخ به این پرسش ابعاد جدیدی از اندیشهٔ نیچه و آموزهٔ بازگشت جاودان را بر ما می‌گشاید. این آموزه «آفرینندگی»، «گزینش»، «تصمیم»، و «کنشگری» را سبب می‌شود و در عین حال نیهیلیسم را به اوج خود می‌رساند و آن را تکمیل می‌کند که این نیز مطلوب دیگر نیچه است.

**کلیدواژه‌ها:** نیچه، بازگشت جاودان، آرمان زهد، آری‌گویی به زندگی، عشق به سرنوشت، نیهیلیسم.

\* استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی roohollah.karimi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۵/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۸/۱۲

## ۱. مقدمه

نیچه چنین گفت زرتشت را بزرگ‌ترین کتاب خود و بلکه یکی از بزرگ‌ترین کتاب‌هایی می‌داند که در تاریخ بشر نوشته شده است. او در مقدمهٔ *آنک انسان* می‌نویسد:

از نظر من، در میان نوشته‌هایم زرتشت جایگاه خود را دارد. من با این کتاب بزرگ‌ترین هدیه‌ای را که تاکنون به بشر اهدا شده است به او بخشیدم. این کتاب، که بر فراز قرن‌ها پل می‌زند، نه تنها عالی‌ترین کتابی است که وجود دارد (تمام واقعیت بشر با فاصلهٔ بسیار زیادی پایین‌تر از آن قرار گرفته است)، بلکه ژرف‌ترین است (EH, Pref. 1).

هایدگر نیز دربارهٔ چنین گفت زرتشت می‌نویسد: «این اثر مرکز فلسفهٔ نیچه است ... این اثر رفیع‌ترین قله‌ای است که اندیشهٔ نیچه بدان دست یافته است» (Heidegger, 1991: vol. 2, 36). چه چیزی موجب شده است که چنین گفت زرتشت چنین جایگاه ویژه‌ای در میان آثار نیچه داشته باشد؟ یکی از راه‌های پاسخ به این پرسش این است که به سراغ «ژرف‌ترین اندیشه» ای (Z, III: 13) برویم که از نظر نیچه در این کتاب مطرح شده است: آموزهٔ بازگشت جاودان (eternal recurrence).

## ۲. بازگشت جاودان به‌منابۀ جایگزین آرمان زهد

آموزهٔ بازگشت جاودان برای اولین بار در *دانش شاد* مطرح می‌شود:

اگر روزی یا شبی جنی به خلوت تو راه یابد و به تو بگوید: 'تو باید این زندگی را که در حال حاضر داری و تاکنون داشته‌ای باز هم از سرگیری و آن را بی‌وقفه، بارها و بدون چیزی نو، دوباره طی کنی و درد، لذت، فکر، آه و هر چیز کوچک و بزرگ در زندگی‌ات باید دوباره و با همان توالی قبلی تکرار شود و این تار عنکبوت، این مهتاب میان درختان، این لحظه و حتی من بازگردند و ساعت شنی ابدی زندگی دوباره و با تو، که ذرهٔ غباری بیش نیستی، واژگون شود؛ آیا تو خود را بر زمین نخواهی کوفت و از خشم به آن جن دندان نشان نخواهی داد و به او ناسزا نخواهی گفت؟ یا شاید این لحظه برای تو فرصتی عالی است تا به آن جن پاسخ دهی که: 'تو یک خدایی و من هرگز چیزی الهی‌تر از این نشنیده بودم' (GS: 341).

آموزهٔ بازگشت جاودان در این جا وسیله‌ای ابتکاری برای قاعده‌بندی آرمان دیونوسوسی نیچه است. این که ما تا چه حد زندگی را دوست داریم با سنجه‌ای که جن (از زبان جن بیان می‌شود تا بر انگاره بودن آن تأکید شود) در اختیار ما قرار می‌دهد سنجیده می‌شود؛ یعنی باید دقیقاً همین جریان زندگی را که اکنون زندگی می‌کنیم بارها و بارها زندگی کنیم.

آرمان نیچه آری‌گویی به بازگشت جاودان یعنی با شادی و خوش‌حالی از سخن جن استقبال کردن است. در آرمان نیچه عشق و دوست داشتن زندگی به قدری است که بخواهد کل فرایند زندگی به شکلی ابدی تکرار شود، حتی آن اجزایی از زندگی که دوست نداشته و حتی بر آن‌ها شوریده است. بازگشت جاودان قاعده‌ای به‌دست نیچه می‌دهد تا ارزشمند بودن فرایند زندگی را غایت بداند و نه صرفاً وسیله.

دیدگاهی که خود نیچه به بازگشت جاودان دارد، می‌تواند بر حسب دیدگاه او درباره اهمیت آرمان زهد و تلاش وی برای یافتن رقیبی برای آن تبیین شود. اگرچه در نظر برخی مفسران مانند پیرسون «به‌نظر می‌رسد که حرف آخر نیچه این است که آرمان زهد هیچ بدیلی ندارد، مگر چیرگی تسخّر زنانه بر آن. آنچه امروز نیاز داریم نه پیامبران نوین، بل 'کمدی‌سازان آرمان مسیحی - اخلاقی' است (GM, III: 27)» (انسل - پیرسون، ۱۳۷۵: ۲۰۱)؛ اما نیچه خود می‌گوید: «جای یک آرمان رقیب خالی است، مگر در زرتشت» (EH, III: GM). به‌جای آرمان زهد، زرتشت ممکن است فقط دو جایگزین رقیب پیش‌نهاد کرده باشد: ابرانسان و آری‌گویی به بازگشت جاودان. ابرانسان کسی است که بر آرمان زهد غلبه می‌کند. اما، همان‌گونه که خود نیچه اذعان می‌کند، آرمان ابرانسان را می‌توان روایت دیگری از آرمان زهد دانست (Z, II: 11, 20)، چون زرتشت هم‌چون کشیش زاهد زندگی ما را فقط به‌مثابه ابزاری برای صورتی از زندگی که هم‌اکنون وجود ندارد و نفی زندگی کنونی ماست ارزشمند می‌داند؛ هم‌چون کشیش زاهد خواست قدرت را علیه زندگی انسان به‌کار می‌گیرد و می‌خواهد از زندگی انسان انتقام بگیرد. در مقابل، آرمان بازگشت جاودان برای کل فرایند زندگی ارزش قائل می‌شود و بدین وسیله به‌کمک آن بر آرمان زهد و تنزل ارزش زندگی چیره می‌شود، حتی وقتی ما را به فراتر رفتن از وضعیت کنونی ترغیب می‌کند. آرمان بازگشت جاودان تصویری از شکل والاتر زندگی انسان ارائه می‌دهد، اما از صورت کنونی انتقام نمی‌گیرد (فاقد روح کینه‌توزی است) و این‌گونه نیست که فقط شکل والاتر را «انسانی» بداند. پس به‌نظر می‌رسد که جایگزین حقیقی زرتشت برای آرمان زهد بازگشت جاودان است.

مشکلی که پیش می‌آید این است که به‌نظر می‌رسد انسان وحشی خوش‌بخت نیز بتواند به بازگشت جاودان آری‌گوید. پس چگونه بازگشت جاودان می‌تواند تصویری از شکل والاتر زندگی فراهم کند که انسان برای رسیدن به آن تلاش کند و الهام‌بخش فضیلت و خودآفرینی با آرمان زهد قیاس‌پذیر باشد؟ در پاسخ به این پرسش باید به عامل دیگری توجه داشت که همانا امید نیچه به فیلسوفان نوی است که ارزش‌های نو خلق خواهند کرد.

شاید نیچه انتظار نداشته باشد که آرمان بازگشت جاودان محتوای کامل ارزش‌های نو را فراهم کند، درست همان‌گونه که آرمان زهد محتوای کامل ارزش‌های کهنه را فراهم نکرده است. کشیشان زاهد ارزش‌ها را تصادفی خلق نکرده‌اند. آن‌ها فضایل، تکالیف و صورت‌های زندگی را که پیش از آن‌ها وجود داشته است برگرفته‌اند و تفسیر نوی از آن‌ها ارائه کرده‌اند که ارزش وجود طبیعی انسان را انکار می‌کرده است. نیچه ظاهراً امیدوار است که فیلسوفان نو نیز دربارهٔ ارزش‌ها چنین کاری انجام دهند؛ یعنی، از فضایل، تکالیف و آشکال زندگی که هم‌اکنون وجود دارد تفسیری نو و آری‌گویانه به زندگی ارائه دهند. نقش آرمان بازگشت جاودان در این‌جا آزمونی خواهد بود که ارزش‌ها باید آن را با موفقیت پشت سر بگذارند تا هم‌چون ارزشی آری‌گویانه به زندگی و غیرزاهدانه شناخته شوند.

اگر این دیدگاه صحیح باشد، آن‌گاه نسبت نیچه با دنیای جدید آن‌قدرها هم انقلابی نخواهد بود. به یک معنا، از نظر نیچه انهدام همهٔ ارزش‌های کنونی و بنیاد نهادن ارزش‌هایی کاملاً نو ممکن نیست. نیچه فیلسوف را فرزند زمانهٔ خویش می‌داند (BGE: 211) و فیلسوف باید به سرنوشت و زمانه‌ای که در آن قرار گرفته است آری‌گوید و سستی را که در آن قرار گرفته است پیش برد؛ به این امید که آن سنت را تکمیل کند و این‌گونه بر آن چیره شود تا «سپیده‌دمان» بدمد. نقش فیلسوفان نو واژگون کردن و سرنگون کردن همه‌چیز نیست، بلکه برگرفتن چیزهایی است که مطابق آرمان زهد تفسیر شده‌اند و ارائهٔ تفسیر نوی از آن‌ها مطابق با آرمان بازگشت جاودان است. هیدگر در کتاب نیچه می‌گوید:

بر نیهیلیسم از بیرون نمی‌توان فائق آمد. ما نمی‌توانیم با از ریشه برکندن آن یا به کنار انداختن آن بر آن فائق آییم؛ همان کاری که وقتی خدای مسیحی را با آرمان دیگری مانند عقل، پیش‌رفت، 'سوسیالیسم' اقتصادی و سیاسی یا صرف دموکراسی جایگزین می‌کنیم انجام می‌دهیم. تلاش برای کنار گذاردن نیهیلیسم سبب می‌شود که مار سیاه حتی سفت و سخت‌تر خودش را بچسباند. از همین رو، زرتشت خیلی زود چنین گزینه‌هایی را برای نجات رها می‌کند (Heidegger, 1991: vol. II, 179).

