

مقایسه تطبیقی متافیزیک قدرت در فلسفه نیچه و کالیکلس

سیدجمال سامع*

محمدجواد صافیان**

چکیده

محاورة «گرگیاس» یکی از مهم‌ترین محاورات افلاطون است. افلاطون در این محاوره سقراط را به مصاف سوفسطاییان آن عصر می‌برد. آن بخش از محاوره که مورد توجه ما قرار گرفته است جدال سقراط و کالیکلس است که از نظر حجم نیمی از محاوره را به خود اختصاص داده است. مقاله حاضر کوشیده است تا ضمن اجتناب از یک‌سونگری به آرای نیچه آن‌ها را در تقرب به آرای کالیکلس نشان دهد. هدف مقاله مقایسه میان آرای نیچه و کالیکلس در محاوره «گرگیاس» است. محوریت مقاله بر مفهوم قدرت از نظر این دو است. سعی می‌کنیم با تحلیل این مفهوم محوری آرای این دو را درباره حقیقت، معنای زندگی، قانون، و حقوق تفسیر کنیم. بنابراین پرسش راه‌نمای سراسر این پژوهش این است که چه نسبتی میان برداشت کالیکلس از قدرت و برداشت نیچه از این مفهوم وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: کالیکلس، نیچه، اراده به قدرت، معنای زندگی، آزادی.

۱. مقدمه

محاورة «گرگیاس» مربوط به اواخر زندگی سقراط است. این محاوره پیوند نزدیکی با محاوره «آپولوژی» دارد. در «آپولوژی» سقراط انکار می‌کند که مدرس سخن‌وری بوده است و از همین جهت است که سقراط مورد نفرت و ظن آنتیان قرار می‌گیرد. در این محاوره هم سقراط سخن‌وری را فی‌نفسه مطلوب نمی‌داند و دراثناي محاوره با پولس، شاگرد جوان

* دانشجوی دکتری فلسفه غرب، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)، jamal_same68@yahoo.com

** دانشیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه اصفهان، mjsafian777@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۵

گرگیاس، آن را فن یا هنر (تخنه) تلقی نمی‌کند و در سخنی نابه‌هنگام سخن‌وری را هم‌پایه آشپزی و از شعبات چاپلوسی قلمداد می‌کند.

محواره «گرگیاس» به سه قسمت اصلی تقسیم می‌شود: کوتاه‌ترین قسمت آن محواره سقراط با گرگیاس است؛ سپس سقراط گفت‌وگوی نسبتاً مفصلی با پولس، شاگرد گرگیاس، انجام می‌دهد؛ و سرانجام در پرده سوم محواره کالیکلس ظاهر می‌شود. به‌نظر می‌رسد این حرکت محواره از کوتاه به بلند نشان‌دهنده اوج‌گیری درون محواره است که هربار سقراط خود را با هم‌وردی سخت‌تر روبه‌رو می‌بیند. شاید نامیده‌شدن این محواره به گرگیاس به این دلیل باشد که محواره ابتدا با گرگیاس، سوفسطایی معروف، شروع می‌شود. سقراط ابتدا با گرگیاس به گفت‌وگو می‌نشیند و درباره چستی سخن‌وری از او می‌پرسد. سؤال اصلی سقراط این است که ماهیت سخن‌وری چیست و کدام است آن اثری که سخن‌وران ادعا می‌کنند از سخن‌وری ناشی می‌شود. نظیر همین سؤال را سقراط از هیپوکراتس، جوانی که تشنه آموزش سوفسطاییان است، در محواره «پروتاگوراس» می‌پرسد (افلاطون ۱۳۵۷: ۷۲). هربار گرگیاس از پاسخ‌دادن مناسب به ماهیت فن خود عاجز است، سقراط گرگیاس را در نقطه حساسی از محواره، آن‌جاکه گرگیاس قبول می‌کند که او قبل از آموزش سخن‌وری به شاگردان خود دانش لازم را درباره عدل و ظلم می‌آموزد، مغلوب می‌کند. درحالی‌که پیش‌تر گرگیاس قبول کرده بود که امکان سوءاستفاده از سخن‌وری وجود دارد، سقراط محققانه از او می‌پرسد: گرگیاس، که ادعای آموزش دانش لازم درباره عدل و ظلم را به شاگردانش دارد، نباید انتظار سوءاستفاده از سخن‌وری را داشته باشد. در این‌جا باید توجه کرد که از نظر سقراط دانش درباره یک امر مستلزم به‌کارگیری صحیح آن است.

در پرده دوم حریف سرسخت‌تری که همان پولس است وارد بحث می‌شود و سقراط را محکوم می‌کند که گرگیاس را بی‌شرمانه در پیچ‌وخم استدلال‌های بغرنج خود فریب داده است؛ درحالی‌که لازم نیست سخن‌ور به شاگردان خود چیزی درباره عدل و ظلم بیاموزد، بلکه وظیفه سخن‌ور اقناع مردم برای کسب قدرت است.

سقراط در اثنای محواره به پولس می‌قبولاند که برخلاف تصور او و عامه مردم حاکم جبار قادر به انجام هر کاری که می‌خواهد نیست، چراکه پولس قبلاً قبول کرده است که انتخاب یک عمل به‌دلیل خود آن عمل نیست، بلکه به‌دلیل فایده و اثری است که بر آن عمل مترتب می‌شود و فایده نیز در صورتی خواستنی است که نیک باشد، درحالی‌که حاکم جبار نیک را تعقیب نمی‌کند. سقراط در گفت‌وگو با پولس ادعان می‌کند که در نظر او شرط نیک‌بختی بهره‌مندی از عدالت و دانایی است.

در آخرین پرده، که مورد نظر ماست، کالیکلس وارد می‌شود. او در ابتدای محاوره اذعان می‌کند که دلیل چیره‌شدن سقراط بر پولس این بود که پولس به غلط پذیرفت که جبار ظالم است، در حالی که چنین نیست. او طرف‌دار عقیده مشروعیت حکومت اقویاست. کالیکلس به راستی هم‌اوردی سرسخت برای سقراط است. او نه تنها سخن‌وری تمام‌عیار است، بلکه سیاست‌مداری واقع‌بین است. احترامی که افلاطون برای کالیکلس قائل است چنان است که گاتری از قول برخی مفسران می‌گوید که کالیکلس نه یک شخصیت تاریخی، بلکه تجسم طبیعت سرکوب‌شده خود افلاطون است، البته گاتری پس از نقل این تفسیر آن را به درستی رد می‌کند (گاتری ۱۳۷۵: ۱۹۲).

در ادامه به خط‌مشی اصلی مقاله می‌پردازیم: آنچه کالیکلس محاوره «گرگیاس» را به نیچه نزدیک می‌کند. پرسش راه‌نمای این پژوهش این است که چه نسبتی بین نظر کالیکلس مبنی بر مشروعیت حکومت اقویا و «اراده به قدرت» نیچه برقرار است؟ آیا اراده به قدرت، که در نظر نیچه ذات و حقیقت موجودات است، بسط همان دیدگاه کالیکلس است که در سپیده‌دمان تمدن غربی در رساله «گرگیاس» افلاطون آمده است؟ برای پاسخ‌دادن به این پرسش‌ها ابتدا معنای قدرت نزد کالیکلس و نیچه را بررسی می‌کنیم و سپس معانی زندگی، قانون، حقوق؛ و آزادی را نزد آن دو مقایسه می‌کنیم.

