

حیوان در اندیشه نیچه؛ تمهیدی بر طبیعی سازی ارزش های بشری

علیرضا صیادمصور* - سیدمحمدتقی شاکری**

چکیده

فردریش نیچه را می توان در زمره اندک فیلسوفانی به شمار آورد که در سنت غربی، برای بیان مقاصد و غایات فلسفی خود از تمثیل و تشبیه حیوانی سود جسته است. باید توجه کرد که هدف وی از به کارگیری این سبک نگارشی، صرفاً فخرفروشی یا تزئین اثر با صنایع ادبی نبود بلکه در بطن اندیشه خود، نظری دقیق و استادانه به حیوانیت یا حیوان بودن آدمی داشت. اما او حیوان بودن انسان را به گونه ای متفاوت از حیوان ناطق ارسطویی می فهمد. نیچه طرحی را تصویر می کند که در آن بر مبنای مفهوم حیوانیت، به معنای زیست شناختی آن، میان انسان و جهان طبیعت پل می زند. او سعی می کند براساس مفهوم حیوانیت که از طبیعت وام گرفته است به طراحی دوباره انسانیت و إعادة معنای اصیل آن، یعنی طبیعی سازی ارزش های وابسته به آن پردازد. در این مقاله سعی خواهیم کرد با تبیین و تشریح جایگاه حیوان در اندیشه نیچه، حیوانیت انسان را به گونه ای متفاوت فرابیش نهیم.

واژه های کلیدی

تمثیل و تشبیه حیوانی، حیوانیت، زیست شناسی، طبیعی سازی ارزش ها، نیچه.

* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) sayadmansour@ut.ac.ir

** استادیار فلسفه دانشگاه مذاهب اسلامی واحد تهران. mtshakeri@yahoo.com

مقدمه

از زمان انتشار آثار نیچه تاکنون، در واکاوی اندیشه وی از موضوع حیوان و حیوانیت عموماً غفلت شده است. تاکنون نگرش مفسران، به ماهیت حیوان در اندیشه نابسامان نیچه، این مفهوم را صرفاً به منزله زمینه‌ای تصادفی (Random Theme) یا ابزاری استعاری (Metaphorical Device) برای بلاغت اثر، جلوه داده است.^۱ لیکن باید توجه وافی کرد که در اندیشه این متفکر، می‌توان «آدمی را به مثابه بخشی از استمرار و دنباله حیات حیوانی» (Continuum of Animal Life) نگریست (Cary, 2003:71). به دیگر سخن، بایسته است که حیات انسان را در بستر حیات طبیعت و در روند استمرار حیات حیوانی لحاظ کنیم. ضمن اینکه حیات انسان را مرحله‌ای سرنوشت‌ساز، از مراحل حیات بدانیم. نیچه در تمام آثار خود، آدمی را نوعی حیوان می‌انگارد؛ لیکن آنچه حیوان بشری را از دیگر حیوانات ممتاز می‌کند فرهنگ اوست. در تضاد با سنت‌های غربی اومانیسم و عصر روشنگری، نیچه بررسی فرهنگ و استفسار آن را نه به منزله پدیده‌ای عقلانی و اخلاقی بلکه در مقام «پدیده حیات» (Phenomenon of Life) پیشنهاد می‌کند. وی بر آن است که همواره فرهنگ، در دو مسیر غالب «مادی‌گرایانه» (Materialistic) و «معنویت‌گرایانه» (Spiritualistic) تفسیر و تعبیر شده است. حال با عطف نظر به **حیاتمندی فرهنگ**، نیچه از در تضاد و ناسازگاری با «زیست‌مندی» (Biologism) مسیر اول و «انسان‌انگاری» (Anthropomorphism) مسیر دوم وارد می‌شود (Lemm, 2009: 2,3). اگر فرهنگ را این چنین به معنای عام حیات لحاظ کنیم، آن چه جالب می‌نماید این حقیقت است: فرهنگ برآمده از خاستگاه حیوانیت است نه آنچنان که سنت‌های غربی

می‌پندارند «فرهنگ ابزار و وسیله‌ای برای رهایی و تمایز انسان از بند حیوانیت» (Margot, 1985: 24). به دیگر سخن، نیچه فرهنگ را در نوعی «بازگشت به طبیعت» و بهره‌مندی از جوانی و سرزندگی جان کشف می‌کند (روزن، ۱۳۸۸: ۶۶).

نیچه اصرار می‌ورزد میان حیوان و انسان و ابرانسان استمرار و اتصالی برقرار است. وی معتقد است حیات بشری انفکاک‌ناپذیر از حیات حیوانی است و نیز انحلال‌ناپذیر از پیکره جهان ارگانیک و غیرارگانیک، طبیعت به معنای عام آن، لحاظ می‌شود. به علاوه، انقطاع هر نوع حیات از دیگر انواع آن را به منزله زوال و اضمحلال تلقی می‌کند؛ زیرا آن نوع حیات از آنچه بدان حیات بخشیده و مبدأ آن است جدا شده است. طبق این دیدگاه، حیات بشری قادر نیست خود را صرفاً از طریق قدرت و استعداد ذاتی‌اش بروز دهد؛ بلکه تنها در تمامیت و کمال حیات، یعنی در ارتباط با آن، مجال ظهور می‌یابد. مفهوم‌سازی نیچه از حیات به مثابه استمرار و اتصال، در تعارض با سنت غربی قرار می‌گیرد که نوع بشر را «تاج تکامل» (Crown of Evolution) می‌خواند. این تصور از حیات، بدین معنا بی‌شبهت با نظریه داروین نیست؛ اگرچه نیچه به «تکامل زیستی» (Biological Evolution) در مکتب داروینیسم حمله می‌کند.^۲ جنبه استمرار و اتصال حیات را می‌توان رد اهمیت فزاینده حیات بشری دانست؛ زیرا دیگر حیات بشری نقش اساسی، در تمامیت و کلیت حیات بازی نمی‌کند بلکه تنها بخش کوچک و حتی کم‌اهمیت آن به حساب می‌آید. نیچه متأثر از نظام شوپنهاوری بر آن است که «طبیعت از حیات بشری به منزله ابزاری برای نیل به کمال سود می‌جوید» (Cary, 2003: 73). نیچه پیوسته بازگشت انسان به آغازگاه حیوانی خود را گوشزد می‌کند؛ بازگشتی به حیات رویایی حیوان. این بازگشت

