

نقدهای نیچه به علم جدید

روح‌الله کریمی*

چکیده

زمانی که سوت قطارها، زنگ تلفن‌ها، و روشنایی لامپ‌ها مجالی برای مردم قرن نوزدهم برای شک کردن در علم جدید و فواید فناورانه آن باقی نگذاشته بود، نیچه آن را به چالش کشید. او با نقد این تصور که جهان طبیعت به گونه‌ای تنظیم شده است که با «قواعد» یا «قوانین» علمی ما مطابقت داشته باشد، اصلی‌ترین بنیان علم جدید را زیر سؤال برد. او همچنین با نقد اصل علیت که برای فهم علمی جهان بسیار ضروری است نقد خود را عمق بخشید. البته تفاوت‌های مهم و ظریفی میان نقد وی از مفاهیم «قانون» و «علیت» در آثار دوره اولیه و میانی نیچه و آثار دوره نهایی‌اش وجود دارد. نیچه در لایه‌های ژرف‌تری از نقد خود تلاش می‌کند با کشف پیوندی عمیق میان علم و مابعدالطبیعه، افسانه از کار درآمدن «جهان حقیقی» را بی‌بنیان شدن کل بنای علم جدید جلوه دهد. از این رو، نیچه علم را نهیلیستی می‌داند و با مقایسه علم و الهیات، علم را والاترین صورت آرمان زهد و بهترین هم‌دست آن معرفی می‌کند. البته باید توجه داشت که هدف نیچه نهایتاً نه کنار گذاشتن علم و خواست حقیقت به‌عنوان رانه اصلی آن، بلکه تجدید بنای آن بر ستون ارزش‌های نوی است که به زندگی آری گویند.

کلیدواژه‌ها: نیچه، نقد علم جدید، قرن نوزدهم، قانون طبیعی، اصل علیت، نهیلیسم، آرمان زهد.

۱. مقدمه

نیچه در نقد علم مدرن بیش‌تر به معاصران خویش یعنی علم قرن نوزدهم نظر دارد. البته

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

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۸/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱۲

این بدان معنا نیست که نیچه به نقد ریشه‌های علم جدید نمی‌پردازد. نیچه درباره‌ی خاستگاه‌های علم جدید و به‌ویژه دکارت عمیقاً می‌اندیشد، اما انگیزه‌اش از چنین پژوهش ریشه‌ای و این نقد تاریخی نور افکندن هرچه بیش‌تر بر علم قرن نوزدهم است. تأثیرات علم بر مردم مغرب‌زمین در قرن نوزدهم بسیار بنیادی و عمیق بود و نیچه قطعاً نمی‌توانست چنین حوزه‌ای را نادیده بگیرد. نیچه ادعا می‌کند که اولین کسی است که به خود علم به‌عنوان یک مشکل نظر کرده است و به شکلی جدید به علم توجه کرده است (BT: 18). این ادعا تا حدی درست است. البته نیچه اولین متفکری نیست که به نقد علم پرداخت. به لحاظی روسو و به لحاظی دیگر هیوم در این زمینه بر او تقدم دارند. اما حمله به علم قرن نوزدهم که دستاوردهایش هر روز بیش از پیش انسان‌مدرن را به‌وجود می‌آورد و دلیلی بر پیروزی تفکر مدرن بود، امر خطیری بود و کم‌تر متفکری جرئت می‌کرد به چنین اقدامی دست زند.

نیچه سعی می‌کند پیش‌فرض‌هایی را که علم جدید بعد از قرن هفدهم بر آن‌ها تکیه کرده است نشان دهد. او می‌خواهد ایمان ما را به این‌که علم دکارتی یگانه تفسیر ممکن از جهان است، سست کند: «این‌که یگانه تفسیری از جهان پذیرفتنی است که قابل شمارش، حساب، وزن، رؤیت، و لمس باشد، اگر نگوئیم دیوانگی یا حماقت، دست‌کم بلاهت و ساده‌لوحی است. تفسیر "علمی" از جهان می‌تواند یکی از احمقانه‌ترین تفسیرهای ممکن از جهان باشد، یکی از ضعیف‌ترین آن‌ها ... آیا فکر می‌کنید مکانیک شما اولین و آخرین قوانینی است که هستی باید بر پایه‌ی آن استوار گردد؟» (GS: 373). به‌نظر می‌رسد نقد نیچه از مبانی یا پیش‌فرض‌های علم جدید چندلایه و البته مرتبط و به هم پیوسته‌اند. در این مقاله با کمک تفاسیر برخی از مشهورترین مفسران نیچه مخصوصاً در سنت تحلیلی، به‌ویژه لیتز (Leiter, 2002)، کلارک (Clark, 1990)، و کال (Call, 1995) نقدهای نیچه بر علم جدید از بیرونی‌ترین لایه تا عمیق‌ترین آن‌ها در یک روند منسجم و پیوسته و با در نظر گرفتن تحولات فکری او در دوره‌های گوناگون بررسی خواهد شد.

۲. نقد قانونمند بودن طبیعت

یکی از مهم‌ترین ابعاد جهان‌بینی علمی قرن نوزدهم مفهوم قوانین علمی است. اگر جهان طبیعی را جهانی دانستیم که از قواعد قابل پیش‌بینی و منظم پیروی می‌کند، آن‌گاه علم می‌تواند اراده‌ی خود را بر طبیعت تحمیل کند. نیچه در دوره‌های گوناگون بسط فلسفی‌اش قانونمندی طبیعت را به نقد می‌کشد، اما در بیان این نقدها تفاوت‌های ظریفی وجود دارد

که نباید از آن‌ها غفلت کرد. نیچه در دورهٔ ابتدایی فلسفه‌اش به شیء فی‌نفسه یا جهان حقیقی معتقد بود و نیز به دلیل پذیرش نظریهٔ تطابق بر این باور بود که هیچ حقیقتی با این جهان حقیقی نمی‌تواند تطابق پیدا کند و از این رو، هر گونه حقیقتی از جمله حقیقت علمی را توهمی بیش نمی‌دانست (TL: 164-5) (کریمی، ۱۳۹۳). منظور نیچه از قوانین جهان در این دوره قوانین جهان فی‌نفسه است. نیچه در *دانش شاد* می‌نویسد: «این نهایت خوشبختی است که کشفیات علمی راه را به روی بررسی و تجهیز همیشگی مبانی خویش برای کشفیاتی جدید باز می‌گذارند. چه می‌گوییم! مگر جز این هم امکان داشت؟» (GS: 46). در نگاه نخست ممکن است چنین به نظر آید که نیچه از این واقعیت که علم برای ما قوانین علمی تحقیق‌پذیر به ارمغان می‌آورد ابراز خشنودی می‌کند؛ اما نگاهی عمیق‌تر به این عبارت نشان می‌دهد که این تمجیدی موزیانه است. عبارت «چه می‌گوییم! مگر جز این هم امکان داشت؟» نشان می‌دهد که نیچه در واقع می‌خواهد امکان قوانین علمی را گوش‌زد کند تا بدین وسیله کلیت و ضرورت آن‌ها را به چالش بکشد و به‌طور ضمنی بیان کند که قوانین علمی قوانین دانشمندان است نه قوانین جهان طبیعی. این یکی از تاکتیک‌های محبوب نیچه است که تلاش می‌کند نشان دهد باوری که غالباً آن را کلی و ضروری می‌دانند، صرفاً باوری است در میان باورهای دیگر و حتی ممکن است این باورهای دیگر معقول‌تر و «والا تر» هم باشند. در *دانش شاد* نیچه بر این عقیده است که برخلاف باور بسیاری دانشمندان و عوام، هیچ دلیل ضروری برای این فرضیه وجود ندارد که جهان باید مطابق با مجموعه‌ای از قوانین رفتار کند.

باید توجه کرد که نیچه مشکلی با نظریات علمی، از آن جهت که برخی از نیازهای عملی ما را برآورده می‌کنند، ندارد. او ساده‌سازی، گزینشگری، کمی کردن و ساختن سلسله‌مراتب میان پدیدارها برای افزایش قدرت ما برای انطباق با محیط پیرامون‌مان را می‌پذیرد. ایراد نیچه به دانشمندان معاصر خویش این است که ایشان فراموش کرده‌اند حاصل این گرایش‌ها ساخته‌هایی با ارزش عملی است و نه تصویری واقعی از جهان ساده و ثابت که صیوررت دائمی در آن نادیده گرفته شده است (Cox, 1999: 31-32). دانشمندان قرن نوزدهم به گونه‌ای صحبت می‌کردند که گویی جهان از قوانین آن‌ها پیروی می‌کند:

ویژگی کلی این جهان ... تماماً بی‌نظمی‌ای (chaos) همیشگی است - نه به معنای فقدان ضرورت بلکه به معنای فقدان نظم (order)، ترتیب (arrangement)، صورت (form)، زیبایی (beauty)، حکمت (wisdom) و در یک کلام هر نامی که انسان‌گونه‌انگاری‌های زیبایی‌شناسانه (aesthetic anthropomorphism) ما عامل آن است. جهان نه کامل است، نه

زیبا، نه شریف و هرگز هم قصد ندارد چنین چیزهایی شود. جهان به هیچ وجه قصد تقلید از انسان را ندارد و از هیچ گونه قضاوت زیبایی‌شناختی یا اخلاقی ما متأثر نمی‌شود... برحذر باشید از این‌که در طبیعت قانون وجود دارد. طبیعت جز ضروریات چیزی نمی‌شناسد. در طبیعت کسی نیست که فرمان دهد، کسی نیست که اطاعت کند. کسی هم نیست که تخلف کند (GS: 109).

نیچه با به چالش کشیدن این پیش‌فرض که اشیا و جهان از قوانین قابل پیش‌بینی پیروی می‌کنند، در واقع به ریشه‌های تفکر علمی حمله می‌کند. ایستار موله‌س در توضیح عبارت اخیر، که از *دانش شاد* نقل کردیم، می‌گوید: «نتیجه‌ای که نیچه می‌گیرد این است که در طبیعت اصلاً هیچ قانونی وجود ندارد، هیچ‌گونه ابزاری برای مجبور کردن، هیچ‌گونه گزینه‌ای برای اطاعت یا تخلف. البته نیچه منکر این نیست که جهان قواعد بسیاری از حوادث را آشکار می‌کند؛ اما نیچه این ایده را که این‌ها دلیلی بر قانونمندی جهان است رد می‌کند. این گرایش‌های انسان‌گونه‌انگاری ماست که ما را وامی‌دارد قواعد را به‌عنوان قاعده‌مند بودن [جهان] تفسیر کنیم» (Moles, 1990: 206). موله‌س نقد نیچه از قانون علمی را به شکلی توصیف می‌کند که یادآور شکاکیت هیوم است. این‌که خورشید برای هزاران سال است که هر روز طلوع کرده است، نمی‌تواند دلیلی منطقی برای این فرضیه باشد که فردا هم طلوع خواهد کرد؛ این صرفاً پیش‌داوری روان‌انسانی ماست که ما را وامی‌دارد به چنین چیزی باور داشته باشیم. باید توجه داشت که نیچه در آثار پایانی‌اش از چنین شکاکیتی عبور کرد و چنین تفسیری حداکثر می‌تواند برای آثار اولیه و میانی او صادق باشد (← کریمی، ۱۳۹۳).