این پژوهش از جهت دیگری نیز حائز اهمیت است؛ چراکه نمی‌توان آرای نیچه را بدون در نظر گرفتن نقد او به سقراط و افلاطون دریافت و در واقع از ره‌گذر نقد نیچه بر سقراط و افلاطون است که بسیاری از آرای ایجابی او پرده از چهره برمی‌دارد. در این زمینه کافمن می‌گوید: «گرایش نیچه به سقراط هسته مرکزی فکر اوست. از ره‌گذر نگرش او به سقراط است که آرای نیچه درباره عقل، اصول اخلاقی، و تلقی نیچه از انسان روشن می‌شود» (Kaufman 1974: 391)

۲. معنای قدرت نزد کالیکلس و نیچه

«من انسان نیستم دینامیتم... تنها با من است که زمین سیاست را خواهد شناخت» (نیچه ۱۳۷۴: ۱۹۹).

مسئله اصلی فلسفه نیچه مسئله اصول اخلاقی است. شاید نیچه بیش از هر فیلسوف دیگر فیلسوف اخلاق است. آنچه ذهن نیچه را دائماً به خود مشغول می‌داشت مفاهیم نیک و بد و شرایطی بود که این مفاهیم تحت آن شکل گرفته‌اند. اما اخلاق از سیاست جدا نیست. این

ارتباط تنگاتنگ میان اصول اخلاقی و مسئله سیاست در فلسفه نیچه از آنجا قوت می‌گیرد که نیچه در *فراسوی نیک و بد* اصول اخلاقی را ذیل عنوان «نظریه روابط سروری که پدیده زندگی در ذیل آن پدید می‌آید» تعریف می‌کند (نیچه ۱۳۶۲: ۵۱). بنابراین اصول اخلاقی با دستور دادن و تبعیت کردن، که همان مفاهیم اساسی اصول سیاسی است، تعریف می‌شود.

بی‌شک نظریه اراده به قدرت نیچه در فلسفه سیاسی او نقش محوری دارد. اراده به قدرت را چه با توجه به قسمت‌هایی از *فراسوی نیک و بد* دارای ماهیت زیست‌شناسی بینگاریم و چه آن را مطابق با کتاب *اراده به قدرت* نظریه متافیزیکی بدانیم، از نظر نیچه ذات و ماهیت هر موجودی اراده به قدرت است و هر موجودی ناگزیر به سمت فراشوندگی و نه فروشوندگی گام برمی‌دارد. در این‌جا به سادگی نمی‌توان نتیجه گرفت که این همان نظریه کالیکلس مبنی بر مشروعیت حکومت اقویاست، چراکه ابتدا باید بررسی شود که نزد این دو قدرت و در نتیجه قدرت‌مند به چه معنا مراد شده است.

«قوی» از نظر کالیکلس کسی است که در ارضای نیازهای خود نهایت سعی خود را بکند. «کسی که بخواهد چون آزاد مردان روزگار بگذراند باید هوس‌ها و شهوت‌های خود را به جای محدود ساختن پیرورد» (افلاطون ۱۳۵۷: ۳۲۳).

قوی از نظر نیچه با نظریه او در باب ابرانسان گره می‌خورد. باید توجه کرد که ابرانسان نیچه خالق ارزش‌های جدید و ناسخ ارزش‌های کهن است. بدترین انسان از نظر نیچه کسی است که با شنیدن ندای زرتشت مبنی بر مرگ خدا رو به اباحه‌گری بیاورد (نیچه ۱۳۷۶: ۲۸). اما باید دید ابرانسان نیچه واضح چه ارزش‌هایی است. نیچه در تمام آثار خود کوشیده است تا نشان دهد فلسفه با سقراط و افلاطون به نفی زندگی انجامید. پس رسالت ابرانسان نیچه وضع ارزش‌های جدید برای زندگی است. در این‌جا بیان نیچه بیش‌تر سلبی است؛ به این معنا که ابرانسان نیچه به تحقیر عقل، فضیلت، عدالت، و به‌طور کلی آن‌چه به‌گمان او از افلاطون و مسیحیت به ما رسیده است می‌پردازد، در حالی که به‌روشنی نمی‌گوید که ارزش‌های زندگی کدام‌اند که به اعتقاد او از سوی سقراط و افلاطون نفی شده‌اند. شاید دلیل این امر آن است که از نظر نیچه هنوز ابرانسان پا به عرصه وجود نگذاشته است. با این‌همه اگر رسالت ابرانسان نیچه یعنی وضع ارزش‌های نو برای زندگی را با نظریه اراده به قدرت او در نظر بگیریم، می‌توان محتاطانه گفت که آن‌چه به صورت عقیده خام در کالیکلس مبنی بر مشروعیت حکومت اقویا بیان شده است به صورت پیچیده و غامض بار دیگر در فلسفه نیچه مطرح شده است. کاپلستون با نقل سخنی از نیچه نظریه اراده به قدرت او را در پیوند نزدیکی با نگرش او به اخلاق قرار می‌دهد. نیچه می‌گوید:

سوفسطاییان یونانی بودند. زمانی که سقراط و افلاطون موضوع فضیلت و عدالت را اختیار کردند، یا کلیمی بودند یا من نمی دانم چه مسلکی داشتند. شیوه‌های گروت در دفاع از سوفسطاییان خطاست. او علاقه داشت آن‌ها را تا مقام مردان شریف و اخلاق‌پردازان بالا ببرند، اما شرف آن‌ها این بود که درگیر لافزنی با الفاظ قلمبه و بحث فضائل نشدند. افلاطون و سقراط درگیر این «لافزنی» شدند: آن‌ها با غیراخلاقی شمردن لذت قدرت شجاعت این را نیافتند که سعادت را با میل به قدرت یکی بدانند، یعنی فضیلت را نتیجه بی‌اخلاقی یا میل به قدرت بشناسند (کاپلستون ۱۳۷۱: ۱۰۱).

به همین دلیل اعتقاد درست شاید این باشد که نظریه اراده به قدرت در مرکز فلسفه نیچه قرار دارد و به یاری آن می‌توان جنبه‌های مختلف فلسفه نیچه را تبیین کرد (هایدگر ۱۳۹۳: ۲۹۴). در این جا نیچه آشکارا از سوفسطاییان در مقابل سقراط و افلاطون دفاع می‌کند و مانند آن‌ها از نسبی‌گرایی معرفتی (epistemic relativism) طرف‌داری می‌کند. برای روشن شدن مطلب باید مؤلفه‌های بیش‌تری را بررسی کرد.