در حق حیات طبیعی می‌داند و می‌گوید: «علیه لعن‌کنندگان طبیعت. من نمی‌پسندم کسانی را که برایشان هرگونه گرایش طبیعی نوعی بیماری، چیزی ناجور یا حتی ناخوشایند است. همین افراد در اندیشه ما القا کرده‌اند که تمایلات و غرایز انسان‌ها بد است؛ همین افراد مسئول بی‌عدالتی بزرگ ما نسبت به طبیعت خودمان و نسبت به هر طبیعتی هستند [...]» (نیچه، ۱۳۸۵: ۲۶۲). به زعم نیچه، آدمی باید فضایل را از حیوانات برباید؛ زیرا آسیب‌پذیرترین نوع حیوان است و حیاتش ضعیف‌ترین و لطمه‌پذیرترین الگوی حیاتی حیوانی است (Lemm, 2009: 6). جسم براساس مفهوم باستانی خود در فرهنگ غرب، یک شی میان‌پُر مادی دانسته می‌شود که سوراخ دار و تراوش‌کننده است؛ همچنین دارای تنفس است و فضولات را دفع می‌کند. نیازها و خواست‌ها زمانی سر برمی‌آورند که ارگانسیم آمادگی دریافت و تقلا برای منابع زیست محیطی‌اش را داشته باشد. حیات نیروی این تعارض میان آدمی و محیط است (ولف، ۱۳۸۰: ۸۷). طبق دیدگاه نیچه، ارگانسیم عبارت است از یک پلنوم (Plenum)^۳ که کارمایه بیشتری به آنچه برای ارضاء و برآوردن نیازها و خواست‌های‌اش لازم است تولید می‌کند. «جوشش و غلیان کارمایه‌های فزاینده (Excess Energies) در این ارگانسیم به صورت نشاط و روحیه تبلور می‌یابد». سرمستی طبیعی است؛ سرمستی درون آگاهی خودآگاه نمی‌گنجد؛ بلکه در همه جای طبیعت آدمی، البته مادامی که طبیعی باشد، جاری و ساری است. سرمستی فراگیر و فعال است؛ زیرا ارگانسیم باید این کارمایه‌های فزاینده را که موجب احساس گرسنگی و تشنگی می‌شوند تخلیه کند. این گرسنگی و تشنگی، پدیده‌های اولیه نیستند؛ چراکه ارگانسیم خود، نیرویی ایجابی است که این‌گونه سلبی‌ها، یعنی گرسنگی و تشنگی را توسعه می‌بخشد.

مشخص می‌کند که حیات رویایی است و نیز حیاتمندبودن اساساً همان رویادیدن است. برای نیچه آینده انسانیت بر توانایی وی، در ارتباط دوباره خویش با حیات رویایی حیوان ابتدا دارد؛ از آن‌رو که تنها حیات حیوانی است که می‌تواند برای انسان ارمغان‌آور آزادی و خلاقیت در تفسیری باشد که در فرایند تمدن‌سازی و اجتماعی‌شدن، آن‌ها را از دست داده است (Lemm, 2009: 4). این مقاله قصد دارد اولین مواجهه نظام‌مند، با مفهوم حیوان در اندیشه نیچه را فراهم آورد. به علاوه، نشان داده خواهد شد که حیوان نه زمینه‌ای تصادفی و نه ابزار صرف بوده است بلکه روح بازآورنده و اعاده‌کننده بدیع معنای فلسفه و الزام بدان در تأملات نیچه است.

الگوی طبیعی ارزش‌ها

از زمان آناکسیمندر، فیلسوفان اندیشه را به دو دسته صادق و کاذب تقسیم کرده‌اند؛ اما هیوم آن را در ابتدا، به دو دسته قوی و ضعیف تقسیم می‌کند. نیچه نیز به نحو بدیعی اندیشه آدمی را به دو دسته سالم و بیمار تقسیم می‌کند؛ در میان اندیشه‌ها برخی از جسم سالم نشئت گرفته‌اند و روح‌بخش و آزادند و نیز اندیشه‌هایی وجود دارند که از جسمی بیمار نشئت گرفته‌اند و آن را بیمار و ناخوش‌تر می‌کنند. به همین ترتیب، نیچه ارزش‌ها، علوم، ادیان، رسوم، آثار هنری و حتی موسیقی را طبق این سنجه و معیار فیزیولوژیکی تقسیم‌بندی می‌کند. از این‌روست که برخی متفکران اهمیت او را بیش از هر چیز، در «پروراندن سنجشگری طبیعت‌باورانه اخلاقیات» (Naturalistic Criticism of Morals) به رسمیت می‌شناسند (کاپلستون، ۲۰۰۶: ۱۳۸۸). او حتی بی‌اعتنایی به تمایلات و غرایز جسمانی را که بر حیوانیت انسان گواه می‌دهند نوعی بی‌عدالتی

زنده بودن نیکوست!»، «چقدر من قدرتمندم!» و «چقدر حیات زیباست!»؛ اصطلاحات ارزشی نیکو، قدرتمند، زیبا، واقعی و صادق معنای خود را در این گونه اظهار شگفتی‌ها می‌یابند. این اصطلاحات ارزشی، احساس‌های درونی همچون شادی و سرخوشی را شدت و دوام می‌بخشند: کلمات زیبا، زیبایی بخشند. کلمات اصیل و نجیبانه، اصالت و نجابت می‌بخشند. کلمات قدرتمند، قوت و کلمات سالم، سرزندگی می‌بخشند. ارگانسیم زنده مثبت ارزیابی می‌شود؛ این ارگانسیم پلنومی است که کارمایه‌های فزاینده به بار می‌آورد؛ کمبودها و نیازهایی که از آن نشئت می‌گیرند همگی ثانویه و متناوب و سطحی هستند. «احساسات و اصطلاحات ارزشی مثبت و خود ایجاب‌کننده همگی اولیه و پیشتانند» (Calarco, et al., 2004: 8).