پیش‌نهاد بازار ارزش‌گذاری ارزش‌ها مطابق با سنجهٔ بازگشت جاودان صرفاً آرمان نیچه برای آینده نبود، بلکه در نوشته‌های خود او هم می‌توان آن را سراغ گرفت. او از فضایل قدیمی، مثل عدالت، گشاده‌دستی، صداقت و راستی تمجید می‌کند؛ اما تلاش دارد با نگاهی متفاوت آن‌ها را ارزش‌گذاری کند و از آن‌ها تفسیری آری‌گویانه به زندگی ارائه دهد که سنجهٔ بازگشت جاودان را تاب آورند. سخاوت و گشاده‌دستی ارزشمند است؛ نه به این سبب که ناخودخواهانه و عاری از نفس دوستی است، بلکه چون توانگری، قدرت، و غنای

روح را به نمایش می‌گذارد (BGE: 40-43). عدالت شاید بزرگ‌ترین فضیلت است، نه به این علت که بی‌طرفی یا اطاعت از قانونی والاتر است، بلکه چون لطیف‌ترین و والاترین سروری است که روی زمین ممکن است (GM, II: 10-11). نوشته‌های نیچه هم‌چنین نوع جدیدی از انسان و فیلسوف را نشان می‌دهد که نمایانگر فضایی‌اند که او ستایش می‌کند.

البته منظور این نیست که ارزش‌های نو نیچه، همگی، صرفاً بسته‌بندی دوباره همان ارزش‌های کهنه‌اند. همان‌گونه که کلارک متذکر می‌شود، آرمان نیچه او را وامی‌دارد تا برای اموری ارزش قائل شود که، به ادعای خود او، پیش از وی هرگز به بزرگی و عظمت شناخته نمی‌شده‌اند؛ مانند بدخواهی (malice)، خودپسندی (exuberance) و خنده (BGE: 184). اما، به هر حال، هدف فیلسوفِ نو نیچه سوق دادن فرهنگ به جهاتی نوست؛ برای مثال، به سوی ارائه بیانی صریح و روشن از سطوح بالاتر فرهنگ که آرمان زهد در آن از صورت‌های برتر زندگی نباشد. این همان چیزی است که نیچه برای نمونه در احساسات مثبت و منفی، بدخواهی و خودپسندی، پرخاشگری و شهوت در نوشته‌هایش به نمایش می‌گذارد. «در این سطح فلسفه او هنر است، اما هنری است که شناخت را کامل می‌کند، نه این‌که از ارزش شناخت بکاهد؛ در حالی که برخی تفاسیر هنر را رقیب ستیزه‌جوی معرفت معرفی می‌کنند که با یک‌دیگر جمع‌شدنی نیستند» (Clark, 1998: entry Nietzsche).

بهترین راه برای توصیف بازگشت جاودان پیوند آن با دو ایده «ابرانسان» (overman) و «عشق به سرنوشت» (amor fati) است. به‌ویژه برای درک زرتشت نباید دو ایده «ابرانسان» و «بازگشت جاودان» را از هم مجزا بدانیم. چنین تجزیه‌ای به زاهدانه دانستن ابرانسان یا متعارض دانستن نیچه منجر خواهد شد. «ابرانسان» یعنی کسی که می‌تواند با آموزه زرف بازگشت جاودان روبه‌رو شود و آن را نادیده نگیرد. «ابرانسان» قادر است که گذشته، حال، و آینده را به‌طور مطلق و بدون قید و شرط اراده کند؛ او می‌تواند بازگشت جاودان هر چیزی را بدون کاستی یا افزایشی بخواهد. این همان «عشق به سرنوشت» است که موجب برتری ابرانسان است. پس «بازگشت جاودان» چیزی است که «ابرانسان» باید بیاموزد و در واقع بخواهد؛ ولی «عشق به سرنوشت» آن سازوکاری است که «ابرانسان» طی آن توانایی این را پیدا می‌کند که «بازگشت جاودان» را بخواهد؛ از این رو، این دو اصل با هم مقوم جوهر ابرانسان‌اند (Call, 1995: 99).

خلاصه، همان‌گونه که خواست قدرت مبنای بازارش‌گذاری محتوایی همه ارزش‌ها برای نیچه است (← محبوبی آرانی، ۱۳۸۹: فصل چهارم). بازگشت جاودان نیز مبنای دیگری برای بازارش‌گذاری محتوایی همه ارزش‌هاست؛ مبنایی یا معیاری برای این‌که

بدانیم چقدر خواست زندگی در ما ریشه دارد. آن‌که بازگشت جاودان را مطلوب بدانند به زندگی آری گفته است.

### ۳. توجه به پیامدهای عملی باور به آموزه «بازگشت جاودان»

برخلاف تفسیری که برخی از مفسران نیچه ارائه کرده‌اند، بازگشت جاودان را نباید هم‌چون مفهومی جهان‌شناختی (cosmological) تفسیر کرد. نیچه در یادداشت‌هایش استدلال‌هایی برای چنین نظریه‌ای ترتیب می‌دهد و مفسرانی مانند مولس بازگشت جاودان را نتیجه سایر اصول فلسفه طبیعی نیچه دانسته‌اند (Moles, 1990: 21)، اما نیچه در هیچ‌یک از کتاب‌هایی که خود منتشر کرد برای معنای جهان‌شناختی این نظریه استدلال نمی‌کند. نیچه بازگشت جاودان را «مفهوم بنیادین» زرتشت می‌داند، اما نقش جهان‌شناختی به آن نمی‌دهد. او این «مفهوم بنیادین» را نه مفهومی «جهان‌شناختی»، بلکه «والاترین قاعده برای آری‌گویی که امکان دسترسی به آن وجود دارد» (EH, III: Z) معرفی می‌کند. همواره باید توجه داشت که اولاً نیچه فیزیک‌دان نیست و در فیزیک فردی عامی است و حتی اگر چنین نظریه‌ای را به‌مثابه نظریه‌ای علمی ارائه کرده باشد، چندان شایسته توجه نیست. ثانیاً باید بر نحوه به‌کارگیری «بازگشت جاودان» و بهره‌ای که نیچه قصد دارد از آن برد تمرکز کرد. تفسیر «بازگشت جاودان»، به‌مثابه نظریه‌ای علمی، کاستن از اهمیت آن در منظومه فکری نیچه است. آن‌چه باید مد نظر قرار گیرد پیامد عملی باور به آموزه «بازگشت جاودان» است.

نیچه آشنایی بسیار خوبی با نظریه‌های شناخت داشت و کاملاً می‌دانست که این نظریه‌ها چگونه عمل می‌کنند. او با این موضوع، که از ابزاری فلسفی بهره برد تا ایده‌ای را ماهرانه پردازد، مشکلی ندارد. بازگشت جاودان را، هم‌چون ایده ابرانسان، باید «ایده تنظیمی» (regulative idea) لحاظ کرد. آن‌چه از نظر نیچه در نظریه‌پردازی‌های علمی و فلسفی اهمیت دارد پیامد عملی است که از آن‌ها حاصل می‌شود. البته فیلسوفان و دانشمندان گذشته به چنین امری واقف نبوده‌اند و گمان می‌کرده‌اند از عالم فی‌نفسه خبر می‌دهند. نیچه قصد دارد خودآگاهانه نظریه‌هایی را پیش‌نهاد کند که ادعایی درباره عالم فی‌نفسه ندارند، اما با آن‌ها می‌توان به زندگی آری گفت. او آگاه است که هم این نظریه‌ها و هم این نگاه به نظریه‌پردازی به‌غایت مدرن است. مدرنیته جهان را امری خودآشکار نمی‌دانست و تلاش می‌کرد با نظریه‌پردازی به جهان معنا و جهت دهد و آن را آشکار کند.

اگر بازگشت جاودان این‌گونه فهمیده شود، بسیاری از انتقادهایی که مفسران به آن وارد کرده‌اند مرتفع خواهد شد، چون غالب این انتقادهای ناشی از تفسیری جهان‌شناختی از آن بوده است. در واقع، بسیاری از مفسران متذکر شده‌اند که اگر «بازگشت جاودان» را به گونه‌ای بفهمیم که تصدیق کنیم نیچه بر پیامد عملی باور به آن اصرار داشته است، علاوه بر آن‌که دیگر چندان غریب و دور از ذهن نخواهد بود، با برخی دیگر از اندیشه‌های نیچه نیز سازگار درمی‌آید: «روش جایگزین برای تفسیر آموزه بازگشت جاودان نیچه، در اصل به‌مثابه ساختی تخیلی، سبب می‌شود تأثیرهای روان‌شناختی که این آموزه برای آن طراحی شده است حفظ شود و به‌علاوه انتقادهایی که معاصران بر آن وارد می‌کنند نیز رفع شود» (Wicks, 1993: 98). مقصود و یکس این است که آموزه بازگشت جاودان علتی است تا ما به شیوه خاصی بیندیشیم و جهان و نسبتمان با آن را به‌شکل خاصی بفهمیم. به‌عبارت دیگر، آنچه برای نیچه اهمیت دارد این است که ما به‌گونه‌ای زندگی کنیم که گویی هر آنچه انجام می‌دهیم بار دیگر تکرار می‌شود. به بازگشت جاودان بیندیشیم و آن را تجربه کنیم، بدون این‌که لازم باشد قبول داشته باشیم که آیا این آموزه با ساختار مابعدالطبیعی یا جهان‌شناختی عالم سازگار است یا نه. نیچه در قطعه مشهور ۳۴۱/دانش شاد، که پیش از این قسمتی از آن نقل شد، بر اندیشه بازگشت جاودان تأکید دارد نه عینیت جهان‌شناختی آن:

چنین فکری [= بازگشت جاودان] اگر بر تو مسلط شود، تو را تغییر خواهد داد و از آنچه هستی چیز دیگری خواهد ساخت و شاید تو را دگرگون سازد. تو درباره هر چیز و همه چیز از خود خواهی پرسید که: 'آیا می‌خواهی چنین چیزی یکبار، چندبار و بارهای بسیار بازگردد؟'. این پرسش هم‌چون باری گران و سخت بر اعمال تو سنگینی خواهد کرد. آن‌گاه، تو خود و زندگی خود را چگونه باید دوست بداری که دیگر آرزویی جز این رأی و تأیید ازلی و متعالی نداشته باشی؟ (GS: 341).