۳. معنای زندگی

در این جا می‌پردازیم به نظر سقراط درباره معنای زندگی و آنچه کالیگلس و نیچه از آن مراد می‌کرده‌اند تا آنچه در بخش قبل به آن با احتیاط حکم شد در این جا صورت استدلالی قوی‌تری به خود بگیرد. در ابتدای محاوره کالیگلس می‌گوید: اگر نظر سقراط درباره زندگی توأم با نیک‌بختی، یعنی زندگی هم‌راه با تبعیت عقل، درست باشد، پس «زندگی ما بازگونه است» (افلاطون ۱۳۵۷: ۳۱۱). در این جا تأکید ما روی کلمه «بازگونه» است. نیچه، چنان‌که گفته شد، هم‌واره سعی می‌کرد بگوید آنچه سقراط و افلاطون تعلیم می‌داده‌اند چیزی جز نفی زندگی به نفع عالم دیگر نبوده است. وی در *زایش تراژدی از روح موسیقی سه آموزه سقراطی* «فضیلت دانش است»، «خطاهای بشر از روی نادانی است»، و «آن‌که فضیلت‌مند است نیک‌بخت است» را عامل مرگ تراژدی و جای‌گزینی فلسفه به جای آن می‌داند. به‌طور کلی نظر نیچه در کتاب *زایش تراژدی از روح موسیقی* این است که در تراژدی یونانی دو عنصر «آپولون» و «دیونیزوس» در وفاق کامل قرار می‌گیرند، در حالی که آپولون خدای رؤیا و فردانیت است، دیونیزوس خدای سرمستی و وحدانیت است. آنچه به نظر نیچه سقوط تراژدی را به هم‌راه داشته است مثله‌شدن عنصر دیونیزوس به نفع آپولون است. نیچه اورپید را عامل اصلی مرگ تراژدی می‌داند. حال باید دید که سقوط تراژدی

چه نسبتی با معنای زندگی دارد. از آن‌جا که سقوط تراژدی از نظر نیچه با از میان رفتن روح دیونیزیوسی همراه بوده است و روح دیونیزیوسی مرادف با سرمستی و سرشاری است، به تبع از میان رفتن این روحیه و غلبه تفکر نظری، معنای زندگی را هم دست‌خوش تغییر کرده است. «اکنون باید بتوانیم به خصلت سقراط‌گرایی زیبایی‌شناسانه نزدیک‌تر شویم که مضمون قانون افضل آن این است: «برای زیبابودن باید هوش‌مندانه باشد» که هم‌رسته حکم سقراطی (دانش فضیلت است) می‌باشد» (نیچه ۱۳۸۸: ۹۰). در واقع از نظر نیچه با ظهور سقراط عقل جای غریزه و هشیاری جای سرمستی را می‌گیرد. از چشم‌انداز نیچه زندگی در این دیدگاه صرفاً افقی است که «انسان نظری» اشیا را متعلق شناخت خود قرار می‌دهد، در حالی که زندگی اصیل برای نیچه توأم با از خودبی‌خودی و آری‌گفتن به زندگی با تمام صعوبت‌های آن است. مشخصه اصلی تفکر دیونیزیوسی ویران کردن مرزهاست.

در پس جاذبه دیونیزیوسی نه تنها اتحاد میان انسان و انسان از نو تأیید می‌شود، بلکه طبیعت نیز که یا بیگانه و دشمن شده و یا به انقیاد درآمده بار دیگر آشتی با پسر گم‌شده‌اش انسان را جشن می‌گیرد (همان: ۳۰).

اگر این روح دیونیزیوسی بخواهد به خود قدرت بخشد، باید تمامی مرزها را از میان بردارد. در این جا به سهولت می‌توان ارتباط میان این روحیه و اراده به قدرت را مشاهده کرد. اراده به قدرت هم اگر بخواهد به شکل تام‌وتمام اعمال شود، ناگزیر به از میان بردن کلیه مرزهاست. با وجود چنین رابطه‌ای می‌توان ادعا کرد که معنای زندگی با اراده به قدرت پیوندی تام‌وتمام دارد.

در این جا نقل سخن وی از چنین گفتم زرتشت شاید بی‌جا نباشد:

من تن و روانم کودک چنین می‌گویم و چرا چون کودکان سخن نمی‌باید گفتم؟ اما مرد بیدار دانا می‌گوید من یک‌سره تن هستم و جز آن هیچ و روان تنها واژه‌ای است برای چیزی در تن (نیچه ۱۳۷۶: ۴۵).

و باز در همان جا می‌گوید: «شما خواردارندگان تن با نابخردی و خوارداشتن نیز خود خویش را خدمت می‌گذارید. شما را می‌گویم: خودتان خواهان مرگ است و گذشتن از زندگی» (همان: ۴۶). با نقل این دو جمله از چنین گفتم زرتشت و اشارات قبل‌تر اینک با قاطعیت بیش‌تری می‌توان گفت زندگی اصیل نزد نیچه همراه با وضع ارزش‌های این جهانی است. در این دو جمله نیچه نه تنها از کسانی که تن خویش را خوار داشته‌اند انتقاد می‌کند، بلکه حکم می‌کند که ما یک‌سره تن هستیم.

۴. حقیقت

سقراط می‌گوید: «فلسفه همواره یک سخن می‌گوید» (افلاطون ۱۳۵۷: ۳۱۲). کالیکس می‌گوید: «فلسفه تا آن‌جا که به معلومات عمومی آدمی بیفزاید نیکوست و اگر جوانی نورسیده مقداری از وقت خود را صرف آن کند درخور سرزنش نیست. ولی سقراط می‌گوید اگر کسی پس از جوانی دست از فلسفه برندارد به‌راستی خنده‌آور می‌گردد» (افلاطون ۱۳۵۷: ۳۱۵).

این بی‌اعتنایی به فلسفه در آثار نیچه با نظر او در باب معرفت پیوند خورده است. «حقایق آدمی در نهایت چیستند؟ آن‌ها خطاهای ابطال‌ناپذیر اویند (نیچه ۱۳۷۷: ۲۹۳) و باز هم در این باره می‌گوید:

پس حقیقت چیست؟ سپاه متحرکی از استعاره‌ها، مجازهای مرسل، و انواع و اقسام قیاس به نفس بشری؛ ... حقایق توهماتی هستند که ما موهوم‌بودنشان را از یاد برده‌ایم؛ آن‌ها استعاره‌هایی هستند که از فرط استعمال فرسوده و بی‌رمق گشته‌اند؛ سکه‌هایی که نقش آن‌ها ساییده و محو شده است و اکنون دیگر فقط قطعات فلزی محسوب می‌شوند و نه سکه‌های مضروب (نیچه ۱۳۸۰: ۱۶۵).

انکار حقیقت از سوی نیچه او را نه تنها به کالیکس، بلکه به پروتاگوراس و گرگیاس هم شبیه می‌کند. انکار حقیقت در واقع همان انکار فلسفه است. وقتی حقیقت عبارت باشد از استعاره‌هایی که از فرط استعمال زیاد وجه استعاری بودن آن فراموش شده‌اند، همه نظام‌های فلسفی، به تبع این دیدگاه، چشم‌اندازهایی می‌شوند که در آرزوی رسیدن حقیقت تنها به سرابی دل‌خوش کرده‌اند و این آن چیزی است که سقراط افلاطون آن را بر نمی‌تابد.

انکار حقیقت از سوی نیچه و سوفسطاییان به سرانجامی واحد می‌رسد و آن چیزی جز صرف‌نظر کردن از عالم معنا نیست. در نظر کردن نیچه به حقیقت ردپای نگاه شوپنهاور به خوبی دیده می‌شود. شوپنهاور اعتقاد داشت که از زمان کانت و تمایز معروف او میان نومن و فنومن وجهی از چیزها همواره بر ما پوشیده می‌ماند. «بزرگ‌ترین وجه نفوق کانت تمیز بین پدیدار و شیء فی‌نفسه است» (شوپنهاور ۱۳۸۸: ۴۰۶). از نظر شوپنهاور بشر را یارای دست‌یافتن به حاق چیزها نیست.