ضعف، بیماری، نیازمندی، خواست، وابستگی و آسیب‌پذیری منفعل و واکنشی‌اند. این‌ها نیروهای حیات‌اند که علیه خود شوریده‌اند: «رنج می‌گوید: بشکن، خون خویش بریز، ای دل! ای پا بگرد! ای پر، پیر! ای درد، برخیز، بر شو! باری، بیا، ای دل پیر: رنج می‌گوید گم شو!» (نیچه، ۱۳۷۵: ۳۴۲). این حالات باعث به وجود آمدن خشم و نیز اصطلاحات سلبی و رنجور و ارزشی می‌شوند. این گونه اصطلاحات ارزشی، بر وخامت وضعی که موجد آن‌هاست می‌افزایند. کلمات زشت لکه‌دار می‌کنند؛ سخنان پست و شایسته بردگان، گویندگان و مخاطبان خود را تحقیر می‌کنند؛ سخنان ضعیف اخته و لکه‌دار می‌کنند؛ کلمات بیمار پلید و پلشت می‌گردانند. بردگان و ضعفا برای غلبه بر ضعف و نقصان خود، این اصطلاحات و تعابیر سلبی را به ارزش‌های ایجابی بدل می‌کنند. این دگردیسی و تبدیل، از طریق واکنش در برابر اظهار شگفتی‌های مثبت و خود ایجاب‌کننده اقویا و مسروران شکل می‌گیرد؛ روش بردگان این است که سعادت اقویا را به منزله

تمامی احساس‌های وامانده‌ای که معلول نیازها و خواست‌های ارضاء نشده‌اند منفعل و واکنشی هستند. خشم نیرویی سربرآورده از واقعیت ارگانسیم و به عقب رانده‌شده از آن است؛ ارگانسمی که دردهای آن را احساس می‌کند و فساد عضو را می‌فهمد. این نیرو کینه‌جویانه است. «نیچه با تبحری خاص، نوع منحصر به فردی از تبارشناسی اندیشه‌ها، ارزش‌ها، علوم، ادیان، رسوم، آثار هنری و موسیقی را فرایش می‌نهد که در بردارنده احساس‌های فعال، سرورآمیز یا منفعل، رنجیده و کینه‌توزانه می‌باشد. این احساسات به نوبه خود، علت شدت و نفوذ اندیشه‌ها و مبدأ ارزش‌ها هستند» (Calarco, et al., 2004: 8). به اعتقاد نیچه، نوع انسان نوعی گذرا و انتقالی رو به تکامل است؛ پرسش از چیستی انسان مستلزم پرسش از آن چیزی است که وی می‌تواند بدان تبدیل شود. نیچه ویژگی‌های مشاهداتی را با نظر به ارزیابی آن‌ها و ارزیابی ارزش‌هایی طبقه‌بندی می‌کند که خود، معیار سنجش این ویژگی‌ها هستند. این ارزیابی با سنجش و مقایسه میان ویژگی‌های مشاهداتی و رده‌بندی آن‌ها بر حسب معیارهای طبیعی، بقای انواع و بقای اصلح، یا فرهنگی، منفعت اجتماعی و خیرخواهی و فضیلت و عقلانیت، حاصل نمی‌آید. در عوض نیچه، به نحو ایجابی تصدیق می‌کند آنچه را حیات به نحو ایجابی تصدیق می‌کند؛ در حالی که جنبش‌هایی را که حیات با استمداد آن‌ها علیه خودش می‌شورد سلبی می‌انگارد. سلامتی ذاتاً سرورآمیز است؛ همان سلامتی که مولد کارمایه‌های افزون است و خود را احساس می‌کند. این احساس تندرستی و جوشش و جهش کارمایه‌ها را شدت می‌بخشد. سلامتی مثبت و خود ایجاب‌کننده است. نغمه‌ها و سخنانی که در خلال جوشش و جهش به وجود می‌آیند باعث پرتوافکنی و قوت‌بخشی بیشتر این کارمایه‌ها می‌شوند. «چقدر من خوشحالم!»، «چقدر

شکل قوش‌انسان، شیرانسان، اسب‌انسان، عقاب‌انسان، گاو‌انسان و مارانسان در گورستان‌های (Necropolis) مصر باستان، کتیبه‌های معبد آشوربان، هیتی‌ها و مَهرهای موهندودارو می‌شناسیم که بیش از ۲ هزار سال قدمت دارند (Steeves, 1999: 16).

برخی حیوانات تنها و مستقل هستند و برخی دیگر در گله‌ها و وابسته به گروه زندگی می‌کنند. حیوانات گله‌ای مانند گوسفند و بز و اسب که طبعاً وابسته به رئیس گله‌اند، انسان را در مقام رئیس خود برمی‌گزینند و انسان به راحتی می‌تواند آن‌ها را اهلی کند.

در میان بشر، برخی توده‌ای هستند و برخی دیگر نیز مانند حیوانات درنده و شکارچی تنها زندگی می‌کنند. واقعیت این است که محرک‌های مستقل بودن، به همراه محرک‌های گله‌ای بودن در تک‌تک افراد وجود دارد. توأمان بودن این محرک‌ها، به معنای وجود مصادیق عینی سالم و بیمار در نوع انسان یا حتی مصادیق اصیل و گله‌ای نیست؛ بلکه آدمی در هر دوره تاثیرگذار تاریخی، به نحوی واجد سلامتی عظیم، اصالت، بیماری و حتی توده‌ای بودن خودش است. به بیانی دیگر، در هر دوره اصلی تاریخی نیز انواع بی‌شماری از سلامتی و بیماری و اقسام گوناگونی از اصالت و توده‌ای بودن یافت می‌شود. اضافه بر این، مقدارشده است که هر نحوه‌ای از حیات در زنجیره اقسام بسیاری از سلامتی و بیماری تداوم یابد. ضمن اینکه «هر نحوه حیاتی موجب باروری و توسعه انواع مختلف اصالت و توده‌ای بودن می‌شود» (Calarco, et al., 2004: 9).

گریز و گذر از «اخلاق گله‌ای» مقصود نیچه از «ایستادن در فراسوی نیک و بد» است؛ این نوع نظام اخلاقی همگان را به سطح جمعی پایین می‌کشاند و میانمایی را رواج می‌دهد! اخلاق گله‌ای، «بازدارنده پرورش گونه والاتری از انسان» است. در این تحلیل، مقصود حقیقی نیچه «یکسره چشم پوشیدن از ارزش‌ها

سبکسری، غرورشان به منزله تکبر و سلامتی‌شان را به منزله شهوت‌رانی ملاحظه می‌کنند. در مقابل اقویا، بردگان و ضعفا با خودستایی اضطراب خود را تواضع و فروتنی، ترس را حزم و مآل‌اندیشی، وابستگی را تعبد و بی‌ضرربودن را صبر و شکیبایی قلمداد می‌کنند. باید توجه کرد نیچه حالاتی را که بردگان ارزش تلقی می‌کنند کوچک نمی‌شمرد؛ بلکه تنها «جنبش منفعلانه و ذاتاً سلبی آن‌ها را در معرض نمایش می‌گذارد» (Acampora, et al., 2004: 139).

