

خوانش

تبارشناسی اخلاق

ترجمه‌ی حمید پرنیان

کاری از گروه اندیشه‌ی رادیو زمانه

۱۳۸۹

خوانش

تبارشناسی اخلاق

ترجمه‌ی حمید پرنیان

کاری از گروه اندیشه‌ی رادیو زمانه

۱۳۸۹

خلاصه کتاب

کتاب «تبارشناسی اخلاق» از سه رساله تشکیل می‌شود، و نیچه از روش تبارشناختی استفاده می‌کند تا قضاوت اخلاقی را به پرسش و چالش بگیرد. نیچه، در این کتاب، می‌خواهد خاستگاه و معانی مفهوم‌های مختلفی که ما از اخلاق داریم را بررسی کند.

رساله‌ی نخست، «خوب و شر، خوب و بد»، از «اخلاق ارباب» و «اخلاق برده» می‌گوید. اخلاق ارباب توسط کسی ساخته می‌شود که قوی و تن‌درست و آزاد است و شادمانی خودش را خوب می‌داند و نام آن را هم «خوب» می‌گذارد. ارباب‌ها کسانی که ضعیف و بیمار و برده هستند را «بد» می‌دانند، چون ضعف‌های بردگان را نامطلوب تلقی می‌کنند. بردگان نیز که از سوی اربابان توان‌گر و شاد سرکوب می‌شوند، اربابان را «شر» می‌نامند و خودشان را «خوب».

نیچه در رساله‌ی دوم، «گناه، ضمیر بد، و مسایلی از این دست»، خاستگاه مفاهیمی مانند گناه و کیفر را ردگیری می‌کند و نشان می‌دهد که ریشه‌ی این مفاهیم اصلن خطا و گناه اخلاقی نیست. بل گناه صرفن به معنی بدهی و وامی است که باید پرداخت شود و کیفر نیز وسیله‌ای است برای تضمین پرداخت کردن آن بدهی.

درست وقتی که اخلاق بردگان پدید می‌آید، این مفاهیم اخلاقی معنی دیگری می‌یابند. نیچه، ضمیر بد را همانا گرایش ما به گناه‌کار دانستن خودمان تعریف می‌کند و خاستگاه ضمیر بد را در مدنی شدن انسان و منع انسان از غرایز حیوانی می‌داند تا تخطی نکند و ستم نراند و متوجه‌ی درون خویش شود. سومین رساله، «معنی آرمان‌های زاهدانه چیست؟» به مخالف با زهدگرایی و ریاضت‌کشی می‌پردازد؛ زهدگرایی و ریاضت‌کشی‌ای که با قدرت تمام و نیرویی پارادوکسیکال بر زندگی معاصر ما چنبره زده است. نیچه ریاضت‌کشی را نمود اراده‌ی ضعیف و بیمار می‌داند.

فرد بیمار قادر نیست بر نبردی که با خویش‌اش دارد پیروز شود و غرایز حیوانی و طبیعت زمینی‌اش را پست و گناه‌آلود و زشت می‌داند. وی که قادر نیست خویش را از بند این غرایز آزاد سازد، می‌کوشد تا حد ممکن خویش را فرمان‌پذیر و رام سازد. نیچه نتیجه می‌گیرد که «انسان ترجیح می‌دهد به جای آن که هیچ اراده‌ای نکند، هیچ را اراده کند».

زمینه‌ی تاریخی کتاب

فردریش نیچه در ۱۸۴۴ به دنیا آمد و پسر یک آموزگار و کشیش بود. وقتی نیچه خیلی کوچک بود پدرش دیوانه شد و مرد، و نیچه تنها پسر خانواده‌ای بود که همگی زن بودند. دانش آموز خوبی بود و چنان استاد دانشگاه‌اش را تحت تاثیر قرار داده بود که در سن ۲۴ سالگی پیش از این که رساله‌اش را بنویسد موفق به دریافت دکترای فلسفه شد.

نیچه، در همان دوران، سخت تحت تاثیر فلسفه‌ی کانت و شوپنهاور بود، گرچه بعدها شروع کرد و هر دوی این فیلسوفان را نقد کرد.

نیچه‌ی جوان، در ۱۸۷۰، در طول جنگ فرانسه و پروسیا، دستیار پزشک ارتش بود و در همان جا و همان دوره بود که دچار اسهال خونی و دیفتیری و سیفیلیس شد. نیچه، بعد از جنگ، از ضعف عمومی و میگرن و سوماضمه و بی‌خوابی رنج برد و در پایان عمرش تقریباً نابینا شده بود.

آلمان متحد غرق در خوش‌بینی لگام‌گسیخته‌ای بود و آینده‌ی علم و دانش و مردم آلمان را درخشان می‌دید، اما نیچه عصر خودش را عصری «نیهیلیست» می‌نامید. مسیحیت و ناسیونالیسم و یهودی‌ستیزی بر آلمان شدیدن سایه انداخته بود و نیچه این سه را نشانه‌ی انحطاطی می‌دانست که فرهنگ را خالی از هرگونه ارزش مثبت می‌سازد.

نیچه پیش‌بینی کرده بود که اگر نیهیلیسم اروپایی متوقف نشود، سده‌ی آینده جنگ‌هایی بر روی زمین روی خواهد داد که تا پیش از آن هرگز تجربه نشده‌اند.

نخستین کتاب نیچه، «زایش تراژدی»، در ۱۸۷۲ منتشر شد که در آن به ستایش ریچارد واگنر پرداخت، اما در طول دهه‌ی ۱۸۷۰ بود که به‌خاطر یهودی‌ستیزی و ناسیونالیسم و مسیحیت‌گرایی واگنر، علاقه و احترام نیچه به وی از بین رفت.

دوره‌ی بلوغ فکری نیچه با انتشار «انسانی، سراسر انسانی» در ۱۸۷۸ آغاز شد، و با کتاب «چنین گفت زرتشت» در ۱۸۸۳ و ۱۸۸۵ به اوج خود رسید. وضعیت جسمانی نیچه هرچه فروکش می‌کرد، نوشته‌های‌اش پربارتر می‌شد، و کتاب «فراسوی خوبی و شر» و «درباره‌ی تبارشناسی اخلاق» محصول این دوره‌اند.

در نیمه‌ی نخست سده‌ی بیستم، بسیاری - به‌اشتباه - بر این باور بودند که نیچه فیلسوف اصلی نازیسم است؛ این در حالی بود که نیچه نفرت خویش از ناسیونالیسم و یهودی‌ستیزی آلمان را صریحاً در نوشته‌های‌اش آورده بود.

نیچه - بیش از هر اندیشمند دیگری - بر اندیشه‌ی سده‌ی بیستم تأثیری انکارناپذیر داشت. وی الهام‌بخش جنبش‌های فلسفی‌ای بود که در فلسفه‌ی قاره‌ای سده‌ی بیستم شکل گرفتند. از میان کسانی که خویش را مدیون نیچه می‌دانند می‌توان به مارتین هایدگر، میشل فوکو، توماس مان، جرج برنارد شاو، دبلیو بی ییتس، جیمز جویس، ژک دریدا، و ژان پل سارتر اشاره کرد.

تحلیل و موضوعات کلی کتاب

خواندن نیچه سخت است، زیرا وی از ما می‌خواهد تا خیلی از اصلی‌ترین پنداشت‌های مان را واژگون کنیم یا موقتاً معلق‌شان سازیم. نیچه یکی از ژرف‌اندیش‌ترین متفکر غرب است.

اگر ابتدا روش تبارشناختی و دکترین «اراده به قدرت» و چارچوب کلی اندیشه‌ی نیچه را بفهمیم، آن‌گاه ساده‌تر می‌توانیم خواندن نیچه را پی‌گیریم.

تمایزی که نیچه بین یک چیز و معنی آن چیز قرار می‌دهد، نخستین نقطه‌ی تردیدی است که بر دل پنداشت‌های ما وارد می‌آورد. ما عموماً علاقه‌ی شدیدی داریم که چیزها را دارای معانی ذاتی بدانیم.

برای نمونه؛ مجازات، هم عمل تنبیه‌کردن است و هم دلیل عقلانی برای تنبیه‌کردن.

اما نیچه می‌گوید، این چیزها در زمان‌های مختلف، معانی مختلفی داشته‌اند. مثلاً همین مجازات زمانی

به‌منزله‌ی گرامی‌داشتن قدرت کسی بود، و زمانی هم کنشی ستم‌گرانه، و زمانی هم به‌منزله‌ی انتقام و

«این به آن در». اگر بپنداریم که چیزها همیشه یک معنی داشته‌اند، نه می‌توانیم چیزها را بفهمیم و نه

می‌توانیم خاست‌گاه آن چیزها را بیابیم.

پس، در قلب نقد نیچه، تبارشناسی قرار دارد؛ تبارشناسی می‌خواهد نشان دهد که مفاهیم اخلاقی ما

چگونه مسیر پر پیچ و تاب‌ی را پیموده‌اند تا به شکل کنونی خویش رسیده‌اند. معمولن اخلاق را چیز

مقدسی می‌داند زیرا می‌پندارند که اخلاق بنیان متعالی‌ای مانند خدا، عقل، سنت، یا چیزهایی مانند آن دارد.

روش تبارشناختی نیچه اما نشان می‌دهد که این پنداشت ما نادرست است و مفاهیمی مانند «خوب» و «بد» و «شر» چگونه ایجاد شده‌اند. نیچه با این کار، حقیقت مطلق مفاهیم اخلاقی را وهمی بیش نمی‌داند و می‌کوشد تا آن حقیقت مطلق را متلاشی سازد.

نیچه می‌خواهد بگوید که چون این مفاهیم اخلاقی، از زمانی که متولد شدند تا زمان ما، یعنی در طول زندگی‌شان، معانی مختلف و گاه متناقضی داشته‌اند پس نباید باور داشت که این مفاهیم سنگ‌بنا یا بنیاد واقعیت هستند.

نیچه از همین رو، می‌خواهد بفهمد چه چیزهایی موجب می‌شوند که یک مفهوم اخلاقی در هر زمانی معانی مختلفی به خود بگیرد؛ وی می‌خواهد از داستان پشت پرده‌ی مفاهیم اخلاقی خبردار شود. نیچه در پشت ظاهر آرام و صلح‌آمیز مفاهیم اخلاقی، قدرت و اراده را پیدا می‌کند.

نیچه می‌گوید همه‌ی تجربیات ما همانا مبارزه‌ای هستند که بین اراده‌های مختلف و برای کسب قدرت صورت می‌گیرد. این «اراده به قدرت» در بین انسان‌ها بیش‌تر مشهود است، چرا که مردم پیوسته با یک‌دیگر در حال رقابت هستند تا بر دیگران چیره شوند و حس برتری داشته باشند.

همین که چیزی دارای معنایی است، خودش نشان‌دهنده‌ی این است که برخی اراده‌ها بر [معنی] آن چیز سیطره دارند و آن [معنی] را به سوی مفاد و تعبیر خاصی کشانده‌اند. یعنی برخی از اراده‌ها با مشخص ساختن معنی یک چیز، آن را تحت قدرت و سیطره‌ی خویش درآورده‌اند.

وقتی هم که چیزی دارای معانی متفاوتی باشد نشان‌دهنده‌ی این است که اراده‌های مختلف دست به کار سیطره‌یافتن بر آن هستند. برای نمونه، مفهوم «خوب» یک‌بار تحت سیطره‌ی اراده‌ی بربرهای تندروست و زورمند درآمد، و حالا تحت سیطره‌ی اراده‌ی زاهدان رنجور و «بیمار.»»

از دید نیچه، وقتی به حقیقت مطلق یا هرچیز مطلق باور داشته باشیم، پس ما معنی مشخصی به آن چیز داده‌ایم و تعبیر و تفسیر مشخصی هم از آن چیز کرده‌ایم. این ضروری است که هرچیزی تحت سیطره‌ی یک اراده‌ی خاص باشد.

اراده‌ای که می‌خواهد اراده‌ای آزاد باشد و آزاد بماند، باید از هرگونه مطلق‌گرایی بگریزد و بکوشد تا آن‌جا که ممکن است موضوع را از چشم‌اندازهای مختلفی ببیند و سرانجام چشم‌انداز خویش را برگزیند. این همان آموزه یا دکترینی است که «چشم‌اندازگرایی» نام دارد و اندیشه‌ی پست‌مدرن را عمیقن تحت تاثیر قرار داده است.

بنابراین اندیشه‌ی نیچه، اندیشه‌ی هتاکی است؛ هیچ‌چیزی مقدس نیست، هیچ‌چیزی مطلق نیست، هیچ‌چیزی حقیقی نیست. اخلاق مجموعه‌ی وظایفی نیست که از سوی خداوند نازل شده باشد، بل قوانین قراردادی‌ای هستند که دقیقن مانند خود گونه‌های انسان، به‌طور تصادفی تکامل یافته‌اند. تنها امر ثابت و متقنی که وجود دارد این است که ما پیوسته می‌کوشیم تا قدرت بیش‌تری کسب کنیم، و تنها فضیلت ثابت همانا اراده‌ای است که قدرتمند است و از ضمیر بد و کینه و بی‌ارادگی به دور است.