درست است که کانت به این شناخت نرسید که پدیدار جهان هم‌چون تصور است و شیء فی‌نفسه اراده. اما او نشان داد که جهان‌پدیداری است که درست به همان اندازه که مشروط به عین است مشروط به ذهن نیز است... نتیجتاً هرگز ماهیت اصیل جهان یعنی شیء فی‌نفسه را نمی‌شناسیم (همان: ۴۱۰).

مادامری کلارک، که نظرگاه نیچه در باب حقیقت را به‌دقت کاویده است، می‌گوید:

نیچه اظهارات ما را استعاره‌ها می‌خواند، چراکه آن‌ها از تطابق با ذوات اصلی یعنی شیء فی‌نفسه باز می‌مانند. او مسلم می‌گیرد که بهره‌بردن از زبان استعاری بیان ناتوانی برای مطابقت با ذات بالفعل ابژه است، باوجود این [زبان استعاری] در نحوه آشکارگی ابژه در فعل مفروض تخیل بشری یاری می‌رساند... ادراکات تنها نموده‌ها را به ما می‌دهند و نه شیء فی‌نفسه را. نیچه به تشابهی هم‌گون میان استعاره و دیگر کاربردهای زبان اشاره می‌کند: عجز در تطابق با شیء فی‌نفسه آن چیزی است که تمامی زبان را استعاری می‌کند (Clark 1990: 78).

کلارک هم‌چنین، در مقایسه‌ای روشن‌گر میان دکارت، کانت، و نیچه، نیچه را پیرو کانت در رد کردن شیء فی‌نفسه می‌داند و تاجایی اهمیت کانت بر اندیشه نیچه را برجسته می‌کند که با لحاظ ملاحظاتی به نیچه لقب نوکانتی می‌دهد (ibid.: 60-61). بنابراین روشن می‌شود که نیچه به پیروی از شوپنهاور و همانند کانت دست‌رسی بشر به ذات و حقیقت چیزها را رد می‌کند. دانش بشری از نظر او باتوجه به استعاری بودن زبان در محدوده پدیداری باقی می‌ماند.

نیچه از این جهت وارث استدلال‌های جدلی‌الطرفین کانت است. کانت معتقد بود که اشیای فی‌نفسه (things in them selves) شناختنی نیستند. نیچه با استفاده از این دست‌مایه کل تاریخ دوهزارساله جست‌وجو در باب حقیقت را ابطال کرد. در این باره زوکرت می‌گوید:

از فلسفه به صورت سنتی این‌گونه فهم می‌شده است که این دانش منوط به شناخت حکمت و دانش است. هگل قبلاً مدعی شده بود که این جست‌وجو را با بسط دانش واقعی به فرجام خود رسانده است؛ اما ادعای هگل مبنی بر قادر بودن به تبیین هر چیزی که اتفاق افتاده است یا می‌توانسته است اتفاق افتد موافق طبع اخلاف او واقع نشد. نیچه با استناد به استدلال کانت، مبنی‌براین که ما قادر به شناختن شیء فی‌نفسه نیستیم، نتیجه گرفت که کل تاریخ دوهزارساله واکاوی حقیقت تنها منتهی به معرفتی شده است که ما آن را نمی‌شناسیم (Zukert 1996: 2).

ادعای نیچه را درباره حقیقت و فلسفه به‌روشنی می‌توان از این عبارت کتاب فراسوی نیک و بد دریافت:

پس از آن‌که دیری چندان که باید به‌میان سطرها و بر انگشتان فیلسوفان خیره شده‌ام با خود می‌گویم: بزرگ‌ترین بخش اندیشه خودآگاه را می‌باید در شمار کردوکار غریزی

مقایسه تطبیقی متافیزیک قدرت در فلسفه نیچه و کالیکلس ۱۰۳

نهاد، از جمله اندیشه فیلسوفانه را.... خودآگاه بودن نیز به هیچ وجه ضد آن چه غریزی است نیست: بیشترین اندیشه‌های آگاهانه یک فیلسوف را غرایز نهانی او هدایت می‌کنند و به راه‌های معین می‌کشانند (نیچه ۱۳۶۲: ۳۰).

در این جا به روشنی از گفته نیچه می‌توان دریافت که او دیگر برای فلسفه و حقیقت ساحت قدسی قائل نیست و اندیشه فیلسوفانه در نظر نیچه با کردوکار غریزی پیوند خورده است. نباید گمان شود که نیچه فقط در مورد فلسفه این چنین می‌اندیشد. او در مورد نظریات و کشفیات علمی این چنین بی‌اعتمادی خود را بیان می‌کند:

علم همواره طبقات جدید و بالاتری می‌سازد و کندوهای قدیمی را تعمیر و تمیز و احیا می‌کند؛ ولی مهم‌تر از همه علم با شدت و حدت تمام می‌کوشد تا این بنای هیولانوس سرکشیده به فلک را پر کند و کل جهان تجربی یا به عبارت دیگر جهان مبتنی بر قیاس به نفس بشری را در آن جای دهد (نیچه ۱۳۸۰: ۱۷۲).

البته توجه به این نکته ضروری است که بی‌اعتنایی به فلسفه و حقیقت نزد کالیکلس و نیچه از جهاتی شبیه به هم است و از جهاتی با یکدیگر تفاوت دارد. بی‌گمان بی‌اعتمادی مطرح شده از سوی کالیکلس به دیدگاه‌های نیچه در باب حقیقت پیچدگی کم‌تری دارد. وقتی کالیکلس بر طبل بی‌اعتمادی بر فلسفه می‌کوبد، بی‌گمان اعتقادش این است که باید به دانشی توسل جست که بالاترین قدرت سیاسی را برای شخص به‌ارمغان می‌آورد. این دانش از نظر او دیگر سوفسطاییان همان فن سخن‌وری است.

سقراط! این چه هنری است که مرد مستعدی چون تو را بدین روز سیاه می‌نشانند و چنان ناتوان و درمانده می‌سازد که نه خود را بتواند از خطر برهاند و نه دیگری را؛ تا دشمنان خانه‌اش را غارت کنند و او در وطن خود عمری به بیچارگی و بی‌آبرویی به سر برد؟ آخر این زندگی است که هرکس و ناکس بر روی تو سیلی بزند و نتوانی دهن به دفاع خود بگشایی؟ پس سقراط! پند مرا بپذیر و دست از این استدلال‌ها بردار و گام در میدان زندگی بگذار و بکوش تا به خردمندی و فرزاندگی مشهور شوی. آن سخن‌های بی‌معنی را رها کن که بی‌ثمرند و خانه را خلوت و انبار را تهی می‌کنند و در حلقه مردانی درآی که به سخن‌های کودکانه بی‌اعتنا هستند و ثروت و احترام فراوان دارند (افلاطون ۱۳۵۷: ۳۱۶).

اما در انکار حقیقت از سوی نیچه، چنان‌که بیان شد، همه ابعاد و جلوه‌های حقیقت، فلسفه، علم، و سایر حوزه‌ها را در برمی‌گیرد. انکار حقیقت از سوی نیچه صرفاً برای نیل به

قدرت سیاسی نیست، بلکه طرح این دیدگاه ازسوی او بیش‌تر جنبه شناخت‌شناسانه دارد. البته نیچه و کالیکلس، از این جهت که هر دو وارث عقاید جزمی پیش از خودند، شباهت‌های زیادی دارند. سوفسطاییان، که نماینده گشت از مسائل کیهان‌شناسی به امور انسانی محسوب می‌شوند، همیشه از جار خود را به جهان‌شناسی ایونی و فیلسوفان پیش از خود ابراز می‌داشتند؛ چنان‌که گرگیاس استدلال‌های پارمیندس درباره هستی را به‌گونه‌ای کاملاً مخالف تفسیر کرد و با این امر نشان داد که به‌وسیله سخن‌وری قادر به ابطال هر گزاره فلسفی است. نیچه هم وارث فلسفه عظیم هگل است. هگل مدعی بود که تمام حقیقت را در سیستم فلسفه خود گنجانده است. چنان‌که بیان شد، این ادعا ازسوی اخلاف او چندان اقبالی نداشت.