استمبا نیز بر همین تأثیرهای روان‌شناختی بازگشت جاودان تأکید می‌کند: «اکثر گفته‌های نیچه در باب بازگشت جاودان آن را به‌مثابه نوعی اندیشه مد نظر قرار می‌دهند. بازگشت جاودان به‌مثابه نوعی اندیشه ارزش حقیقی خود را به‌دست می‌آورد، نه به این دلیل که بیانگر 'فرض' فلسفی است، بلکه به این دلیل که به مشخصه قاطعی درباره انسان (تصمیم‌گیری) قوام می‌بخشد» (Stambaugh, 1972: 56). پس اهمیت اندیشه بازگشت جاودان برای نیچه آن نوع تفکر خاصی است که ایجاد می‌کند و اگر بخواهیم با اصطلاحات پراگماتیسم سخن گوئیم، مهم نتیجه عملی‌ای است که از باور به آن حاصل می‌شود نه تقرر عینی آن در جهان.

مفسران دیگری مانند دلوز و یاسپرس را نیز می‌توان در همین قسمت بررسی کرد؛ به علت این‌که به معنای جهان‌شناختی آموزه‌ بازگشت جاودان وقعی نمی‌نهند، بلکه به پیامدهای باور به آن، البته هر یک در جهتی، توجه دارند. دلوز آموزه‌ بازگشت جاودان را به‌منابۀ قاعده‌ای برای رفتار می‌بیند و یاسپرس بر تأثیر وجودی آن تأکید می‌کند. دلوز معتقد است که بازگشت جاودان «به‌منزله‌ اندیشه، قاعده‌ای عملی به خواست می‌دهد. بازگشت جاودان قاعده‌ای به خواست می‌دهد که به اندازه‌ قاعده‌ کانتی دقیق است ... بازگشت جاودان، در مقام اندیشه‌ای اخلاقی، صورت‌بندی جدیدی از سنتز عملی است. آن‌چه را می‌خواهی چنان بخواه که بازگشت جاودانش را نیز بخواهی» (دلوز، ۱۳۹۰: ۱۲۷). دلوز در تأیید این سخن خود به این قطعه از خواست قدرت استناد می‌کند که: «اگر در هر آن‌چه می‌خواهی بکنی، با این پرسش از خود بی‌آغازی: 'آیا مطمئنم که می‌خواهم این کار را بی‌نهایت بار بکنم؟' این تو را استوارترین مرکز ثقل خواهد بود» (WP: 242) و بار ارزش‌گذارانه‌ بازگشت جاودان را این‌گونه تقریر می‌کند: «اندیشه‌ بازگشت جاودان است که برمی‌گزیند. این اندیشه خواست را به چیزی قاطع و سرسخت تبدیل می‌کند. اندیشه‌ بازگشت جاودان هر آن‌چه را خارج از بازگشت جاودان قرار می‌گیرد از خواست حذف می‌کند، این اندیشه خواست را به آفرینش تبدیل می‌کند و معادله‌ خواستن = آفریدن را تحقق می‌بخشد (دلوز، ۱۹۸۳: ۱۲۸). اندیشه‌ بازگشت جاودان انگیزه‌ آفریدن را فعال می‌کند تا آرمان‌شهر نیچه محقق شود.

کارل یاسپرس نیز درباره‌ تأثیر وجودی (existential) این اندیشه‌ نیچه می‌گوید: «چه می‌شود اگر این اندیشه حقیقی باشد یا آن را به‌منزله‌ حقیقت ببینیم، یا دست‌کم باور کنیم که امری حقیقی است؟ و این فرض آخر البته فرضی است که نتیجه‌ آن تا آن‌جا که به انسان مربوط می‌شود بالسویه است». واضح است که از نظر یاسپرس نیز آن‌چه در درجه‌ اول اهمیت قرار دارد تأثیر این آموزه بر ماست. یاسپرس می‌گوید برای کسی که بفهمد کوچک‌ترین چیزها به‌صورت جاودانی عیناً تکرار می‌شود «نتیجه‌ نخست، از نظر نیچه، تکانه‌ای سرنگون‌ساز است» (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۵۶۵).

این پندار آدمی را به خفقان دچار می‌کند که 'هستی، بدان‌سان که هست، بی‌هیچ معنایی و بی‌هیچ غایتی' است، 'اما به‌طور گریزناپذیری بازمی‌گردد، بی‌آن‌که هرگز در عدمی پایان گیرد ... این صورت‌ غایت نیست‌انگاری است: نیستی (بی‌معنایی) جاودانه!' (WP: 55). اما این نهایت چه‌بسا به ضد خود تبدیل شود: انکار کامل و نومیدکننده‌ هستی قریب به تأیید و آری‌گویی کامل است. آن‌کس که بازگشت جاودان را پذیرفته است، به جای آن‌که از پای درآید، می‌تواند دگرگون گردد (همان: ۵۶۶).



یاسپرس به درستی تأکید می‌کند که «به باور نیچه، اگر ما حتی یک لحظه به این تأیید، که حاصل گشت از انکار نومیدانه است، نایل آییم، به همه چیز از جمله امور نامطلوب و دردناک نیز آری خواهیم گفت، زیرا از آنجا که در قلمرو هستی همه چیز با هم هم‌بسته است، اگر من حتی یک لحظه به زندگی آری بگویم، بدان معنی است که به شرایط آن لحظه و از این رو به کل زندگی آری گفته باشم» (همان: ۵۶۷).

شاهد یاسپرس این عبارت زرتشت است که: «آه ای دوستان! آیا هرگز به لذتی آری گفته‌اید؟ در آن صورت به تمامی دردها نیز آری گفته‌اید. همه امور هم‌بسته یک‌دیگرند» (Z, IV: 19). یاسپرس هم‌چنین تأکید می‌کند که تجربه بازگشت جاودان تجربه‌ای تعریف‌ناپذیر است و آن را نمی‌توان با زبان تشریح کرد. به عبارت دیگر، تجربه‌ای وجودی است (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۵۶۸). «هنگامی که گوش به فرمان این امر می‌سپریم که چنان زندگی کن که آرزومند دیگر باره زیستن باشی، عشق زندگی در ما چنان جرئت خویشمند و اصیلی برمی‌انگیزد که 'حتی مرگ را می‌کشد'. چنین است وقتی که این عشق فریاد برمی‌دارد و به مرگ می‌گوید: 'این بود زندگی؟ پس خوشا این دم! یک بار دیگر!'» (Z, IV: 19) (همان).

کاتلین هیگینز یکی دیگر از مفسرانی است که بر همین جنبه آری‌گویانه ایده بازگشت جاودان انگشت می‌گذارد. او می‌نویسد: «بازگشت جاودان، آن‌گونه که در چنین گفت زرتشت آمده است، بیان گرایشی کلی به زندگی است. این گرایش در مقابل جهان‌بینی اخلاق مسیحی قرار می‌گیرد که رو به گذشته دارد» (Higgins, 1987: 160). به اعتقاد هیگینز، نقد نیچه از مسیحیت که تقریباً در تمام آثارش دیده می‌شود و در بسیاری از آن‌ها نقش محوری دارد بر پایه این باور او شکل می‌گیرد که انسان نباید در بند گذشته بماند. هیگینز می‌نویسد: «این باور مسیحیت که ما گناه‌کاریم بر اعمال گذشته متمرکز است» (ibid: 169) و تمرکز مسیحیت بر گذشته مانعی است برای نیچه که در زرتشت رو به آینده دارد. نیچه نمی‌تواند طرحتش را در جهانی پیش‌بردد که دغدغه‌اش صرفاً اعمال گذشته است و این یکی از علت‌های اصلی دشمنی نیچه با جهان‌بینی مسیحی است.

#### ۴. سازگاری ایده بازگشت جاودان با سایر ایده‌های نیچه

«بازگشت جاودان» و «عشق به سرنوشت» ممکن است مشکلات خاص خود را داشته باشد و با اجزای دیگر منظومه فکری نیچه ناسازگار به نظر برسد. گفتیم که بازگشت جاودان مستلزم این است که به همه چیز، از جمله امور نامطلوب و دردناک، و در یک

کلام به رنج نیز آری بگوییم و حتی بر اساس «عشق به سرنوشت» عاشق رنج باشیم؛ اما آیا آری گفتن به رنج اولاً نقض اومانیت بودن نیچه، که لازمه‌ مدرن دانستن اوست، نیست و ثانیاً چگونه آری گفتن به رنج با آری گفتن به زندگی که نیچه از آن دم می‌زند سازگار است؟

پیش از این گفته شد که قصد نیچه از مطرح کردن ایده‌های «بازگشت جاودان» و «عشق به سرنوشت» فراهم آوردن زمینه‌های روان‌شناختی و معرفت‌شناختی برای بهبود وضعیت انسان مدرن است. این مطمئناً اندیشه‌ای اومانیتی است. هیگینز، که هم‌راه بسیاری از مفسران نیچه را اومانیت می‌داند، مسئله‌ تأیید رنج از سوی نیچه و ناسازگاری آن با اومانیت بودن او را این‌گونه طرح می‌کند: «اگر نیچه آن‌گونه که من گفتم اومانیت است، پس چرا در برابر مسیحیتی می‌ایستد که رنج کشیدن در این عالم را به‌شدت می‌ستاید؟ و چرا این چنین با حدت به اخلاقیات مسیحی، مثل عشق به همسایه و ترحم که به‌نظر می‌رسد پاسخی به وجود رنج در این عالم و نه صرفاً در آخرت باشد، حمله می‌کند؟» مفسرانی که نیچه را اومانیت نمی‌دانند می‌توانند این ناسازگاری را شاهدهی بر ادعای خود بدانند. راه‌حل هیگینز برای رفع این ناسازگاری این است که: «از نظر نیچه، آنچه مسیحیت برای مسئله‌ رنج تراژیک ارائه می‌دهد نه راه‌حل بلکه راه فرار است» (Higgins, 1987: 41). از نظر نیچه مشکل مسیحیت این است که وانمود می‌کند راه‌حلی برای رنج انسان در این عالم پیدا کرده است؛ اما در واقع این راه‌حل‌ها راه‌حل‌های واقعی نیستند و البته مشکل بزرگ‌تر قرین بودن این راه‌حل‌ها با آرمان زهد، نیهیلیسم، و نفی زندگی است. نیچه به‌صراحت مسیحیت را «دین رحم» (A: 7) می‌نامد و ترحم را ملازم نفی زندگی و نیهیلیستی معرفی می‌کند:

ترحم در برابر هر گونه شور و عاطفه‌ نیروبخشی که بر انرژی احساس سرزندگی می‌افزاید می‌ایستد ... آدمی به هنگام ترحم کردن قدرت از دست می‌دهد ... اگر آدمی تأثیرهای رحم را بر اساس وزن و اهمیت واکنش‌هایی که به بار می‌آورد بسنجد، آن‌گاه سرشت آن چنان تهدیدی علیه زندگی بسی بیش‌تر برملا می‌شود ... هم‌دردی و ترحم نیهیلیسم‌ورزی‌اند ... ترحم مردم را به نیستی متقاعد می‌سازد ... روشن است که نمی‌گویند 'نیستی'، بلکه می‌گویند 'جهان دیگر' یا 'جهان حقیقی' یا نیروانا، رستگاری و نجات، سعادت ... در زیر این تعابیر متعالی، گرایشی برای نابود کردن زندگی نهفته است ... هیچ‌چیز، در کل مدرنیسم ناسالم ما، ناسالم‌تر از رحم مسیحی نیست ... وضعی که متأسفانه با انحطاط کامل محافل ادبی و هنری ما از پترزبورگ گرفته تا پاریس و از تولستوی تا واگنر عرضه می‌شود (A: 7).

بنابراین، نقد نیچه از مسیحیت به پشتوانه انگیزه‌های اومانستی است و میان آری گفتن به رنج در مسیحیت و آری گفتن به رنج و «عشق به سرنوشت»، که نیچه از آن دم می‌زند، تمایز اساسی وجود دارد. این تمایز در بررسی جایگاه رنج در منظومه فکری نیچه، که پرسش دوم به آن می‌پردازد، روشن‌تر خواهد شد.

پرسش دوم در واقع صورتی عمیق‌تر از همان پرسش اول است. نیچه در عبارات متعدد رنج را می‌ستاید. «شما می‌خواهید، اگر بشود (و کدام اگر بشودی، دیوانه‌تر از این) رنج را از میان بردارید. و ما؟ - گویی که ما به‌راستی رنج را فزون‌تر و بدتر از آنچه تاکنون بوده است خوش‌تر می‌داریم» (BGE: 225). اگر نیچه از رنج بردن در زندگی دفاع می‌کند، چگونه می‌توان او را آری‌گوی به زندگی دانست؟ نیچه کاملاً از این مسئله در فلسفه خود آگاه است، اما آن را بخشی از مسئله‌ای بزرگ‌تر می‌داند. بازگشت جاودان مستلزم آن است که رنج و بلکه هر شر تصورپذیری جاودانه بازگردد. به همین دلیل است که زرتشت از اندیشیدن به بازگشت جاودان وحشت‌زده می‌شود:

و این عنکبوت‌گندرو که سینه‌خز در مهتاب می‌رود و خود این مهتاب و من و تو نجواکنان بر این دروازه، نجواکنان از چیزهای جاودانه؛ مگر نمی‌باید همه پیش از این این‌جا بوده باشیم؟ و بازگشته باشیم و از آن کوچه دیگر که فراروی ماست گذشته باشیم، از آن کوچه دراز هراسناک؟ - مگر ما نمی‌باید جاودانه بازگردیم؟ چنین می‌گفتم و هر دم نرم‌تر. زیرا که خود از اندیشه‌ها و نُهفتِ اندیشه‌هایم هراسان بودم (Z, III: 2).

بازگشت جاودان مستلزم بازگشت همه‌چیز است، خوب و بد، نه فقط عشق و شادی، بلکه مرگ و رنج و تباهی نیز. بنا بر «عشق به سرنوشت» نه‌تنها باید این بازگشت را پذیرفت، بلکه حتی باید آن را اراده کرد:

عشق به سرنوشت ضابطه من برای زندگی انسان است: این که فرد نخواهد چیزی دیگرسان باشد، نه در آینده، نه در گذشته و نه در سرتاسر جاودانگی. نه‌تنها ضروری را تاب آورد، چه رسد که آن را پنهان دارد. هر ایدئالیستی در برابر آنچه ضروری است به دروغ می‌پردازد، بلکه بدان عشق ورزد (EH: II: 10).

تحمل این چشم‌انداز حتی برای زرتشت هم مشکل است:

او جاودانه بازمی‌گردد؛ همان انسانی که تو از او بیزاری، انسان کوچک! اندوهم چنین خمیازه کشید و پایش را دراز کرد و نمی‌توانست به خواب رود ... آهم بر سر همه گورهای بشری نشست و دیگر نمی‌توانست برخیزد. آه و پرسش شبانه‌روز هق‌هق کرد و از نفس افتاد و پشت دست خایید و نالید که: دردا، انسان جاودانه بازمی‌گردد! انسان کوچک جاودانه باز می‌گردد! (Z, III: 13).

رنج و تمام چیزهایی که نیچه از آن‌ها بیزار است جاودانه باز می‌گردند؛ اخلاق گله، تباهی انسان و تمام اروپا با عیوبش و اگر بازگشت جاودان به معنای بازگشت تمام چیزهاست، حتی بازگشت رنج و فلاکت‌های تاریخ، چگونه حتی ابرانسان می‌تواند به آن آری گوید؟ برخی از مفسران نیچه تا بدان‌جا پیش رفته‌اند که نیچه را به علت دوست داشتن رنج زاهد نامیده‌اند. «پس زرتشت، حامی زندگی، به‌واقع حامی رنج است. به‌راستی نیچه ضد اخلاق زاهد است. اخلاق او عبارت است از نوارزیابی هر آنچه میان‌مایه است از جمله لذت میان‌مایه - به عواطف بزرگ؛ و عواطف بزرگ همواره رنج‌های بزرگانند» (Joos, 1987: 36). پس مسئله این است که نیچه‌ای که به زندگی به‌مثابه بالاترین ارزش آری می‌گوید چگونه رنج را که جزء ضروری زندگی است دوست دارد. آیا فلسفه نیچه، که به شکلی بنیادی با مؤلفه‌های عصر جدید سازگار است، در این‌جا، با خواست رنج، به دینی تقدیرگرا پهلو نمی‌زند؟ به‌نظر نمی‌رسد هیچ اتوپیای مدرنی به رنج و اندوه آری گوید. زرتشت می‌گوید: «من، زرتشت، هوادار زندگی، هوادار رنج، هوادار دور، تو را صدا می‌زنم، ای مغاکی‌ترین اندیشه‌ام!» (Z, III: 13). اگر درد و رنج جزء مقوم آری‌گویی نیچه به زندگی‌اند، پس چگونه می‌توان ادعا کرد که نیچه هم‌چنان مدرن باقی می‌ماند؟ چگونه می‌توان ادعا کرد که نیچه برای بهبود وضعیت انسان تلاش می‌کند؟

نیچه گویی خود به این تعارض‌ها در زرتشت آگاه است، اما آشتی میان عناصر به‌ظاهر متناقض فلسفه‌اش را ممکن می‌داند و در *آنک انسان* می‌نویسد:

مشکل روان‌شناختی در سنخ زرتشت این است که او چگونه به میزان ناشنیده‌ای نه می‌گوید و به هر آنچه انسان تاکنون آری گفته است در عمل نه می‌گوید، با این حال می‌تواند ضد روح 'نه گفتن' باشد؛ چگونه روحی که سنگین‌ترین تقدیر را تاب می‌آورد، مرگ‌باری یک تکلیف را، می‌تواند در عین حال سبک‌ترین و برین‌ترین باشد (زرتشت یک رقااص است). چگونه او که سخت‌ترین و هراس‌انگیزترین بینش را به واقعیت دارد، او که 'ژرف‌ترین اندیشه' را اندیشیده است، با این حال، هیچ ضدیتی در هستی و حتی بازگشت جاودان آن نمی‌یابد، بلکه بیش‌تر خودش دلیل دیگری است بر آری‌گویی جاودان به همه‌چیز، آری و آمین [گفتن] بی‌اندازه نامحدود (EH, IX: 6).

برای حل این معضل دو راه‌حل وجود دارد: اولین راه‌حل این است که جایگاه رنج در اندیشه‌های نیچه بررسی و تحلیل شود. حمید محبوبی در رساله دکتری خویش با عنوان «نیچه و آری‌گویی تراژیک به زندگی»، در بخش چهارم و به‌ویژه بخش پنجم، این مسئله را به‌خوبی شکافته است و، بر اساس تفسیری که از فیلسوفان تحلیلی به‌خصوص رجینستر

(Reginster) ارائه می‌دهد، جایگاه رنج را در فلسفه‌های پیش از نیچه و به‌ویژه جهان‌بینی مسیحی و فلسفه شوپنهاور بررسی و آن‌گاه موضع نیچه را در این باره تبیین کرده است. این تفسیر از رنج و چرایی لزوم آن در زندگی از نظر نیچه می‌تواند پاسخی به مسئله طرح‌شده باشد؛ راه‌حل دوم این است که تفسیر هایدگر و دلوز از ایده بازگشت جاودان تبیین شود و حل این مسئله با تفسیر ایشان ممکن شود. در این جا، ضمن طرح مختصر هر دو راه‌حل، تلاش خواهد شد با کمک گرفتن از آن‌ها پاسخی جامع‌تر به این مسئله ارائه شود.