پروژه‌ی اصلی نیچه در «تبارشناسی اخلاق» به‌چالش کشیدن ارزش اخلاق ماست. وی در نهایت می‌گوید که اخلاق کنونی ما زاده‌ی خشم و کینه‌ای است که ما از چیزهای قدرتمند و زورمند و سالم داشته‌ایم.

بر همین اساس، نیچه اخلاق کنونی ما را برای آینده‌ی انسانِ سالم و موفق، مضر می‌داند. اگرچه «حیوانات سفیدپوست» و بربرهای دوره‌ی نخستین اخلاق اربابان، وحشیانی حیوان‌صفت بودند، اما - دست کم - زورمند و تن‌درست بودند.

وقتی اخلاق، غرایز سلطه‌گر و پرخاش‌جوی ما را سرکوب می‌کند و ما را وادار می‌کند که خود را عرصه‌ای رام‌نشده ببینیم و با آن بجنگیم، پس اخلاق ما را هرچه ریاضت‌کشانه‌تر و زهد‌گرایانه‌تر می‌سازد.

ایده‌آل نیچه همانا حفظ این غرایز سلطه‌گر و پرخاش‌جوست و به‌هیچ‌روی هم از این غرایز حیوانی یا از این زندگی‌ای که درون‌مان جریان دارد شرمسار نیست.

مقدمه‌ی کتاب

نیچه مقدمه‌ی کتاب‌اش، «تبارشناسی اخلاق»، را با این گزاره شروع می‌کند که فیلسوفان عمومن فاقد خود-شناسی هستند. کار فیلسوفان این است که دانش را طلب کنند و این دانش همان دانشی است که آن‌ها را از خودشان دور می‌سازد. فیلسوفان به‌ندرت به تجربه‌ی کنونی یا به خودشان توجه‌ی شایسته‌ای نشان می‌دهند.

نیچه، بعد از این توضیح مقدماتی، موضوع تحقیق‌اش را معرفی می‌کند: «خاستگاه پیش‌داوری‌های اخلاقی ما». ده‌سال پیش نیچه در کتاب «انسانی، سراسر انسانی» به تبیین همین اندیشه‌ای پرداخته بود که حالا در کتاب «تبارشناسی اخلاق» به‌طور مفصل و مشروح دارد مطرح‌اش می‌کند. اما نیچه امیدوار است که بتواند اندیشه‌های ده‌سال پیش‌اش را در این کتاب کامل و روشن‌تر و نیرومندتر سازد و بتواند انسجام بیش‌تری به آن‌ها بخشد.

نیچه می‌گوید از دیرباز به مساله‌ی خاست‌گاه خوبی و شر علاقمند بوده است. جستجوی نیچه برای خاستگاه خوبی و شر در سی‌سالگی وی را به خدا رساند و در همان زمان بود که وی خدا را در مقام آفریننده و تولیدکننده‌ی شر قرار داد.

بعدها - که ده سال بعد باشد - نیچه به این پاسخ‌های متافیزیکی بدگمان شد و شروع کرد برای پدیده‌های این جهانی تبیین‌هایی کاملن این جهانی و زمینی پیدا کرد.

نیچه شروع کرد به پرسیدن این که چگونه شد انسان مفاهیم خوبی و شر را ابداع کرد، و شروع کرد به اندیشدن درباره‌ی ارزش این مفاهیم: آیا مفاهیم خوب و شر به پیش‌رفت و به‌بود ما کمک کرده‌اند یا هم‌چون مانعی برای پیش‌رفت و به‌بود ما بوده‌اند؟

علاقه‌ی نیچه به مساله‌ی خاست‌گاه اخلاق، هیچ‌گاه رنگ و بوی آکادمیک نگرفت: وی این مساله را به‌عنوان ابزاری می‌دید که ما می‌توانیم به‌وسیله‌ی آن‌ها ارزش اخلاق را بفهمیم.

وقتی ما می‌خواهیم ارزش اخلاق را بفهمیم، باید درک کنیم که اخلاق چگونه پدید آمده است، نه این که اخلاق را به‌منزله‌ی حقیقتی مسلم و دیکته‌شده بپذیریم.

تاکنون ما همیشه می‌پنداشتیم که «انسان خوب» به‌تر از «انسان بد» است. اما، نیچه می‌گوید، شاید چیزی را که ما «خوب» می‌نامیم اش واقعن خطرناک باشد و شاید چیزی را که ما «شر» می‌نامیم دست آخر بیش‌ترین بهره را برای ما به ارمغان آورد.

نیچه به این امید دارد که وقتی ما اخلاق را نه یک چیز مطلق و ازلی، بل چیزی بدانیم که - مانند خود گونه‌ی انسان - تدریجن و تصادفن تکامل یافته است و هرگز هم خالی از اشکال نیست، آن‌گاه دید وسیع‌تری پیدا خواهیم کرد.

ما اگر اخلاق را بخشی از کم‌دی انسانی بدانیم و شادمانه آن را بررسی کنیم، همانا خودمان را حقیقتن تعالی می‌بخشیم.

خود نیچه به ما اخطار می‌دهد که کارهای اش ساده‌فهم نیستند، یعنی نمی‌توان به‌سادگی از نوشته‌های نیچه سر در آورد. وی کتاب‌های اش را با این فرض می‌نویسد که خوانندگان، کتاب‌های پیشینی اش را با دقت خوانده‌اند.

نیچه بر این باور است که با دقت خواندن، هنر است و در میان هم‌عصران اش کم‌تر کسی را یافته است که از چنین هنری برخوردار باشد.

نقد

میشل فوکو، در مقاله‌ای با نام «نیچه، تبارشناسی، تاریخ»، می‌نویسد که نیچه به چند شیوه‌ی مختلف درباره‌ی خاست‌گاه حرف می‌زند و از واژه‌های مختلف آلمانی برای آن استفاده می‌کند.

نیچه قبول ندارد که خاست‌گاه همان آغاز‌گاه یا دوره‌ای است که ذات و اساس یک چیز درش کشف می‌شود و تا به دوره‌ی ما تحولات و پیش‌رفت‌هایی می‌یابد.

این برداشت از «خاست‌گاه» را می‌توان در داستان آدم و حوا و رانده‌شدن‌شان از بهشت یافت. این داستان، داستانی است که انسانیت را هم‌چون چیز کاملی می‌داند که خدا-مانند است. و می‌توانیم تفسیرهای دینی از ماهیت انسان را در این داستان پیدا کنیم؛ ماهیتی که بر اساس گناه نخستین بنا شده است.

نیچه که در دوره‌ی نخست فکری اش، «خدا» را خاست‌گاه اخلاق می‌دانست، بعدها، در دوره‌ی دوم فکری اش، خاست‌گاه را نه یک رخ‌داد، که یک روند می‌داند. وقتی خدا را خاست‌گاه اخلاق بدانیم

آن گاه باید از هر نوع اطلاعات واقعی دست بشوییم، چرا که نمی توان از طریق پژوهش های تاریخی و انسان شناختی چنین اطلاعاتی را درباره ی خداوند پیدا کنیم.

ما به جای این که خاست گاه اخلاق را بر اساس مدل آدم و حوا تعریف کنیم، باید بر اساس مدل داروینی شروع به کار کنیم. طبق نظر داروین، انسان ها از «خاست گاهی» مطلق و بی سرگذشت پدید نیامده اند، بل روندی تکاملی را پیموده اند که ردش را تا انسان های نخستی می توان گرفت.

حالا ما باید تحولات اخلاقی مان را هم چون روندی تدریجی ای بدانیم که تصادف شکل گرفته است و هیچ دلیل یا غایتی ندارد. اگر ما اخلاق را آن گونه بنگریم که به تکامل انسان می نگریم، آن گاه اخلاق تقدس اش را از دست خواهد داد.

آن چه ما «خوب» می نامیم، قواعد مطلق رفتاری نیست، بل یک سری تحولات اتفاقی ای در جامعه ی ما رخ داده است که ما را ناچار ساخته تا با آن قواعد موافقت کنیم و تسلیم شان شویم.

وقتی این گونه به اخلاق بنگریم، دیگر آن را مقدس نخواهیم دانست و می توانیم به نقد و پرسش اش بگیریم. اگر هیچ ضمانت و پشتیبان الهی ای از «خوب» نداشته باشیم، آن گاه می توانیم ارزش اخلاق را به پرسش بگیریم.

پس، هدف نیچه آن است که دست به چنین نقدی بزند، و از ارزش اخلاق ما بپرسد. اما داستان به این سادگی ها نیست؛ اگر تصمیم ها و داوری های ما بر اساس قواعد اخلاقی است، پس چگونه خواهیم توانست این قواعد اخلاقی را از بیرون - بیرون از مرزهای قواعد اخلاقی - نقد کنیم و به پرسش بگیریم؟

مقدمه ای که نیچه بر این کتاب نوشته است و در آن فیلسوفان را سرگرم امور بیرونی توصیف می کند که حتی خودشان را هم نمی شناسند، نیز با چنین مشکلی روبه روست؛ نیچه وقتی می گوید بیایم نوع جدیدی از بررسی و مذاقه را پیش کشیم و همه ی ارزش ها را به پرسش بگیریم، پس نیچه باید ارزش های خودش را نیز به چالش بکشد؛ این همان مشکلی است که پژوهش نیچه ازش رنج می برد.

نیچه پیش بینی می کند که اگر ما همه ی استنادهای اخلاقی را ترک کنیم، کار خطرناکی انجام داده ایم، چرا که با انجام دادن این کار به بیماری مدرنی مبتلا خواهیم شد که وی نام اش را «نیهیلیسم» می گذارد.

نیچه اذعان می‌کند که فهم شایسته از تبارشناسی اخلاق به این معنی نیست که اخلاق را سراسر رد کنیم و دور بیاندازیم، بل نیچه امیدوار است که با تبارشناسی اخلاق بتوانیم اخلاق را شادمانه بنگریم. نیچه، شادمانه‌نگریستن را با «آبرانسان» بودن یکی می‌داند. یعنی زمانی می‌توان اخلاق را شادمانه بررسی کرد که ابرانسان بود.

رساله‌ی نخست، بخش ۱ تا ۹

خلاصه

نیچه رساله‌ی نخست خویش را با ابراز ناخرسندی از روان‌شناسان انگلیسی آغاز می‌کند؛ روان‌شناسانی که می‌کوشیدند تا خاست‌گاه اخلاق را توضیح دهند. این روان‌شناسان ادعا می‌کردند که به اخلاق نگاهی تاریخی دارند، در صورتی که کاملن فاقد بینش تاریخی بودند.

تئوری‌های آن‌ها می‌گفت که انسان اساسن کنشی را «خوب» می‌داند که خودمحورانه نباشد و دیگری آن کنش را در حق وی انجام دهد. یعنی، آن‌ها چیز خوب و چیز مفید را یکی می‌گرفتند.

این روان‌شناسان، تبارشناسی خود از امر خوب را این‌گونه ادامه می‌دهند؛ اما بعدها ما یکی‌بودن امر خوب و امر مفید را فراموش می‌کنیم و عادت می‌کنیم که اساسن کنش‌های دیگرمحورانه را «خوب» بنامیم. و همین فراموشی منجر به آن می‌شود که بگوییم کنش‌های دیگرمحورانه به‌خودی‌خود و فی‌نفسه خوب هستند.

نیچه البته با این دیدگاه مخالف است، و می‌گوید کسانی که به‌شان خوبی می‌شود امر خوب را تعریف نمی‌کنند. بل، خویش‌تن‌های «خوب» - یعنی نجیب و قدرتمند - است که خوبی را تعریف می‌کند.

این آدم‌های خوب، وقتی خودشان را خوب می‌دانند که بفهمند میان خودشان و زیردستان‌شان تضاد هست: یعنی بین خودشان و مردم عامه، مردم فقیر و ضعیف. موقعیت و قدرتی که دارند شامل قدرتی

می‌شود که بر واژه‌ها دارند؛ در واقع، قدرت می‌تواند تصمیم بگیرد که چه چیز را «خوب» بنامد و چه چیز را «بد».

نیچه، برای تایید بحث‌اش، بر شباهتی انگشت می‌گذارد که بین واژه‌ی آلمانی «بد» و واژه‌های آلمانی «بسیط» و «ساده» وجود دارد. وی می‌نویسد که اما در بیش‌تر زبان‌های دنیا، واژه‌ی «خوب» با واژه‌های «قدرتمند» یا «ارباب» یا «غنی» هم‌ریشه است. نیچه می‌نویسد در زبان یونان باستان، «خوب» با «حقیقت» هم‌بسته است. و واژه‌های پست و فقیر و عامه نیز با دروغ‌گویی و بزدلی هم‌بسته است. نیچه هم‌چنین درباره‌ی این می‌نویسد که چه‌طور شد واژه‌های «تاریکی» و «سیاه» بار منفی گرفتند؛ زیرا مردم سیاه‌موی اروپا مغلوب آریایی‌های موطلائی شدند. نیچه، «خوب» را با «جنگ» و «جنگ‌دوستی» هم‌بسته می‌داند.