بیان نیچه در *فراسوی نیک و بد* اگرچه بسیار شبیه *دانش شاد* است اما تفاوت‌های ظریفی در این‌جا وجود دارد که باید توجه کرد. در یکی از مشهورترین پاره‌های *فراسوی نیک و بد* نیچه ماهیت قوانین علمی را این‌گونه تبیین می‌کند:

این «قانونمندی طبیعت» که شما فیزیک دانان چنین مغرورانه از آن دم می‌زنید، چنان‌که گویی... وجود این قانونمندی وابسته به تفسیر شما از طبیعت و پرت بودن شما از «زبان‌شناسی» است. این قانونمندی هیچ واقعیتی نیست، هیچ «نصی» نیست، بلکه تنها سرهم‌بندی کردن و تحریف معنای ساده‌لوحانه‌ای است به‌دست بشر، که شما با آن، غرایز دموکراتیک روح مدرن را، آن‌سان که باید، سیراب می‌کنید! «همه‌جا برابری در برابر قانون حکم فرماست - طبیعت نیز در این مورد با ما فرقی ندارد و از ما بهتر نیست»: این نمونه‌ای است عالی از اندیشه نرفته‌ای که مردم بی‌سروپا از راه آن بار دیگر دشمنی خود را با هر آنچه برگزیده است و خودرأی بازگو می‌کنند و نیز یک بی‌خدایی دست‌دوم و ظریف‌تر

را در آن نهان می‌کنند. «نه خدا، نه ارباب» - شما نیز همین را می‌خواهید، پس «فرخنده باد قانون طبیعت!» آیا جز این است؟ اما ... این تفسیر است نه نص؛ و کسی تواند آمد که با نیتی و شیوه تفسیری خلاف شما، در صحیفه همین طبیعت و با نظر کردن در همین پدیده‌ها، کاربست خودکامانه - بی‌پروا و بی‌امان خواسته‌های قدرت را برخواند - تفسیرگری که بی‌استثنا و بی‌چون و چرا همه‌جا «خواستِ قدرت» را در برابر دیدگانتان نهد ... با این همه، او سخن را با تصدیق همان چیزی که شما درباره جهان می‌گویید به پایان خواهد برد، یعنی این که جهان سیری «ناگزیر» و «شمارپذیر» دارد، اما نه از آن جهت که قوانین بر آن حاکم‌اند، بل از آن جهت که به هیچ‌روی قانونی در کار نیست، و هر قدرتی هر دم واپسین پیامدهای خود را به بار می‌آورد. گیرم که این سخن نیز جز یک تفسیر نباشد - و شما سخت مشتاق هستید که این دلیل را بر ضد آن بیاورید - باشد، چه بهتر (BGE: 22).

از نظر نیچه هر شناختی تفسیر است و بنابراین فیزیک نیز نوعی تفسیر از جهان است. نظریه‌ها و فرمول‌های ریاضی که فیزیک‌دانان بر اساس آن‌ها روابط میان پدیده‌های مختلف را محاسبه و پیش‌بینی می‌کنند، دست‌کم به دو شیوه مختلف می‌تواند تفسیر شود. یکی به‌عنوان قانونمندی طبیعت و دیگری به‌عنوان خواست قدرت. تفسیری که فرمول‌های ریاضی را ارائه می‌دهد وابسته به آن ارزش‌های اخلاقی است که فیزیک‌دان به جهان نسبت می‌دهد. فیزیک‌دان فرمول‌ها را قانون‌هایی تلقی می‌کند که جهان یا طبیعت باید از آن‌ها پیروی کند و این تحمیل پیش‌داوری‌ها یا ارزش‌های دموکراتیک از جمله ارزش «برابری» به طبیعت است. نیچه (ibid: 9) نیز قوانین علمی را به نوعی تحمیل ارزش‌های رواقی به طبیعت می‌داند. به هر حال، این ارزش‌ها و پیش‌داوری‌های اخلاقی است که مبنای تفسیر جهان قرار می‌گیرد. به‌عبارت دیگر، فیزیک‌دان استعاره‌هایی را برای تصویر کردن «نص» (طبیعت) می‌سازد و از آن‌ها بهره می‌گیرد که قابل قیاس با چیزی در تجارب خود او باشد و این استعاره‌هایی که او به کار می‌گیرد بازتاب‌دهنده و وابسته به ارزش‌های اخلاقی او هستند. از نظر نیچه این استعاره‌ها کارکرد شناختی ندارند، بلکه صرفاً گسترش‌دهنده و تعمیم‌دهنده احساس اخلاقی فیزیک‌دان است که آن را مهم تلقی کرده است. نیچه البته به هیچ‌وجه انکار نمی‌کند که فیزیک شناخت فراهم می‌کند. به‌عبارت دیگر، در این جا نه خود فیزیک یا نظریه‌های فیزیکی، بلکه استعاره‌هایی که برحسب آن‌ها ارزش‌های اخلاقی خود را به طبیعت نسبت می‌دهیم و طبیعت را تفسیر می‌کنیم، انکار می‌شود. وقتی نیچه می‌گوید با «نیتی و شیوه تفسیری خلاف شما» می‌توان همان طبیعت را به‌عنوان خواست قدرت تفسیر کرد، یعنی خواست قدرت هم می‌تواند استعاره دیگری باشد که به‌عنوان مبنای ارزش‌گذاری بر طبیعت تحمیل شود و بر اساس آن فیزیک

جدیدی پایه‌گذاری شود. این فیزیک جدید دیگر با آرمان زهد و غرایز دموکراتیک همراه نخواهد بود. اما همین فیزیک جدید هم که با تحمیل ارزش‌های خواست قدرت به طبیعت پدید آمده است، هم‌چنان یک تفسیر است. نیچه این را تصدیق می‌کند، اما ممکن است تفسیری بهتر از تفسیر سابق باشد. از نظر نیچه تفسیر جهان با ارزش‌های خواست قدرت بهتر از تفسیر جهان با ارزش‌های دموکراتیک و زاهدانه است (Clark, 1990: 222-223؛ اسمیت، ۱۳۸۰: ۱۹۴-۲۰۰). با توضیحات قسمت بعد یعنی نقد نیچه به اصل علیت روشن خواهد شد که چرا نیچه ریشه چنین خطایی را در «زبان‌شناسی» می‌داند. خلاصه آن‌که، نیچه در آثار اولیه‌اش قوانین علمی را به دلیل ادعایشان بر دسترسی و شناخت جهان حقیقی تخطئه می‌کند، اما در آثار پایانی خود فراوایت‌ها یا ارزش‌هایی را که دانشمندان بر اساس آن‌ها به تفسیر جهان پرداخته‌اند به نقد می‌کشد.

۳. نقد اصل علیت

اصل علیت ایده‌ای بسیار نزدیک به این ایده است که طبیعت بر اساس قوانین منظمی رفتار می‌کند. دانشمندان برای تبیین علمی جهان باید این اصل را مسلم بگیرند که رویدادهای خاصی علت رویدادهای دیگری می‌شوند؛ بدون مسلم گرفتن این فرض علم نمی‌تواند تبیین کند که چرا سیب از روی درخت روی زمین می‌افتد یا چرا سیارات بر مدار بیضوی شکل به دور خورشید می‌چرخند. همان روایتی که درباره نقد نیچه نسبت به قانونمند بودن طبیعت گفتیم، این‌جا نیز به نوعی دیگر تکرار می‌شود، یعنی در این‌جا نیز باید دو نوع نقد متفاوت به علیت را در دوره‌های گوناگون بسط فلسفه نیچه سراغ بگیریم. در دوره‌ای که نیچه هم‌چنان به شیء فی‌نفسه معتقد است با رویکردی هیومی - کانتی علیت را رد می‌کند، بدین معنا که علیت را از مقولات و مفاهیم ذهن سوژه می‌داند که بر جهان اعمال می‌شود و از آن‌جا که باعث می‌شود نتوانیم واقعیت جهان را به صورت فی‌نفسه ادراک کنیم، پس یکی از عوامل تحریف جهان است. در آثار بعد از *فراسوی نیک و بد* (۱۸۸۵)، که نیچه به متناقض بودن شیء فی‌نفسه پی می‌برد و آن را رد می‌کند، به نظر می‌رسد او هم‌چنان علیت را از مفاهیم ذهنی ما می‌داند، اما دیگر از این‌که علیت باعث تحریف جهان شده است سخنی نمی‌گوید، چون به شیء فی‌نفسه‌ای قائل نیست که علیت باعث تحریف آن شده باشد. البته به نظر می‌رسد تحلیل نیچه از منشأ باور انسان به علیت در طول حیات فکری‌اش ثابت می‌ماند. او در هر دو دوره زبان و سوژه‌ای که از بطن باور به

دستور زبان متولد می‌شود منشأ باور انسان به علیت می‌داند. نیچه در آثار دوره اولیه و میانی‌اش علیتی که از خواست بشر و تمایلات عملی او سر برآورده است عامل تحریف جهان (فی‌نفسه) معرفی می‌کند، اما بعد از رسیدن به تفسیر جدیدش از چشم‌اندازگرایی و عبث دانستن آرزوی «عقل بی‌خواست بی‌درد بی‌زمان» (GM, III: 12)، چنین دخالتی را لازم و شناخت بدون آن را غیرممکن می‌داند. هر یک از این دو رویکرد لوازم خاصی را برای علم به‌همراه خواهد داشت و دیدگاه‌هایی را در علم به چالش می‌کشد که در ادامه به آن‌ها خواهیم پرداخت.

نقدهای ابتدایی نیچه به علیت در آثار دوره اولیه و میانی‌اش بسیار شبیه نقد هیوم از آن است. همان مغالطه‌ای که پیش از این هیوم به آن اشاره کرده بود مورد تأکید نیچه قرار می‌گیرد. نیچه انتقاد می‌کند که مشاهده موارد کثیر از «علت‌های مشابه، معلول‌های مشابه» یا کشف فرمول‌هایی که با آن‌ها برخی وقایع را می‌توانیم پیش‌بینی و محاسبه‌پذیر کنیم، دلیلی منطقی بر وجود «ضرورت»، «قانون»، و «اصل علیت» در جهان نیست. تفاوت مهمی که میان رویکرد نیچه و هیوم در این‌جا وجود دارد، نگاه تاریخی نیچه به شکل‌گیری مفهوم علیت نزد انسان است. نیچه علیت را صرفاً ساخته عادت فرد نمی‌داند، بلکه غریزه زندگی، عادت جامعه، و انباشت تاریخی را نیز در این بین مؤثر می‌بیند. او در یادداشتی به سال ۱۸۸۵ می‌نویسد:

پرسش “چرا” همواره پرسشی است در جست‌وجوی علت یا قصد نهایی، در پی “برای چه؟”. ما هیچ “حسی برای علت مؤثر” نداریم: در این‌جا حق با هیوم بود؛ عادت (اما نه فقط عادت فرد!) ما را به این انتظار رهنمون می‌شود که رویدادی که غالباً مشاهده می‌شود به دنبال یک رویداد دیگر خواهد آمد: و نه چیزی بیش‌تر! آنچه استحکام فوق‌العاده‌ای به باور ما به علیت می‌دهد این عادت بزرگ نیست که یک رویداد را به دنبال یکی دیگر ببینیم، بلکه ناتوانی ما از تفسیر وقایع است به‌گونه‌ای غیر از آنچه مقاصد و نیات سبب می‌شوند. این باور به زیستن و اندیشیدن است به‌عنوان یگانه نیروی مؤثر — در اراده، در نیت — باور به این نکته است که هر رویدادی یک کردار است، و هر کرداری یک کننده کار را ایجاب می‌کند؛ این باور به یک فاعل (subject) است. آیا این باور به مفهوم فاعل و صفت یک حماقت بزرگ نیست؟ (WP: 550).