**راه‌حل اول:** محبوبی ابتدا به تفسیرهای متعدد خواست قدرت نزد مفسران نیچه اشاره می‌کند و، در نهایت، تفسیری روان‌شناختی از خواست قدرت را می‌پذیرد، نه تفسیر مابعدالطبیعی، آن‌گونه که امثال هایدگر از آن ارائه می‌دهند. محبوبی با استناد به عباراتی مانند خواست قدرت «هرگز ارضا نمی‌شود، مگر آن‌که هم‌آوردان و مقاومت در میان باشد» (WP: 696)، «خواست قدرت می‌تواند خود را فقط در برابر مقاومت‌ها جلوه‌گر و آشکار سازد» (ibid: 656)، «احساس افزایش قدرت» چیزی جز احساس این‌که «بر مقاومتی چیره می‌شویم» نیست (A: 2) و خواست قدرت «تشنگی برای دشمنان و مقاومت‌ها»ست (GM, I: 13)، به این نتیجه می‌رسد که خواست قدرت را باید چیزی غیر از خواست غلبه و تسلط دانست. ویژگی خاص خواست قدرت تشنگی برای مقاومت و مانع است، نه لزوماً چیره شدن بر آن مانع. مطابق این تفسیر، خواست قدرت حتی مستلزم «از قصد و به عمد در پی مقاومت و مانع گشتن برای چیره شدن بر آن» است. محبوبی سپس به تبیین دیدگاه شوپنهاور درباره درد و رنج و نقد نیچه از آن و سپس تبیین دیدگاه خود نیچه درباره درد و رنج می‌پردازد. در فلسفه شوپنهاور، هم‌چون همه فلسفه‌های پیش از آن، درد و رنج ارزشی منفی دارد. شوپنهاور، بنا بر همین دیدگاه، سعادت را نبود رنج تعریف می‌کند و از آن‌جا که رنج جزء ذاتی زندگی آدمی در این جهان است، در نظر او سعادت به‌دست نخواهد آمد، مگر با ارزش‌های نافی زندگی این جهانی. از این رو، شوپنهاور اخلاق هم‌دردی یا رحم را به‌مثابه انکار زندگی این جهانی یا همان نیهیلیسم پایه می‌ریزد و «سعادت» یا «خیر اعلی» را در پافراچیدن از جهان، کنار گذاشتن هر گونه خواستن و انکار خواست و خود می‌داند، چرا که بر اساس تحلیل شوپنهاور از میل و خواست تمامی امیال مبتنی بر نیازند و لذا از دل رنج برمی‌آیند و بنابراین هدف از ارضای امیال نه به‌دست آوردن چیزی ارزشمند، بلکه رهایی از رنج است. پس راه سعادت یا باید ارضای امیال باشد که بدبینی شوپنهاوری این راه را ناکام می‌بیند یا انکار و نفی آن میل و نیاز، یعنی همان راهی که شوپنهاور برمی‌گزیند. اما نیچه به‌شدت به اخلاق هم‌دردی یا رحم می‌تازد. او هم‌چنین قصد دارد تا با کمک

خواست قدرت (با تفسیری که رجیستر - محبوبی از آن ارائه می‌دهد) ارزش‌گذاری نوی از رنج ارائه دهد و آن را نه تنها منفی نداند، بلکه آن را بخواهد و به آن ارزش مثبت دهد. خلاصه و نتیجه این‌که: «خواست قدرت خواست چیره شدن بر مانع و مقاومت است؛ طبیعی است که خود مانع و مقاومت، که چیزی جز مقاومت در برابر ارضای یک میل مرتبه نخستی و به تعبیر دیگر رنج نیست، نیز به‌عنوان جزئی لاینفک از خواست قدرت ارزش می‌یابد» (محبوبی، ۱۳۸۹: ۲۷۶). اما سؤالی که این‌جا مطرح می‌شود این است که ارزش خود خواست قدرت به چیست؟ طبق تفسیر رجیستر - محبوبی ارزش اصلی خواست قدرت نزد نیچه چیزی است که او آن را «بزرگی» می‌نامد و نمونه بارز آن را «آفرینندگی» و «خلاقیت» می‌داند: «بر وفق آنچه من می‌فهمم، مردان به‌راستی بزرگ مردانی با قدرت آفرینندگی بزرگ‌اند» (WP: 957). از این رو، آفرینندگی نمونه بارز خواست قدرت است و، بنابراین، خواست چیره شدن بر مانع و مقاومت، که چیزی جز رنج بردن نیست، جزء ذاتی و لاینفک آفرینندگی است. پس، هر که خواهان آفرینندگی است، ناگزیر، باید از رنج نیز مشتاقانه استقبال کند، آن هم نه هم‌چون شر ضروری و ناگزیری که چاره‌ای از آن نیست، بلکه چونان جزء لاینفکی از خود فرایند آفرینندگی که بدون آن آفرینندگی در میان نخواهد بود:

آفریدن تنها راه نجات ما از رنج و مایه سبکی زندگی است. اما رنج و دگرگونی بسیار باید تا آفریننده‌ای در میان آید. آری، شما را در زندگی چه مرگ‌های ناگوار باید، شما آفرینندگان را! تا هواداران و توجیه‌کنندگان آن‌چه گذراست شوید. آفریننده آن‌گاه خود کودکی نوزاد شود که خواهان زائو بودن باشد و دردهای زایمان (Z, II: 2).

بر اساس همین رویکرد نیچه انسان مدرن را نقد می‌کند، چرا که از نظر وی در نگاه انسان مدرن رنج ارزشی منفی دارد و «رنج همانا آن چیزی است که باید برانداخته شود» (BGE: 44). او همین مقاومت، مانع، و چالش‌زدایی از زندگی انسان مدرن را در اساس تمام جنبش‌های سیاسی و اجتماعی مدرن نیز می‌بیند. غالب این جنبش‌ها نیز، در پی نیل به «علف‌زار همگانی و سرسبز سعادت گله‌وار»، اصولی چون «برابری حقوق» و «هم‌دردی با رنجبران» را شعار خود می‌سازند (BGE: 44). نیچه چنین دستورالعمل‌هایی را «از میان بردن لبه‌های تیز زندگی» و تبدیل انسان مدرن به «ماسه‌ها، ماسه‌هایی خرد، نرم و گرد» (D: 174) و دست رد بر سینه «عشق»، «آفرینش»، و «اشتیاق» زدن (Z, Prologue: 5) می‌داند.

مطابق آنچه گفتیم، رنج چه‌بسا در بسیاری موارد زمینه‌ساز «بزرگی» آدمی است و بزرگی چیزی نیست جز آفرینندگی و آفرینندگی بدون «دیسپلین رنج، رنج بزرگ» دست‌نایافتنی است (BGE: 225). پس مطابق تفسیر رجیستر - محبوبی آری‌گویی واقعی به

زندگی یا همان «عشق به سرنوشت» فقط با چنین تفسیری از رنج میسر خواهد بود. آری گوی واقعی به زندگی عاشق رنج هم هست و آن را کاملاً مطلوب می‌داند، چرا که می‌خواهد «آفریننده» باشد. عاشق رنج بودن در این جا به هیچ وجه به معنای تسلیم و تن سپردن به رنج یا آری گویی ناگزیر به سرنوشت یا نادیده انگاشتن رنج و گونه‌ای فراموشی و غفلت تخدیری در برابر رنج نیست. از این رو، مفسرانی که «عشق به سرنوشت» یا حمایت نیچه از رنج را به معنای زاهد بودن نیچه می‌دانند، هم‌چنان، به رنج ارزش منفی می‌دهند و به ارزش‌گذاری مثبت نیچه از رنج توجه نمی‌کنند (محبوبی، ۱۳۸۹: ۸۶-۲۴۶).

والا ترین وضعیتی که یک فیلسوف می‌تواند بدان دست یابد، برقرار کردن نسبتی دیونوسوسی با هستی و زندگی است - ضابطه من برای این نسبت عشق به سرنوشت است. بخشی از این وضعیت دریافتن نه صرفاً ضرورت آن جنبه‌هایی از هستی است که تاکنون آشکار شده‌اند، بلکه مطلوب شمردن آن‌هاست؛ و نه مطلوب شمردن آن‌ها صرفاً بالنسبه به جنبه‌هایی که تاکنون بدان‌ها آری گفته شده (چه بسا به عنوان لازمه یا پیش شرط آن‌ها)، بلکه به خاطر خودشان، به عنوان جنبه‌هایی قدرت‌مندتر، پربارتر، حقیقی‌تر از هستی که در آن‌ها خواست هستی تجلی و ظهوری روشن‌تر می‌یابد (WP: 1041).

مطابق این عبارت، صرف رضایت آدمی به رنج و جنبه‌های ناخوش زندگی کافی نیست (مثلاً به مثابه لازمه یا پیش شرط اموری که برای او ارزشمندند)، بلکه از نظر نیچه خود این رنج‌ها و جنبه‌های ناخوش‌اینده ارزشمندند و باید مطلوب شمرده شوند. اگر از نیچه پرسید چرا «مردان بزرگ، امروزه و شاید تا دیرزمانی، یافت نمی‌شوند و نخواهند شد؟» (WP: 957)، او علت آن را اخلاق رایج اروپا می‌داند که «رنج را چونان چیزی که باید برانداخته شود» (BGE: 44) نگاه می‌کند و تمام هم‌سفران آوردن «آن غلفزار همگانی و سرسبز خوش‌بختی گله‌وار است، هم‌راه با ایمنی، بی‌خطری و آسودگی و آسانی زندگی برای همگان» (BGE: 44).

اشکالی که به این تفسیر و از این رو به راه اول ممکن است وارد شود از این پرسش برمی‌خیزد که اگر خواست قدرت یعنی «خواست چیره شدن بر مانع و مقاومت که چیزی جز رنج بردن نیست» و ارزش اصلی خواست قدرت به «بزرگی» است و «آفرینندگی» نمونه بارز بزرگی و بارزترین تجلی خواست قدرت است، آن‌گاه خود آفرینندگی برای چیست؟ همان‌گونه که خود محبوبی اذعان می‌کند برای این پرسش پاسخی وجود ندارد. «به کسانی آفریننده گفته می‌شود که آفرینندگی برای آن‌ها ارزشی هم‌چون ارزش یک ابزار نداشته باشد، بلکه خود آن بیش از هر چیزی در جهان برایشان ارزشمند باشد و عاشقانه آن

را چونان غایت و هدف فی‌نفسه خود تلقی کنند» (محبوبی، ۱۳۸۹: ۲۸۶). اگر واقعاً آفرینندگی غایت فی‌نفسه است، پس «چرا افرادی چون سقراط، افلاطون و یا حتی خود شوپنهاور را نتوان آفریننده نامید و نمودگار خواست قدرت؟» چرا نیچه فقط از بتهوون و گوته به‌منزله انسان‌های آفریننده نام می‌برد و مثلاً از افلاطون انتقاد می‌کند؟ (همان). پاسخ شاید این باشد که «آفریدن» برای نیچه غایت فی‌نفسه نیست. «آفریده» هم برای نیچه اهمیت دارد و «آفریده» همان آینده‌اتوپیایی است که ایرانیان در زرتشت درصدد «آفرینش» آن است. این همان جایی است که تفسیر رجینستر - محبوبی با تفسیر دلوز و هایدگر پیوند می‌یابد.