پس نیچه معتقد است زبان زمانی تغییر کرد که کشیشان قدرت پیدا کردند. از آن به بعد، مفاهیم «پاکی» و «ناپاکی» در تضاد قرار گرفتند و با «خوب» و «بد» هم‌ارز گشتند. این «پاکی» شامل پرهیز از سکس، جنگ، و غذاهای مخصوصی بود، در واقع «پاکی» همانا چشم‌پوشی از هرگونه صفات جنگ‌جوی نجیب بود.

با قدرت گرفتن روحانیون، همه‌چیز خطرناک شد؛ اراده‌ی روحانیون روز به روز قوی‌تر و شدیدتر شد. اما نیچه تاکید دارد که روح انسان برای نخستین‌بار توسط این روحانیون بود که صاحب ملکاتی شد و از حیوانات جدا گشت. زیرا روح انسان ژرفا گرفت و به موجودی شرور بدل گشت. روحانیون به ارزیابی حالت شوالیه‌ای و اشرافی پرداختند و با آن حالت‌ها مخالفت کردند، و آن حالت‌ها را دشمن خونی خویش دانستند. چون روحانیون ضعیف بودند بنابراین شروع کردند به نفرت‌ورزیدن، و نفرت‌شان بیشتر و بیشتر شد تا این‌که قدرت نفرت‌شان از قدرت روحیه‌ی جنگ‌آوران نیز بالاتر رفت.

نیچه، یهودیان را به‌ترین نمونه‌ی طبقه‌ی روحانیون می‌داند؛ چراکه آن‌ها نفرت‌ورزترین گروه در سراسر تاریخ بوده‌اند. یهودیان باعث شدند تا ارزش‌های اخلاقی دچار واژگونی کاملی شود. آن‌ها تعریف «انسان خوب» را - مانند خودشان - فقیر و رنجور و رام کردند و انسان شهوت‌ران و قدرتمند و نجیب را «شر و بد» نامیدند و تا ابد لعن‌اش کردند.

یهودیان آن‌چنان آرام و گُند ارزش‌ها را از نو ارزش‌گذاری کردند که کسی متوجه‌اش نشد. اما بزرگ‌ترین دست‌آوردشان، علم کردن مسیحیت بود: عشق مسیحی، بر اساس همین نفرت جهان‌سوز ساخته شد.

نیچه، مسیح را تجسم نهایی ایده‌آل یهودی می‌داند، و مصلوب‌شدن وی را آخرین طعمه‌ی یهود. مخالفان یهود، جانب عیسی را می‌گیرند و برای مخالفت با یهود، اصول اخلاقی یهودی-مسیحی را برمی‌گزینند.

نیچه می‌گوید هم‌زمان با پیش‌رفت و جهان‌گشایی مسیحیت، روند واژگونی اصول اخلاقی کامل شد: آنچه زمانی «خوب» بود «شر» شد و آنچه زمانی «بد» بود «خوب».

نقد

نیچه در بخش‌های ۱ تا ۹ رساله‌ی نخست به معرفی تضاد میان «اخلاق اربابی» و «اخلاق بردگی» می‌پردازد. اخلاق اربابی، اخلاق اربابان و نجیب‌زادگان و جنگ‌آوران است، اخلاق کسانی است که خودشان و کنش‌های‌شان را خوب می‌دانند. از این رو، در اخلاق اربابان، نیرو و قدرت و سلامتی و ثروت و شادمانی، «خوب» دانسته می‌شوند.

این اربابان میان خودشان و کسانی که فقیر و بیمار و ضعیف و ناتوان هستند تمایز قائل می‌شوند و نیچه این تمایز را «احساس فاصله» می‌نامد. این کیفیت‌ها (یعنی فقر و بیماری و ضعف و ناتوانی) همگی نامطلوب هستند، و ارباب‌ها بر آن‌ها نام «بد» نهادند.

برده‌ها نیز، در مخالفت با اربابان، اخلاق بردگانی را بنیاد نهادند. نیچه طبقه‌ی کشیشان را نماینده‌ی اخلاق بردگان معرفی می‌کند؛ گرچه در نوشته‌های دیگر خویش، عوام و بردگان را نیز دارای اخلاق بردگانی می‌داند.

عوام و روحانیون و بردگان چون ضعیف و بیمار و فقیر و ناتوان هستند یاد می‌گیرند که نفرت بورزند و از قدرت و سلامت اربابان ابراز انزجار و نفرت کنند. آن‌ها اربابان خویش را «بد و شر» می‌نامند و خودشان را «خوب».

ضدیت بین اخلاق اربابان و اخلاق بردگان، یکی از جنبه‌های مشهور اندیشه‌ی نیچه است، و همین‌طور یکی از آن مواردی است که مورد بدفهمی فراوان قرار می‌گیرد. خیلی راحت می‌توان دید که نیچه

اخلاق اربابی را می‌ستاید و اخلاق بردگانیِ یهودی-مسیحی را که در روزگار خود نیچه (و البته خود ما) اخلاق غالب بوده است خوار می‌شمارد. و خیلی ساده‌اندیشانه هم می‌توان نیچه را محکوم به یهودی‌ستیزی و نژادپرستی و طرف‌داری از «اربابان» آریایی کرد.

اجازه بدهید برای گشودن راز این مساله، دوباره همان نقدی را مطرح کنیم که نیچه به روان‌شناسان انگلیسی داشت و می‌گفت که آن‌ها فاقد بینش تاریخی هستند. فایده‌گرایی بر فلسفه‌ی معاصر انگلیسی مستولی بود و این روان‌شناسان نیز کل تاریخ اخلاق را بر حسب فایده و فایده‌گرایی تفسیر کرده بودند: یعنی «خوب» و «مفید» را یکی گرفته بودند و همسان‌شان می‌پنداشتند.

نیچه آن روان‌شناس‌ها را فاقد بینش تاریخی می‌دانست چون آن‌ها نمی‌توانستند فراتر از تعصبات اخلاقی زمان خویش بروند: آن‌ها تاریخ را از چشم اخلاق خودشان می‌دیدند. وقتی آن‌ها فاقد این چشم‌انداز هستند، پس بررسی‌شان از تاریخ مساله‌دار است و تفسیری که از تاریخ اخلاق به دست می‌دهند نیز خطرناک است.

نیچه ما را تشویق می‌کند که وقتی داریم تاریخ را می‌خوانیم تا آن‌جا که ممکن است فارغ از ارزش‌گذاری‌های اخلاقی عمل کنیم. البته همان‌طور که قبلن گفته شد، خود نیچه چندان پای‌بند این آموزه نیست و کینه‌توزی و دشمنی سرسختانه‌ای با اخلاق بردگان دارد.

حالا چون نیچه اخلاق بردگانی را زاییده‌ی نفرت‌ورزی یهود می‌داند ما نباید بگوییم نیچه دارد علیه اخلاق بردگانی یا یهودیان یا حتی خود نفرت حرف می‌زند. بل مساله‌ی نیچه صرفن این است که مشخص کند چه چیزهایی «خوب» هستند و چه چیزهایی «بد». از این گذشته، نیچه در درجه‌ی نخست تلاش می‌کند تا مفاهیمی را نقد کند که ما از «خوب» و «بد» داریم.

یهودی‌ستیزی مردم آلمان به این خاطر بود که مسیح با یهودیان مخالف بود، و آن‌ها در این یهودی‌ستیزی تا جایی پیش می‌روند که می‌گویند مسیح نه یهودی که آریایی بوده است. اما نیچه فراتر از جنبش یهودی‌ستیزی مردم آلمان می‌رود؛ نیچه باور دارد که عشق مسیحی، پاستوریزه‌شده‌ی نفرت‌ورزی یهود است و خود مسیح نیز واعظ اخلاق بردگی است.

در واقع نیچه هراندیشه‌ای که درباره‌ی یهودیت دارد درباره‌ی مسیحیت نیز همان اندیشه را دارد.

رساله‌ی نخست، بخش ۱۰ تا ۱۲

خلاصه

نیچه می‌گوید که «شورش بردگان در اخلاق» زمانی شروع شد که خشم و خصومت‌شان بدل به نیرویی خلاق گشت. اخلاق بردگان ضرورت‌ن اخلاقی منفی و واکنشی است، و بر اساس رد و طرد کسانی که با این اخلاق متفاوت هستند بنا گشته است. این اخلاق به نیروهای خارجی مخالف که با اخلاق بردگان در تضاد هستند و آن اخلاق را سرکوب می‌کنند یک «نه»ی بزرگ می‌گوید.

از سوی دیگر، اخلاق اربابان با امور خارجی خیلی کم‌سر و کار دارد و خیلی کم به بیرون از خودش می‌نگرد؛ در اخلاق اربابان، چیزهای پست و «بد»، بعد از چیزهای والا و «خوب» ساخته شدند تا به‌عنوان یک متضاد عمل کنند؛ یعنی «بد» بعد از «خوب» به وجود آمد تا برتری «خوب» را شدت بخشد.

اگرچه هم اخلاق بردگان و هم اخلاق اربابان می‌توانند حقیقت را تحریف کنند، اما اخلاق اربابان خیلی کم‌تر از اخلاق بردگان این کار را می‌کند. نیچه تذکر می‌دهد که واژه‌های یونان باستان که مختص طبقات پایین جامعه هستند با واژه‌ی «ناشادی» هم‌بسته هستند.

نجیب‌ها خودشان را موجوداتی می‌دانستند که به‌طور طبیعی شاد هستند، و اگر افراد طبقات پایین جامعه آن‌ها را تحقیر کنند یا از آن‌ها فاصله بگیرند در واقع این افراد طبقات پایین هستند که دچار بدفهمی شده‌اند. بردگان، اما برعکس، وضعیت کنونی نجیب‌ها را بد می‌دانند و از این طریق اعتماد به نفس خویش را تضمین می‌کنند.

فرد نجیب و ارباب نمی‌تواند چیزهایی را جدی بگیرد که سازنده‌ی وجودی برده‌های خشمگین و خصومت‌ورز است و البته آن‌ها را به فساد می‌کشاند؛ چیزهایی مانند بیماری‌ها و مصیبت‌ها و دشمنی‌ها. وقتی برده‌ی خشمگین و خصومت‌ورز اجازه می‌دهد که خشونت و خصومت در وجودش رشد کنند و با صبر و برنامه‌ریزی‌ای که به خرج می‌دهد اندک‌اندک زرنک‌تر و تیزهوش‌تر از ارباب نجیب می‌شود.

این دغدغه‌ی دشمنی‌ورزیدن و دسیسه‌چیدن علیه دشمن، موجب بزرگ‌ترین خشم و خصومت می‌شود: یعنی موجب پدید آمدن «شر» می‌شود. مفهوم «دشمن شر» نزد بردگان اساسن همان مفهوم «خوب» نزد اربابان نجیب است. و درست همین‌که نجیب‌ها شروع می‌کنند «بد» را در تضاد با «خوب» به وجود می‌آورند، بردگان نیز مفهوم «خوب» را به وجود می‌آورند و خودشان را «خوب» می‌نامند. نیچه می‌خواهد بگوید که مفاهیم «شر» و «بد» چه قدر متفاوت هستند، در حالی که تصور می‌شود هم «شر» و هم «بد» متضاد «خوب» هستند. نیچه این تفاوت را با کارکرد دوگانه‌ی مفهوم «خوب» توضیح می‌دهد؛ نجیب‌ها «خوب» را دقیقن برای چیزی به کار می‌برند که بردگان آن را «شر» می‌نامند. نجبا در میان خودشان انسان‌های محترم و رام هستند، اما همین‌که با بیگانگان روبه‌رو می‌شوند مانند حیوانات محبوس در قفس می‌شوند - در واقع نیچه آن‌ها را «بورهای در قفس شده» می‌نامند. «بورها» در این جا نه به رنگ مو که به شیرها اشاره دارد. نیچه این نشان افتخار را نه تنها به وایکینگ‌ها و گوت‌ها که به نجیب‌های عرب و ژاپنی هم می‌بخشد. «بربریت» با خشونت هم‌بسته است و گه‌گاه از سوی نجبا هم سر می‌زند.