نیچه باور به علیت را ریشه در «عادت» و «باور به سوژه» و خود سوژه را یک اشتباه مربوط به دستور زبان می‌داند.

کلارک (Clark, 1990: 103-105) و به پیروی از او لیتز (Leiter, 2002: 23) معتقدند تصور رایج دانشمندان قرن نوزدهم این بود که علم جدید به شناخت شیء فی‌نفسه دست

می‌یابد، ولی نیچه که در دوره آثار اولیه‌اش تحت تأثیر کانت بود، با دیگر نوکانتیان معاصر خویش بر این باور بود که روابط علی صرفاً به قلمرو پدیدار تعلق دارد و بر قلمرو ذات معقول (noumenon) قابل اطلاق نیست، پس به نظر کلارک و لیتز، نیچه حتی در آثار دوره اولیه و میانی‌اش منکر علیت به‌طور کلی نیست، بلکه علیت را صرفاً در جهان فی‌نفسه انکار می‌کند. در واقع این همان سخن نوکانتیان است که به دانشمندان دقیقاً به دلیل این باور غلط‌شان حمله می‌کردند که گمان می‌کردند علم به ما شناختی از جهان فی‌نفسه ارائه می‌دهد. نظر نوکانتیان، و به پیروی از ایشان نیچه، این بود که علم فقط به جهان پدیدار نظر دارد. «علت» و «معلول» مفاهیم محضی هستند که ذهن ما بر جهان تحمیل کرده است و در جهان «فی‌نفسه» هیچ‌گونه رابطه علیتی وجود ندارد. البته باید توجه داشت که در چشم‌انداز کانتی، این نکته عینیت ادعاهای در باب علیت را از بین نمی‌برد، بلکه صرفاً حقیقت عینی آن‌ها را به جهان، آن‌گونه که بر ما پدیدار می‌شود، محدود می‌کند. دلیل کلارک بر نظر خویش پاره‌ای از فراسوی نیک و بد است:

«علت» و «معلول» را می‌باید تنها هم‌چون مفاهیم محض به‌کار برد، یعنی هم‌چون اوهامی رایج برای نام بردن و رساندن مطلب - نه برای تبیین. در «فی‌نفسه» چیزی از «بستگی علی»، از «جبر»، از «اجبار روانی» وجود ندارد. آن‌جا «قانون» حکومت نمی‌کند. این ماییم که علت، تسلسل، تقابل، نسبیّت، اجبار، شمار، قانون، آزادی، انگیزه و غایت را جعل کرده‌ایم؛ و هنگامی که این جهان‌نشانها را به نام «فی‌نفسه» در اشیا جای می‌دهیم و با آن‌ها می‌آمیزیم، یک‌بار دیگر همان کاری را می‌کنیم که همیشه کرده‌ایم، یعنی افسانه‌پردازی (BGE: 21).

در این عبارت اگرچه نیچه «علت» و «معلول» را «افسانه‌های قراردادی» می‌داند، اما این اشاره او که «در فی‌نفسه، چیزی از "روابط علی"، از "ضرورت"، از علیت وجود ندارد...» شهادی بر تفسیر کلارک و لیتز است. به‌علاوه، نیچه خود در آثار دوره اولیه‌اش بارها بر نقش علی «فرایندهای روان‌شناسانه» یا «فیزیولوژیک»، «در پس داورها و ارزش‌گذاری‌های اخلاقی ما» (D: 119 & 542) تأکید می‌کند؛ از این رو نمی‌توان نیچه را منکر علیت دانست. شاهد دیگر بر صحت تفسیر کلارک و لیتز این است که چون نیچه قابل درک بودن تمایز شیء فی‌نفسه و عالم پدیدار را در آثار دوره نهایی‌اش رد می‌کند و شیء فی‌نفسه را متناقض می‌داند، در هیچ‌یک از شش اثر نهایی‌اش هیچ نشانی از این باور که «علیت موجب تحریف جهان می‌شود» مشاهده نمی‌شود. برخلاف دانش شاد و فراسوی نیک و بد، که علیت را تحریف جهان می‌دانست، در مسیحاستیز علم را «مفهوم درست علت و معلول» معرفی می‌کند و ادعا می‌کند که مفاهیم گناه و کیفر برای ضدیت با علم ابداع شده‌اند تا

عللی خیالی را جانشین علل طبیعی کنند. کشیش می‌گوید: «آدمی نباید به پیرامون خود بنگرد، بلکه باید به درون خویش نظر کند، نباید با دقت و احتیاط در چیزها بنگرد تا بیاموزد، بلکه اساساً باید دیدگان خود را فروبندد». مفهوم گناه و کیفر «عصیانی است بر ضد مفهوم علت و معلول» (A: 49). علل طبیعی و علمی در این جا مورد تمجید نیچه قرار می‌گیرند، هر چند نیچه در همین دوران نیز منکر این است که همه پدیده‌ها را بتوان به علل مادی فروکاست. نیچه خود را «دشمن و مخالف سرسخت ماده‌باوری» (GM, III: 16) معرفی می‌کند. البته او هم‌چنان توسل به نیروها و فاعل‌های بیرون از قلمرو جهان طبیعی را نادرست می‌داند، اما این که همه واقعیت‌های روانی، زیبایی‌شناسانه، و اخلاقی را بتوان به واقعیت‌های فیزیکی قابل شمارش و اندازه‌گیری فروکاست یا در فرمول‌های علمی بیان کرد «احمقانه و ابلهانه» می‌داند اگر نگوییم که چنین توسلی «نوعی بیماری روانی» (GS: 373) است. چنین «تفسیرهای مکانیکی هستی را از زیبایی غنی‌اش تهی می‌کنند».

مگر می‌توان ارزش یک قطعه موسیقی را شمرد، محاسبه کرد یا به فرمول بیان کرد: چنین ارزیابی «علمی» از موسیقی چقدر نامعقول و مزخرف خواهد بود! از چنین قطعه‌ای چه می‌توان دریافت، فهمید، درک کرد؟ هیچ، به‌راستی هیچ چیزی از «موسیقی»! (ibid).

نکته بعدی منشأ باور ما به علیت از دیدگاه نیچه است. همان‌طور که اشاره شد، نیچه ساختارهای زبانی را موجب باور به علیت می‌داند. مولس در تفسیر دیدگاه نیچه در باب اصل علیت بر این باور است که از نظر نیچه تکیه بی‌دلیل بر علیت نتیجه‌گرایش آدمی بر تقسیم اشیا و طبقه‌بندی آن‌ها با ارزش‌های متفاوت است. «نکته‌ای که نیچه سعی می‌کند آن را مدلل کند این است که یک رویداد را به دو جزء یا وجه متمایز تقسیم کردن، موجه نیست. البته این تفسیر روزمره ما از جهان است که دائماً بر این تمایز تکیه می‌کنیم» (Moles, 1990: 191). تمایز میان علت و معلول، که به‌هنگام تفسیر هر رویدادی برحسب عادت انجام می‌دهیم، کاری ناموجه و خودسرانه است. درواقع، نقد نیچه فراتر از این ادعاست که باور ما به علت و معلول ناموجه و بی‌اساس است. نیچه معتقد است وقتی ما به ناموجه بودن باورمان به علت و معلول پی بردیم، حتی تصویری که اکنون از جهان داریم، اساساً فرق خواهد کرد. به‌نظر نیچه در این دوره ذهن برتر ذهنی است که می‌تواند خود را از مفاهیم بچه‌گانه‌ای مانند علیت، که به‌دلیل ترس به آن‌ها چسبیده‌ایم، رها کند:

احتمالاً یک چنین دوگانگی به نام علت و معلول وجود ندارد؛ درواقع ما با یک پیوستاری (continuum) مواجه‌ایم که دو چیز را از آن سوا می‌کنیم، دقیقاً همان‌گونه که حرکت را به‌عنوان نقاطی مجزا درک می‌کنیم بدون این که واقعاً خود حرکت را ببینیم. آن [لحظه]

ناگهانی که در آن برخی معلول‌ها برجسته می‌شوند، ما را به خطا می‌اندازد؛ در واقع این [لحظه] ناگهانی فقط برای ماست. در این لحظه ناگهانی بی‌نهایت فرایند وجود دارد که ما به آن‌ها توجه نمی‌کنیم. ذهنی که بتواند علت و معلول را به‌عنوان یک پیوستار و جریان ببیند و نه آن‌گونه که ما می‌بینیم، هم‌چون یک تقسیم بی‌دلیل و از هم گسسته، مفهوم علت و معلول و هرگونه شرط‌مندی (conditionality) را منکر خواهد شد (GS: 112).

و در تبارشناسی/اخلاق می‌نویسد:

هنگامی که آسمان برق می‌زند، مردم در اصل [یک] فعل را دوچندان می‌کنند یعنی فعل — فعل: یک بار یک رویداد را در مقام علت می‌نشانند و بار دیگر همان را در مقام معلول همان علت [و معتقد می‌شوند که برق علت رعد بوده است]. فیزیک‌دانان نیز کاری بهتر از این نمی‌کنند. آن‌گاه که از «جنش نیرو» و «اثر کردن نیرو» و مانند آن سخن می‌گویند. تمامی علم ما، با همه سردنگری و آزادی‌اش از عواطف، هنوز زیر افسون زبان قرار دارد، و از شر این بچه‌جازه به جای بچه اصلی، این فاعل، رها نشده است (GM, I: 13).