**راه‌حل دوم:** دلوز می‌نویسد: «درس بازگشت جاودان این است که امر منفی را بازگشتی نیست. بازگشت جاودان به این معناست که بودن گزینش است. فقط آن‌چه آری می‌گوید یا آری گفته می‌شود بازمی‌گردد. بازگشت جاودان بازتولید شدن است، اما بازتولید شدن تولید شدنی کنش‌گرانه نیز هست: ایرانیان، کودک دیونوسوس و آریان (Ariadne)» (دلوز، ۱۳۹۰: ۳۱۷).

این تفسیر قطعاً در نگاه اول تفسیری برخلاف ظاهر عبارات نیچه است، اما با کمی دقت مشخص می‌شود که نکات جالب توجهی در پس خود دارد. دلوز می‌گوید ماهیت ایرانیان عشق به سرنوشت به معنای آری‌گویی سطحی و فکرنشده به تمام جنبه‌های عالم نیست. ایرانیان کسی نیست که بولهوسانه و از روی بی‌فکری به تمام جهان با همه رنج‌ها و غم‌هایش آری گوید، بلکه قدرت حقیقی ایرانیان در این است که قدرت انتخاب دارد. بنابراین، بر اساس تفسیر دلوز، ایرانیان قادر است که صرفاً به آن‌چه ارزش آری‌گویی دارد آری گوید. دلوز چنین آری‌گویی را «کنش‌گرانه» (active) نام می‌نهد.

به‌نظر می‌رسد هایدگر نیز با این تفسیر همراه است، چرا که می‌نویسد: «با همه این حرف‌ها، روش درست اندیشیدن به اندیشه بازگشت جاودان چیست؟ این اندیشه به نکته‌ای اساسی اشاره می‌کند: آن‌چه قرار است بیاید دقیقاً موضوع تصمیم است، چرا که دور در بی‌نهایتی دوردست بسته نمی‌شود، بلکه خاتمه دائمی‌اش را در دم (moment) به‌عنوان محور جهد و تلاش در اختیار دارد» (Heidgger, 1991: vol. II, 57). از نظر هایدگر، فهم نیچه از زمان به‌مثابه بازگشت جاودان لوازم عمیقی برای گزینش‌های انسان دارد. اندیشه بازگشت جاودان «گذشته» را فرو می‌گذارد و در مقابل به «حال» بها می‌دهد. ما با «دم» مواجه می‌شویم که مجبوریم انتخابی سرنوشت‌ساز داشته باشیم. بنابراین، هایدگر «دم» را «محور جهد و تلاش» توصیف می‌کند، چرا که در همین «دم» است که کل گزینش و کنش



آدمی رخ می‌دهد. وقتی من می‌خواهم «در دم» انتخابی کنم، به این می‌اندیشم که این «گزینش» بی‌نهایت بار دیگر رخ خواهد داد، پس با این اندیشه چگونه انتخاب خواهم کرد. بنابراین، بازگشت جاودان به نوعی آری‌گویی تقدیرگرایانه به رنج منتهی نخواهد شد، بلکه، برعکس، ما را از بند گذشته رها می‌کند و سبب می‌شود گزینشی کنیم و تصمیمی بگیریم که بدون اندیشه بازگشت جاودان چنان نمی‌کردیم. این بهترین فرصت برای ماست که بر آنچه قرار است بازگردد تأثیر بگذاریم. به علاوه، همان‌گونه که پیرسون می‌گوید: «نیچه با تلقی 'دم' به عنوان ابدیت می‌کوشد بر مفهوم منفی زمان در سنت متافیزیک غرب، که ابدیت را نفی زمان و آزادی معنوی را معادل موقعیت بی‌تغییر می‌داند، غلبه کند» (انسل - پیرسون، ۱۳۷۵: ۱۶۰). پس آنچه در نهایت در تفسیر هایدگر و دلوز برجسته می‌شود موضوع «گزینش»، «تصمیم»، و «کنشگری» است که می‌تواند اصطلاحات دیگری باشد برای آنچه در تفسیر رجینستر - محبوبی با عنوان «بزرگی» و نمونه بارز آن «آفرینندگی» از آن سخن گفتیم. بنابراین، می‌توان ادعا کرد که این دو تفسیر، در نهایت، در تأکید بر اصل خلاقیت و آزادی فرد به هم می‌رسند. این‌گونه است که سوژه‌باوری و آزادی، که دو اصل بنیادین مدرنیته‌اند، هم‌چنان در طرح نیچه حضور دارند و شدت نیز می‌یابند.

تفسیر دلوز و هایدگر کلید فهم اندیشه نیچه درباره بازگشت جاودان را در درک ایده زمان می‌داند. آنچه در این جا از تفسیر هایدگر و دلوز برای ما اهمیت دارد این است که نگرش ابرانسان به جهان در نهایت آری‌گویانه است.

چنان فلسفه‌ای که من آن را تجربه و زندگی می‌کنم، به شکلی آزمایشی، حتی امکانات بنیادی‌ترین نیهیلیسم را پیش‌بینی می‌کند؛ اما این بدان معنا نیست که در یک [حالت] نفی لزوماً توقف کند، در یک نه، خواست نفی. بلکه می‌خواهد به مقابل این وضعیت عبور کند (به آری‌گویی دیونوسوسی جهان آن‌گونه که هست، بدون کاستی، استثنا یا انتخاب) دور جاودان را می‌طلبد (WP: 1041).

نیچه سعی می‌کند ما را از کینه‌توزی به گذشته، که مشخصه نگرش ما به زمان است، رها کند، البته نه به این معنا که لازم است به فجایعی مثل جنگ‌های جهانی آری‌بگوییم و بخواهیم که چنین فجایعی به شکل جاودانه تکرار شود. آنچه در این جا مد نظر نیچه است نوعی نگرش خاص به زمان است. چنین نگرشی به ما اجازه می‌دهد کارهایی را انجام دهیم که تاکنون قادر به انجام آن‌ها نبوده‌ایم؛ از این‌که نیرویمان را صرفاً بر گذشته متمرکز کنیم و وقتمان را با کینه‌توزی و مجرم دانستن وقایع گذشته تلف کنیم دست بکشیم. پیامد نظری چنین نگرشی توانایی جهت دادن خودمان به سوی آینده است و پیامدهای عملی آن

«آفرینندگی»، «گزینش»، «تصمیم»، و «کنشگری» خواهد بود. چنین نگرشی به زمان دقیقاً در مقابل نگرش مسیحی است که رو به گذشته دارد و بر اساس گناه نخستین آدم جهان‌بینی خود را بنا می‌کند. از این رو، اگر سطحی‌بنگریم اندیشه بازگشت جاودان موضعی خنثی به گذشته و آینده دارد که هر دو برایش علی‌السویه‌اند؛ اما اثر اندیشه بازگشت جاودان، که برای نیچه مهم‌تر از خود این اندیشه است، کاملاً متفاوت است. نیچه با زدودن کینه‌توزی از گذشته، از طریق نگرش آری‌گویی کنشگرانه، ما را از بند گذشته که مشخصه مسیحیت و دیگر سنت‌های اندیشه غربی است می‌رهاند و نگاه ما را به آینده معطوف می‌کند. این‌گونه است که دیگر بار اتویبای نیچه به صحنه باز می‌گردد.

### ۵. آموزه بازگشت جاودان: ایده‌ای مدرن یا ضد مدرن

نیچه، با وارد شدن به پروژه خودآفرینی (self-creation)، در واقع خود را با سنت مدرنیته هم‌ساز می‌کند. از زمان دکارت انسان مدرن دغدغه خلق انسانی جدید داشته است که غیر از انسان سنت دوهزارساله افلاطونی - مسیحی باشد. نیچه هم تا آن‌جا که چنین طرحی در سر دارد در این پروژه هم‌راه است، هرچند آن نوع انسان و آن نوع خودآفرینی که مد نظر نیچه است، اساساً، متفاوت با انسان کامل مدرن است. نیچه انسان کامل مدرن یا همان سوژه عاقل خودبنیاد را هم‌چنان در همان سنت افلاطونی - مسیحی می‌بیند. بازگشت جاودان قرار است ما را به سوی آینده جهت دهد و به ما نشان دهد که چگونه خود را چونان انسان‌هایی برتر بازآفرینی کنیم. همان‌گونه که ریچارد وایت متذکر می‌شود: «بازگشت جاودان می‌تواند هم‌چون اندیشه‌ای دگرگون‌ساز عمل کند، زیرا اگر آن را به‌طور واقعی بپذیریم تحمل همه آشکال پاسخ‌های نیهیلیستی مانند تسلیم و رضا، بدبینی، تقدیرباوری، و کینه‌توزی بسیار دردناک خواهد بود، چرا که آینده جاودانه باز می‌گردد و چنین تسلی‌ای دیگر غیرممکن خواهد بود» (White, 1990: 110). اندیشه بازگشت جاودان نگرشی مدرن و هم‌سو با بنیادهای مدرنیته است. به همین سبب، زرتشت می‌گوید: «و نیم‌روز بزرگ آن‌گاه خواهد بود که انسان در میانه راه خویش، میان حیوان و ابرانسان، ایستاده باشد و ره‌سپاری خویش به شام‌گاه را چون برترین امید خویش جشن گیرد؛ زیرا که این راهی است به بامدادی نو» (Z, I: 22). از نظر نیچه، برترین امید انسان مدرن همان ره‌سپاری به شام‌گاه مدرنیته یا، به عبارت دیگر، به اوج رساندن مدرنیته است که، در پایان این راه، ابرانسانی پا به میدان خواهد نهاد. به نظر نیچه، سوژه دکارتی، اخلاق کانتی، زهدگرایی شوپنهاوری، غایت‌گرایی مستتر در تکامل داروینی، اعتقاد به شیء فی‌نفسه در معرفت‌شناسی کانتی، اراده آزاد کانتی

که در ورای همه رانه‌ها عمل می‌کند و ...، همگی، تجلیاتی از عالم افلاطونی — مسیحی و بندهایی بر پای مدرنیته‌اند که مدرنیته را از جاده اصلی خود منحرف کرده و به‌نحوی بازگشت به دنیای مسیحی‌اند. این مفاهیم ترمزهایی برای قطار مدرنیته‌اند و اجازه نمی‌دهند مدرنیته هر چه سریع‌تر به مقصد برسد و آخرین امکان خود را عیان کند. اگر مؤلفه‌های واقعی مدرنیته را هماهنگ کنیم و شدت بخشیم، «حاصل جمع بزرگ‌تری از عناصر هماهنگ و هم‌سوشده» و «تجزیه فوق‌العاده محتمل‌تری خواهد داشت» (WP: 684) و «این راهی است به بامدادی نو» (Z, I: 22). «سوختن در آتش خویشتن را خواهان باش؛ بی‌خاکستر شدن کی نو توانی شد؟» (Z, I: 17).