ازسوی دیگر نیچه و سوفسطاییان دوشادوش هم با انکار حقیقت به‌سوی خواست قدرت حرکت می‌کنند. دیدیم که این خواست قدرت در سوفسطاییان عمدتاً معطوف به قدرت سیاسی است. نیچه هم تماماً نظام‌های فلسفی پیش از خود را نتیجه خواست قدرت می‌داند. «آدمی نشاید پرسید: پس آن‌گاه چه کسی تفسیر می‌کند؟ زیرا که خود تفسیر صورتی از اراده قدرت است که هم‌چون شور و شوقی وجود دارد» (نیچه ۱۳۸۶: ۵۵۶). بنابراین نوعی ارتباط میان انکار حقیقت ازسوی نیچه و سوفسطاییان با خواست قدرت ازسوی آن‌ها وجود دارد.

۵. قانون و حقوق

کالیکلس، در محاوره با سقراط، سقراط را سرزنش می‌کند که میان طبیعت و قانون فرقی قائل نمی‌شود و در محاوره با پولس به‌عمد آن‌ها را به‌جای یک‌دیگر به‌کار برده است. درحالی‌که آن‌چه از نظر طبیعت درست است معلوم نیست از نظر قانون هم درست باشد یا نه. «اگر راست‌خواهی قوانین را همواره ضعیفان، که اکثریت هر جامعه‌اند، وضع می‌کنند» (همان: ۳۱۳) و کالیکلس درباره حقوق نیز می‌گوید:

طبیعت به نیکوترین وجه ثابت می‌کند که عدالت آن است که مردمان توانا بیش از ناتوانان داشته باشد و لایقان بهتر و برتر از نایالقان به‌شمار آیند. خواه در زندگی جانوران به‌دیده تحقیر بنگری و خواه در سرنوشت آدمیان و دولت‌ها و جامعه‌ها، به‌روشنی خواهی دید که عدالت در این است که توانا بر ناتوان فرمان‌روایی کند و از همه موهبت‌ها بیش از او برخوردار گردد (همان).

نیچه در باب منشأ قانون می‌گوید:

کارگرتین کاری که قدرت برین برضد فرادستی احساس‌های دشمنانه و واکنشی می‌کند و بر کرسی می‌نشانند برپاکردن قانون است... و این کار یعنی اعلام دستور درباب آن‌که در کل از چشم وی چه کار رواست و به‌حق و چه کار ناروا و نابه‌حق. قدرت برین با برپاکردن قانون دست‌درازی‌ها و کارهای خودسرانه فرد یا تمامی یک گروه را قانون‌شکنی می‌شمارد و قیام برضد خود (نیچه ۱۳۷۷: ۹۴).

در این‌جا این اندیشه به ذهن متبادر می‌شود که از نظر نیچه قانون برساخته اقویاست و این اندیشه درست درمقابل اندیشه کالیکلس، که قوانین را برخاسته از خواست ضعیفان می‌داند، قرار می‌گیرد. شاید تصور شود نیچه در این‌جا به سوفسطایی دیگر، تراسوماخوس، که طرف‌دار «عدالت چیزی جز منفعت اقویا نیست»، نزدیک‌تر باشد، ولی چنین نیست؛ چراکه نیچه در قسمتی از تبارشناسی اخلاق می‌گوید:

هنگامی که فروافکنندگان و پایمال‌شدگان و زورشنیدگان از دل مکر انتقام‌جوی ناتوانی یک‌دیگر به اندرز دل می‌دهند که "بیاید مانند شیران نباشید؛ خوب باشید! و خوب یعنی کسی که زور نمی‌گوید و آزاری به کسی نمی‌رساند و به کسی نمی‌تازد و درپی تلافی نیست و انتقام را به خدا واگذار می‌کند؛ کسی مثل ما سر به تو که به‌دنبال شر گردد و از زندگی چندان انتظاری ندارد؛ مانند ما اهل صبر و فروتن و عادل". اگر به این سخن با خون‌سردی و بی‌طرفانه گوش دهیم، چیزی بیش از این نمی‌گوید که چه کنیم که ما بی‌زوران بی‌زوریم و همان بهتر که دست به کار نزنیم، چراکه زورمان نمی‌رسد. اما این واقعیت ساده این پایه‌ای‌ترین رده زیرکی از سر نیرنگ‌بازی و خودفریبی ناتوانی خود را در زرق‌وبرق فضیلت تسلیم و رضا و سکون و انتظار می‌پوشاند (همان: ۵۵).

و این گفته دقیقاً هم‌سخنی نیچه را با کالیکلس نشان می‌دهد. کالیکلس می‌گوید:

درنظر ضعیفان، که واضعان قانون‌اند، ظلم همین است که کسی برای خویش بیش از دیگران بخواهد، درحالی‌که برابرداشتن از نظر آنان عیبی ندارد، زیرا راه‌حلی بهتر از این برای آنان نیست. پس علت این‌که بیش از دیگران داشتن از نظر قانون زشت شمرده می‌شود همین است (افلاطون ۱۳۵۷: ۳۱۳).

در ادامه کالیکلس اظهار می‌کند:

چون عامه شرم‌نده‌اند از این‌که مانند آن اشخاص [افراد قوی] نمی‌توانند بشوند برای این‌که ناتوانی خود را پنهان کنند به آن‌ها سرزنش می‌نمایند و ناپرهیزکاری را ننگین

می‌خوانند و چنان‌که پیش‌تر گفتیم کوشش می‌کنند تا مردمانی را که طبعاً مستعدند مقهور سازند و چون خود نمی‌توانند آرزوهای خویش را برآورند از کمال دور همتی لاف از خودداری و دادگری می‌زنند (همان: ۳۸۸).

بنابراین واضح است که از نظر نیچه و کالیکلس ارزش‌های بنیادین جوامع برساخته ضعیفان و فرومایگان است و این گروه مانع به‌ظهور رسیدن استعداد های افراد قدرت‌مند می‌شوند.

در این‌جا به‌روشنی معلوم می‌شود که نیچه، که ادعای فراروی از نیک و بد روزگار خود را دارد، نیک و بد روزگار خود را حاصل کار فرومایگان و نه نخبگان جامعه می‌داند. در واقع نیچه معتقد است که باید تبار اخلاق را ردیابی کرد. امور اخلاقی نزد نیچه اصول فرستاده‌شده از سوی خدا نیستند، بلکه تجسم اراده به قدرت‌اند. او اذعان می‌کند که بردگان مسیحی، که قدرت کافی برای مقابله با اربابان خود را نداشته‌اند، ارزش‌هایی چون دل‌سوزی، دل‌رحمی، و تواضع را اختراع کردند. در این‌باره زوپانیک می‌گوید: «مطابق با نظر نیچه درباره آرمان زهد، که نیچه آن نظر را در کتاب *تبارشناسی اخلاق* بسط داده است، کل تاریخ اروپا به‌مثابه فیلم متحرکی است که مبین اشتباهات نخستینی است که توسط مسیحیت رخ داده است» (Zupanic 2003: 31).