به‌نظر نیچه علم مدرن که ادعا می‌کند مبتنی بر عقل سرد است یعنی از تمام انسان‌مدارانگاری‌ها خود را رها کرده است و قصد دارد واقعیت جهان را آن‌چنان که هست بشناسد، دست کم از افسون زبان رها نشده است. منظور نیچه از افسون زبان همان جدایی فعل و فاعل است. نیچه پیش از این در فراسوی نیک و بد به‌طور مفصل تبیین کرده بود که چگونه این افسون موجب باور به سوژه دکارتی شده است (BGE: 16 & 17). در این جا نیز نیچه باز از همان نکته استفاده می‌کند که توضیح دهد چگونه این قاعده دستور زبان باعث به‌وجود آمدن اصل علیت در ذهن ما شده است. نیچه هم‌چنین در غروب بت‌ها در فصلی با عنوان چهار خطای بزرگ، یکی از این خطاها را خطای رابطه علیت نادرست نام می‌نهد و سعی می‌کند نشان دهد که اولاً خود اصل علیت چگونه در ما پدید آمده است و ثانیاً چگونه باید میان علل واقعی و علل خیالی تمییز قائل شویم:

آدمیان همیشه باور داشته اند که می‌دانند علت [= هر چیزی] چیست: اما این دانش را، یا بهتر است بگوییم ایمان‌مان به این دانایی را، از کجا آورده‌ایم؟ از قلمرو آن «واقعیت‌های درونی» نامدار که تاکنون هیچ کدام شان واقعی از آب در نیامده‌اند. باور داشته‌ایم که در کار خواستن [یا اراده کردن] ما خود علت‌ایم. گمان کرده‌ایم که دست کم [این جا] موجد علیت را در حین عمل گرفته‌ایم. کسی هرگز در این باب شک نداشته است که همه پیش‌زمینه‌های یک کردار، یا علت‌هایش را، در آگاهی می‌باید جست و اگر به نام «انگیزه» در آگاهی به دنبالش بگردیم، در آن بازش خواهیم یافت و گرنه در انجام دادن آن کار آزاد و در برابر آن پاسخگو نیستیم. سرانجام آن‌که، چه کسی منکر آن است که هر اندیشه معلول علتی است؟

که «من» علتِ اندیشه است؟ ... از این سه «واقعیتِ درونی» که به نظر می‌رسد به علیت اصالت می‌بخشند، نخستین و باورپذیرترین‌شان همانا «خو/است» [یا اراده] هم‌چون علت است؛ تصور یک آگاهی («ذهن») هم‌چون علت و سپس باز هم تصور «من» («سوژه») هم‌چون علت، فقط پس از آن به میان می‌آید که علت بودنِ اراده هم‌چون یک اصلِ بدیهی، یک اصلِ تجربی، به کرسی می‌نشیند ... (TI, VI: 9).

تا این‌جا نیچه به چند نکته اشاره کرد. اولاً اصلِ علیت در ما از یک تعمیم ریشه گرفته است. به عبارت دیگر، اولین جایی که ما فکر کرده‌ایم اصلِ علیت را بدون هیچ شکی به دست آورده‌ایم در درون خودمان بوده است. وقتی که دیده‌ایم تا «اراده» من، «ذهن» (آگاهی) من و خود «من» (نفس من) نباشد، حالات روانی من یا کردارهای من وجود نخواهد داشت. پس «اراده»، «ذهن»، و «من» را در جای علت نشانده‌ایم و «حالات روانی» یا «کردارهایمان» را به جای معلول و سپس با پی بردن به اصلِ علیت آن را به جهان بیرون نیز تعمیم داده‌ایم. نیچه قصد دارد بگوید که حتی اگر اصلِ علیت را در درون بی‌پذیریم، تعمیم آن به جهان فی‌نفسه بلا دلیل و خودسرانه است؛ ثانیاً از نظر نیچه چیزی به نام «اراده»، «ذهن»، و «من» وجود ندارد که بتواند علت عملی قرار گیرد. این‌ها «تصویرهای وهمی و روشنایی‌هایی دروغین» اند، «اراده چیزی را از جای نمی‌جنباند و در نتیجه بازگوینده هیچ چیزی هم نیست»، «من نیز که حکایتی شده است و افسانه‌ای و بازی‌ای لفظی» (ibid). نکته سوم این‌که انسان «آن سه واقعیتِ درونی خود [یعنی] اراده، ذهن، و من را، که بیش از هر چیز به آن‌ها ایمان داشته، از خود [به جهان] فرا افکنده است: مفهوم وجود را از مفهوم «من» برگرفته است و وجود «اشیا» را بر اساس تصور خود از خویشتن، بر اساس مفهوم «من» هم‌چون علت بنا کرده است» و با «خطای نشانیدن «ذهن» در مقام علت به جای واقعیت و واقعیت را به آن سنجیدن» به «شیء فی‌نفسه» «نزد اهل مابعدالطبیعه» رسیده است و با مفهوم «اراده»، «هر رویدادی به چشمش کرده‌ای می‌آمد و هر کرده‌ای پیامدِ اراده‌ای. جهان به چشمش بسگانگی‌کننده‌ها بود. در زیر هر رویدادی‌کننده‌ای (یک «فاعل») چپیده است» (ibid: 3). به نظر نیچه ما تصور نادرستی که از خود به عنوان فاعل‌های دارای اراده و علت اعمالمان داریم به خارج بسط داده‌ایم و جهانی خلق کرده‌ایم که در آن در پس هر فعل یا معلول، فاعل و علتی دارای اراده، نوعی ذهن، نفس یا روح قرار گرفته است. به نظر نیچه، تصور اتمیستی فیزیک‌دان‌های جدید هم حاصل همین فرافکنی برداشت نادرست‌مان از من به عنوان علت اعمال‌مان به جهان خارج است. باید توجه داشت که نیچه در این‌جا علیت را به طور مطلق انکار نمی‌کند. تأکید نیچه در این‌جا اولاً بر چگونگی شکل‌گیری مفهوم علیت

در ما و ثانیاً تفکیک علت‌های خیالی از علت‌های واقعی است. نیچه با بیان دیگری همین مطلب را در یادداشت دیگری به سال ۱۸۸۸ یعنی همان دورانی که غروب بت‌ها را نگاشته است، این‌گونه می‌نویسد:

قطعاً ما هیچ تجربه‌ای از علیت نداریم. اگر روان‌شناسانه توجه کنید کل مفهوم را از این اعتقاد ذهنی اخذ کرده‌ایم که ما علت هستیم، یعنی، علت مثلاً حرکت دستمان - اما این یک خطاست؛ ما خود را، کنندگان کار را، از کردار جدا می‌کنیم و این نمونه را در هر کجا به کار می‌بریم - ما برای هر رویدادی، کننده‌ای را جست‌وجو می‌کنیم. آن چیست که ما کرده‌ایم؟ ما احساس نیرومندی، تنش، ایستادگی را، یک احساس عضلانی را که زین پیش آغاز عمل بوده است، با علت عوضی گرفته‌ایم، یا این‌که اراده انجام این یا آن را هم چون علت فرض کرده‌ایم چراکه عمل براساس آن دنبال می‌شود ... چنین چیزی به‌عنوان «علت» وجود ندارد. برخی چیزهایی که به نظر می‌رسد بدیهی‌اند، و با آن‌ها ما آن‌چه در خودمان بوده است به بیرون فرامی‌افکنیم تا رویدادی را بفهمیم، ثابت شده است که خودفریبی است (WP: 551).

۴. نقد حقیقت‌نما بودن علم

نسبت نیچه و حقیقت علمی را در دو دوره گوناگون باید بررسی کنیم. اول در دوره‌ای که او منکر حقیقت است و حقایق علمی را نیز هم‌راستا با سایر حقایق توهم می‌خواند و دوره دوم آثار پس از فراسوی نیک و بد است که اگرچه در این دوره دیگر علم و حقایق علمی توهم نیستند اما انتقادات دیگری متوجه علم خواهد بود که برخاسته از آرمان پنهان در پس علم مدرن است. برخی از انتقادهای نیز مانند دید انحصاری علم نسبت به خود که خود را یگانه تفسیر ممکن از جهان می‌داند، در هر دو دوره مشاهده می‌شود.

در دوره‌ای که نیچه منکر حقیقت است، به جای تصویر علم به‌مثابه حقیقت، علم به‌مثابه اسطوره (myth) را پیش‌نهاد می‌کند. مثلاً در *زایش تراژدی* چنین می‌نویسد: «از آنجایی که تصویر سقراط فانی به‌عنوان انسانی که معرفت و دلایلش از ترس مرگ رهایی یافته‌اند، نشانه این است که برتر از دروازه ورودی علم، مأموریتش، یعنی قابل درک کردن و از این طریق توجیه وجود آن، به انجام رسیده است؛ و اگر دلایل کفایت نکنند، اسطوره در انجام این هدف به‌کمک آن‌ها خواهد آمد - اسطوره‌ای که من آن را پیامد ضروری، درواقع هدف، علم نامیده‌ام» (BT: 96). اگرچه می‌توان اسطوره را نوعی قرائت خاص از حقیقت یا قرائت شاعرانه از حقیقت دانست، اما به هر حال این با تصویری که در قرن نوزدهم از علم رایج بود بسیار متفاوت است. البته در جهانی که ما اکنون زندگی می‌کنیم، یعنی جهان بعد از

توماس کوهن (Thomas Kuhn)، ممکن است این دیدگاه چندان غیرمعمول نباشد، اما در زمان نیچه دیدگاهی کاملاً خلاف عرف محسوب می‌شد.

نهماس که نیچه را در تمام ادوار عمر فلسفی‌اش منکر حقیقت می‌داند می‌گوید:

به‌نظر نیچه علم نه توصیف نهایی از جهان ارائه می‌کند و نه جهان را آن‌گونه که هست، توصیف می‌کند. بنابراین، علم توصیفی نیست که سایر توصیف‌های جهان نسبت به آن ثانوی و پایین‌مرتبه‌تر باشند. نیچه به خود علم اعتراضی ندارد (مثلاً ← «زنده‌باد فیزیک!» (GS: 335)) بلکه او به تفسیری معترض است که حاضر نیست بپذیرد که علم، فی‌نفسه، تفسیر است به این معنا که توصیفی تصحیح‌پذیر از بخشی از عالم ارائه می‌کند که به‌هیچ‌وجه واقعی‌تر از سایر تفاسیر نیست. مشکل نیچه با علم این است که علم مسلم می‌گیرد روش‌هایش بهتر از روش‌های دیگر است (Nehmas, 1985: 65).

این قسمت از سخن نهماس که علم «جهان را آن‌گونه که هست» توصیف نمی‌کند، به‌وضوح مبتنی بر باور به جهان حقیقی (شیء فی‌نفسه) و نظریه تطابق است که لااقل مطمئن هستیم نیچه در آثار نهایی‌اش «جهان حقیقی» را افسانه می‌خواند (برای مثال: TI, III: 6). اما سوای این که ما این سخن نهماس را فقط در مورد آثار دوره اولیه و میانی نیچه صادق می‌دانیم، قسمت دوم سخن نهماس را برای همه حیات فکری نیچه می‌توانیم تصدیق کنیم که از نظر نیچه هر شناختی از جمله علم تفسیر است و علم فقط تفسیر ممکن از جهان نیست. البته برخلاف آنچه نهماس می‌گوید نیچه در آثار نهایی‌اش به‌هیچ‌وجه بر این نظر نیست که تمام تفاسیر به یک درجه از اعتبار برخوردارند. همان‌گونه که در قسمت قبل نیز گفته شد، نیچه مسیحیت را متهم می‌کند که به‌جای توجه به علل واقعی به علل خیالی پرداخته است و به‌شکل واضحی تفسیر علمی را بر تفسیر مسیحی از جهان ترجیح می‌دهد (A: 15). اما به هر حال از نظر نیچه علم فقط یک تفسیر ممکن در میان تفسیرهای متعدد از جهان، یا به‌عبارت بهتر، یک چشم‌انداز از میان چشم‌اندازهای ممکن است و مشکل اصلی این است که علم حاضر نیست این نقش را برای خود بپذیرد. علم گمان می‌کند که یگانه تفسیری است که حقایق عینی جهان را به ما ارائه می‌کند. بنابراین، علم جدید تهدیدی بزرگ برای همه باورهای غیرعلمی است. این که علم خود را یگانه تفسیر معتبر از جهان به‌شمار می‌آورد، باعث می‌شود که نوعی جزم‌گرایی را در ذات علم شاهد باشیم، البته نه از آن جهت که علم نتایج خود را بی‌چون و چرا و همیشگی بداند، چنین چیزی آشکارا در میان دانشمندان جایی ندارد، از این جهت که تمام تفاسیر غیرعلمی جهان را نامعتبر می‌شمارد. نیچه قصد دارد بر این جزم‌گرایی علم جدید غلبه کند.