حیوانات اصیل و پست

نیچه پدیده‌های زمانه از اندیشه‌ها تا موسیقی را به دو دسته اصیل و پست تقسیم می‌کند. دو کلمه «اصیل» و «پست» مطمئناً مقولاتی به‌جامانده از نظام سیاسی اقتصادی فئودالی هستند که نیچه آن‌ها را برای مقصود خویش اقتباس می‌کند. او این کلمات را با انواع و گونه‌های جانوری پیوند می‌زند: شیرها و عقاب‌ها و مارها همگی اصیل‌اند؛ گوسفند و گاو و ماکیان پست هستند. در چنین گفت زرتشت مشخص می‌شود که زرتشت دو حیوان بیشتر ندارد: «عقاب و مار که به ترتیب نماد غرور و زیرکی‌اند. به علاوه، شیر نماد دلیری و ساختارشکنی است و با آمدن شیر، زرتشت از غار بیرون می‌آید» (حنایی کاشانی، ۱۳۷۸: ۵). در ادامه، نیچه تلاش می‌کند انسان را نوعی حیوان تلقی کند که در شکل‌گیری خود ناقص است؛ اما عقاب و مار در تکوین خود، به کمال رسیده‌اند. این حیوانات از جنس طبیعت‌اند و نمی‌توانند از آن صفتی که نماد آن هستند فراتر روند (روزن، ۱۳۸۸: ۶۹ و ۷۰). نسبت‌دادن خصلت‌های ممتاز حیوانات اصیل، به حیوان‌انسانی که مدنی بالطبع است و در توده معنای خویش‌تن بودن را می‌یابد (نیچه، ۱۳۸۰: ۵۳ و ۵۴)، به روزگاران پیش از جامعه طبقاتی فئودالی برمی‌گردد؛ زیرا مجسمه‌هایی به

وابستگی به گروه، احتیاط، ترس و کینه را به خوبی می‌فهمد. سرنوشت خلق‌شناسی در مقام علمی مدون، در گرو انکار راسخ انسان‌انگاری توسط موسسان نوینش بود. در این انسان‌انگاری، نه تنها فعالیت‌های «والا تر» اندیشه، درک زیباشناختی و یادگیری باید از ساحت گونه‌های حیوانی غیرانسان محو می‌شدند؛ بلکه برای ادراکات و احساسات گونه‌های غیرانسانی، باید واژگان و توصیفات فنی جدیدی وضع می‌شد. نه عقاب‌ها را می‌توان «مغرور» خواند و نه مارها را «فرزانه و زیرک»! رویه نیچه بر ضدیت با انسان‌انگاری قوام یافته است. وی نوع بشر را طبیعی‌سازی می‌کند؛ یعنی ادراکات و رفتارهای دیگر گونه‌های طبیعت را به آن نسبت می‌دهد: «خاستگاه دادگری، همچنان که زیرکی، میانه‌روی و پُردلی و به‌طور کلی همه آنچه ما از آن به فضیلت‌های سقراطی یاد می‌کنیم حیوانی هستند: در نتیجه، آن‌ها غریزه‌ها می‌آموزدمان در پی خوراک برآیم و با دشمن هم‌آورد شویم. اکنون اگر اندیشه کنیم که انسان برتر همواره، تنها در شیوه تغذیه و در مفهوم آنچه برای او به تمامی دشمن خوی است، برکشیده، تهذیب شده و پالوده است؛ مجاز خواهیم بود تمامی پدیده‌های اخلاقی را حیوانی بنامیم» (نیچه، ۱۳۸۰: ۵۳ و ۵۴).

برخی از مفسران نیچه استدلال کرده‌اند که آثار وی از مسیر انسان‌محوری سنتی (Classical Anthropocentrism) منحرف نمی‌شود؛ مخصوصاً از این لحاظ که انسان‌ها پیشرفته‌ترین گونه حیوانی لحاظ گردیده‌اند؛ اگرچه هنوز درباره انسان می‌توان بر این عقیده بود که در گونه‌ای حتی والا تر متجلی شود. نیچه انکار می‌کند که نژاد اصلح و اعیان در جریان تکامل به وجود آمده‌اند. آنچه تکامل بشری در حال فعلیت دادن است، واپسین انسان است؛ درحالی‌که گونه‌های ضعیف‌تر و بیمارتر تنها می‌توانند نیستی

و برانداختن همه بندوبارها» نیست (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۹۲ و ۲۹۳). انسان‌هایی که درونشان محرک‌های توده‌ای بودن حکمفرماست، خود را اهلی ساخته‌اند؛ زیرا افراد مستقل و تنها نیستند که بر انسان‌های توده‌ای یک رئیس گله تحمیل کرده‌اند بلکه عمیق‌ترین و ریشه‌دارترین غرایزشان آن‌ها را برآن داشته است تا خود را مطیع یک نفر دیگر قرار دهند.^۴ رهبران و رؤسای توده‌های انسانی، کشیشان و حاکمان مستبد، این‌گونه غرایز را به خوبی درک می‌کنند؛ چراکه در آن‌ها شریک هستند؛ رهبران محتاج وابستگی دیگران به خودشان‌اند؛ آن‌ها متکی بر انسان‌های وابسته هستند.^۵ به گمان نیچه، رهبران اروپایی مسیحی، مسیحیت را برای «گرداندن چرخ آسیای دولت» به کار بسته‌اند؛ از این رو، مسیحیت دچار فسادی درمان‌ناپذیر شده است. «روشن است که وی دین مسیحی را نیروی ته کشیده‌ای می‌داند که با وجود این، یکی از ناب‌ترین نمودگارهای انگیزش به سوی فرهنگ است» (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۹۰). وی مسیحیت بحران‌زده قرون وسطا و گونه رایج آن در عصر جدید را «دشمن حیات» قلمداد می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۸۴). همانند دیگر گونه‌های حیوانی که در طبیعت یافت می‌شوند انسان‌ها نیز تغذیه می‌کنند، استراحت می‌کنند، سرپناه نیاز دارند، در مقابل درد و جراحت ناشی از اجسام بی‌حرکت مثل سنگ و حیوانات متخاصم از خودشان دفاع می‌کنند، برای بر خورداری از لذت و تولیدمثل به برقراری روابط جنسی مبادرت می‌ورزند و رسوم خاص خود را تکریم می‌کنند. همانند دیگر جانوران، انسان نیز نشاط و سرخوشی ناشی از غلیان کارمایه‌های فزاینده را احساس می‌کند، درد و ابتلا، غرور، محبت و مراقبت والدین، آرامش، خشم، اعتماد و تردید را با تمام وجود خود درمی‌یابد. به سان دیگر گونه‌های توده‌ای، انسان نیز احساسات و عواطف ناشی از