با بررسی‌ای که انجام شد روشن می‌شود که اصول اخلاقی، که در واقع همان اصول سیاست‌اند، هم از نظر کالیکلس و هم از نظر نیچه، برساخته فرومایگان جامعه‌اند. دیدگاه‌های نیچه درباره حقوق را می‌توان از قسمت‌هایی از *تبارشناسی اخلاق* نظیر این قسمت دریافت.

چه جای شگفتی است اگر که بره‌ها پرندگان شکاری بزرگ را خوش ندارند؟ چه جای سرزنش است اگر این پرندگان شکاری بره‌های کوچک برابند؟ و اگر برگان در میان خود بگویند "این پرندگان شکاری شرنده و مگر آن‌که هیچ به پرنده شکاری نمی‌ماند و چه بسا ضد آن است، یعنی بره نمی‌باید خوب باشد؟" بر این آرمان‌سازی چه خرده‌ای می‌توان گرفت، جز آن‌که پرندگان شکاری نیز با پوزخندی نگاهی به آن اندازند و ای بسا بگویند که ما از اینان، از این بره‌های خوب، بدمان نمی‌آید که هیچ، خوشمان هم می‌آید! به‌راستی چه چیز خوش‌تر از گوشت بره نرم و نازک (نیچه ۱۳۷۷: ۵۳).

و باز آن‌جا که درباره انقلاب فرانسه سخن می‌گوید اذعان می‌کند که:

با انقلاب فرانسه یهودیه باز بر آرمان کلاسیک چیره شد و این بار به‌معنایی بی‌چون‌وچرا تر و ژرف‌تر؛ و با آن پیروزی واپسین والاتری سیاسی که در اروپا یافت

می‌شد، یعنی والاتباری سیاسی فرانسوی سده‌های هفدهم و هیجدهم، لگدکوب غریزه‌های کینه‌توزی عوام شد (همان: ۶۵).

در ادامه همین متن «حق سروری بیشینگان» را شعاری کینه‌توزانه خوانده است. از آن‌چه نقل شد روشن می‌شود که اندیشه نیچه و کالیکس درباره حق حکومت قوی بر ضعیف در انطباق کامل قرار می‌گیرد. در این جا می‌شود از آن‌چه درباره اراده به قدرت و ابرانسان نیچه گفتیم نتیجه بگیریم که کالیکس نیای راستین نیچه در نقد دموکراسی و حکومت اقویاست. نیچه در *آنک انسان* می‌گوید: «مانند هر فرد دیگری که هرگز در هم‌ردیفان خود نزیسته است و مفهوم کفاره به هم اندازه برایش درک‌ناشدنی است که مثلاً مفهوم حقوق برابر» (نیچه ۱۳۷۴: ۳۱۲).

نیچه خود منظورش را از قوی تصریح نکرده است، ولی می‌توان از سخنان او درباره ابرانسان نتیجه گرفت که قوی نیچه کسی است که زندگی را عاشقانه در آغوش بگیرد و سعی کند بهره بیش‌تری از زندگی ببرد. در این جا او به کالیکس نزدیک و نزدیک‌تر می‌شود. کالیکس هر بار از پاسخ‌دادن سقراط مبنی بر این‌که از نظر او قوی کیست طفره می‌رود. یک بار دانش‌مندان را قوی می‌شمرد بار دیگر شجاعان و بار دیگر کسانی را قوی می‌شمرد که قادر به مدیریت کشورند؛ ولی از فحوی سخنان او چنین برمی‌آید که قوی کالیکس کسی است که هرکاری می‌کند تا نیازهایش برطرف شود و در این مسیر نیازهای او سیری‌ناپذیر است. کالیکس و نیچه از این جهت که هر دو میان طبیعت و قانون قائل به شکاف‌اند به یک‌دیگر نزدیک‌اند. نیچه می‌گوید:

من نمی‌پسندم کسانی را که برایشان هرگونه گرایش طبیعی نوعی بیماری، چیزی ناجور، یا حتی ناخوشایند است. همین افراد در اندیشه ما القا کرده‌اند که تمایلات و غرایز انسان‌ها بد است؛ همین افراد مسئول بی‌عدالتی بزرگ ما نسبت به طبیعت خودمان و نسبت به هر طبیعتی هستند (نیچه ۱۳۷۷: ۲۶۲).

سقراط همیشه بر انطباق قانون و طبیعت پای می‌فشرد. باین‌که قوانین از نظر او برخاسته از طبیعت انسان نیستند و قراردادی‌اند، در دیدگاه او اطاعت از قانون در همه شرایط الزامی است (افلاطون ۱۳۵۷: ۵۹). این امر را به‌خوبی می‌توان در محاوره «کریتون» مشاهده کرد. در حالی که دوستان سقراط از او می‌خواهند که از زندان بگریزد او این چنین پاسخ می‌دهد:

قوانین خواهند گفت: سقراط! عهدی که با ما بستی چنین بود؟ یا این بود که هر حکمی را که دادگاه صادر کند بپذیری؟ اگر از این سخن تعجب کنیم، خواهند گفت: سقراط!

تعجب مکن! پاسخ بده. تو به پرسیدن و پاسخ‌دادن عادت داری! از ما و جامعه چه بد دیده‌ای که می‌خواهی ما را تباه کنی؟ (همان).

۶. آزادی

کالیکلس می‌گوید:

روش ما همواره چنین بوده است که بهترین و تواناترین جوانان را چون شیربچه‌ها بگیریم و با دعا و جادو رام و ناتوان سازیم و به آن‌ها تلقین کنیم که همه باید با هم برابر باشند، زیرا زیبایی و عدالت در برابری است، ولی گاهی اتفاق می‌افتد که یکی از آن شیربچه‌ها بندی را که به پایش بسته‌ایم می‌گسلاند و رسوم و قوانین غیرطبیعی را از خود برمی‌افشاند و باین‌که کوشیده‌ایم او را برده و خدمت‌گزار خود سازیم سرور و فرمان‌روای ما می‌شود و قانون طبیعت در فر و شکوه او نمایان می‌گردد (همان: ۳۱۴).

آزادی برای نیچه یک مفهوم اساسی است. یکی از الزامات ابرانسان نیچه آزادی است. ولی باید دید آزادی از نظر نیچه به چه معناست. آزادی از نظر نیچه نه آزادی از نظر کانت، تبعیت بی‌چون‌وچرا از حکم عقل، است و نه مانند سقراط آزادی را به معنای جدایی‌ناپذیر از عقل تعریف می‌کند. آزادی از نظر نیچه بزرگ‌داشت ارزش‌های تن است و این ابرانسان است که می‌گوید که باژگون‌کردن همه ارزش‌ها آزادی را به‌ارمغان می‌آورد. آزادی از نظر نیچه چیزی جز این نیست که ابرانسان آفریننده سرنوشت خود باشد. «با کوششی که برای بالادست‌ماندن باید به‌خرج داد، عالی‌ترین نوع آزادی انسان آزاد را در آن‌جا می‌باید جست که همواره می‌باید بر بالاترین مقاومت‌ها چیره شد» (نیچه ۱۳۷۲: ۱۴۱).