اکنون چه بسا در پنج - شش مغز این اندیشه دمیده است که فیزیک نیز جز برداشت و گزارشی از جهان نیست (به تناسب [وضع بشری] ما! با اجازه!) و نه آشکارگری آن: اما از آنجا که فیزیک امروزه پایه خود را بر ایمان به حواس نهاده است کار آن می‌باید بیش از آنچه هست آشکارگرانه به نظر آید و در آینده نیز تا دیرگاهی بیش از این چنین به نظر خواهد آمد، زیرا دیدگان و انگشتان و آنچه دیدنی و بسا دیدنی است، به سودش گواهی می‌دهند. چنین وضعی برای زمانه‌ای که ذوقی عوامانه دارد، گیرا و وسوسه‌انگیز و قانع‌کننده است (BGE: 14).

توجه به ابهام طبیعت و امکان چشم‌اندازها و تفاسیر دیگر از جهان طبیعی دقیقاً همان چیزی است که نیچه احساس می‌کند در علم قرن نوزدهم غایب است و دلیل اصلی حمله او به علم زمانه‌اش جز این نیست. «این یک توهم است که وقتی چیزی شناخته می‌شود که فرمولی ریاضی برای آن داشته باشیم. این صرفاً انتساب و توصیفی از جانب ماست؛ نه بیش‌تر!» (WP: 628). در دانش‌شاد عباراتی وجود دارد که نشان می‌دهد نیچه با علم به دلیل علم بودنش مشکل ندارد، به شرط آن‌که علم خود را یگانه تفسیر ممکن از جهان به‌شمار نیاورد: «این‌که یگانه تفسیری از جهان موجه است که شما آن را موجه می‌دانید، چون به معنایی که در ذهن شما علمی است (و منظور واقعی‌تان مکانیک است. این‌طور نیست؟) باید کار و تحقیقش را ادامه دهد، این‌که یگانه تفسیری از جهان پذیرفتنی است که قابل شمارش، حساب، وزن، دیدن، و لمس کردن باشد و لاغیر، اگر نگوییم نوعی بیماری روانی، دست‌کم احمقانه و ابلهانه است» (GS: 373). مشکل اصلی نیچه با علم مدرن همین «لاغیر» است. خود را تافته جدا بافته دانستن و دیگر رقیبان را با برچسب غیرحقیقی بودن از گود خارج کردن، مشکل اصلی نیچه با علم مدرن است. «در یک کلام، علم دچار یک جهالت مطلق است، احساسی که گویی هیچ «شناخت» دیگری وجود ندارد، نوعی تکبر رؤیاگونه» (WP: 608). با چنین سوء برداشتی که علم به آن دامن می‌زند، بشر در معرض یک خطر بزرگ است یعنی از بین بردن امکانات دیگری برای شناخت که پیش روی اوست، چراکه وقتی علم نتواند از عهده وظیفه‌ای که برعهده گرفته است برآید، باور ما به شناخت ممکن است کاملاً آسیب ببیند: «اگر به هنر خوشامد نگفته بودیم و این نوع کیش غیرحقیقی را اختراع نکرده بودیم، آن‌گاه کذب بودن و غیرحقیقی بودن کلی علم - تشخیص این‌که توهم و خطا شروط احساس و شناخت آدمی‌اند - برایمان تحمل‌ناپذیر می‌شد» (GS: 107). همین نگرش علم باعث شده است که حتی فکر کند می‌تواند جای فلسفه را بگیرد: «علم، که دیرزمانی «کنیز» الهیات بود، پس از آن‌که با خوشبختی تمام به مقاومت در برابر آن پرداخت، اکنون می‌خواهد با جسارت و نفهمی تمام برای فلسفه قانون بگذارد و به

نوبه خود نقش «خداوندگار» را به عهده گیرد - زبانم لال! نقش فیلسوف را» (BGE: 204). وظیفه خاص فیلسوف اصیل آفریدن ارزش‌هاست و مرد علمی هیچ‌گاه چنین وظیفه‌ای را نمی‌تواند بر عهده بگیرد. مرد علمی فقط در پرتو آرمان‌ها و ارزش‌هایی که فلاسفه آفریده‌اند، نظریه‌پردازی کرده است و می‌کند. این آرمان زمانی آرمان زهد و ارزش‌های حامی آن بوده است و نیچه تلاش می‌کند آرمان دیگری را جانشین آن کند. البته نیچه معتقد است که نهایتاً انسان از این ادعای توخالی علم که می‌خواهد باری بیش از ظرفیت خویش بر دوش گیرد آگاه خواهد شد اما ترس او این است که دیگر دیر شود و علم با این ادعای کذب خویش جایی برای سایر استعدادها و معارف بشری باقی نگذارد: «علم فایده‌های زیادی برای ما به ارمغان آورده است. اینک به‌خاطر بدگمانی به دین و خویشان دین، انسان‌ها مایلند همه‌چیز را تسلیم علم کنند. اما چه خطای بزرگی!» (Nietzsche, Nachlass, quoted in Call: 79).

نکته دیگری که نیچه در تمام حیات فکری‌اش بر آن تأکید می‌کند این است که دانشمندان در نظریه‌پردازی‌های علمی مفاهیمی انسان‌وار را بر جهان بار می‌کنند. «چشم‌اندازگرایی» (perspectivism) در اندیشه نیچه دال بر این معناست که شناخت بدون دخالت خواست، عواطف، و رانه‌ها شناختی عقیم و غیرممکن است. همین نکته در مورد علم نیز صادق است. دانشمندان نیز برای برطرف کردن نیازهایی عملی و در راستای عواطف و رانه‌های خویش نظریه‌پردازی می‌کنند و اصطلاحات علمی را جعل می‌کنند. این اصطلاحات و مفاهیم به‌هیچ‌وجه نسبتی با جهان فی‌نفسه (در آثار دوره اولیه و میانی به این دلیل که دسترسی به جهان فی‌نفسه برای علم ممکن نیست، در آثار نهایی به این دلیل که اصلاً جهان فی‌نفسه‌ای وجود ندارد که نظریات علمی بتوانند رهن آن باشند)، آن‌گونه که اغلب دانشمندان قرن نوزدهم تصور می‌کردند، «فیزیک‌دانان به شیوه خود به یک «جهان راستین» باور دارند» (WP: 636)، ندارد. برای نمونه «جاذبه» (attraction) و دافعه (repulsion) به معنایی کاملاً ماشین‌وار، کاملاً افسانه‌اند: یک واژه. نمی‌توانیم جاذبه را تصور کنیم اما نیت را در نظر بگیریم. خواست به ملکیت درآوردن چیزی یا دفاع از خود در برابر آن و دفع آن - آن‌گونه که ما «می‌فهمیم» این تفسیری است از آن‌چه می‌توانیم از آن بهره ببریم» (WP: 627). نیچه توضیح می‌دهد که مفاهیمی مانند «جاذبه» که از اصول اساسی فیزیک نیوتن است، همان فیزیکی که در قرن نوزدهم حاکم بود، تا چه حد انسان‌وارند. پس برخلاف ادعای علم فیزیک این‌گونه نیست که این مفاهیم پرده از حقیقت فی‌نفسه جهان برمی‌دارند. نیچه علاوه بر به چالش کشیدن نیروهایی که بین ذرات عمل می‌کنند، خود

مفهوم «ذره» یا «اتم» را نیز به چالش می‌کشد: «اتم [که فیزیک‌دان‌ها] آن را فرض کرده‌اند با توجه به منطق چشم‌اندازگرایی آگاهی استنتاج می‌شود - و بنابراین، خود افسانه‌ای سوژه‌باورانه است» (ibid: 636) و در عبارتی دیگر منظور خود را این‌گونه توضیح می‌دهد که «برای درک جهان، باید بتوانیم آن را محاسبه کنیم؛ برای این‌که بتوانیم آن را محاسبه کنیم، باید علت‌های پایا و ثابت داشته باشیم؛ از آنجایی که در واقعیت چنین علت‌های پایا و ثابتی را نمی‌یابیم، خودمان آن‌ها را اختراع می‌کنیم - اتم‌ها. این است منشأ اتم‌گرایی» (ibid: 624). نیچه نه تنها مفاهیم فیزیک، بلکه مفاهیم غالب شیمی، زیست‌شناسی و حتی بعضاً ریاضی عصر خود را نیز به چالش می‌کشد: «در شیمی هیچ چیزی ثابت نیست. این صرفاً ظاهر است [که ثابت است]، [ثبوت] یک پیش‌فرض مدرسه‌ای است. دوستان فیزیک‌دان من، ما به دام ثبوت می‌لغزیم و مثل همیشه آن را از مابعدالطبیعه اخذ می‌کنیم» (ibid: 623). نیچه از علم انتقاد می‌کند که پیش‌فرض‌هایی دارد نامنطبق با جهان. به عقیده نیچه، وقتی از یک فیزیک‌دان می‌پرسیم گرانث چیست و او با یک فرمول ریاضی به ما پاسخ می‌دهد، چیزی از حقیقت فی‌نفسه جهان به ما نگفته است: «اگر رویدادی منظم را به یک فرمول فروکاهم، مثل این است که آن را در نموداری خلاصه کرده باشم، ساده کرده باشم و ...، کل آن پدیده را توصیف کرده باشم، اما هیچ «قانونی» بنا ننهاده‌ام» (ibid: 629). نیچه در *خواست قدرت* مفاهیم دیگر فیزیک جدید را به نقد می‌کشد، از جمله مفهوم «نیرو» (ibid: 619-620)، مفهوم «فشار» (ibid: 622)، مفهوم «اتم» (ibid: 624)، و مفهوم ماشینی «حرکت» (ibid: 625).

۵. نهیلیستی بودن علم مدرن

نیچه در *خواست قدرت فضیلت مدرن*، معنویت مدرن، و علم مدرن را «آشکال بیماری» می‌داند (WP: 56). محبوبیت بی‌اندازه داروین و داروینیسیم در قرن نوزدهم نشان می‌داد که علاقه‌ای گسترده به رشد و تکامل انسان به‌عنوان نوعی سالم در میان مردم این قرن وجود دارد. نیچه قصد داشت با ایجاد تردید در این باور و بیان این‌که بر خلاف تصور عموم علم ممکن است سدی در برابر این رشد باشد و خود عاملی «بیماری»‌زا به حساب آید، نگاه‌ها را به خود معطوف کند تا مردم واقعاً به ماهیت و ارزش علم بیندیشند. تفسیر نیچه از علم به‌عنوان یک بیماری بخشی از نقد فرهنگی گسترده‌تر او از علم است که علم را نهیلیستی می‌داند. نیچه به داروین و «داروینیسیم» حمله می‌کند، چون معتقد است این نظریه‌ها تجلی نهیلیسم علمی‌اند.