خرد معاصر بشری این «شیران در قفس شده» را مقداری دست‌کاری و تهذیب کرده‌اند (در واقع پاستوریزه کرده‌اند) تا با انسانیت معاصر هم‌خوان شود، اما نیچه سخت با این دست‌کار و تهذیب مخالف است. براندازی اخلاق اربابان به نفع تقویت اخلاق بردگان هیچ افتخاری ندارد. این بربریت شاید ترسناک باشد، اما پسندیده و ستودنی است. جهانی که امروزه بزرگان خشم‌گین و خصومت‌ورز ساخته‌اند پسندیده و ستودنی نیست: جهان‌شان صرفن وضعیت میانه و حد وسط را دارد. نشانه‌ی نیهیلیسم - که نیچه این همه‌ازش بیزار است - خستگی و درماندگی انسانیت است. ما - با نیهیلیسم - نه تنها دیگر از انسانیت نمی‌ترسیم، بل امیدی هم دیگر برای حرمت و تصدیق انسانیت نداریم. نیچه هراس دارد که اخلاق بردگی ما را بی‌روح و راکد سازد.

نقد

مفهوم مهم «خشم و خصومت» در نوشته‌های نیچه خیلی تکرار می‌شود. این مفهوم، نیروی خلاق است که پشت مفهوم اخلاق بردگی قرار دارد. ما خشم و خصومت برده‌ها را زمانی به‌تر می‌فهمیم که آن را در مقایسه با احساس تحقیری قرار دهیم که ارباب‌ها متوجه‌ی برده‌ها می‌کند.

از دید نیچه، مفهوم «بد» در اخلاق اربابان یک اندیشه‌ی ثانوی است، یعنی بعد از آن که خود را «خوب» نامیدند «بد» را برای چیزهای مخالف خویش به وجود آوردند و مفهوم «بد» با خود اربابان هیچ ارتباطی ندارد. اربابان با تحقیر به برده‌ها نگاه می‌کنند. در واقع این نگاه تحقیرآمیز فراتر از این است که به برده‌ها بگویند «خوش حالیم که ما مانند شماها نیستم.»»

بل که برعکس؛ خشم و خصومتی که برده‌ها به اربابان‌شان می‌ورزند احساس و اشتیاقی تحلیل‌برنده و فرساینده است. احساس و اشتیاقی است که خود برده‌ها را مسموم می‌کند و تلخ و ناخوش آیند می‌سازدشان. این خشم و خصومتی که برده‌ها در مقابل تحقیر ارباب‌ها از خود نشان می‌دهند کانون اصلی انرژی و توجه‌ی برده‌هاست.

زندگی انسان نجیب، خیلی ساده‌تر از این حرف‌هاست: هیچ چیزی در آن‌ها دوام زیادی ندارد. اگر انسان نجیب غم‌گین شوند، می‌گذارد که آرام‌آرام بگذرد، و اگر شادمان باشد شادمانی خویش را شادمانی اکنون می‌داند: انسان نجیب در اکنون زندگی می‌کند.

انسان خشمگین و خصومت‌ورز اما چیزها را در خودش می‌پروراند. وی در اکنون زندگی نمی‌کند و امید و زکاوت‌اش را هم‌چون اربابان و نجیب‌ها ایجاد نمی‌کند. از دید نیچه، همه‌ی اندیشه‌ها و نفرت‌ورزی‌های برده در ابداع مفهوم «شر» به اوج خودش می‌رسد و انسان نجیب را «شر» می‌نامد. نیچه اساسن مخالف نفرت‌ورزی و طرد و طفره‌رفتن از واقعیت‌های زمان اکنون است و نقدی که به اخلاق بردگان دارد نیز بر همین اساس است. امید بردگان به وعده‌ای است که در جهان پس از مرگ متحقق می‌شود. بردگان هیچ شناختی از خویشان و اکنون ندارند.

نیچه از آن رو اخلاق بردگان را خوار می‌شمارد که این اخلاق، زندگی را بی‌ارزش می‌سازد. چرا که خشم و خصومت موجب می‌شود ما به خودمان و اکنون توجه نکنیم، کم‌تر خلاق باشیم، اعتماد به نفس کم‌تری داشته باشیم و برانگیختگی کم‌تری داشته باشیم. اخلاق بردگان موجب می‌شود که انسان‌ها خودشان را به‌بود ندهند.

همین که نیچه خودش را هم‌تراز اربابان نمی‌داند نشان‌دهنده‌ی این است که به هیچ نظام اخلاقی‌ای وابسته نیست. و همین که می‌گوید بردگان خشم‌گین و خصومت‌ورز زرنگ‌تر و باهوش‌تر از اربابان و

نجیب‌ها هستند، نشان می‌دهد که نیچه انسان ارباب و نجیب را کامل نمی‌داند یا تیزهوشی و زرننگ‌بودن را نشانه‌ی ضعف نمی‌گیرد.

رساله‌ی نخست، بخش ۱۳ تا ۱۷

خلاصه

بخش سیزده‌ی کتاب «تبارشناسی اخلاق» خیلی پیچیده و عمیق است و البته برای فهمیدن نیچه خیلی ضروری و مهم. تمرکز این بخش روی تضاد بین بره‌ها و پرندگان شکاری است. نیچه در این بخش می‌خواهد خاست‌گاه مفهوم «خوب» را به ما بفهماند، مفهومی که از خشم و خصومت به وجود آمده است.

به نظر خیلی‌ها طبیعی می‌رسد که بره‌ها پرندگان شکاری را شر بدانند، چون پرندگان شکاری بره‌ها را می‌کشند و می‌خورند. و از همین جاست که می‌شود فهمید چرا بره‌ها همه‌چیز را خوب می‌دانند مگر پرندگان شکاری.

نیچه این نتیجه‌گیری را قبول دارد و قابل فهم می‌داند، اما قبول ندارد که این نتیجه‌گیری (یعنی خوب‌بودن بره‌ها و شربودن پرندگان شکاری) بتواند مانع از کشته‌شدن بره‌ها شود. کشتن، نشانه‌ی قدرت و زورمندی است. نیچه می‌گوید که پرندگان شکاری، قدرت و زورمندی‌ای برای کشتن است. اخلاق بره‌ها در جای‌گاهی نیست که پرندگان شکاری را مسوول کشتار بدانند؛ اگر این کار را بکند (یعنی اگر پرندگان شکاری را مسوول کشتار بدانند) در واقع مثل این است که هستی و وجودداشتن پرندگان شکاری را زیر سوال ببرد.

وقتی اخلاق بردگان مفهوم «خوب» را ستایش می‌کند، وقتی کسانی را ستایش می‌کند که نمی‌کشند و آسیب نمی‌رسانند و کسی را نمی‌رنجانند، پس در همان حال دارد همه‌ی کسانی را ستایش می‌کند که آن قدر بی‌قدرت هستند که نمی‌توانند مانع از آسیب‌دیدن خودشان بشوند و یا جلوی هر نوع آسیب‌رساندن را بگیرند.

اخلاق بردگان، سکوت و بی‌کنشی‌ای که ناشی از ناتوانی و ضعف است را کرداری مثبت و شایسته تعبیر می‌کند. اخلاق بردگان به فاعلی (یا «روح‌ی») که از کردارهای‌اش مستقل است باور دارد و بنابراین ضعف‌های آن فاعل را آزادی و بی‌کنشی‌اش را قابل ستایش می‌داند.

بخش چهاردهم «تبارشناسی اخلاق» تصویری نسبتن کلی از اخلاق بردگان به دست می‌دهد و آن را چالهی متعفن و بدبویی می‌داند که از نفرت و غرغر کردن پر شده است. این بخش از کتاب می‌گوید «عدالت» ساخته‌ی اخلاق بردگانی است؛ عدالت همان چیزی است که اربابان با بی‌شرمی آن را زیر پا می‌گذارند. اخلاق بردگان به دنبال انتقام‌جویی نیست اما منتظر روزی است که «داوری خداوند» عدالت را برپا سازد.

نیچه در بخش پانزدهم از نوشته‌های مسیحی، به‌ویژه از کشیش ترتولیان، نمونه می‌آورد تا نشان دهد که نفرت و خصومت چگونه خود را به شکل «عشق مسیحی» درآورده است. نویسندگان مسیحی‌ای که نیچه برخی از نوشته‌های‌شان را نمونه می‌آورد سرشار از انرژی شهوانی برای خلق همه‌نوع شکنجه است تا گناه‌کارانی که به بهشت راه ندارند را شکنجه کنند.

نیچه نتیجه می‌گیرد که نبرد بین «خوبی و شر» و «خوبی و بدی» یکی از کهن‌ترین و بزرگ‌ترین نبردهایی است که روی زمین رخ داده است. نیچه می‌گوید اگر امکانی برای احیای دوباره‌ی اخلاق اربابان وجود داشته باشد، ما باید با تمام توان‌مان به آن کمک کنیم که احیا شود.

نقد

بحثی که نیچه درباره‌ی پرنده‌های شکاری می‌کند به این معنی نیست که «ماهیت» آن‌ها کشتن است یا که «اگر پرندگان شکاری نکشند دیگر پرندگان شکاری نیستند». ژیل دلوز وقتی نیچه را تفسیر می‌کند می‌گوید که از دیدگاه نیچه هیچ‌چیزی وجود ندارد مگر نیرو. وقتی نیچه می‌گوید که پرنده‌ی شکاری بره را می‌کشد دارد این را می‌گوید که فقط نیرویی بر نیروی دیگر عمل می‌کند.

در نگاه اول، انگار نیچه دارد اراده و اختیار را رد می‌کند؛ وقتی پرندگان شکاری طور دیگری عمل کنند (یعنی بره‌ها را نکشند) ما نمی‌توانیم پرندگان شکاری را پرندگان شکاری بدانیم. وقتی نیچه را این‌گونه بخوانیم آن‌گاه می‌توانیم بگوییم که نیچه اراده و اختیار را رد می‌کند و هیچ‌کس را در قبال کارهای‌اش مسوول و پاسخ‌گو نمی‌داند.

نیچه، پرنده‌ی شکاری را مستقل از اراده‌اش نمی‌داند، یعنی هیچ پرنده‌ی شکاری‌ای وجود ندارد که اراده نداشته باشد. وقتی می‌گوییم پرنده‌ی شکاری دارای «اراده» است، داریم چیزی را به چیز دیگری منسوب می‌کنیم. درحالی‌که اراده «چیزی» نیست که کسی یا چیزی «داشته» باشد؛ اراده ذاتن همان چیز یا کس است. پرنده‌ی شکاری همان اراده‌اش است، و این اراده معطوف به مرگ بره است. نکشتن بره مستلزم اراده‌ای متفاوت از اراده‌ی پرنده‌ی شکاری است، یعنی مستلزم اراده‌ی موجود متفاوت دیگری است. اگر بخواهیم بگوییم که پرنده‌ی شکاری نباید بره را بکشد، در واقع داریم می‌گوییم که پرنده‌ی شکاری باید حیوان دیگری باشد.

نیچه می‌گوید عدالتی که ما می‌فهمیم زاده‌ی بی‌قدرتی است: از آن‌جا که قادر نیستیم انتقام خود را بگیریم، حق را می‌سازیم، و مفهوم «عدالت» را ابداع می‌کنیم تا این حق را - اگر نه روی زمین، در بهشت - توجیه و اثبات کند. نیچه می‌گوید ما در قبال ایده‌ی عدالت مسوول و پاسخ‌گو نیستیم، بل ما در قبال خویش مسوول هستیم. به همین خاطر، از دید نیچه، قاتلینی که به خاطر پول آدم می‌کشند هیچ قانون اخلاقی‌ای را زیر پا نگذاشته‌اند، بل آن قاتلین اجازه داده‌اند که پول آن‌ها را تحت کنترل خویش درآورد و از این رو نشان داده‌اند که اراده‌ای ضعیفی دارند.

رساله‌ی دوم، بخش‌های یک تا ۷

خلاصه

رساله‌ی دوم کتاب «تبارشناسی اخلاق» با بررسی اهمیت توانایی ما برای قول‌دادن و پیمان‌بستن آغاز می‌شود.

قول‌دادن نیازمند این است که اولن حافظه‌ی قوی‌ای داشته باشیم - یعنی این که رخداد مشخصی نباید فراموش شود - و دومن به آینده و توانایی قول‌دهنده در برآورد کردن قول اطمینان داشته باشیم. میزان اطمینانی که به آینده و به توانایی قول‌دهنده داریم را باید سنجید یا که پیش‌بینی کرد، و البته باید

قوانین یا آداب مشترکی بین افراد یک جامعه در مورد قول دادن وجود داشته باشد تا بتواند رفتارهای آن‌ها را کنترل کرد.

پس، جامعه و اخلاق در خدمت پیش‌بینی کردن ما هستند، و هم‌چنین در خدمت این که به ما اجازه دهند تا قول بدهیم. این روند پیچیده، در غایت خودش، به ایده‌ی «فرد خودحکومت‌گر» منجر می‌شود؛ خودحکومت‌گر کسی است که می‌تواند قول بدهد، نه به این خاطر که آداب و رسوم وی را مجبور به قول دادن می‌کند، بل که فرد آقا و صاحب اراده‌ی آزاد خودش است. بنابراین، فرد خودحکومت‌گر در قبال آزادبودن‌اش، با مسوولیت مهیب و ترسناکی روبه‌روست؛ ما این حس مسوولیت را «وجدان» می‌نامیم.