آنچه این دو تعریف را به هم نزدیک می‌کند مفهوم برگزشتن و چیره‌شدن است. هم کالیکلس و هم نیچه معتقدند برای آزادبودن باید غالب بود، درحالی‌که سقراط آزادی را با چیرگی مساوی نمی‌داند. او از کالیکلس می‌پرسد که آنان که تو برتر و بهتر می‌دانی آیا بر خود هم تسلط دارند یا خیر؟ کالیکلس در جواب می‌گوید: «نمی‌فهمم چه می‌گویی؛ فرمان‌روایی بر خود یعنی چه؟» (افلاطون ۱۳۵۷: ۳۲۲).

شاید در مفهوم آزادی است که دنیای سقراط از یک‌طرف و کالیکلس و نیچه از طرف دیگر در ضدیّت تام و تمام قرار می‌گیرد. آزادی از نظر سقراط به معنای دیکته‌کردن نقش خود بر زندگی نیست. او معنای بلندتری از آزادی را درک می‌کند که همان تسلط بر نفسانیات و خود است.

در این جا می توان به حق پرسید که آیا تسلط بر خود هم نوعی چیرگی است؟ این امر درست به نظر می رسد که در تمثیل ارا بهران، در محاوره «فایدروس»، ارا بهرانی که زمام هر دو اسب (تمنا و خشم) را در دست دارد حکمت و خرد است، ولی نباید این امر را به منزله چیرگی بی چون و چرای حکمت بر دو جزء دیگر نفس دانست، چرا که برای حرکت ارا به به هر دو اسب نیاز است، ولی برای نگه داشتن جانب انصاف در پاسخ گویی به پرسش بالا باید گفت که ارزش خرد و حکمت نزد افلاطون با اجزای دیگر نفس قابل قیاس نیست. باین همه اگر این امر درست به نظر بیاید که افلاطون در نظریه آزادی خود به نوعی از چیرگی تن داده است، باز هم نمی توان چیرگی مورد نظر افلاطون در حاکمیت عقل را با آنچه کالیگلس و نیچه از چیرگی اراده می کردند در یک کفه ترازو قرار داد.

ادعای دیگری که می توان مطرح کرد این است که، با توجه به این سخن نیچه در چنین گفت زرتشت، «هر که از خویش فرمان نبرد بر او فرمان می رانند. چنین است سرشت زندگان» (نیچه ۱۳۵۷: ۱۲۶)، نمی توان به راحتی گفت که در فلسفه نیچه هیچ نوع تسلط بر خودی مطرح نشده است. این امر درست است که نیچه حدی از تسلط بر خود را می پذیرد، ولی اگر به گزاره این جمله توجه کنیم، به این نکته پی می بریم که فرمان بری از خود فقط به این دلیل از سوی نیچه مطرح شده است که دیگران بر او فرمان نرانند و ثانیاً این غلبه بر خود از نظر نیچه بخش ضروری اراده به قدرت است و اراده به قدرت، در بهترین حالت آن، آفرینش ارزش برای زندگی است و پیش تر دیدیم که این ارزش های زندگی در ساحت اندیشه نیچه چیزی جز ارزش های این جهانی نیست. با نقل قولی از فراسوی نیک و بد به خوبی می توان این نکته را دریافت:

اما اصل اساسی در یک مهان سالاری خوب و درست آن است که خود را نه تابع (یک دستگاه اجتماعی)، بلکه هم چون معنا و عالی ترین توجیه آن احساس می کند تا بدان جاکه با وجدان آسوده قربانی کردن آدمیان بی شماری را می پذیرد که بهر او سرکوب شوند و به صورت انسان هایی ناقص، به صورت بردگان، به صورت ابزار درمی آیند (نیچه ۱۳۶۲: ۲۵۴).

در این نقل قول نیچه استفاده ابزاری از انسان را ویژگی اراده به قدرت می داند و دوباره درباره فرمانروایی بر خویشان می نویسد: «آن معلمان اخلاقی که عمدتاً به انسان توصیه می کند که بر خویشان مسلط شوند بیماری عجیبی را در او نیز مزمین می سازند. این بیماری نوعی حساسیت دائم به طبیعی ترین تمایلات و انگیزه های وجودی خویش

است...» (نیچه ۱۳۷۷: ۲۷۲). چنان‌که هایدگر متذکر می‌شود، رهایی در نظر نیچه رهایی از روح کین است (هایدگر ۱۳۸۸: ۲۰۹) و ذات ابرانسان را نیچه در فضای آزادی از کین ملاحظه می‌کند، زیرا ابرانسان مظهر تام اراده به قدرت است و اراده به قدرت آزادی‌بخش است، اما اراده دربارهٔ زمان بوده است؛ یعنی آن‌چه گذشته و سپری شده است کاری نمی‌تواند بکند، یعنی آن را نمی‌تواند بخواهد و در آن تصرف کند و بر آن مسلط شود و این موجب رخنهٔ کین در اراده می‌شود و گذشته هم‌چون سنگ یا دیواری در برابر او قرار می‌گیرد. کین دشمن اراده است با زمان و چنان بود آن (نیچه ۱۳۶۲: ۲۰۸). اراده به قدرت کین‌ورزی خویش را به‌نام کیفر، عدالت، و به‌تعبیر نیچه واژه‌های دروغین دیگر اعمال می‌کند. رهایی اراده از کین هنگامی میسر می‌شود که اراده بتواند برگزیده، که غیرخواستنی است، غلبه کند. این امر با بازگشت جاودانهٔ همان میسر می‌شود، زیرا اراده، در مقام ارادهٔ بازگشت جاودانهٔ همان، می‌تواند واپس خواهد (هایدگر ۱۳۸۸: ۲۳۲)، چراکه آن‌چه گذشته است دوباره بازمی‌گردد و می‌تواند متعلق خواست قرار گیرد. در واقع هایدگر متذکر این نکته می‌شود که نیچه با پیش‌کشیدن بازگشت جاودان خواهان دستیابی به وضعیتی است که در آن تعادل میان دیونیروس و آپولون قرار دارد و این نکته که اراده در این صورت اراده‌ای بی‌زمان تصور می‌شود که در یک مسیر دایره‌وار به‌دور خود می‌چرخد و خواهان بازگشت به نقطهٔ آغازین خود است. هایدگر متذکر می‌شود که این حرکت اراده نمی‌تواند فاقد افق زمان‌مندی باشد و به‌عبارت‌دیگر اراده نمی‌تواند در گذشتهٔ خویش رسوخ کند و آن را به‌شکل اولیهٔ خود طلب کند. بدین ترتیب آن‌چه در اندیشهٔ کالیکلس به‌اجمال شرح شده است در تفکر نیچه بسط کامل می‌یابد.