مطابق این تفسیر، حرکت نیچه به‌سوی اوج بنیان‌های مدرنیته حرکتی کاملاً آگاهانه است و او برای تکمیل پروژه مدرن راهی جز از دل خود مدرنیته سراغ ندارد. گویی انسان مدرن باید به مراحل اولیه‌ای بنگرد که از آن‌جا آغاز کرده است و به‌سوی مراحل بعدی تحول که برگزشتن از مشکلات مدرنیته و رسیدن به ایرانسان خواهد بود ره‌سپار شود. «زیرا رستن انسان از کین پلی است به برترین امیدهای من و رنگین‌کمانی از پس طوفان‌های دراز» (Z, II: 7). زرتشت سعی می‌کند که راه‌هایی از بند گذشته را به ما نشان دهد تا بتوانیم بر جهان آینده متمرکز شویم. اندیشمندان عصر روشنگری این‌گونه تعبیر خواهند کرد که نیچه سعی می‌کند استبداد و خرافه را ریشه‌کن کند تا عالمی بهتر خلق کند.

اگر بازگشت جاودان اساساً متوجه آینده و اصلاح وضع بشر باشد، می‌توان آن را ایده‌ای اخلاقی دانست. همان‌گونه که لستر هانت می‌گوید: «مفاهیم وقتی اخلاقی‌اند که استلزام‌های مهمی برای این‌که چگونه باید عمل کنیم داشته باشند؛ به‌عبارت دیگر، آن حالت درونی شخصیت که اعمالمان از آن ناشی می‌شود» (Hunt, 1993: 3). واضح است که اندیشه بازگشت جاودان چنین مشخصه‌ای دارد. بازگشت جاودان قطعاً، بر این‌که انسان باید به دنبال چه نوع خودآفرینی باشد و به‌عبارت دیگر باید سعی کند چه نوع انسانی شود مؤثر است. زرتشت می‌گوید: «چنان بود همه پاره‌پاره است و معما و رخداد هولناک؛ تا آن‌که اراده آفریننده بگوید: 'من اما آن را چنین خواستم!' تا آن‌که اراده آفریننده بگوید: 'من اما آن را چنین می‌خواهم! من آن را چنین خواهم خواست!'» (Z, II: 20). مسلماً زرتشت با آموزش این مسئله، که چگونه باید اراده کنیم، وارد قلمرو اخلاق می‌شود. هم‌چنین، لازم است خاطر نشان شود که نیچه در این‌جا از «اراده آفریننده» سخن می‌گوید و این خود دال بر آن است که در بطن طرح وی نوعی فردیت لحاظ می‌شود، زیرا فرد قانون‌گذار قادر است بیافریند و اراده کند. زرتشت با صراحت بیش‌تری بر جنبه اخلاقی

چشم‌انداز خویش تأکید می‌ورزد وقتی می‌گوید: «نجات بخشیدن گذشته بشریت و هر 'چنان-بود' را بازآفریدن، چندان که اراده بگوید: 'باری، من آن را چنین می‌خواستم! من آن را چنین می‌خواهم!' من این را نجات ایشان نامیدم و ایشان را آموزاندم که تنها این را نجات بنامند (Z, III: 12)». البته روشن است که صحبت از «نجات» در این جا نوعی کنایه به موضوع نجات در مسیحیت است، هرچند نشانی بر آن است که طرح زرتشت، لااقل به لحاظ صورت، فاصله زیادی با مسیحیت ندارد، اگرچه واضح است که به لحاظ محتوا بسیار متفاوت‌اند. از نظر نیچه، مسیحیت با نوعی کینه‌توزی به گذشته در پی طرح‌ریزی برای نجات است و «اراده آفریننده» فرد در آن نقشی ندارد؛ اما نیچه در طرح خویش، با کندن از گذشته، رو به سوی آینده دارد و نقش اول را در این جا «اراده آفریننده» ایفا می‌کند.

برخی مفسران نیچه این تفسیر اخلاقی از وی را به چالش کشیده‌اند؛ برجسته‌ترین آن‌ها والتر کافمن است. کافمن ادعا می‌کند: «نیچه در درجه اول به هیچ عنوان فیلسوف اخلاق نیست». مبنای این ادعای کافمن این باور است که «برای نیچه اعمال خاص بسیار اهمیت کم‌تری از حالت انسان کامل بودن دارد» (Kaufmann, 1974: 322). البته کاملاً حق با کافمن است؛ دغدغه اصلی نیچه این است که «خود» چگونه باید قوام یابد. اما این را نمی‌توان دلیلی بر آن دانست که نیچه علاقه‌ای به اخلاق ندارد. قضاوت درباره این که چه حالتی از بودن باید در پی گرفته شود قضاوتی اخلاقی است و البته بسیار نیز حایز اهمیت است، چرا که تمام «اعمال خاص» از چنین قضاوتی سرچشمه می‌گیرند. استدلال کافمن مبتنی بر فهم عمل‌محور از اخلاق است که دقیقاً همان اندیشه اخلاقی است که نیچه می‌خواهد آن را با امکان فهم جدیدی از اخلاق به چالش بکشد. نیچه در *فراسوی نیک و بد* می‌نویسد: «**اخلاق در اروپای امروز ... نوعی از اخلاق است در میان اخلاق‌های بشری، که در جوار آن و پیش از آن و پس از آن بسی اخلاق‌های دیگر و بالاتر از همه، اخلاق‌های والاتر، ممکن تواند بود یا می‌باید بود**» (BGE: 202). واضح است که نیچه در برابر برخی اخلاق‌های فروتر از اخلاق والاتری دم می‌زند. در *سپیده‌دمان* می‌نویسد: «در این کتاب ایمان به اخلاق کنار نهاده می‌شود؛ اما چرا؟ **به خاطر اخلاق!**» (D, Pref.: 4). پس نمی‌توان به‌سادگی گفت که نیچه دغدغه اخلاق ندارد.

به نظر کارل یاسپرس، بازگشت جاودان «هم‌چون امریه اخلاقی (ethical imperative) نوی است که به اقتضای آن من باید هر آن‌چه را می‌خواهم، می‌کنم و هستم با ملاکی

واحد محک بزمن: آیا این عمل را چنان انجام می‌دهم که باید بخواهم بارها به همین نحو آن را انجام دهم، یا، به کلامی دیگر، آیا می‌توانم بخواهم که این هستی بارها و بارها رخ بدهد؟» (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۵۶۶). لوازم این بیان یاسپرس روشن و البته بسیار عمیق است. نیچه، با اندیشه‌ی بازگشت جاودان، اخلاق نوی را طرح و آن را جایگزین اخلاق کانتی کرده است. بازگشت جاودان جایگزین امر مطلق کانت می‌شود که جوهره‌ی اخلاق مدرن است. این دستور اخلاقی نو اساساً به‌لحاظ محتوا متفاوت با امر مطلق کانت است، هرچند به‌لحاظ ساختاری کاملاً شبیه یک‌دیگرند و دلیلی بر این مدعاست که ایده‌ی بازگشت جاودان را می‌توان ایده‌ی اخلاقی دانست، چرا که نیچه به‌کمک آن معیار جهان‌شمول نوی را برای داوری در باب اعمال معرفی کرده است. نیچه به‌جای سنجش اعمال با امر مطلق کانتی (آیا فاعل عمل می‌خواهد عمل او به‌صورت اصلی جهان‌شمول درآید) پیش‌نهاد می‌کند که همه‌ی اعمال باید با این معیار سنجیده شوند که آیا فاعل می‌تواند بخواهد که آن‌ها به‌شکل جاودانه بازگردند.

دلوز هم، همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، همین قیاس را انجام می‌دهد. او می‌نویسد: «بازگشت جاودان قاعده‌ای به‌خواست می‌دهد که به اندازه‌ی قاعده‌ی کانتی دقیق است ... بازگشت جاودان در مقام اندیشه‌ی اخلاقی صورت‌بندی جدیدی از سنتز عملی است: آن‌چه را می‌خواهی چنان بخواه که بازگشت جاودانش را نیز بخواهی» (دلوز، ۱۳۹۰: ۱۲۷). پس نیچه به‌رغم انتقادهای همیشگی و تند و تیزش علیه اندیشه‌ی مسیحی و نسخه‌های سکولار آن، از جمله اخلاق کانتی، فلسفه‌ی خود را به‌لحاظ ساختاری و صوری در قالب‌های مسیحی - شبه مسیحی می‌ریزد. او بسیاری از ساختارها و صورت‌های اندیشه‌ی مسیحی را هم‌چنان حفظ می‌کند. نیچه می‌خواهد اخلاق مسیحی و کانتی را تعالی بخشد یا دگرگون کند؛ او نمی‌خواهد آن‌ها را به‌سادگی حذف کند و کنار بزند:

من به آرمان مسیحی کم‌خون اعلان جنگ داده‌ام (با همه‌ی چیزهایی که رابطه‌ی نزدیکی با آن دارند [مثل اخلاق کانتی])، نه با این هدف که آن را نابود کنم، بلکه تنها به هدف پایان دادن به جباریت آن و هموار کردن راه برای آرمان‌های جدید، آرمان‌های نیرومندتر ... (WP: 361).