نیچه بعد از بررسی مفاهیم قول دادن و وجدان، به مفاهیم گناه و «وجدان بد» می‌پردازد. نیچه می‌گوید گناه هیچ ارتباطی با پاسخ‌گویی یا امر بد اخلاقی ندارد. گناه، بدهی است. مجازات بر اساس گناه داده نشده است، بل که مجازات صرفن یک انتقام است؛ اگر کسی نتواند قولی که داده را انجام دهد انگار قرضی گرفته و برنگردانده است. از این رو مستحق مجازات است.

اگر طلب‌کاری نتواند لذت بازپس‌گرفتن پول‌اش را داشته باشد، می‌تواند لذت آسیب‌رساندن به بده‌کار را داشته باشد. حافظه‌ای که نیچه قبلن به‌اش اشاره کرد این‌جا معنی پیدا می‌کند؛ همه‌ی مجازات‌ها و ستم‌ها برای این است که نگذارد ما قولی که دفعه‌ی بعد می‌دهیم را فراموش کنیم.

نیچه خاطرنشان می‌کند که رنج‌دادن دیگران، لذت بزرگی است - و نیچه این لذت را «جشن» می‌نامد. ما خاست‌گاه وجدان و گناه و وظیفه‌ی اخلاقی را در جشنِ ستم کردن پیدا می‌کنیم. نیچه، با اشاره به ستم‌رانی فرهنگ‌های کهن، می‌گوید گرچه رنج‌بردن مخالف زندگی است اما رنج‌دادن بزرگ‌ترین جشن زندگی است.

نیچه می‌گوید تنفیری که ما از رنج‌بردن داریم، از یک طرف همان نفرتی است که ما از غرایزمان داریم و از طرف دیگر نفرت ما از این است که هیچ احساسی برای رنج‌بردن نداشته باشیم. رنج‌بردن، نه برای باستانیان و نه برای مسیحیان، بی‌معنی و فاقد احساس نبود؛ رنج‌بردن همیشه خوشی داشت و توجیه می‌شد.

نقد

وقتی که ما انسان‌ها موجوداتی اجتماعی هستیم و کارکردهای اجتماعی داریم پس مفاهیم گناه و وجدان خیلی مهم و اساسی می‌شوند و ما تمایل داریم که خاست‌گاه این مفاهیم را در آسمان‌ها ردگیری کنیم. نیچه می‌گوید که هیچ نقطه‌ی آغازینی برای خاست‌گاه‌ها وجود ندارد، درست مثل خود انسان که زاده‌ی یک تحول و تکامل تدریجی است. این امر در مورد خاست‌گاه گناه نیز صادق است.

«گناه» امروزه با پاسخ‌گویی و مسوولیت گره خورده است؛ شما گناه می‌کنید چون می‌توانید و باید جور دیگری رفتار کنید (و گناه نکنید). اگر خاست‌گاه گناه را بشناسیم آن‌گاه می‌بینیم که پاسخ‌گویی و مسوولیت، که با مفهوم اراده‌ی آزاد در ارتباط است، با «گناه» هیچ ارتباطی ندارد. «گناه» از دید نیچه صرفن بدهی‌ای است که باید پرداخته شود. در واقع «اراده‌ی آزاد» ابداع جدیدی است که اخلاق بردگانی به وجودش آورده است.

مجازات، از منظر اخلاق بردگانی، اعمال می‌شود فقط و فقط به این خاطر که متخلف و گناه‌کار می‌توانسته جور دیگری عمل کند (و گناه نکند). اگر کسی آزاد نباشد که رفتار کند (یعنی یا دیوانه باشد، یا مجبور بوده باشد و یا تصادفی تخلف کرده باشد) مجازات نمی‌شود.

نیچه می‌گوید مردم مجازات می‌کنند چون از مجازات کردن دیگران لذت می‌برند. اگر شما نتوانید به قولی که به من داده‌اید عمل کنید من دست‌کم می‌توانم از خرد کردن و لت‌زدن به شما لذت ببرم. گناه، در این‌جا، همان بدهی است؛ اگر شما قولی بدهید، در واقع به من بدهی دارید. اگر هم به قول‌تان عمل نکنید من باید بدهی‌ام را از شما هر جور که شده پس بگیرم.

اخلاق مدرن، ما را در باتلاقی به نام «وجدان بد» فرو برده است؛ ما پیوسته خودمان را ورنه‌انداز می‌کنیم و در مورد خودمان داوری می‌کنیم تا مطمئن شویم که به طرز شایسته‌ای داریم رفتار می‌کنیم. امروزه ما از خوشی و شادی بی‌بهره‌ایم و این به آن خاطر است که ما در باتلاق مفاهیم «رفتارهای ناشایست» و «گناه»ی که خودمان ساخته‌ایم فرو رفته‌ایم. در دوران باستان، مردم از محدودیت‌های اخلاقی آزاد بودند و آزادانه زندگی می‌کردند و به خودشان زحمت نمی‌دادند که ببینند آیا مطابق اخلاق رفتار می‌کنند یا نه. و برای همین است که بیش‌تر از ما خوش و شاد بودند.

البته نیچه وقتی دارد در مورد گذشته حرف می‌زند و درباره‌ی گذشته قضاوت می‌کند کم‌ترین مدرکی برای این مدعای خویش نمی‌آورد. از این نظر بسیار شبیه به فروید است؛ تخیلات فروید هم از دقت دانشگاهی و شواهد تجربی چندانی برخوردار نبود.

رساله‌ی دوم، بخش ۸ تا ۱۵

خلاصه

نیچه، خاست‌گاه گناه و وجدان را دنبال می‌کند تا به روابط اولیه‌ای که بین فروشنده و خریدار، بین طلب‌کار و بده‌کار برقرار است می‌رسد. ما موجوداتی هستیم که پیوسته همه‌چیز را ارزیابی و ارزش‌گذاری می‌کنیم: همه‌چیز قیمت دارد، هم کردارها و هم کالاها. این روابط خرید و فروش، بین مردم و اجتماعی که ما درش زندگی می‌کنیم جریان دارد.

جامعه از یک سو برای مردم پناه‌گاه و امنیت و صلح فراهم می‌کند و از سوی دیگر مردم را وام‌دار خویش می‌سازد. افرادی که قانون‌شکنی می‌کنند مثل این است که نه تنها بدهی خویش را نپرداخته‌اند، بل که به طلب‌کار خویش نیز حمله کرده‌اند. پس عجیب نیست که چنین متخلفانی با خشن‌ترین مجازات‌ها روبه‌رو شوند.

نیچه هم‌چنین می‌گوید که هرچه قدر جامعه قدرتمندتر باشد، کم‌تر به این نیاز دارد که متخلفین را مجازات کند. اگر جامعه‌ای ضعیف باشد، هر حمله‌ای که علیه جامعه صورت می‌گیرد به منزله‌ی تهدیدی برای زندگی آن جامعه تصور می‌شود و باید هر چه زودتر آن حمله را دفع کرد. جامعه هرچه قدر قوی باشد به‌رغم همه‌ی حمله‌ها پایدار می‌ماند و می‌تواند متخلفین و مخالفین را مجازات نکند. چنین جامعه‌ای دیگر نیازی به عدالتی سفت و سخت ندارد. ما وقتی به متخلفی اجازه می‌دهیم برود، در واقع قدرت خویش را بروز داده‌ایم و «رحمت» ارزانی داشته‌ایم.

نیچه در این جا به خاست گاه عدالت بازمی گردد و می گوید که تاثیرات واکنشی انتقام و غیض و خشم، آخرین مواردی است که مورد بازبینی و بررسی عدالت قرار می گیرند. اندکند افرادی که درباره‌ی فرد آسیب‌زننده به آنها واقعن با عدالت برخورد کنند.

عدالت و نهاد قانون از گروه متخلف انتقام می گیرد. اگر من مورد دستبرد قرار گیرم، این من نیستم که آسیب دیده‌ام، بل عدالت است که آسیب دیده است، و بنابراین عدالت باید انتقام بگیرد. پس، نیچه می گوید که مفهوم عدالت فقط در جامعه‌ای می تواند وجود داشته باشد که دارای قانون باشد و بتوان از قانون اش تخطی کرد.

حتمن قبول دارید که مفهوم خاست گاه با مفهوم سودمندی متفاوت است. قدرت‌های مختلف بر معانی و هدف‌ها و تعابیر هر چیزی که مدت زمان درازی عمر کند اربابی می کنند و معنی و هدف و تعبیر آن چیز را مشخص می سازند. وقتی می گوئیم چیزی دارای هدف یا سوددهی است در واقع داریم نشانه‌ای از «اراده به قدرت»ی را فاش می سازیم که دارد کار می کند و عمل می کند. چیزها و مفاهیم هیچ هدف ذاتی و درونی‌ای ندارند، اراده‌ها و نیروهای مختلف هستند که هدف مشخصی به چیزها و مفاهیم می دهند و از این طریق هدف خویش را به وسیله‌ی این چیزها و مفاهیم متحقق می سازند.

برای نمونه، مفهوم مجازات از یک لحاظ عمر درازی دارد و از لحاظ دیگر، نه. کنش مجازات همان چیزی است که عمر درازی کرده و تنها چیزی که متغیر و بی ثبات بوده همانا هدف مجازات است. مجازات تاریخ دراز و روشنی دارد اما این که چرا مجازات انجام می شده هنوز هم در ابهام است. نیچه فهرستی از «معانی» متفاوتی که مجازات در طول سال‌ها به خود گرفته را برای ما فراهم می کند.

نیچه در این فهرستی که تهیه کرده است می گوید مجازات حس گناه کاری را در ما بیدار نمی سازد. یعنی مجازات به ما نمی گوید که «تو نباید این کار را می کردی» بل که می گوید «چیزی غفلتن اشتباه انجام شده است». مجازات را بیش تر نوعی بدشانسی می دانند، مجازات ما را محتاط تر و رام می سازد.

نقد

در این بخش، یعنی بخش دوازدهم، هنوز روشن نیست که منظور نیچه از «اراده» و «قدرت» چیست. یکی از برداشت‌ها از «اراده‌ی به قدرت» که برداشتی سطحی است از طریق مقایسه‌ی اتفاق‌های

روزمره‌ی زندگی خود ما حاصل می‌شود: هرکسی دوست دارد که بر دیگری غلبه پیدا کند. برای نمونه، پهلوان‌پنبه‌ی مدرسه دوست دارد که بر دانش‌آموزان ضعیف اربابی کند و قدرتی که بر آنها اعمال می‌کند را احساس کند. دانش‌آموزان خرفت و خنگ همه‌ی سعی‌شان را می‌کنند تا نمره‌ی بالاتری از بقیه‌ی هم کلاسی‌های‌شان بگیرند و نشان دهند که تیزهوش‌تر و زرننگ‌تر هستند.

هرکسی که دوره‌ی نوجوانی را گذرانده باشد می‌داند که چه مبارزه‌ی قدرتی بین دوستان برقرار است. گروه‌های دوستی‌ای که نوجوان‌ها می‌سازند تا خودشان را از گروه دیگر جدا می‌کنند، نشان‌دهنده‌ی قدرتمندی آنهاست. بین مردان و زنان هم روابط قدرت در جریان است؛ هر کس با اغوای طرف مقابل‌اش می‌کوشد تا احساس قدرتمندی کند.

نیچه حتی می‌گوید که سخاوت‌مندی نیز دست‌آخر محرک‌اش اراده‌ی به قدرت است. اگر به شما محبتی کنم، در واقع دارم به شما نشان می‌دهم که من قدرت کمک کردن به شما را دارم، قدرت دارم که شما را مدیون خودم کنم. نیچه می‌گوید که محرک و برانگیزاننده‌ی همه‌چیز همانا اراده‌ی به قدرت است.

این که محرک همه‌چیز اراده‌ی به قدرت است شاید با اراده‌ی به زندگی در تضاد قرار گیرد: اراده‌ی به زندگی یعنی ما در زندگی به دنبال خودصیانتی یا حفاظت از خودمان هستیم. البته دلایلی هم وجود دارد که تصدیق می‌کند - برای ما - قدرت اهمیت بیش‌تری از زندگی دارد. مثلن، شهیدی که بنا به هر دلیلی می‌خواهد بمیرد در واقع با زبان بی‌زبانی دارد این را می‌گوید که «تو می‌توانی من را بکشی، تو می‌توانی با بدن من هر کاری که دوست داری انجام دهی. اما دست‌ات به آرمان‌های من نمی‌رسد، به خاطر این که آن‌قدر قدرتمند هستم که در برابر تهدیدهای تو ایستادگی کنم.» این شهید آشکارا ارزش بیش‌تری به اراده‌ی به استقلال قائل است تا اراده‌ی به زندگی.