حیوانات شکارچی ظالم نیستند؛ حتی در حق آن دسته حیواناتی که شکار می‌کنند ظلم نمی‌کنند. در ساوانای افریقای، حیوانات شکارچی و سُم‌دار با هم زندگی می‌کنند. آهوهای این منطقه کم‌کم چابک‌تر و محتاط‌تر می‌شوند؛ چراکه گربه‌سانان بزرگ، مثل شیر گندترین آن‌ها را گلچین کرده و طعمه خویش می‌کنند. خلق‌شناسان تبیین‌های زیست محیطی دقیقی از کودک‌کشی در میان شیرها و برخی پرندگان ارائه می‌کنند. پس اگر ظلم در میان انسان‌ها عملی عامدانه و وحشیانه است که در نهایت صرفاً ارضای روانی مرتکب آن را به بار می‌آورد، نمی‌توان از مشاهده همین عمل عامدانه و وحشیانه در گونه‌های دیگر صرف‌نظر کرد. در طول فصل بیکاری، زنبورهای عسل درگیر نبردهای واقعی برای قلع‌و‌قمع کندوی دیگر زنبورها و نیز تخریب کندوی خود خواهند بود. اگر گروهی از پرندگان به قصد کشتن فردی ضعیف از گروهشان، در حال منقارزدن به آن باشند و بتوان عمل آن‌ها را تلاشی غریزی و ناآگاهانه در تولید دوباره قوی‌ترین، به لحاظ ژنتیکی، محسوب کرد، آیا ممکن نیست همین فرایند را درباره ظلم انسان‌های قوی برای نابودی ضعیف نیز موجه دانست؟ نیچه گونه‌های حیوانی را با خصلت‌های متمایز و غالب در آن‌ها مرزبندی می‌کند؛ اما در بطن واقعیت، این گونه‌ها را به مثابه تمثیل فضایل و رذایل انسانی که اخلاقاً شایسته تحسین یا سزاوار تقبیح‌اند، لحاظ نمی‌کند. اگر حق در ذهن دریافت‌شدنی و داوری‌کردنی باشد و امر خیر نیز عیناً از منظر اخلاقی ارزیابی شود، فضایل آن دسته انسان‌ها که نیچه ایجاباً در بوت‌ه سنجش می‌نهد و آنانی که برای اولین بار خودشان را به‌نحو تحصیلی ارزیابی می‌کنند، بستگی به غرایز سالم و دقیق دارند؛ غرایزی که از دل سلامتی و استقلال و کارمایه‌های فزاینده و سرورآفرین موج می‌زنند. این غرور و فرزانی زرتشت نیست که نیچه

(Nothingness) را اراده‌کنند و طبیعت برای آن‌ها هیچ‌گونه مراقبت و علاجی (Cure) فراهم نمی‌کند (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۶۰ تا ۱۶۵). گونه‌ای که خواهد آمد، ابرانسان، تدریجاً از درون واپسین انسان ظهور نخواهد کرد؛ بلکه با زایشی نو در تأثر دوری از کلیت استمرار و اتصال فراییش نهاده خواهد شد. در مقابل، برخی استدلال کرده‌اند که انسان‌محوری سنتی نیچه، در روش توصیف و تشریح دیگر گونه‌ها ردگیری می‌شود. دیگر گونه‌ها با خصلتی ممتاز بازشناخته می‌شوند: شترها مسئولیت‌پذیرند، شیرها فرمانروایی و تسلط را می‌جویند، عقاب‌ها مغرور و مارها زیرک هستند. این گونه‌های حیوانی تمثیل‌های ترسیم‌کننده جنبه‌های گوناگون شخصیت انسان‌اند. می‌توان به‌درستی استدلال کرد که اشکال متمایز رفتاری و نیز فرم‌های متفاوت حساسیت و هوشمندی از خصایص گونه‌های مختلف حیوانی به شمار می‌روند. حیوانات کوچ‌کننده و آنان که به خواب زمستانی می‌روند انواع مختلف ادراک و هوش سازگارانه، با محیط و موقعیت را واجدند. درست همانند دیگر حیوانات که در روز یا شب فعالیت دارند! توانایی پیش‌بینی زمان حمله حیوان درنده‌ای که مخفی شده و نیز توانایی تشخیص رد حیوان درنده که بر زمین به جا مانده، بخشی از هوش حیوان شکارچی است. زیست‌شناسان معتقدند مقایسه هوش گونه‌های جانوری با یکدیگر، مهم‌ل و بی‌فایده است «هر گونه‌ای که در طول زمان باقی می‌ماند، نوع و دامنه هوشی که برای بقا در محیط ضروری است را توسعه می‌بخشد. به‌علاوه، هر حیوانی توسط ادراکات، خاطرات و احساسات منحصربه‌فردش تحریک می‌پذیرد» (Calarco, et al., 2004: 10). بخشی از برنامه علم خلق‌شناسی، جلوگیری از انتساب فضایل و رذایل به حیواناتی است که به منزله تجلی و تبلور این امور به شمار می‌آیند؛ جانورشناسان معتقدند که

زنده پست‌تر به ارث برده است (تنها، شناختی که در بالاترین سطح علم تعلیم می‌شود این قضیه را نقض می‌کند). حتی ممکن است، از آغاز باور نخستین همه موجودات زنده این باشد که سراسر جهان واحد و بی‌حرکت است» (نیچه، ۱۳۸۴: ۱۰۱ تا ۱۰۳). خدایان اولیه بشر، غیر از ادیان الهی‌توحیدی که مسبوق به الحاد بوده‌اند، نیروهای مجرد و ماورای طبیعت نبوده‌اند؛ بلکه جانوران و پرندگان اشرافی مانند ببر، شیر، مار کبری و قوش بوده‌اند. انسان‌های نخستین (Hominids) با ترس و هیبت، از حضور حیوانات درنده‌ای زندگی کرده‌اند که پیوسته در اطراف محل سکونتشان پرسه می‌زدند. قربانی کردن گنشی بنیادین از نوع دینی آن است و باربارا رنریچ (Barbara Ehrenreich) معتقد است این کنش دینی ریشه در سر راه قراردادن نوزادان بدشکل (Deformed Infants) و بیماران و نیز افراد در حال مرگ، در مقابل حیوانات درنده دارد. به گمان وی، باستانی‌ترین ادیان به انسان‌ها آموخته‌اند تا نیمی انسان و نیم دیگرشان شیر، گاو نر، گوزن، روباه و لک‌لک باشند (Ehrenreich, 1997: 58). اشراف اروپایی، پادشاهان آشوری، سامورایی‌های ژاپنی، طبقه شتریه (نجیب‌زادگان و جنگاوران) راجاستان و سلحشوران ماسایی خودشان را با پوست شیر و پر عقاب تزیین می‌کردند. آنان حرکات آرام و مخفیانه شیرها و وضعیت ایستاده عقابها را تقلید می‌کردند. آن‌ها شکوه مرغ رنگارنگ تروگن و پرندگان پربهشتی را دریافته و دُرناهای گردن مشکی و قرقاول را برای آرام (نشان خانوادگی) مجلل و پایکوبی‌های مؤقرشان پسندیدند. به زعم نیچه شراکت در خصلت‌های دیگر گونه‌ها، باستانی‌ترین اخلاق است. آنچه انسان‌ها احترام می‌کردند، آنچه می‌پسندیدند و به جستجوی آن

به عقاب و مار نسبت می‌دهد؛ بلکه او غرور عقاب و فرزانگی مار را به زرتشت نسبت می‌دهد. در نسبتی برعکس، نیچه حتی ارث بَری آدمی از فضایل جانوران را «رُبایش» می‌خواند: «[...] انسان به فضایل تمامی وحشی‌ترین و دلیرترین جانوران رَشک برده و آن‌ها را از ایشان ربوده است و بدین‌سان انسان شده است!» (نیچه، ۱۳۷۵: ۳۲۰).