از نظر نیچه نهیلیسم نوعی حس تهی‌بودگی است و تردید دربارهٔ این‌که ایده‌ها، ارزش‌ها، جهان، و زندگی دارای معنایی است. نیچه در تعریف مشهوری نهیلیسم را این‌گونه تعریف می‌کند: «نهیلیسم به چه معناست؟ این‌که والاترین ارزش‌ها خود را بی‌ارزش کنند. هدفی در کار نباشد؛ ”چرا“ پاسخی نیابد» (WP: 2). او در یادداشت مهمی (ibid: 12) با عنوان «افول ارزش‌های جهان‌شناختی» سه جنبه از این «بی‌ارزش شدن» را توصیف می‌کند. نهیلیسم در مرتبهٔ اول نقد غایت‌باوری در رویکردهای دینی و نقد ایدهٔ پیش‌رفت در عصر جدید است. از نظر نیچه، پس از آن‌که انسان متوجه می‌شود غایاتی که قرار بوده است به زندگی او معنا دهند توهمی و غیرواقعی‌اند، احساس پوچی می‌کند. مرتبهٔ دوم وضعیت نهیلیستی از نظر نیچه وقتی است که انسان می‌فهمد یگانه‌انگاری‌هایی که به او «احساس عمیقی از همبستگی منطقی و وابسته بودن به ”کلی“ را می‌داده است که بی‌نهایت برتر از اوست و او خود را به‌مثابهٔ پرتوی از آن» می‌دیده است (مانند خدا، عقل، انسانیت)، «چنین امر کلی و جهان‌شمولی اصلاً وجود ندارد». در مرتبهٔ سوم مابعدالطبیعه وارد کارزار می‌شود. نیچه معتقد است که مابعدالطبیعه با تلاشی طاقت‌فرسا در پی فرار از نهیلیسم بوده است، اما این تلاش نه‌تنها حاصلی دربر نداشته است بلکه خود سومین و «آخرین» صورت نهیلیسم را شکل داده است: «بعد از معلوم شدن این دو نکته که [جهان] شونده هیچ هدفی ندارد و در زیر تمام شونده هیچ وحدت بزرگی وجود ندارد که انسان بتواند خود را کاملاً در آن ارزش‌متعالی غوطه‌ور کند، یک راه فرار باقی می‌ماند. گذر از کل این جهان شونده به‌عنوان یک فریب و خلق جهانی ماورای آن، جهان حقیقی». مابعدالطبیعه برای فرار از نهیلیسم «جهان حقیقی» یا شیء فی‌نفسه را پیش پای انسان می‌گذارد، اما با این راه‌حل درواقع شکل قوی‌تری از آن را ایجاد می‌کند: «به محض این‌که انسان درمی‌یابد که چگونه آن جهان را صرفاً برای [رفع] نیازهای روان‌شناختی خود جعل کرده است و چگونه او به‌هیچ‌وجه حق انجام چنین کاری را نداشته است، آخرین صورت نهیلیسم پا به عرصه می‌گذارد که عبارت است از عدم باور به هرگونه جهان مابعدالطبیعی و منع خویش از هرگونه باوری به جهان حقیقی». و آخر سر چه می‌شود؟ «آدمی به نقطه‌ای رسیده است که واقعیت [جهان] شونده را به‌عنوان یگانه واقعیت می‌پذیرد، خود را از هر نوع اعتقاد نهانی به عالم دیگر و الوهیت‌های دروغین منع می‌کند - اما نمی‌تواند این جهان را تحمل کند اگرچه نمی‌خواهد آن را نفی نماید». پس به‌طور خلاصه، نهیلیسم «فهم این واقعیت است که سرشت کلی هستی را نمی‌توان برحسب ... مقولاتی چون ”هدف“، ”وحدت“، و ”وجود“ تفسیر کرد، یعنی برحسب مقولاتی که ما آن‌ها را برای پوشاندن جامهٔ ارزش بر قامت جهان

به کار برده‌ایم. اکنون دریافته‌ایم که این مقولات بر جهان اطلاق نمی‌شوند و این دریافت سبب شده تا «جهان بی‌ارزش به نظر آید»، و «نتیجه آن‌که: ایمان به مقولات عقل (categories of reason)، علت نهیلیسم است. ما ارزش جهان را با توجه به مقولاتی سنجیده‌ایم که صرفاً به جهانی ساختگی نشانه رفته‌اند». اصطلاح «مقولات عقل»، اشاره روشنی به کانت دارد. به نوعی نیچه در این جا ایدئالیسم کانتی را نیز در ارتباط با موضوع «جهان حقیقی»، که در مابعدالطبیعه مطرح می‌شود، به چالش می‌کشد. در فراز مشهور غروب بت‌ها با عنوان «چگونه "جهان حقیقی" نهایتاً افسانه از کار درآمد - تاریخ یک خطا» (TI, IV: 1) نیز که نیچه نشان می‌دهد چگونه در شش مرحله باور به «جهان حقیقی» تبدیل به باوری پوچ شد، مرحله سوم معادل جهان نومی یا شیء فی نفسه کانتی است. باور به جهان حقیقی به دو صورت عامل نهیلیسم است. یکی آن‌که همان‌گونه که نیچه در این جا اشاره کرد، انسان به تدریج پی می‌برد «جهان حقیقی» صرفاً مصنوع نیازهای روانی اوست نه واقعیت عینی، و ثانیاً انسان با ارزش قائل شدن برای «جهان حقیقی»، «این جهان» را نیز از ارزش می‌اندازد. حتی «این جهان» پیش از افسانه از کار درآمدن «جهان حقیقی» از ارزش می‌افتد.

نقد نیچه از کانت و ارزش‌های مابعدالطبیعی عصر روشنگری آلمان مستقیماً به نقد علم مدرن به‌عنوان تازه‌ترین چهره نهیلیسم منجر می‌شود. علم نیز به «جهان حقیقی» باور دارد. اولاً خود این باور نافی زندگی این جهانی است و ثانیاً علم به تدریج با تغییرات دائمی و ارائه نظریه‌های جدید باور خویش به «جهان حقیقی» را نیز از کف خواهد داد و از این روی، علم آستن آخرین صورت نهیلیسم است. در نظام افلاطونی حقیقت مطلق در عالم مثل تحقق دارد. با رشد مسیحیت، ایمان به حقیقت هم‌چنان هست اما این بار به‌عنوان کلام خدا متجلی می‌شود، اما نهایتاً ایمان به حقیقت در علم با زبان قوانین علمی و کشف حقیقت جهان جلوه می‌کند. در هر سه مورد، ایمان به حقیقت یک ایمان مابعدالطبیعی است؛ چراکه در هر سه مورد این ایمان باید به چیزی ماورای طبیعت متوسل شود. پس به نوعی نقدهای نیچه بر مابعدالطبیعه و نهیلیستی دانستن آن، نقد علم و نهیلیستی بودن علم هم محسوب می‌شود و جالب است که در قرن نوزدهم علم را بندی به پاهای مابعدالطبیعه می‌دانستند که جلوی زیاده‌گویی‌ها و افراط‌گری‌های آن را می‌گیرد (برای مثال، آگوست کنت که از سه مرحله ربانی، مابعدالطبیعی، و علمی سخن می‌گوید)، اما نیچه بار دیگر از همان تاکتیک محبوب خود استفاده می‌کند: «این در واقع صورت پنهان‌تر همان است». بابیچ می‌نویسد که از نظر نیچه «علی‌رغم ضرورت معرفت علمی برای حفظ زندگی در فرهنگ ما، انگیزه الهام‌بخش دانشمندان اساساً نهیلیستی است» (Babich, 1994: 137). به نظر نیچه،

علم چیزی می‌گوید ولی کاری دیگر می‌کند. نهیلیسم به نحوی ناآگاهانه و نهانی به درون علم مدرن نفوذ می‌کند و به همین دلیل افشای آن بسیار دشوارتر است. این روندی است که البته نیچه در تمام احوال مدرنیته می‌بیند. نهیلیستی بودن مدرنیته یعنی همراهی آن با آرمان زهد در بنیادهای مدرنیته یعنی اندیشه‌های سقراط و افلاطون و روایت عامیانه آن، مسیحیت، ریشه دارد. اما نهیلیسم و آرمان زهد هرچه پیش‌تر آمده، پنهان‌تر و موذیان‌تر شده است، از این رو، موذیان‌ترین شکل آن را در علم مدرن، که آخرین تجلی و صورت مدرنیته است، می‌یابیم.

نسبت میان علم مدرن که تلاش می‌کند حقایقی را درباره جهان محسوس ارائه دهد و مابعدالطبیعه که ادعاهایی درباره جهان معقول دارد در ظاهر روشن نیست. اما نیچه میان این دو رابطه عمیقی می‌بیند. پیوند علم و مابعدالطبیعه باب جدیدی را در نقد نیچه از علم می‌گشاید. در این نقد انگیزه حمله به علم جدید فائق آمدن بر کل مابعدالطبیعه غربی است، که در علم جلوه جدیدی یافته است. این حمله به علم و مابعدالطبیعه زیر بیرق جنگ با نهیلیسم انجام می‌شود و جنگ با نهیلیسم مهم‌ترین بخش نقد فرهنگی نیچه از علم است. نیچه در جستار سوم از *تبارشناسی اخلاق* با عنوان «معنای آرمان زهد چیست؟» به شکل عمیق‌تری نسبت میان علم و مابعدالطبیعه را می‌کاود.

۶. علم جدید تازه‌ترین و والاترین صورت آرمان زهد

نیچه دانشمند را کسی می‌بیند که دچار آشفتگی غرایز است و به صورت پنهانی اراده‌اش معطوف به مرگ است، نه زندگی. این همان است که نیچه آن را با عنوان «آرمان زهد» (ascetic ideal) در *تبارشناسی اخلاق* به ما معرفی می‌کند. به نظر نیچه، روح حاکم بر پژوهش‌های علمی مدرن، برخلاف آنچه در نگاه اول به نظر می‌رسد، مطابق آرمان زهد و در پی نفی زندگی است. نیچه در *تبارشناسی اخلاق* پس از تبیین نسبت آرمان زهد و کشیشان، اکثریت مردم، و فلاسفه می‌نویسد:

برخی می‌گویند «علم مدرن در مقام فلسفه اصیل واقعیت به روشنی به خود باور دارد و بس، و جسارت کار خویش و اراده آن را دارد و تاکنون بدون نیاز به خدا و ماورا و فضیلت‌های انکار جهان، خوب از عهده کار خویش برآمده است» ... حقیقت درست خلاف این است که گفته شد: علم امروزه هرگز به خود باور ندارد تا چه رسد به آرمانی بالاتر از خود - و اگر جایی هنوز شور و عشق و تب و تاب و غیرتی برمی‌انگیزد، نه آن است که ضد آرمان زهد، که تازه‌ترین و والاترین صورت آن است (GM, III: 23).