نیچه به‌دنبال تأثیرگذاری است و خوب می‌داند که حفظ صورت و تغییر محتوا تأثیرگذارتر از تغییر صورت و محتوا خواهد بود. مهم‌ترین جنبه‌ی دگرگونی محتوا، بر اساس فهم جدیدی از زمان که اندیشه‌ی بازگشت جاودان عامل آن خواهد بود، شکل خواهد گرفت. بازگشت جاودان تمرکز ما را از روی گذشته که مقوم اخلاق مسیحی است به‌سوی

آینده تغییر خواهد داد. بدین صورت، نیچه موفق می‌شود دو عنصر «پیش‌رفت» و «اخلاق» را، که از دغدغه‌های اصلی اندیشه مدرن‌اند، با یک‌دیگر آشتی دهد و با «هم‌سو و هماهنگ کردن» عناصر مدرنیته تجزیه مدرنیته و تکمیل نیهیلیسم را محتمل‌تر کند. اگر به‌نظر نیچه اخلاق مدرن همان اخلاق مسیحی عرفی‌شده است، پس اخلاق مدرن نیز رو به گذشته دارد و این موجب ناسازگاری با ایده پیش‌رفت است که رو به آینده دارد. نیچه با روی گرداندن از گذشته و تمرکز بر آینده اخلاق را با پیش‌رفت هماهنگ می‌کند و تعارضی را در اندیشه مدرن از بین می‌برد. در این‌جا لازم است به این نکته مهم اشاره کنیم که حفظ صورت در اخلاق پیش‌نهادی نیچه برای این‌که هم‌چون هایدگر او را هم‌چنان در سنت افلاطونی - مسیحی بدانیم و به این حکم دهیم که نیچه ندانسته هم‌چنان در بند مابعدالطبیعه غربی باقی می‌ماند کافی نیست. نیچه در طرحش برای آینده می‌خواهد مدرنیته را تکمیل کند و شدت بخشد، اما نه مدرنیته‌ای که صورت مسیحی به خود گرفته و در واقع «مسیحیت نقاب‌زده» است (A: 11)، بلکه مدرنیته‌ای که حقیقت آن را در رنسانس قرن شانزدهم می‌بیند (BGE: 212; WP: 882).

## ۶. نتیجه‌گیری

بازگشت جاودان به چند دلیل برای نیچه اهمیت حیاتی دارد: نخست، نقدهای نیچه به مدرنیته محقق، یعنی تفسیر مسیحی‌شده از مدرنیته عمق می‌بخشد. بازگشت جاودان در مقابل روحیه کینه‌توزی و آرمان‌زهد است و به زندگی آری می‌گوید. نفی آموزه پیش‌رفت و تکامل است که به‌نوعی دیدگاه غایت‌گرایانه را در تاریخ ترویج می‌کنند. کمبود مابعدالطبیعه و مذهب را در آرمان‌شهر نیچه جبران می‌کند، چون به‌نظر نیچه انسان‌گریزی از این دو ندارد: «به جای 'مابعدالطبیعه' و مذهب، نظریه بازگشت جاودان (هم‌چون وسیله پرورش و گزینش)» (WP: 462). «آفرینندگی»، «گزینش»، «تصمیم»، و «کنشگری» را سبب می‌شود؛ دوم، آنچه را نیچه به‌مثابه مقصد نهایی خود برگرفته است نیز تأمین می‌کند. بازگشت جاودان نیهیلیسم را به اوج خود می‌رساند و آن را تکمیل می‌کند: «اما به‌طور گریزناپذیری باز می‌گردد، بی‌آن‌که هرگز در عدمی پایان گیرد ... این صورت‌غایت نیهیلیسم است: نیستی (بی‌معنایی) جاودانه!» (WP: 55) و در جای دیگر می‌گوید:

چنان فلسفه‌ای که من آن را تجربه و زندگی می‌کنم، به‌شکلی آزمایشی، حتی امکانات بنیادی‌ترین نیهیلیسم را پیش‌بینی می‌کند؛ اما این بدان معنا نیست که در یک [حالت] نفی

لروماً توقف کند، در یک نه، خواستِ نفی، بلکه می‌خواهد به مقابل این وضعیت عبور کند؛ به آری‌گویی دیونوسوسی جهان آن‌گونه که هست، بدون کاستی، استثنا یا انتخاب؛ دور جاودان را می‌طلبد (WP: 1041).

با تکمیل نیهیلیسم مدرنیته آخرین امکان خود را عیان می‌کند و به این ترتیب انسان مدرن «ره‌سپاری خویش به شامگاه را چون برترین امید خویش جشن می‌گیرد؛ زیرا این راهی است به بامدادی نو» (Z, I: 22). از این روست که بازگشت جاودان برای نیچه «ژرف‌ترین اندیشه» اش (Z, III: 13) محسوب می‌شود.

### کوتاه‌نوشت‌ها

در آثار نیچه برای اختصار و مطابق سنت مفسران نیچه ابتدا نام کتاب به صورت کوتاه‌نوشت و سپس شماره بخش، فصل، جستار، کتاب یا گفتار (در صورتی که عدد پاره‌ها در هر یک از آن‌ها از ۱ شروع شود) به صورت رومی و سپس عدد پاره آمده است. در همه این آثار، ضمن رجوع به ترجمه فارسی، به ترجمه معتبر انگلیسی نیز مراجعه شده و در صورت لزوم تغییراتی در آن‌ها اعمال شده است.

A	<i>The Antichrist, in The Portable Nietzsche</i>
BGE	<i>Beyond Good and Evil</i>
D	<i>Daybreak</i>
EH	<i>Ecce Homo</i>
GM	<i>On the Genealogy of Morality</i>
GS	<i>The Gay Science</i>
TI	<i>Twilight of the Idols, in The Portable Nietzsche</i>
WP	<i>The Will to Power</i>
Z	<i>Thus Spoke Zarathustra, in The Portable Nietzsche</i>

### پی‌نوشت

۱. آریان، دختر مینوس، پادشاه کرت بود که عاشق تزه (تسئوس) شد که برای کشتن مینوتاوروس از آتن به کرت آمده بود. آریان به تزه دوکِ ریسمانی داد تا بتواند پس از کشتن مینوتاوروس از هزارتو خارج شود و سپس با هم گریختند. اما تسئوس آریان را در جزیره ناکسوس، به‌هنگام خواب، رها کرد. دیونوسوس او را یافت و نجات داد و با او ازدواج کرد.

## کتاب‌نامه

- انسلی - پیرسون، کیث (۱۳۷۵). *هیچ‌انگار تمام‌عیار: مقدمه‌ای بر اندیشه سیاسی نیچه*، ترجمه محسن حکیمی، تهران: خجسته.
- دلوز، ژیل (۱۳۹۰). *نیچه و فلسفه*، ترجمه عادل مشایخی، تهران: نشر نی.
- محبوبی آرانی، حمیدرضا (۱۳۸۹). «نیچه و آری‌گویی تراژیک به زندگی»، رساله دکتری، تهران: دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی (این رساله را نشر مرکز در سال ۱۳۹۲ و با همین عنوان به چاپ رسانده است).
- نیچه، فردریش (۱۳۵۵). *دجال*، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران: نشر آگاه.
- نیچه، فردریش (۱۳۷۴). *آنک انسان*، ترجمه رؤیا منجم، تهران: فکر روز.
- نیچه، فردریش (۱۳۷۷). *اراده قدرت*، ترجمه مجید شریف، تهران: جامی.
- نیچه، فردریش (۱۳۷۹). *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: خوارزمی.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۰). *حکمت شادان*، ترجمه سعید کامران، جمال آل احمد و حامد فولادوند، تهران: نشر جامی.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۰). *سپیده‌دمان*، ترجمه علی عبداللهی، تهران: جامی.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۱). *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: نشر آگاه.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۴). *چنین گفت زرتشت*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگاه.
- یاسپرس، کارل (۱۳۸۳). *نیچه: درآمدی به فهم فلسفه‌ورزی او*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- Call, Lewis (1995). *Nietzsche as Critic and Captive of Enlightenment*, Irvine: University of California.
- Clark, Maudemarie (1998a). "Nietzsche", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Craig (ed.).
- Heidegger, Martin (1991). *Nietzsche*, David Farrell Krell (ed.), San Francisco: Harper and Row.
- Higgins, Kathleen Marie (1998). "Schopenhauer and Nietzsche: Temperament and Temporality", in *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, Christopher Janaway (ed.), New York: Oxford University Press.
- Hunt, Lester (1993). "The Eternal Recurrence and Nietzsche's Ethic of Virtue", In *International Studies in Philosophy*, Vol. 25, Issue 2.
- Joos, Ernest (1987). *Poetic Truth and Transvaluation in Nietzsche's Zarathustra: A Hermeneutic Study*. New York: Peter Lang.
- Kaufmann, Walter (1974). *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lampert, Laurence (1993). *Nietzsche and Modern Times*, New Haven: Yale University Press.
- Moles, Alistair (1990). *Nietzsche's Philosophy of Nature and Cosmology*, New York: Peter Lang.



- Nietzsche, Friedrich (1968). *The Will to Power*, translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, Walter Kaufmann (ed.), New York: Vintage Books.
- Nietzsche, Friedrich (1969). *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, Walter Kaufmann (ed.), New York: Vintage Books.
- Nietzsche, Friedrich (1974). *The Gay Science*, translated by Walter Kaufmann, New York: Vintage Books.
- Nietzsche, Friedrich (1984). *The Antichrist in the Portable Nietzsche*, edited and translated by Walter Kaufmann, New York: Penguin Books.
- Nietzsche, Friedrich (1988). *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*, translated by Walter Kaufmann, New York: Penguin Books.
- Nietzsche, Friedrich (1989). *Beyond Good and Evil*, translated by Walter Kaufmann, New York: Vintage Books.
- Nietzsche, Friedrich (1991). *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, translated by R. J. Hollingdale, New York: Cambridge University Press.
- Stambaugh, Joan (1972). *Nietzsche's Thought of Eternal Return*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- White, Richard (1990). "Nietzsche Contra Kant and the Problem of Autonomy", In *International Studies in Philosophy*, Vol. 22, Issue 2.
- Wicks, Robert (1993). "The Eternal Recurrence: Nietzsche's Ideology of the Lion", In *Southern Journal of Philosophy*, Vol. 31, Issue 1.