همزیستی (Symbiosis)

همان‌طور که بسیاری از گونه‌های جانوری، در همزیستی با یکدیگر به سر می‌برند: جلبک با شقایق دریایی، حواصلیل با گاوآبی و منقارشخی با گاوکوهی آفریقایی. در اتحاد میان اشراف و سلحشوران؛ این دسته از نجبا نیز احساسات و خصلت‌های رفتاری ببرها و عقاب‌ها را اقتباس می‌کنند؛ درست همان‌طور که جمعیت‌های یکجانشین احساسات و خصلت‌های رفتاری جانوران گله‌ای را اتخاذ کرده‌اند. به‌علاوه، «بیماری‌های این گونه‌های حیوانی گله‌ای مثل آبله، سل، آفلونزا، سرخک و سفلیس در قالب موتاسیون‌ها (Mutations) به انسان منتقل شده‌اند» (Diamond, 1999: 131). جوامع یکجانشین حتی جنبه‌ها و ادراک‌های گیاهانی را اتخاذ کردند که برای آن‌ها تمامی اشیاء و امور معمولاً در آرامش و سکوت ابدی و هر چیزی شبیه خودش است. به زعم نیچه آن اندیشه‌ای که محصول راهبری اعتقاد به اشیای یکسان باشد و اصول و قواعد «اینهمانی» آن را منسجم کند، خود متناقض نباشد و حد وسط آن مشخص شده باشد از باور به شیوه و شعور گیاهان مسلم آمده است: «برای نباتات همه اشیاء معمولاً ساکن و جاودانند و هر چیزی عین خودش است. انسان این باور را که اشیای اینهمان (دارای هویت ثابت) وجود دارند از دوره موجودات

مسلّم فرض می‌کند که طبیعت امری ضداخلاقی (Amoral) است و نیز اصول اخلاقی را منحصرراً بشری لحاظ می‌کند. آنچه را اخلاق در حکم فضایل می‌پندارد، فضایی که در فرایند گزینش آگاهانه (Conscious Choice) و با پشتوانه مسئولیت یک ذهن خودآگاه تأسیس شده‌اند، صرفاً «بشری» هستند؛ بنیان‌های وجودی این انسان مسئول و خودآگاه بر اندیشیدن، استنتاج، محاسبه (Reckoning) و تشخیص روابط علیّی قوام می‌یابد (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۰۶). در سویی دیگر، نیچه میان «اخلاق سروران» و «اخلاق بردگان» تمایز می‌نهد. او معتقد است که از نظرگاه انسان والا و سرور، این دو به یک معنا همزیستی دارند. «یعنی، می‌توانست همزیستی باشد اگر که گله که از دستیابی به هر چیز والا ناتوان است، خرسند به آن می‌بود که ارزش‌های خود را برای خود نگاه دارد». اما تنها به این راضی نمی‌ماند و می‌کوشد تا ارزش‌های خود را جهان شمول جلوه دهد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۹۲). نیچه خصایلی در انسان‌های نجیب و اصیل بازمی‌شناسد؛ فضایی چون صداقت، جسارت، غرور و حضور در حال که آدمی را از افسوس و پشیمانی درباره گذشته و اهداف و آمال آینده رها می‌سازد و بریافته از خصلت‌های دیگر حیوانات نجیب است. این فضایل یا به عبارتی خصایل، در تعامل و شراکت با گونه‌های حیوانی پدید می‌آیند. انسان و حیوان نجیب با هم و از هم، همزیستی را فرا می‌گیرند: «[...] جانور در باب شگردهای دشمنان و دوستانش داوری می‌کند. او ویژگی‌های خود را نیک فرامی‌گیرد. خود را به این معطوف می‌دارد که در برابر فرد فرد هر گونه مشخصی [از جانوران] یک بار برای همیشه، دست از نبرد بدارد و همچنان به هنگام نزدیک شدن به برخی گونه‌های جانوران دیگر از در آشتی و همزیستی درآید» (نیچه،

برمی‌آمدند؛ حساسیت عقاب‌ها و گرگ‌ها، قدرت و بقای طولانی گاو کوهی آفریقایی و خرس‌ها و نیز وفاداری پرندگان کوچک در دفاع از جوجه‌هایشان تا پای مرگ بود. انسان‌ها در تعامل و واکنش با دیگر گونه‌ها، خصلت‌هایشان را فراچنگ می‌آورند: دلیری گاو‌باز در رویارویی‌اش با قساوتِ گاو نر شکل می‌گیرد؛ انسان‌ها در روند شکار این گاو‌ها یا مشاهده کشتار آن‌ها، به دست حیوانات درنده دیگر اراده و حساسیت و هوش حیوانات درنده را اکتساب می‌کنند. تنها در معاشرت طولانی با عقاب‌ها و مارهای کوهستان‌های مرتفع است که زرتشت، غرور و خرد را اکتساب می‌کند. زرتشت نیچه حتی هم‌زبانی با حیوانات را ارج می‌نهد. او تأکید می‌کند که صدای جانوران اصیل چشم او را به روی زیبایی‌ها می‌گشایند. زرتشت بر آن است که همزیستی زمانی تحقق‌اکمل خود را می‌یابد که با هم‌زبانی توأم باشد: «زرتشت پاسخ داد: جانوران‌ام، باز هم با من پُرگویی کنید و بگذارید بشنوم. پُرگویی شما مرا تازه می‌کند: هر جا که پُرگویی کنند، جهان به چشم‌ام همچون باغی است. چه خوش است که واژه‌ها و آواها هستند. مگر واژه‌ها و آواها رنگین‌کمان‌ها و پل‌هایی ظاهری میان چیزهای جاودانه از هم جدا نیستند؟ [...] زیبا جنونی است گفتار که انسان بدان بر سر همه چیز می‌رقصد. چه خوش است سخن‌ها همه و دروغ آواها همه! با آواها عشق ما بر رنگین‌کمان‌ها می‌رقصد» (نیچه، ۱۳۷۵: ۲۳۱ و ۲۳۲). مزید بر این، انسان‌های یکجانشین و توده‌ای دست به اکتساب رژیم غذایی محدود و یکنواخت گله‌های اهلی خود یازیدند و بر یکدیگر و نیز بر رهبران گروه متکی شدند. آن‌ها امنیت، نظم، پیش‌بینی‌پذیری، مطابقت با قواعد توده را با ارزش پنداشته و برای احتیاط، مآل‌اندیشی و تخطی‌نکردن از قواعد ارزش‌والایی قائل شدند. فلسفه اخلاق جدید