این نمونه‌ها می‌توانند ما را در فهمیدن آنچه نیچه «اراده‌ی به قدرت» می‌نامد کمک کند. هیچ‌چیزی نمی‌تواند بر اراده‌ی قدرتمند غلبه پیدا کند یا آن را تحت کنترل خویش درآورد. اگر دوستان‌ام هر کاری را که به‌ام گفتند انجام دهم، من دیگر قدرتمند نیستم، به این خاطر که من مطیع هوس‌ها و خواهش‌های آنها هستم. اما اگر شکنجه و تهدید به مرگ هم نتواند رفتار مرا تغییر دهد، من اراده‌ی بسیار قوی‌ای دارم و در برابر همه‌نوع سلطه مقاومت خواهم کرد.

نیچه اراده کردن را با معنی کردن و تفسیر هم در ارتباط می‌داند؛ هر چیزی که برای ما معنی دار و مهم باشد بی‌تردید اراده یا نیرویی پشت این معنی‌داری و مهم‌بودن آن چیز هست که سلطه‌گری می‌کند. برای نمونه، وقتی من به شما آسیب می‌رسانم، می‌توانیم این کنش من را دو جور معنی کنیم؛ من قلدرمابانه رفتار کرده‌ام، یا این که من از خودم دفاع کرده‌ام. در برداشت اول، اراده‌ای خشن و جسور به قدرت وجود دارد و من با آسیب‌رساندن به شما دارم احساس قدرت می‌کنم. در برداشت دوم، من بر طبق گزینه‌ی صیانت از خود عمل کرده‌ام.

در هر دو برداشت، عمل یکسانی رخ داده است، اما اراده‌ای که پشت عمل بوده است می‌تواند رفتار من را جورهای مختلفی تعبیر کند. هر جا تفسیری یافتیم، بی‌تردید اراده‌ای پشت آن تفسیر وجود دارد. از آن جا که خرد مرسوم و سنتی، جهان را بر حسب رفتارها و کردارها می‌بیند تا نیروها و اراده‌ها، ما نمی‌توانیم معنی چیزها را از رفتار و کردار جدا کنیم، و می‌پنداریم که کردارها همیشه معانی یکسانی داشته و دارند. نیچه این نقد را در مورد خیلی از مفاهیم اخلاقی به کار می‌بندد و نشان می‌دهد که «خوب» و «گناه» و «عدالت» در طول زمان معانی مختلفی گرفته‌اند و معانی آن‌ها شدیداً به اراده‌ی خاصی وابسته بوده است.

رساله‌ی دوم، بخش‌های ۱۶ تا ۲۵

خلاصه

نیچه در بخش ۱۶ تا ۲۵ کتاب «تبارشناسی اخلاق» فرضیه‌ی خویش را مطرح می‌کند: وجدان بد در نتیجه‌ی گذر از دوره‌ی شکارگری به دوره‌ی اقامت دائم انسان‌ها یا یک‌جانشینی انسان‌ها شکل گرفته است. در این گذار بود که همه‌ی غرایز حیوانی ما بی‌مصرف و بدون کاربرد شد، و ما برای آن که بتوانیم زنده بمانیم ناچار شدیم به ذهن خود آگاه‌مان اتکا کنیم تا به غرایز ناخودآگاه‌مان. نیچه می‌گوید که غرایزی که نتوان بیرون ریخت و در زندگی استفاده‌شان کرد را باید دور انداخت. ما برای ورود به جامعه باید گزینه‌های شکار و بی‌دادگری و خصومت و ویرانی را سرکوب کنیم؛

غریزه‌هایی را سرکوب کنیم که زمانی مشخصه‌ی زندگی پیشاتاریخی ما بودند. در نتیجه، ما همه‌ی این خشونت‌های غریزی را متوجه‌ی درون‌مان کردیم و از خودمان وحشی‌نویسی ساختیم و علیه این خود وحشی جنگ می‌کنیم. وقتی چنین اتفاقی می‌افتد، ما یک زندگی درونی برای خودمان دست‌وپا کرده‌ایم و یک وجدان بد.

این گذر از دوره‌ی شکارگری به دوره‌ی یک‌جانشینی گذری خشن بوده است؛ یعنی یک اقلیت بی‌رحم و ظالمی اکثریت را مجبور به این کار کرده است: در نتیجه «قرارداد اجتماعی»، افسانه‌ای بیش نیست. اکثریت، که آزادی‌شان را از دست داده بودند، مجبور شدند غریزه‌ی آزادی‌شان را صرفن در درون خودشان داشته باشند، و بنابراین وجدان بد آفریده می‌شود.

در همین حین، ایده‌ی زیبایی یا حُسن درست می‌شود و پرهیز از نفس‌پرستی و خودمحوری تبدیل به یک ایده‌آل می‌گردد. نیچه بعدن‌ریشه‌ی وجدان بد را در حس بدهکاربودن اعضای قبیله پیدا می‌کند؛ افراد قبیله به موسس قبیله حس بدهکاربودن دارند. همین‌که قبیله روزبه‌روز قدرت‌مندتر می‌شود، بدهی‌ای که اعضا باید به موسسان قبیله یا نیاکان خود پردازند نیز بیش‌تر می‌شود. کم‌کم با مرور زمان، افراد قبیله نیاکان خویش را به‌عنوان خدا مورد پرستش قرار می‌دهند. خدای مسیحی نیز همین حس بدهکاربودن و گناه را در انسان برمی‌انگیزد.

چون ما از پرداخت این بدهی عاجز و ناتوان هستیم، پس مورد لعنت ابدی قرار می‌گیریم و می‌پنداریم که انسان‌ها با گناهی که قابل خریداری نیست به دنیا می‌آیند. نبوغ مسیحیت آن‌جا بود که خدا (یا مسیح) خودش را قربانی کرد تا همه‌ی گناه‌های ما را بخرد: خدا یا مسیح آن‌قدر عاشق انسان بود که خودش را قربانی کرد تا انسان بده‌کار نباشد.

البته نیچه تصریح می‌کند که همه‌ی خدایان روی ایده‌ی وجدان بد متمرکز نیستند؛ مثلن خدایان یونانی غرایز حیوانی را نه‌تنها پست و خوار نمی‌دانند بل تجلیل نیز می‌کنند.

نقد

نیچه وقتی از اخلاق بردگان و وجدان بد - که مشخصه‌ی دنیای معاصر ماست - حرف می‌زند لحن تند و درشتی دارد. حتی آدم و سوسه می‌شود که بگوید نیچه هم مانند دیگران معتقد است «هرچیزی که متعلق به گذشته باشد خوب است و هرچیزی که به اکنون متعلق باشد، بد».

اما واقعن این گونه نیست؛ اگرچه نیچه وجدان بد را «بیماری» می نامد و اخلاق بردگانی را خوار و بی مقدار می داند، اما پیشرفت‌ها و توسعه‌های انسان نسبت به گذشته را موفقیت می داند و از شان تجلیل می کند. نیچه هم زمان که می گوید مردم پیشاتاریخی شادتر و آزادتر بودند، اما از آن طرف مردم پیشاتاریخی را فاقد عمق و ژرفا می داند.

پس از شکل گرفتن جوامع یک جانشین، بربرهای شاد دیگر برای آزار دادن و آسیب رساندن به دیگران آزاد نبودند و دیگر اجازه نداشتند که آزادانه این جا و آن جا پرسه بزنند، و از غرایز خویش اطاعت کنند. آن‌ها نمی توانستند اراده‌ی به قدرت‌شان را معطوف به بیرون کنند، آن‌ها اراده‌ی به قدرت‌شان را متوجه‌ی درون کردند و با خودشان مبارزه و نبرد کردند.

نیچه می گوید این زندگی درون گرایانه منجر به ایجاد و پرورش اخلاق بردگان و وجدان بد شد، و ما به موجوداتی تبدیل شدیم که «دل‌پسند و مطلوب» است. با رشد اخلاق بردگانی، مفهوم زیبایی نیز ایجاد شد و ما خودمان را از دیگر حیوانات جدا کردیم.

اعتراضی که نیچه به دنیای معاصر خویش دارد به این معنی نیست که دنیا را وادار کند به سبک زندگی نیاکان نخستین ما باز گردد: نیچه نمی خواهد که ما عمق و ژرفای خویش را از دست بدهیم. نیچه، به جای این که بخواهد به عقب بازگردد، می خواهد جلو برود. اگر زندگی درون گرا نتیجه‌ی متوجه شدن اراده‌ی قدرت به درون بوده است اما ما در همین زندگی درون گرایانه نیز مشغول جنگ و مبارزه هستیم. نیچه می خواهد که ما این جنگ را ببریم.

اراده‌ی به قدرت ما باید خودش را چنان چیره و پیروز کند که ما دیگر وجدان بد و خشم و غیض نداشته باشیم. نیچه در «چنین گفت زرتشت» آدمی را که اراده‌ی به قدرت‌اش را پیروز ساخته و از وجدان بد و خشم و غیض به دور است «ابرانسان» می نامد. در همان کتاب است که نیچه انسانیت را طنابی می داند که بین حیوانیت و ابرانسانیت کشیده شده است.

وجدان بد احساس شرمساری و نفرت را در ما بیدار می کند و می خواهد ما را رام و میان حال سازد. برای همین است که نیچه می خواهد انسان معاصر با این وجه از زندگی درونی خویش بجنگد و پیروز از میدان بیرون آید. ما برای این که پیروز شویم باید اول خودمان را تایید کنیم و جهان و زندگی و

خودمان را چیزهایی بزرگ و عزیز بدانیم. ما نباید خودمان را گناه‌کارانی بدانیم که زندگی مان کفاره‌ی گناهان مان است.

نیچه می‌ترسد که ما خودمان را چیزهای ثابت و لایتغیری بدانیم. ما چیزهای ثابت و تغییرناپذیری نیستیم، بل که مجموعه‌ای از نیروهای مبارز هستیم، نیروهایی که مبارزه می‌کنند تا بر نیروهای دیگر غلبه کنند.

رساله‌ی سوم، بخش ۱ تا ۱۰

خلاصه

نیچه رساله‌ی سوم کتاب «تبارشناسی اخلاق» را با این سوال آغاز می‌کند که «ایده‌آل‌های زاهدانه (ریاضت‌کشانه) چه هستند؟» خود نیچه پاسخ می‌دهد که مردم برداشت‌های متفاوتی از این ایده‌آل‌ها دارند و ما ترجیح می‌دهیم «به هیچ‌بودن اراده داشته باشیم تا به چیزی اراده نداشته باشیم». نیچه، ریچارد واگنر را مثال می‌زند؛ می‌پرسد چرا واگنر در آخر عمرش پاک‌دامنی و نجابت اختیار کرد و چرا «پارسیفال» را نوشت (که در آن از نمادهای مسیحی استفاده کرده است). نیچه پس از بحث مختصری درباره‌ی واگنر، می‌گوید که هنرمندان چیز زیادی ندارند که درباره‌ی آرمان‌های زاهدانه به ما بگویند چرا که هنرمندان همیشه متکی به یک فلسفه یا اخلاق یا دین خاصی هستند (و دارای پیش‌داوری هستند).

نیچه می‌گوید اگر فلسفه‌ی شوپنهاور نبود زهدگرایی واگنر هم نبود. واگنر مجذوب شوپنهاور شد چون شوپنهاور در فلسفه‌اش به موسیقی اهمیت زیادی داده است: واگنر معتقد بود جز موسیقی همه‌ی هنرها صرفن نمایش‌گر پدیده‌ها هستند اما موسیقی با زبان اراده سخن می‌گوید.

شوپنهاور وقتی می‌گوید زیبایی لذتِ بدون سود و منفعتی است که به میل و خواست انسان ربطی ندارد دارد از کانت پی‌روی می‌کند. شوپنهاور تعریف کانت از زیبایی را در فلسفه‌ی خویش وارد

کرد و معتقد بود چیز زیبا باید اراده و میل را آرام کند و اراده و میل را از حالت جنب و جوش همیشگی اش بیاندازد.

نیچه اول از همه اشاره می کند که کانت از چشم یک ناظر و تماشاچی به تعریف زیبایی پرداخته و نه از چشم یک هنرمند. بعد نیچه تعریف کانت از زیبایی را مقابل تعریف یک هنرمند می گذارد؛ هنرمند زیبایی را «تعهد به شادمانی» تعریف می کند. تعریف هنرمند از زیبایی آن جا که به اراده و علاقه مندی توجه دارد دقیقن در تضاد با تعریفی قرار می گیرد که کانت و شوپنهاور از زیبایی دارند.

نیچه دست آخر می گوید مشخصه‌ی فیلسوفی که مفتخر به زهدگرایی است فرار از زجر و شکنجه‌هایی است که اراده‌اش به او تحمیل می کند. همه می کوشند شرایطی را فراهم کنند که احساس قدرتمندی‌شان حفظ شود. برای همین است که فیلسوفان از ازدواج و هر چیزی که مایه‌ی حواس پرتی باشد نفرت دارند (نیچه می گوید که هراکلیتوس و افلاتون و دکارت و اسپینوزا و لایبنیس و کانت و شوپنهاور هرگز ازدواج نکردند).