چرا به نظر نیچه علم «تازه‌ترین و والاترین صورت» آرمان زهد است؟ پاسخ اولیه نیچه به پرسش اخیر این است: چون دانشمندان «هنوز به حقیقت ایمان دارند» (ibid: 24). نیچه برای توضیح بیش‌تر این مطلب که چگونه ایمان به حقیقت با آرمان زهد ارتباط پیدا می‌کند ما را به گزین‌گویی ۳۴۴ در *دانش شاد* ارجاع می‌دهد و خود قسمتی از آن را در *تبارشناسی* نقل می‌کند و البته توصیه می‌کند که کل کتاب پنجم *دانش شاد* را مطالعه کنیم. کتاب پنجم *دانش شاد* بعدها در ویرایش‌های بعدی به کتاب اضافه شد و یکی از آخرین نوشته‌هایی است که خود نیچه آن را منتشر کرده است. همان قسمتی از *دانش شاد* را که نیچه به دلیل اهمیت آن بار دیگر در *تبارشناسی اخلاقی* نقل کرده است در این جا نقل می‌شود:

اهل حقیقت، در آن معنای گستاخانه و آخرین که در ایمان به علم پیش انگاشته می‌شود، از همین راه وجود جهان دیگری را درست می‌انگارد؛ جهانی جز این جهان زندگی و طبیعت و تاریخ. و با درست انگاری وجود این «جهان دیگر»، آیا نمی‌باید از این راه، جهان رویاروی آن، این جهان، همین جهان ما را انکار کنند؟ ... این نیز هم‌چنان یک ایمان مابعدالطبیعی است که ایمان ما به علم بر آن قرار دارد. و ما دانش‌پژوهان امروزین، ما بی‌خدایان و ضد مابعدالطبیعیان، نیز هنوز شعله چراغ خود را از آتشی می‌گیریم که ایمان هزاران ساله برافروخته است، همان ایمان مسیحی که ایمان افلاطون نیز بود، این‌که خدا حقیقت است و حقیقت خدایی است ... اما چه می‌شود اگر که این ایمان هرچه باورنکردنی‌تر شود، اگر که هیچ چیزی دیگر خود را خدایی نمایاند مگر که خطا باشد و کوری و دروغ (GS: 344; GM, III: 24).

از نظر نیچه آرمان زهد به قدری قوی است که «اگر خط درشت زندگی زمینی ما را از ستاره‌ای دور دست می‌خواندند چه بسا به این نتیجه می‌رسیدند که زمین سیاره زاهدان است» (GM, III: 11). پس نباید انتظار داشت که آرمان زهد به راحتی دست از سر علم برداشته باشد. آرمان زهد در تمام اشکال آن در پی نفی زندگی این جهانی و ارزش قائل شدن برای زندگی‌ای دیگر است. آرمان زهد ارزش وجود طبیعی انسان در این دنیا را به نفع یک زندگی دیگر نفی می‌کند (ibid). وقتی علم ارزش خود را ناظر به کشف حقیقت جهان می‌بیند یعنی خواست حقیقت چندان در مرد اهل علم قوی است که سایر رانه‌های طبیعی او قربانی آرمان زهد و ترک دنیا می‌شوند. نیچه در علم و مرد علمی «نوعی تحلیل رفتن زندگی، سرد شدن عواطف، کند شدن ضربان زندگی، جایگزینی غریزه با دیالکتیک، نقش بستن جدیت بر چهره‌ها و حالت‌ها» (ibid: III: 25) را می‌بیند که از نشانه‌های آرمان زهد است. به علاوه، جهان ما جهان شوند است و خواست حقیقت در پی یافتن جهان ثابت است پس باید «وجود جهان دیگری را درست انگارد». خواست حقیقت

به هر قیمتی نوع کف نفس بیش‌تر و زهد افزون‌تر است. مرد علمی تمام غرایز طبیعی‌اش را فدای خواست حقیقت کرده است و خواست حقیقت در واقع «جهانی جز این جهان زندگی و طبیعت و تاریخ» را می‌طلبد. خواست حقیقت خواست «جهان دیگر» است و خواست «جهان دیگر» مساوی است با نفی زندگی این جهانی و این همان نهیلیسم است. پس آرمان زهد در تمام اشکال آن، از جمله در علم، نهیلیستی است.

نیچه در عبارت نقل شده (GS: 344; GM, III: 24) به بیان رابطه حقیقت، مسیحیت، و افلاطون می‌پردازد. از این نسبتی که نیچه میان حقیقت و مسیحیت برقرار می‌کند، می‌توان استنباط کرد که منظور نیچه از مابعدالطبیعه در این جا مابعدالطبیعه دینی است. از نظر نیچه، حقیقت مسیحی و حقیقت مابعدالطبیعه فلسفی از زمان افلاطون یکی هستند و همین نوع مابعدالطبیعه است که در پس علم مدرن قرار گرفته است. همان‌طور که بایبچ می‌گوید از نظر نیچه «علم و دین دو طرح کاملاً مخالف هم در فهم انسان نیستند، بلکه آن‌ها تجلیات مختلف کینه‌توزی‌اند که در تداوم همان آرمان زاهدانه در فرهنگ غرب شکل گرفته‌اند» (Babich, 1994: 188). به نظر او، علم و دین، به‌رغم ظاهر متفاوتشان، هر دو تجلیات زهدگرایی، کینه‌توزی، و نهیلیسم‌اند. دین و علم هر دو به‌دنبال بهبود وضعیت انسان و فراهم کردن شرایط سعادت او هستند و هر دو نیز ادعا می‌کنند که به حقیقت جهان‌شمول دست یافته‌اند. از نظر نیچه علم، دین یهودی - مسیحی، و فلسفه عصر جدید نوعی «تثلیث نامقدس» را شکل می‌دهند که هر یک به سهم خود در تباهی و نهیلیسم جهان مدرن مقصرند. از نظر نیچه، الهیات مسیحی یا مابعدالطبیعه دینی شکل عرفی‌شده عقل‌گرایی سقراط و افلاطون هستند، بنابراین بسیار روشن است که علم عقل‌گرایانه مدرن پیوندی قوی اگرچه نهانی با سنت دینی دارد.

نیچه در گزین‌گویی‌های متعددی به رابطه پنهانی علم و دین اشاره می‌کند و برای تبیین خاستگاه خواست حقیقت به سراغ یکی از تاکتیک‌های محبوب خود می‌رود. خواست حقیقت که امروزه دشمن علم و مسیحیت شده است از دل خود مسیحیت سر برآورده است. در دانش‌شاد می‌نویسد: «می‌بینید چه چیزی بود که واقعاً بر خدای مسیحی فائق آمد: همان اخلاق مسیحی، مفهوم صداقت و راستی که بیش از پیش درست و دقیق به‌کار گرفته شد، تزکیه وجدان مسیحی که با اعتراف نزد پدر [= کشیش] حساس شده بود، به وجدان علمی و حفظ پاکیزگی فکری به هر قیمت ترجمه شد و ارتقا یافت» (GS: 357). اخلاق مسیحی با تأکید بر صداقت و حقیقت‌خواهی به هر قیمتی فیلسوفان و دانشمندان را به آن‌جا کشاند تا به‌طور روزافزونی مشغول خودِ ستون‌های بنای مسیحیت شوند و آن‌ها را

سست و سست‌تر کنند و حتی مهم‌ترین سنگ بنای مسیحیت را فروریزند. ایشان خدا را کشتند. «[مرد دیوانه] فریاد زد: «من هم‌اینک به شما خواهم گفت خدا کجا رفته است. من و شما، یعنی ما، او را کشتیم. ما، همه، قاتل او هستیم!» (GS: 125). اما وقتی الهیات مسیحی به دلایل متعدد در جهان مدرن غیرقابل دفاع شد، اخلاق مسیحی خود را از همراهی با این دوست قدیمی رهانید و با رفیقی جدید همراه شد به نام علم. این‌چنین شد که اخلاق عرفی‌شده مسیحی نقاب بر صورت‌زده و اخلاق مرد علم در عصر مدرن شده است.

ضدیت و جنگ علم نه با خود آرمان زهد بلکه با نمای آن است، با روپوش‌ها و نقاب بازی‌های آن، با سفت و سخت شدن و دگماتیک شدن گه‌گاهی آن. و با طرد نمای آن به زندگانی خود آن میدان می‌دهد. علم و آرمان زهد هر دو بر یک زمینه قرار دارند ... بر زمینه پُر بها دادن به حقیقت ... اگر بناست به جنگ‌شان برویم، به جنگ هر دو باید رفت و هر دو را به پرسش نهاد. پایین آوردن ارزش آرمان زهد پایین آوردن ارزش علم را نیز ناگزیر به دنبال دارد (GM, III: 25).

علم مدرن حتی خود آگاه نیست که خطرناک‌ترین شریک آرمان زهد و دین است:

نه! این «علم مدرن» - چشم‌مان را خوب باز کنیم! - اکنون بهترین هم‌دستی است که آرمان زهد دارد، و از آن جهت بهترین هم‌دست اوست که ناهشیارترین و ناخواسته‌ترین و پنهان‌ترین و زیرزمینی‌ترین هم‌دست اوست! ... در اینان [مردان علم] هرگز آرمان زهد نه تنها زیر چنگ نیامده که از راه ایشان قوی‌تر نیز شده است. یعنی درنیافتنی‌تر، معنوی‌تر، موذیان‌تر؛ زیرا که علم دیوارها و نماهایی که آن آرمان خود بر خویش بنا کرده بود و چهره‌اش را زشت می‌کرد، یکی پس از دیگری بی‌رحمانه از هم شکافته و از او برکنده است (GM, III: 25).

مسئلاً اولین گام برای رهایی علم مدرن از آرمان زهد تشخیص این است که علم مدرن بدانند به چنین دردی مبتلاست و البته علم مدرن با نفی آرمان زهد شرایط وجود خود را به صورت کنونی از بین خواهد برد.