۱۳۸۰: ۵۳ و ۵۴). انسان‌های اصیل غرایزی قوی و سالم دارند؛ واجد غریزه تندرستی، زیبایی، حیات و سرمستی بوده و با این غرایز زنده هستند. آن‌ها دیگران را نمی‌فهمند؛ ثروشان بر بادرفته، قربانی عمل محاسبه شده‌اند و چندان باهوش نیستند. صداقت اولین خصلتی است که نیچه در میان نجبا معتبر می‌داند؛ «این افراد نجیب واقعی‌اند و تنها کسانی هستند که حقیقتاً وجود دارند و خود، به‌خوبی سخن‌شان هستند. آن‌ها حالات مورد نظرشان را از درگاه غریزه اظهار می‌دارند؛ درحالی‌که ضعفا و بردگان احتیاط، ریا و هوشمندی را رونق بخشیده‌اند» (Calarco, et al., 2004: 12).

پرورش (Breeding)

نیچه با فرهنگ‌هایی روبه‌روست که در آن‌ها ارزش‌ها داده شده‌اند؛ فرهنگ‌هایی که امکان ارزیابی اعمال و نتایج آن‌ها را پدید آورده‌اند و در حکم فرهنگ‌های ناظر به بقا و حفظ گزینشی اشیاء، دگردیسی گزینشی نسل‌ها و نیز آموزش مردم به شمار می‌روند. از سوی دیگر، او با تکامل یا انتقال قدرت ارزیابان، از نظر طبیعت و پرورش مواجه می‌شود. نیچه کلمه «افتخار» (Honour) را که شاخص افراد نجیب و اصیل است در حکم حق قول‌دادن، چون فرد قدرت وفاکردن به آن را دارد، بازمی‌شناسد، وی این کلمه را به مثابه امری که از درون منفعت عام متصورش بسط یافته، لحاظ نمی‌کند؛ ضمن اینکه آن را به منزله امری که وابسته محاسبه و تشخیص روابط علی باشد نیز نمی‌داند. در عوض، او ظهور تام افتخار را نتیجه پرورش می‌داند: «جانوری را پروراندن که پیمان نهدن تواند-آیا این، آن وظیفه تضادآمیزی نیست که طبیعت درمورد انسان خود را پای‌بند کرده است؟ آیا این مسئله راستین انسان نیست؟» (نیچه، ۱۳۷۷: ۶۹). پرورش گزینشی (Selective Breeding) این‌گونه جدید با آزرده و

دردمندکردن حافظه تحقق یافته است، تأملی که مستلزم تعلیق حظّ بی‌واسطه و فوری است؛ این پرورش مآلاً از طریق مجازات جدی و تسویه حساب با آن‌هایی حاصل می‌شود که پای قول خود نمی‌ایستند. به زعم نیچه، این پرورش گزینشی درواقع، قسمت اعظم هستی نژاد آدمی را به خود اختصاص داده است. پرورش خود بر امکان بالندگی نمونه‌های حیوانی سالم گواهی می‌دهد. ویژگی اندیشه‌ها و. غرایز و اراده انسان‌های نجیب در طبیعت فیزیولوژیک آن‌ها نهفته است؛ آن‌ها به لحاظ جسمانی قوی و تندرست‌اند. لیکن آن سلامتی و تندرستی را نمی‌توان به‌سادگی بر سبیل نفی و سلب متعین ساخت: فقدان بدشکلی (نقص ظاهری)، معلولیت یا بیماری. این «سلامتی بزرگ» که فزاینده است، سلامتی برای انواع گوناگونی از فعالیت‌ها و روش‌های زیستن تلقی می‌شود. «سلامتی بزرگ هرگز رنج و اندوه را حذف نمی‌کند برای این که درد و اندوه ما را تدریجاً سرد کرده و می‌میراند و موجب درهم‌شکستن ساختارهای کهنه و ظهور ساختارهای نوین می‌گردد» (Acampora, et al., 2004: 126). این سلامتی و صحت حتی با بدشکلی و بیماری حذفی برخورد نمی‌کند. ما از درد و بیماری‌های جسمانی خود نیچه کاملاً باخبر هستیم؛ ولی درعین حال او می‌باید که سالم‌ترین انسان، در اروپای قرن نوزدهم بود؛ بدین علت که قادر بود تمامی ناخوشی‌ها و رنج‌های قرنش را به جان بخرد و بر همه فائق آید. به‌سان نیلوفر آبی که در آب‌های راکد می‌شکفت، اندیشه‌های نیچه نیز دربردارنده هیچ اثری از آن تباهی و نیهیلیسم که از آن‌ها این افکار نشات می‌گیرند، نیست. نیچه می‌باید که هرکس آثارش را بخواند هرگز حدس نخواهد زد که وی در دوران حیاتش روزگاری را در بیماری به سر برده است. اساساً برای او موجود زنده و ازجمله خود او نیز، پیش