۷. نتیجه‌گیری

در ابتدا این نکتهٔ اساسی را مطرح می‌کنیم که دیدگاه نیچه دربارهٔ سوفسطائیان یک چیز است و ریشه‌یابی اندیشهٔ نیچه در قرابت با این گروه چیز دیگری است. تاجایی که مربوط به متن خود نیچه است، جز اشارات گذرا و کوتاه، چیزی دربارهٔ سوفسطائیان یافت نمی‌شود. مقاله حاضر در پی نشان‌دادن قرابت نیچه و کالیکلس است و این خود جدا از تلقی نیچه دربارهٔ سوفسطائیان است. عنوان یکی از کتاب‌های نیچه فلسفه در عصر تراژیک یونان است. پرواضح است که تراژیک‌بودن از نظر نیچه صرفاً منحصر به یک شاخهٔ هنری نیست؛ فلسفه هم از نظر نیچه می‌تواند تراژیک باشد. فلسفه تراژیک از نظر نیچه فلسفه‌ای است که دور از

تفکرات انتزاعی با تکیه بر روحیه دیونیزوسی درباب پدیدآمدن و نیست شدن سخن می‌گوید. دیدگاه ایجابی نیچه درباره هرچیز را می‌توان با وصف تراژیک شناخت. در فلسفه تراژیک جایی برای سوفسطایی وجود ندارد. قهرمانان این فلسفه تالس، آناکسیمندر، هراکلیتوس، پارمنیدس، و ... هستند. سوفسطایی در واقع نه تنها تراژیک نیست، بلکه انسان عامی است که روی گردان از حکمت دیونیزوسی است. ولی این موارد هیچ‌کدام مانع از این نمی‌شود که اندیشه نیچه خالی از مؤلفه‌های فکری سوفسطائیان باشد. بنابراین اندیشیدن نیچه به سوفسطائیان یک چیز است، درحالی‌که بهره‌بردن از اندیشه‌های این گروه چیزی دیگر است. این مقاله سعی کرد تا با تحلیل پارین‌های اساسی اندیشه نیچه آن‌ها را در قرابت با کالیکس، سوفسطایی معروف، نشان دهد، درحالی‌که خود نیچه در آثارش هیچ اشاره‌ای به این قرابت ندارد.

از مؤلفه‌های بررسی شده در مقاله شاید به روشنی بتوان نتیجه گرفت که انتقادهای نیچه به سقراط و افلاطون انتقاداتی بی‌سابقه نبوده است. ما در مقاله حاضر کوشیدیم در روندی تکاملی و با بررسی مؤلفه‌های فکری مختلف قرابت کالیکس و نیچه را نشان دهیم. خواننده خود پس از خواندن این مقاله اذعان خواهد کرد که این شباهت‌ها چیزی بیش از شباهت‌های ظاهری میان دو سخن‌گوی تاریخ فلسفه است. محاوره «گرگیاس» با سکوت معنادار کالیکس به‌تمام می‌رسد. کالیکس بارها درطول محاوره اشاره می‌کند که تنها برای خوشایند گرگیاس و اجتناب از نافرجامی محاوره است که به سؤال‌های سقراط پاسخ می‌دهد. در هیچ لحظه‌ای از محاوره به‌نظر نمی‌رسد که کالیکس از سخنان سقراط قانع شده باشد. شاید قرار بود که این سکوت معنادار کالیکس توسط نیچه شکسته شود. البته هیچ‌گاه نمی‌شود ادعای این‌همانی کامل میان دو سخن‌گوی تاریخ فلسفه کرد. قصد مقاله حاضر از این تطبیق طرح چنین این‌همانی نبوده و نیست، چراکه تفکر امری تاریخی است و هرکدام از متفکران درمورد مقولات عصر خویش اندیشیده‌اند. بنابراین تطبیق میان دو اندیشه یک چیز است و ادعای این‌همانی کردن میان آن‌ها چیزی دیگر. عقیده بر این است که تفکر امکانات بالقوه نامحدودی دارد و در هر بازخوانی و جوهی از آن امکانات آشکار می‌شود. مقاله حاضر با محور قرار دادن اراده به قدرت سعی کرد سایر وجوه فلسفه نیچه را درپرتو آن تفسیر کند. در قسمت معنای قدرت مطلب تا این حد روشن می‌شود که، صرف‌نظر از معنای قدرت و قدرت‌مند، اراده به قدرت یک جنبه اساسی از فلسفه نیچه است. در قسمت معنای زندگی معنای زندگی درپرتو اراده به قدرت روشن شد و این امر تاحدی روشن شد که ارزش‌های زندگی در فلسفه نیچه به چه معنا مطرح شده است.

در قسمت حقیقت سعی شد که نزدیکی دیدگاه نیچه و کالیکلس درباره فلسفه و حقیقت بررسی شود و نقش اراده به قدرت در نظریه حقیقت واضح شود. در قسمت قانون و حقوق معنای حقوق و قانون نزد کالیکلس و نیچه با هم مقایسه شد و ما نشان دادیم که تاچه‌اندازه نیچه و کالیکلس در رد دموکراسی حقوق برابر و تقابل قانون و طبیعت و غیره به هم نزدیک‌اند.

در قسمت آزادی، با محور قرار دادن مفهوم چیرگی در فلسفه کالیکلس و نیچه، سعی شد تا معنای آزادی نزد این دو متفکر روشن شود و هم‌چنین ارتباط آن چیرگی با اراده به قدرت روشن شد.

کتاب‌نامه

افلاطون (۱۳۵۷)، *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کایوانی، تهران: خوارزمی.

حقیقی، شاهرخ (۱۳۸۷)، *گذار از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا*، تهران: آگه.

دبلیو. کی. سی. گاتری (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه یونان (۱۰)*، ترجمه حسن فتحی، تهران: فکر روز.

شوینهاور، آرتور (۱۳۸۸)، *جهان هم‌چون اراده و تصور*، ترجمه رضا ولی‌یاری، تهران: مرکز.

کاپلستون، فردریک (۱۳۸۱)، *فردریک نیچه: فیلسوف فرهنگ*، ترجمه علیرضا بهبانی و دکتر علی‌اصغر حلبی، تهران: زوار.

نیچه، فردریش (۱۳۷۷)، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگه.

نیچه، فردریش (۱۳۷۲)، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: خوارزمی.

نیچه، فردریش (۱۳۸۶)، *اراده به قدرت*، ترجمه دکتر مجید شریف، تهران: جامی.

نیچه، فردریش (۱۳۷۶)، *چنین گفت زرتشت؛ کتابی برای همه کس و هیچ کس*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگه.

نیچه، فردریش (۱۳۸۰)، *فلسفه، معرفت، و حقیقت*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: هرمس.

نیچه، فردریش (۱۳۷۴)، *آنک انسان*، ترجمه رؤیا منجم، تهران: فکر روز.

نیچه، فردریش (۱۳۷۷)، *حکمت شادان*، ترجمه جلال آل‌احمد، سعید کامران و حامد فولادوند، تهران: جامی.

نیچه، فردریش (۱۳۸۸)، *زایش تراژدی از روح موسیقی*، ترجمه رؤیا منجم، تهران: مرکز.

هایدگر، مارتین (۱۳۸۷)، *چه باشد آن‌چه که خوانندش تفکر*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: مرکز.

هایدگر، مارتین (۱۳۹۳)، *نیچه*، ترجمه ایرج قانونی، ج ۲، تهران: آگه.

مقایسه تطبیقی متافیزیک قدرت در فلسفه نیچه و کالیکلس ۱۱۳

Burnham, Douglas (2006), *Reading Nietzsche and Analysis of beyond Good and Evil*, Routledge.

Kaufman, Walter (1975), *Nietzsche Philosopher Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press.

Clark, Maudemarie (1990), *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge University Press.

Zupaucic, Alenka (2003), *The Shortest Shadow Nietzsche's Philosophy of the Two*, Government, Politics and Global Studies Faculty Publications.

Zuchert, Catherine (1996), *Postmodern Platos Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Struss, Derrida*, University of Chicago Press.