نیچه از همین جاست که پی به زهدگرایی فیلسوفان می برد: زهدگرایی همانا افزایش دادن احساس قدرتمندی است. زهدگرایی به معنی رد و انکار هستی نیست، بل که تایید هستی است؛ در زهدگرایی است که فیلسوف هستی خودش را تایید می کند. نیچه نتیجه می گیرد که پس فیلسوفان زمانی که درباره‌ی زهدگرایی می نویسند نمی توانند از چشم کسی بنویسند که به زهدگرایی بی علاقه است. فیلسوفان در زهدگرایی ارزش خودشان را پیدا می کنند و می دانند که زهدگرایی چه سود و منفعتی برای آن‌ها دارد. فیلسوفان، در به‌ترین حالت، خودشان را از هیاهوی دنیا جدا می کنند و منزوی هستند.

نیچه با شناسایی ارزشی که زهدگرایی در میان فیلسوفان دارد پیش می رود و می گوید فلسفه زاده‌ی زهدگرایی است و شدیدن به زهدگرایی وابسته است. هر تغییر عمده‌ای که در جهان ما رخ داده است به دست خشونت رخ داده و مورد بدگمانی است. فلسفه‌های تاملی و شک‌گرایانه‌ای که اخلاق باستان را دست‌خوش تغییر کرد و باید به آن فلسفه‌ها بدگمان بود. به‌ترین راه برای رفع این بدگمانی، برانگیختن ترس بود و نیچه برهنه‌های باستان را مهم‌ترین چهره در این زمینه می داند. آن‌ها با

شکنجه دادن خودشان و زهدگرایی، نه تنها دیگران را می ترسانند و تکریم شان می کنند، بل خودشان نیز می ترسند و تکریم می شوند.

نیچه نتیجه می گیرد که چون فیلسوفان نمی توانند تظاهر به فیلسوف بودن کنند بنابراین نقاب دیگری برای خودشان دست و پا می کنند. این نقاب هم برای برهمن ها و هم برای غالب فیلسوفان، روحانی ای زهدگراست. نیچه می گوید فیلسوفی که نقاب روحانی ای زهدگرا را به صورت خویش می زند اراده اش آزادی کافی ندارد.

نقد

آنهایی که با واژه ی «زهدگرایی» آشنا نیستند اولین سووالی که به ذهن شان می رسد معنی این کلمه است. نیچه در بخش های دیگر این کتاب، زهدگرایی را مساوی با «فقر و تواضع و پاک دامنی» می گیرد. زهدگرایی، همان ریاضت کشی و ساده زیستی و چشم پوشی از لذت های دنیوی است.

نیچه در این بخش از کتاب خویش، واگنر را به عنوان نمونه ی هنرمندی می داند که در اواخر عمرش به زهدگرایی روی می آورد. نیچه واگنر را به خاطر همین کارش مورد سرزنش قرار می دهد. قبل هم گفتیم که نیچه فلسفه ی هنر شوپنهاور را نیز مورد عتاب قرار می دهد؛ شوپنهاور می گفت «وظیفه ی هنر اظفا یا خاموش ساختن میل ماست». درحالی که نیچه برعکس شوپنهاور معتقد است ما باید میل و اراده مان را تایید کنیم و بکوشیم تقویت اش کنیم.

نیچه می گوید رانه و محرک اصلی انسان ها اراده به قدرت است (یعنی انسان ها تلاش می کنند تا حس قدرتمندی خویش را افزایش دهند)، و زهدگرایان نیز از این قاعده مستثنی نیستند؛ وقتی نیچه می گوید که انسان ها ترجیح می دهند «به هیچ بودن اراده داشته باشند تا به چیزی اراده نداشته باشند» در واقع دارد می گوید که زهدگرایان به جای این که اصلن اراده و میل نداشته باشند، به هیچ میل و اراده کرده اند و با همین اراده به هیچی سعی می کنند حس قدرتمندی خویش را افزایش دهند.

خلاصه

زهدپرستان زندگی را «جاده‌ی بی‌راهه‌ای می‌دانند که انسان باید ازش برگردد تا به نقطه‌ی شروع برسد». زندگی را باید با همه‌ی خوشی‌ها و بدی‌هایی که دارد ترک گفت و با آن مخالفت باید کرد. نتیجه‌ی چنین اندیشه‌ای، زندگی زاهدانه خواهد بود. در واقع، خود زندگی زاهدانه هدف نیست بل که مسیری است که زندگی را به سمت چیز متفاوتی و به‌تری رهنمون می‌کند.

زهدگرایی مانند گیاهان خودرو، در همه‌ی زمان‌ها و فرهنگ‌ها سربرآورده و رشد کرده است. باید چیز خوش‌آیندی در این زهدگرایی باشد که این چنین جهان‌شمول شده است. زندگی زاهدانه گویی دچار تناقض است: میل و اراده‌ای وجود دارد که می‌خواهد میل‌ورزیدن و اراده‌ورزیدن را متوقف کند و زندگی را به چیزی علیه خودش تبدیل کند. اراده به قدرتی وجود دارد که می‌خواهد بر سراسر زندگی آقایی و سروری کند.

چنین میل و اراده‌ی متناقضی را وقتی در فلسفه مورد بحث قرار دهیم بدل به چیزی مخالف امر واقعی می‌شود و مدعی می‌شود که زندگی امری غیرواقعی است. پس، چنین میل و اراده‌ای اشیا را موهوم می‌داند و انسان و ایگوی انسان را انکار می‌کند. چنین میل و اراده‌ای وظیفه‌ی عقل را محدود به برقراری رابطه با دنیای موهوم بیرون می‌داند، و عقل نمی‌تواند به حقیقت برسد.

هرچه ما از زندگی زاهدانه بد می‌گوییم نیچه اما یک چیز خوب درش یافته است. نیچه از ما می‌خواهد چشم‌اندازمان را تغییر دهیم تا چیزها را از زاویه‌ی جدیدی ببینیم. این زاویه‌ی دید، همان‌طور که زهدگرایی می‌گوید، عینی نیست بل «ذهنی» است: هیچ ذهنی «ناب و بی‌اراده و بی‌درد و بی‌زمان» نیست. ما فقط می‌توانیم با داشتن یک چشم‌انداز و زاویه‌ی دید، به‌طور ذهنی به چیزها نزدیک شویم.

نیچه می‌گوید «فقط چشم‌انداز برای دیدن وجود دارد، «دانستن»ی وجود دارد که فقط از یک منظر می‌تواند بداند» نیچه با زهدگرایی مخالف است چون زهدگرایی می‌خواهد اندیشه را به‌طور کامل حذف کند. زهدگرایی صرفن یک چشم‌انداز نیست بل تخریب همه‌ی چشم‌اندازهاست.

نیچه بعدن به تضادی که در این گفته‌ی مشهور زهدگرایان یعنی «زندگی علیه زندگی» وجود دارد اشاره می‌کند و می‌گوید «زهدگرایی از غریزه‌ی دفاعی‌ای ریشه می‌گیرد که در برابر نابودی زندگی

است». انسان‌ها بزرگ‌ترین تجربه‌گران هستند و پیوسته در حال کاوش و جستجو هستند و می‌کوشند تا بر خودشان و طبیعت و خدایان سلطه پیدا کنند.

در زهدگرایی، از طریق مبارزه‌ای همیشگی و خودآزایی، انسان خودش را بیمار می‌سازد، و تعجبی نیست که ما زهدگرایی را همه‌جا پیدا می‌کنیم. گرچه زهدگرایی وانمود می‌کند که زندگی را نمی‌پذیرد و انکار می‌کند، اما عمیقن زندگی را تایید می‌کند و با چهره‌ای محنت‌کشیده و بیمار به زندگی «آری» می‌گوید.

نقد

نیچه وقتی اکثریت اروپایی‌های معاصر را «بیمار» می‌داند دارد با زبان استعاره حرف می‌زند. نیچه وقتی در دهه‌ی آخر عمرش داشت «تبارشناسی اخلاق» را می‌نوشت سخت بیمار بود و از میگردن و بی‌خوابی رنج می‌برد و تقریباً نابینا شده بود. با این همه، نیچه خودش را خیلی سالم‌تر از هم‌عصرانش می‌دید که بدن‌های سالمی داشتند اما ذهن و روح‌شان بیمار است.

نیچه معتقد است این «بیماری» ناشی از تقلا و شکنجه‌های مداومی است که خودمان در مورد خودمان اعمال می‌کنیم. یعنی زهدگرایان می‌خواهند از طریق شکنجه‌دادن خود و درون‌گرایی به عمق و اخلاق دست پیدا کنند و از حیوانات خودشان را جدا سازند. اما نیچه می‌گوید پیروزی واقعی آن است که زهدگرایان اقرار کنند که خود را شکنجه می‌دهند و زهدگرایی سرشار از اراده به قدرت است.

اگر ما زندگی را رنج بدانیم، زندگی را بدل به چیزی کرده‌ایم که ترحم‌آور است، زندگی را بدل به چیزی کرده‌ایم که انزجارآمیز است. این ترحم‌آوری و انزجارآمیزی همان «بیماری» ای است که نیچه در انسانیت یافته است. از همین بیماری است که خشم و غضب و نیهیلیسم سر می‌زند.

از نظر نیچه، این که «حقیقت مطلق» و «عینی‌گرایی» اسطوره هستند نباید ما را فریب دهد که فقط یک شیوه‌ی درست برای فهمیدن حقیقت وجود دارد. «حقیقت مطلق» مثل تابلویی است که بر دیوار است؛ هرکسی از زاویه‌ی دید خودش دارد تابلو را می‌بیند و می‌فهمد. اما تفسیری که نیچه از حقیقت مطلق دارد بیش‌تر شبیه دیدن مجسمه است؛ هیچ‌کس از هر جایی که ایستاده است و از آن‌جا دارد مجسمه را می‌بیند نمی‌تواند مدعی باشد که کل مجسمه را دارد می‌بیند. ما باید قدم بزنیم و دور مجسمه حرکت کنیم تا ابعاد مختلف آن را ببینیم.

چشم‌انداز‌گرایی نیچه سده‌ی بیستم و به‌خصوص اندیشه‌ی پست‌مدرن را شدیدن تحت‌تأثیر قرار داد.

رساله‌ی سوم، بخش ۱۵ تا ۲۲

خلاصه

نیچه معتقد است بیمارهایی که خودشان را بیمار کرده‌اند نمی‌توانند دارای سلامتیِ روحی باشند، و بعد نتیجه می‌گیرد که این بیمار به «پزشکان و پرستارانی نیاز دارد که خودشان بیمارند». نقش زهد‌گرا دقیقین این است که به توده‌های بیمار‌گرایش پیدا کند. زهد‌گرا باید خودش بیمار باشد، اما آن‌قدر سرپا و نیرومند هست که بتواند بر توده‌ها حاکم شود و آن‌ها را رهبری کند. توده‌ها - به خاطر خشم و غضبی که دارند - باید کسی را پیدا کنند تا بتوانند او را مقصر رنج‌های‌شان بدانند، و البته این جستجو برای یافتن قربانی، همیشه خشن و خطرناک بوده است.

زهد‌گرا هدف‌اش تغییردادن مسیر خشم و غضب است؛ او توده‌ها را وادار می‌کند که خودشان را مقصر رنج‌های‌شان بدانند. این خودمقصری، توده‌ها را بی‌ضرر می‌سازد، خودکنترلی و خودانضباطی توده‌ها را تقویت می‌کند، و آن‌ها را به چارچوب مذهبی گناه می‌کشاند، و کمک‌شان می‌کند که خودشان را از سالم‌بودن دور کنند.

زهد‌گرا فقط درد و رنج را کم می‌کند، درد و رنج را درمان نمی‌کند و از بین نمی‌برد. بیمار کسی است که توانایی مبارزه با غرایز خودش را ندارد، و دین هم قدرت‌چندانی به وی ارزانی نمی‌کند تا بتواند حس رنجش و ناخشنودی خودش را از بین ببرد.

نیچه می‌گوید زهد‌گرایی برای مبارزه با حس شایع و همه‌گیر رنجش و ناخشنودی، از دو راه اقدام می‌کند. اولین راه این است که حواس و اراده‌ی آدمی را گُند و تیره می‌سازد تا درد این جهان را کم‌تر احساس کند. رستگاری - به‌خصوص در فلسفه‌ی هندی - گویی‌رهایی از همه‌چیز است: همین که روح به خوابی عمیق فرومی‌رود، حقیقت و دانش و واقعیت و خوبی و شر و ... همگی بی‌اهمیت و ناچیز می‌شوند.