نیچه دلیل جالب توجه دیگری را برای اثبات نسبت میان علم مدرن و آرمان زهد می‌آورد. پیش‌رفت علم مدرن باعث شده است که انسان جایگاه پیشین خود را در عالم از دست دهد. دو نظریه‌ای که بیش‌ترین تأثیر را بر تغییر جایگاه انسان در جهان داشته‌اند یکی نظریه کوپرنیک در ستاره‌شناسی بوده است و دیگری نظریه داروین در زیست‌شناسی. در هیئت بطلمیوسی، زمین مرکز جهان است و تمام ستاره‌ها و سیارات به دور زمینی می‌گردند که انسان اشرف مخلوقات در آن حضور دارد. پس انسان به یک معنا محور عالم است، اما

در هیئت کوپرنیک، زمین نیز یکی از چندین سیاره‌ای است که به دور خورشید می‌چرخد و بدین لحاظ زمین هیچ رجحانی بر دیگر سیارات و اجرام آسمانی ندارد. در زیست‌شناسی قدیم نیز انسان یگانه موجودی است که دارای روح انسانی است و روح انسانی نسبتی با روح خدایی دارد: «نفخت فیہ من روحی» (حجر: ۲۹). اما با نظریه داروین انسان دیگر تافته جدا بافته‌ای از دیگر حیوانات نیست. انسان حیوان می‌شود. نیچه همین دو نظریه را دلیلی می‌داند بر این که علم مدرن با خوار کردن انسان، به شکلی بسیار پنهانی و موذیانانه، بیش‌ترین خدمت را به آرمان زهد کرده است:

هرگز آیا در عمل کسی باور داشته است که فرو انداختن ستاره‌شناسی یزدان‌شناسانه به معنای فرو انداختن آرمان زهد بوده است؟ ... آیا وجود انسان در نظام پدیدار چیزها بعد از علم بی‌وجه‌تر و حاشیه‌ای‌تر و بیهوده‌تر نشده است؟ آیا خودکوچک‌گری انسان و خواست خودکوچک‌گری او از روزگار کوپرنیک تاکنون بی‌امان در پیش‌رفت نبوده است؟ دروغا که روزگار ایمان به ارج و بی‌همتایی انسان و جانشین‌ناپذیری‌اش در سلسله هستی سرآمده است و بی‌هیچ کم و زیاد - حیوان شده است؛ همو که در ایمان گذشته‌اش کمابیش خدا بود («فرزند خدا»، «خدا - انسان»). به نظر می‌رسد که انسان از روزگار کوپرنیک بر یک سرایشی نشسته است و هرچه شتابان‌تر از مرکز فرو می‌غلند ... تمامی علم ... امروزه در پی آن است که احترامی را که بشر تاکنون به خود می‌گذاشت از او بستاند، چنان که گویی این احترام چیزی جز یک خودبینی بی‌جا نبوده است (GM, III: 25).

لیتر این معما را طرح می‌کند (Leiter, 2002: 283) که چگونه نیچه‌ای که در *فرا‌سوی نیک و بد* از «بازنشاندن بشر در متن طبیعت و چیره شدن بر بسی برداشت‌ها و اشارت‌های خودبینانه و پرشور که تاکنون بر روی زمینه اصلی و همیشگی "طبع بشری" نقش زده و پریشان‌نگاری کرده‌اند» دم می‌زند و خود را «کر در برابر نغمه‌های افسون‌کار پرنده‌گیران مابعدالطبیعی کهن که زمانی دور و دراز در گوشش این نغمه نامی را نواخته‌اند که "تو بیش از اینی! بالاتر از اینی! از جای دیگر!"» (BGE: 230) معرفی می‌کند در تبارشناسی برای آن که دلیلی بر زاهدانه بودن علم عصر جدید بی‌آورد، چنین می‌گوید؟ آیا در این جا حق با آن دسته از خوانندگان نیچه است که او را به متناقض‌نویسی متهم می‌کنند؟ چگونه نیچه از یک سو علوم طبیعی را به دلیل کشاندن انسان به قلمرو حیوانات نکوهش می‌کند و آن را نوعی از تجلی آرمان زهد می‌داند و در عین حال در مواضع دیگر به نظر می‌رسد که چنین طبیعی‌سازی انسان را تمجید می‌کند؟ پاسخ لیتر این است که این در صورتی تضاد خواهد بود که با توجه به فرازهای آخر جستار سوم تبارشناسی که نیچه در حال نتیجه‌گیری است بگوییم ما باید

تمام فعالیت‌هایی که به نحوی جلوه آرمان زهدند، کنار بگذاریم. اما نمی‌توان چنین چیزی را به طور کامل به نیچه نسبت داد؛ مثلاً او از ما نمی‌خواهد که از علم دست بشوییم - «در آن [= علم] چه کارهای خوب می‌شود کرد» (GM, III: 23). نیچه بیشتر از ما می‌خواهد که به دنبال علمی باشیم که آرمان آن آرمانی غیر از آرمان زهد باشد: «علم امروزه هرگز ... به باوری بالاتر از خود باور ندارد، و اگر جایی هنوز شور و عشق و تب و تاب و غیرتی برمی‌انگیزد، نه آن است که ضد آرمان زهد، که تازه‌ترین و والاترین صورت آن است» (ibid). بنابراین، «نشان دادن انسان در متن طبیعت» می‌تواند کاری ارزشمند باشد اگر «بالاتر» از آن آرمانی غیر از آرمان زهد انگیزه این پروژه قرار گیرد. البته باید به خاطر داشته باشیم که «بازنشان دادن انسان در متن طبیعت» خود صرفاً ابزاری است برای بازارش‌گذاری همه ارزش‌ها. نیچه در نهایت درصدد غلبه بر ارزش‌های «زاهدانه» ای است که بر اخلاق یهودی - مسیحی حاکم بوده‌اند. نیچه با نشان دادن این که اخلاق زاهدانه نیز خود یگانه پدیده طبیعی دیگری است که البته نهایتاً تباه‌کننده زندگی بوده است، آن را از قلمرو جاودانگی و الوهیت خارج می‌کند و امکان اخلاقی که رشددهنده و شکوفاگر زندگی باشد، فراهم می‌کند. هدف نیچه نهایتاً نه کنار گذاشتن علم و خواست حقیقت به عنوان رانه اصلی آن، بلکه تجدید بنای آن بر ستون ارزش‌هایی است غیر از ارزش‌هایی که آرمان زهد با بدنام کردن زندگی تاکنون پیش‌نهاد کرده است. از این رو، «نشان دادن انسان در متن طبیعت» اساساً زاهدانه نیست اگر هدفش نهایتاً رهایی «انسان و الاتر» از وجدان بد و فراهم کردن راه شکوفایی او باشد (Leiter, 2002: 284).

۷. نتیجه‌گیری

زمانی که سوت قطارها، زنگ تلفن‌ها، و روشنایی لامپ‌ها مجالی برای مردم قرن نوزدهم برای شک درباره علم و فواید تکنولوژیک آن باقی نگذاشته بود، نیچه آن را به چالش کشید. او با نقد این تصور که جهان طبیعت به گونه‌ای تنظیم شده است که با «قواعد» یا «قوانین» علمی ما مطابقت داشته باشد، اصلی‌ترین بنیان علم جدید را زیر سؤال برد. او هم‌چنین با نقد اصل علیت که برای فهم علمی جهان بسیار ضروری است، نقد خود را عمق بخشید. مفاهیم «قوانین» و «علیت» جهان را در نگاه انسان مدرن امری معقول ساخته‌اند؛ به این معنا که انسان مدرن گمان می‌کند اگر به درستی عقل خود را راهبری کند، می‌تواند به کشف قوانینی در این جهان دست یابد که کاملاً مطابق با جهان عینی

باشد. نیچه بارها به این پیش‌فرض‌ها می‌تازد. البته تفاوت‌های مهم و ظریفی میان نقد وی از این مفاهیم در آثار دوره اولیه و میانی‌اش و آثار دوره نهایی‌اش وجود دارد. نیچه در لایه‌های ژرف‌تری از نقد خود تلاش می‌کند با کشف پیوندی عمیق میان علم و مابعدالطبیعه، افسانه از کار درآمدن «جهان حقیقی» را بی‌بنیان شدن کل بنای علم جدید جلوه دهد. به همین دلیل، نیچه علم را نهیلیستی می‌داند و با مقایسه علم و الهیات، علم را والاترین صورت آرمان زهد و بهترین هم‌دست آن معرفی می‌کند. نیچه با این نقدهای عمیق به ستون‌های اصلی علم حمله می‌کند و بنایی که نزد اکثریت مردمان قرن نوزدهم محکم و باشکوه به نظر می‌رسید به لرزه درمی‌آورد. البته باید توجه داشت که هدف نیچه نهایتاً نه کنار گذاشتن علم و خواست حقیقت به‌عنوان رانه اصلی آن، بلکه تجدید بنای آن بر ستون ارزش‌هایی است غیر از ارزش‌هایی که آرمان زهد با بدنام کردن زندگی تاکنون پیش‌نهاد کرده است.

کوتاه‌نوشت‌ها

در آثار نیچه برای اختصار و مطابق سنت مفسران نیچه، ابتدا نام کتاب به‌صورت کوتاه‌نوشت و سپس شماره بخش، فصل، جستار، کتاب یا گفتار (در صورتی که عدد پاره‌ها در هر یک از آن‌ها از ۱ شروع شود) به‌صورت رومی و سپس عدد پاره آمده است. در مورد 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	The Antichrist, in the Portable Nietzsche
BGE	Beyond Good and Evil
BT	Birth of Tragedy
D	Daybreak
GM	On the Genealogy of Morality
GS	The Gay Science
TI	Twilight of the Idols, in the Portable Nietzsche
TL	On Truth and Lies in a Nonmoral Sense
WP	The Will to Power
UM	Untimely Meditations

کتابنامه

- اسمیث، گرگوری بروس (۱۳۸۰). *نیچه و هایدگر و گزار به پسامدرنیته*، ترجمه علیرضا سیداحمدیان، تهران: نشر پرسش.
- کریمی، روح‌الله (۱۳۹۳). «نیچه‌هایدگر»، فصل‌نامه نقد کتاب کلام، فلسفه و عرفان، س ۱، ش ۱ و ۲.
- نیچه، فردریش (۱۳۵۵). *دجال*، عبدالعلی دستغیب، تهران: نشر آگاه.
- 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: جامی.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۰). *سپیده‌دمان*، ترجمه علی عبداللهی، تهران: جامی.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۱). *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: نشر آگاه.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۲). *فلسفه، معرفت و حقیقت*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: هرمس.
- Babich, Babette E. (1994). *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life*, Albany: State University of New York Press.
- Call, Lewis (1995). *Nietzsche as Critic and Captive of Enlightenment*, Irvine: University of California.
- Clark, Maudemarie (1990). *Nietzsche on Truth and Philosophy*, New York: Cambridge University Press.
- Cox, Christopher (1999). *Naturalism and Interpretatio*, University of California Press.
- Leiter, Brian (2002). *Nietzsche on Morality*, London & New York: Routledge.
- Moles, Alistair (1990). *Nietzsche's Philosophy of Nature and Cosmology*, New York: Peter Lang.
- Nietzsche, Friedrich (1967). *The Birth of Tragedy and The Case of Wagner*, Translated by Walter Kaufmann, New York: Vintage Books.
- Nietzsche, Friedrich (1968). *The Will to Power*, Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, Edited by Walter Kaufmann, New York: Vintage Books.
- Nietzsche, Friedrich (1969). *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, Edited by Walter Kaufmann, New York: Vintage Books.
- Nietzsche, Friedrich (1974). *The Gay Science*, Translated by Walter Kaufmann, New York: Vintage Books.
- Nietzsche, Friedrich (1979). *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870s*, edited and translated by D. Breazeale, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Nietzsche, Friedrich (1984). *The Antichrist In The Portable Nietzsche*, Edited and 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.

Nietzsche, Friedrich (1991). *Untimely Meditations*, Translated by R. J. Hollingdale, New York: Cambridge University Press.