دومین راه زهدگرایی این است که آن قدر کار شاق به گردن فرد می‌اندازد تا ذهن‌اش را گیج کند و متوجهی رنجی که می‌برد نشود. زهدگرا طبقات پایین جامعه را متقاعد می‌سازد که کار سخت برکت دارد، و مردم هم به همین خاطر با شور و حرارت به کارهای سخت می‌پردازند. زهدگرایی با همسایه‌دوستی و ترک نفس، تصویری بی‌ضرر و سهل‌الوصول از اراده‌ی به قدرت را تجویز می‌کند. روح هم‌یاری همان چیزی است که ضعف را تشویق می‌کند تا در قالب یک گروه دور هم جمع شوند. درحالی که این دو راه، راه‌های «مبرا و مقدس»ی برای از بین بردن احساس رنجش و ناخشنودی هستند، از آن طرف ابزاری به نام «گناه» وجود دارد که بر «مجمع‌الخبائث احساسات» حکومت می‌کند و کنترل‌اش می‌کند. مراد نیچه از «مجمع‌الخبائث احساسات» همانا مفاهیم گناه و تقصیر و وجدان بد و امثال آن است. این گروه از احساسات از آن رو «گناهکار» دانسته می‌شوند که بیمار را بیمارتر می‌سازند.

زهدگرا، فرد بیمار را متقاعد می‌سازد که علت رنج و بدبختی‌های‌اش را در خودش جستجو کند، و این رنج‌ها را مجازاتی برای گناهان خویش بداند. وقتی ما خودمان را گناه کار بدانیم، امیدی به بهبود و شفای خودمان نداریم. ما خودمان را به اشتباه مقصر رنج‌های خودمان می‌دانیم.

نقد

برای این که بتوانیم منظور نیچه از مفهوم «گله» (یا همان توده‌ای که رنج می‌برد و دچار خشم و غضب است) را بفهمیم باید دو چیز را در ذهن داشته باشیم. اول این که گله، قدرتی ندارد. دوم این که بنیادی‌ترین رانه‌ی گله، اراده‌ی به قدرت است. از آن‌جا که گله بی‌قدرت است، پس اراده‌ی به قدرت‌اش تار و مار می‌شود و به‌جای این که اراده‌ای نداشته باشد ترجیح می‌دهد که به هیچ اراده داشته باشد.

یعنی زهدگرا برای این توده‌ی بیمار مانند پزشکی است که خودش هم بیمار است. منظور نیچه از این عبارت آن است که زهدگرا، افسار اراده‌ی به قدرت روبه‌زوال توده‌ها را به دست گرفته و رهبری‌شان می‌کند. زهدگرا به توده‌ها فرمان می‌دهد که اراده‌شان را باید منهدم کنند و سخت کار کنند و احساس گناه و تقصیر کنند.

انهدام اراده عمدتاً با فلسفه‌ی هندی هم‌پسته است و شوپنهاور آورنده‌ی این مفهوم به تفکر غرب بود. فضیلتی که هندوها تحت عنوان «وحدت با برهمن» دارند و نیروانایی که بودایی‌ها تبلیغ می‌کنند، از انهدام ایگو یا خویشن استقبال می‌کنند و از نابودی کامل غرایز و حل شدن در یک کلیت بزرگ‌تر ستایش می‌کنند؛ یعنی قطره‌ی آب وقتی با اقیانوس آمیخته شد خودش را دیگر قطره نمی‌بیند، بل که بخشی از اقیانوس است. این‌جا تناقضی وجود دارد؛ اراده تبدیل به چیزی علیه خودش می‌شود و خودش را قادر می‌بیند که بر خودش غلبه و استیلا یابد. این اراده هرچه بیش‌تر بر خودش غلبه کند، خودش را ضعیف‌تر می‌سازد.

در کار سخت و طاقت‌فرسا نیز همین اتفاق می‌افتاد؛ وقتی فرد درگیر کار و گروه کارگران می‌شود، فردیت خودش را گم می‌کند و بخشی از آن گروه و توده می‌شود. وقتی فرد خودش را کاملن در خدمت اجتماع بزرگ‌تری می‌بیند اراده‌اش ضعیف می‌شود.

اراده‌ی افراد در گله، هرگز تقویت نمی‌شود، بل که «رام» می‌شود تا نتواند خودش را اثبات کند و بر اراده‌های دیگر غلبه پیدا کند. بنابراین، زهدگرایی هم نمی‌تواند «درمانی» برای «بیماری» گله داشته باشد.

نیچه افراد گله را برای چنین زندگی‌ای مقصر نمی‌داند. در واقع وقتی می‌توانستیم افراد گله را ملامت کنیم که افراد گله قدرت داشتند و با وجود قدرت داشتن دچار زهدگرایی و زندگی گله‌ای می‌شدند. افراد گله، افراد گله هستند، و هیچ احساس مسوولیت و گناه و تقصیری ندارند. نیچه به‌جای این که به آن‌ها بگوید «شما باید از این وضع درآید و عوض شوید» فقط به گفتن «اُف بر شما با این وضع زندگی‌تان» بسنده می‌کند. در واقع، افراد گله هیچ قدرتی ندارند و زهدگرایی توانسته است به‌ترین جای‌گزین برای قدرت آن‌ها شود.

خلاصه

نیچه بعد از متهم کردن زهدگرایان، به مسأله‌ی اصلی خودش بازمی‌گردد: زهدگرایی چیست؟ نیچه می‌گوید زهدگرایی از آن‌جا که کل تاریخ و تجربه‌ی انسان را بر حسب هدف خودش تعبیر و تفسیر کرده، بسیار قدرتمند شده است. زهدگرایی همه‌چیز را تفسیر کرده است و اعتباری برای تفسیرهای دیگر قائل نیست. نیچه می‌پرسد آیا هیچ اراده‌ی به قدرت دیگری وجود دارد که بتواند با این اراده‌ی به قدرت هیولایی زهدگرایی مقابله کند؟

نیچه می‌پرسد آیا علم همان اراده‌ی به قدرتی است که می‌تواند جلوی اراده‌ی به قدرت زهدگرایی ایستادگی کند؟ علم بدون این که پای خدا و زندگی پس از مرگ و زهدگرایی را وسط بکشد آیا قادر است روی پای خودش بیاستد و تفسیرهای قدرتمند خویش را ارائه کند؟ پاسخ خود نیچه اما مثبت نیست؛ علم هم فاقد اراده‌ی مثبتی است، و نمی‌تواند در برابر زهدگرایی بیاستد. زیرا علم، خودش، آخرین تجسم زهدگرایی است.

ممکن است دانشمندان را چون افراد مومنی نیستند و منکر هر نوع ایمان هستند، افراد مستقلی تصور کنیم. دانشمندان به دنبال شواهد و دلیل عقلانی هستند و اعتقاداتشان را بر اساس آموزه‌های دینی بنا نمی‌کنند. اما نیچه می‌گوید دانشمندان صرفن به این خاطر منکر هر نوع ایمان هستند که از قبل مومن به ایمان متفاوتی شده‌اند؛ ایمان به حقیقت. دانشمندان تا زمانی که به حقیقت ایمان داشته باشند، نمی‌توانند حقیقتن آزادانه سخن بگویند. نیچه در این رابطه می‌نویسد: «هیچ چیزی حقیقی نیست، همه چیز آلوده به قدرت است.»

همین وسواس و دغدغه‌ای که علم با حقیقت دارد منجر به آن خواهد شد که علم فقط واقعیت‌ها را ارزشمند بداند. تصویری که تفسیر علمی از حقیقت ارائه می‌دهد دچار اعوجاج است. و ایمان داشتن به حقیقت هم نیازمند واقعیت‌های تفسیرنشده و خالص است. همین پرهیزی که علم از تفسیر کردن دارد بسیار شبیه میل زهدگرایی به پاکدامنی است. علم، مانند همه‌ی امور دیگر، باید اراده‌ای داشته باشد، باید «ایمانی» داشته باشد بتواند علم را برانگیزاند و حرکتش دهد.

حتی به حقیقت هم نباید کورکورانه باور و ایمان داشت. ما معمولن می‌خواهیم حقیقت را چیزی بدانیم که خودش توجیه و دلیل خودش است، درست مانند دینی که خدا را چیزی می‌داند که خودش توجیه و دلیل خودش است. نیچه تاکید دارد «اراده‌ی به حقیقت باید نقد شود... ارزشی که حقیقت دارد باید از نظر تجربی به چالش کشیده شود».

نیچه می‌گوید علم مولد ارزش‌ها نیست: علم وجود دارد تا در خدمت ارزش‌های دیگری باشد. بنابراین، علم نمی‌تواند در تقابل با زهدگرایی قرار بگیرد. بل علم و زهدگرایی، هر دو، با متوسل شدن به حقیقت می‌خواهند از نقدشدن فرار کنند. علم را شاید بتوان در تقابل با دین قرار داد، اما همان‌طور که دین خداوند را چیز مطلق می‌داند، علم هم حقیقت را چیز مطلق می‌داند.

اگر علم نمی‌تواند در تقابل با زهدگرایی قرار بگیرد، پس چه چیزی می‌تواند این کار را انجام دهد؟ نیچه می‌گوید تنها چیزی که می‌تواند علیه زهدگرایی قیام کند غلبه یافتن زهدگرایی بر خودش است؛ یعنی اگر زهدگرایی اراده‌ی به حقیقت خویش را به نقد و چالش بکشد آن‌گاه تبدیل به نیروی مخالف خودش شده است.

نیچه در پایان نتیجه می‌گیرد: مساله این نیست که ما رنج می‌بریم، بل مساله این است که ما باید به رنج‌مان معنی بدهیم. ما از آن رو به زهدگرایی وفاداریم که زهدگرایی زندگی را برای ما تشریح می‌کند: زهدگرایی به ما توضیح می‌دهد که چرا ما باید رنج ببریم. زهدگرایی، اراده را به چیزی علیه لذت و زیبایی و حتی خود اراده رهنمون می‌کند، اما به هر چیزی که رهنمون کند باز هم یک اراده است. نیچه در پایان کتاب خودش به همان حرفی که در ابتدای کتاب زده بود بازمی‌گردد: «انسان ترجیح می‌دهد که به هیچ اراده داشته تا هیچ اراده‌ای نداشته باشد».

نقد

یادآوری می‌کنیم که نیچه در بخش دوازدهم رساله‌ی دوم گفت هر تفسیر و معنی‌ای صرفن نشانه‌ای از اراده‌ی به قدرتی است که دارد کار می‌کند و تاثیر می‌گذارد. تفسیر کردن کنش خنثی و بی‌طرفی نیست. تفسیر کردن یعنی دیدن یک چیز مشخص به شیوه‌ای مشخص یا شکل دادن یک چشم‌انداز مشخص.

نیچه زهدگرایی را اراده‌ای بسیار قدرتمند می‌داند که تفسیر ویژه‌ای از زندگی و هستی و تاریخ دارد. زهدگرایی از ما می‌خواهد که خودمان را گناه‌کار بدانیم و زندگی را رنج‌بردن. زهدگرایی علنی مدعی است که نیرومندی چیزی شیطانی و شر است و فروتنی چیزی خوب.

نیچه می‌گوید اراده‌ای وجود دارد که همه‌چیز، از جمله علم، را پیش می‌برد. علم، مستقل نیست و اراده‌ای پشت‌اش پنهان است که علم را پیش می‌برد و راه‌بری‌اش می‌کند. نیچه می‌گوید این اراده‌ی پنهان در علم همانا اراده‌ی به حقیقت است. علم همه‌ی تفسیرها و باورها را قربانی حقیقت می‌سازد اما هیچ‌گاه ارزش خود حقیقت را به پرسش نمی‌گیرد.

نیچه با همان شدتی به علم حمله می‌کند که دانشمندان سکولار به دین: علم عمیقن بر باورهایی بنا شده است که ناموجه و تاییدنشده هستند. همان‌طور که دین‌داران هیچ‌گاه ایمانی که به خدا دارند را به پرسش نمی‌گیرند، دانشمندان نیز هرگز ایمانی که به حقیقت دارند را به چالش نمی‌کشند.

وجدان روشن‌فکری از نظر نیچه آن است که نترسیم و به همه‌چیز شک کنیم. کسی که به همه‌چیز عمیقن شک دارد نه‌تنها هیچ‌گاه به حقیقت ایمان نخواهد داشت، بل که «مطالبه‌ی حقیقت» را نیز به چالش می‌کشد.

چشم‌اندازگرایی نیچه همین کار را می‌کند؛ نیچه از ما نمی‌خواهد که مانند زهدگرایان از یک دریچه و از یک چشم‌انداز به امور نگاه کنیم، و مانند دانشمندان نیز ادعا نمی‌کند که دیدگاه خودش کاملن عینی و بی‌طرف است. نیچه ما را تشویق می‌کند که همه‌چیز را تا آن‌جا که ممکن است از زوایای مختلف ببینیم.

چشم‌اندازگرایی نیچه به‌طور ضمنی بیان‌گر این است که حقیقت مطلق یا چشم‌انداز «درست» وجود ندارد.