از این رو، اصالت حاصل محاسبه نیروهای موجود در معلول نیست. اصالت از بُنِ تدبیر خُلق و شخصیت بر نمی‌خیزد. کارمایه‌های آن از نیروهای متکی بر محیط پدید نمی‌آیند. این نیروها، غرایز و امیالی هستند که دیگر، جز برای دوباره پدید آمدن در افراد ضروری نیستند؛ آن‌ها موجب اتلاف بی‌جهت کارمایه می‌شوند. آن‌ها قوه دانش زمان‌های پیشین‌اند. قراردادهای تهی‌شده و کارورزی‌هایی که بیش‌ازاین، برای اقتصاد و اهداف اجتماعی کنونی ضروری نیستند؛ آن‌ها غرایز هستند. غرایزی که اهداف و کارکردشان به دست فراموشی سپرده شده است. هنگامی که چنین غرایز و تمایلات وراثتی، در فردی از نو بروز می‌یابند، می‌توانند مانع وفق و تعدیل وی با زمانه‌اش شوند و نیز می‌توانند او را نابهنجار یا دیوانه جلوه دهند. فرد قادر است خود را تنها از طریق تأیید و حمایت آن غرایز باستانی وضع کند. نیچه خود در این باره اذعان می‌کند: «نوعی وراثت. به عقیده من مردان استثنایی یک عصر بیشتر فرزندان فرهنگ‌های قدیمی و نهال‌های دیررس نیروهای گذشته‌اند. من در آن‌ها میراث یک ملت و آداب رسوم آن را می‌بینم. [...] آنان در زمان خود عجیب، نادر و خارق‌العاده به نظر می‌آیند و کسی که در وجود خود نیروهایی احساس کند که من از آن‌ها حرف می‌زنم، ناگزیر آن‌ها را پرورش می‌دهد و از آن‌ها در مقابل یک دنیای متخاصم دفاع می‌کند، مگر این که طی این مدت نابود شود. در گذشته مردان زیادی واجد این صفات بودند و بنابراین وجودشان عادی و پیش‌پاافتاده به نظر می‌رسید و موجب برتری و بزرگی نمی‌شد. شاید وجود این صفات مورد اقتضای زمان بود، صفاتی که باعث بزرگی نمی‌شدند چنان‌که کسی را مبدل به فردی گوشه‌گیر و دیوانه نمی‌کردند. بیشتر در خانواده‌ها و طبقات محافظه‌کار ملت است که شاهد ایجاد این عکس‌العمل‌ها و بازگشت به گزینه‌های

از هرچیز به دنبال «تخلیه نیروی خویش» است؛ حیات خود «اراده معطوف به قدرت» (Will to Power)^۹ است: «خویش‌تن پایی (Self-Preservation) یکی از پیامدهای نامستقیم و همگانی‌ترین پیامد آن است» (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۹۸). در این معنا، حیات مجموعه‌ای است از کارمایه‌ها که در فرایند تغذیه با هم یگانه می‌شوند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۴۰۱). انسان‌های نجیب کسانی هستند که شهامت و جسارت تقبل و تصدیق غریب‌بودن (Oddity) روش زیستن یا تغذیه یا هاضمه خود را دارند و شاید، قادر باشند غرابت کمبود نمک یا زیادت نمک‌های غیرارگانیک در خون و مغزشان، فوسیس‌شان (Physis) را نیز تصدیق کنند (نیچه، ۱۳۸۵: ۱۰۰).

وراثت (Atavism)^{۱۰}

نیچه مدعی است که توسعه و شکوفایی، پیشرو و خطی نیست بلکه دوری است. بازگشت غرایز و لذات باستانی، برتری‌های نوین را به بار می‌آورد. اینکه نیچه همچون یک ایده‌آلیست غرایز و رفتارهای «پست‌ترین» حیوانات را به مثابه خصلت‌های متمایز ذات برتر آدمی کشف می‌کند، واژگون‌سازی ارزش‌هایی نیست که به زعم هایدگر در این دیدگاه حاضر است. این کشف را نمی‌توان بیان ساده یک بدبینی نظاممند دانست. محیط جغرافیایی زیستی و توده عظیم ابزارهای فناورانه یک جامعه تعیین‌کننده نیازها، خواست‌ها، مهارت‌های فنی و اجتماعی افراد و ارضای امیال آن‌هاست. هر چیزی نیازمند تفکر، استنتاج، محاسبه و آگاهی هماهنگ از روابط علی است. نیچه بر آن است که پستی و بردگی، به مدد دیگر هم‌نوعان و وضعیت کنونی فناوری و قراردادهای اجتماعی و سیاسی مشخص می‌شود. اصالت ضامن تحقق خصلت و رفتار و کارورزی است که وابسته به پشتیبانی محیط اجتماعی کنونی نیست.

قدیمی هستیم؛ [...]» (نیچه، ۱۳۸۵: ۶۹ و ۷۰). براین اساس در عصر برژوا، شکار و نیزه‌بازی بر روی اسب سرگرمی‌های اصیل به شمار می‌آیند. نیچه همچنین از بازگشت غرایز دینی، در قالب علم و سیاست و پیشه‌های هنری تصویر می‌کشد؛ اگرچه حتی توسط آنانی که این‌گونه غرایز را واقعی و مجسم می‌دانند نیز به درستی شناخته نشده‌اند. این غرایز از اهداف بیهوده کنونی و رسوم تهی شده کهنه که پیش‌تر اختیار شده‌اند، گونه‌ها و جهات جدیدی خواهند داشت؛ همچنین فردی را که جرأت تأیید و پیروی آنان را دارد آن‌گونه می‌سازند که از اشیایی که همه سرد می‌پندارند سراسر حرارت و شور حس کند. این غرایز فرد را وادار می‌کند تا ارزش‌هایی را کشف کند که برای آن‌ها هنوز، هیچ میزان و درجه‌ای وضع نشده است؛ به علاوه، موجب می‌شوند که فرد قربانیانی به محراب و مذبح خدایی ناشناخته و مبهم پیش‌کش کند؛ سرانجام شهامتی را فراپیش می‌نهند که بدون هیچ تمایل و رغبتی به افتخار متجلی می‌شود (نیچه، ۱۳۸۵: ۱۱۳ و ۱۱۴). خودبستگی و استغنائی این فرد لبریز می‌شود و به انسان‌ها و اشیای اطرافش سرایت می‌کند. در این جا، نیچه علیه تصور ژان ژاک روسو از انسان وحشی اصیل، انسان وحشی دیگری را که بسیار دیر متولد شده است فراروی می‌نهد. از منظر نیچه، این انسان وحشی درون جامعه‌ای متمدن تولد یافته است. اوست کسی که خود را اصیل می‌کند یا به ورطه هلاک می‌کشد. آن دسته غرایزی که میان انسان و دیگر گونه‌ها مشترک است و نیچه آن‌ها را آشکار می‌سازد، به‌جامانده از ارگانیسم‌های اولیه‌ای نیستند که در وضعیت توسعه‌یافته‌تر ارگانیسم زیست می‌کنند. این غرایز درست همان منابعی هستند که از آن‌ها ساختارهای نوین سر برمی‌آورند. اصالت در آدمی، امری مافوق شرط حیوان‌بودن نیست؛ بلکه مبتنی بر آن شکل

می‌گیرد. هرچه سائقه‌های مرتبط با پستانداران و خزندگان و حشرات که در ارگانیسم انسان عود می‌کنند جزئی و مکرر باشند، احتمال اصیل‌بودن رفتارهایی که باعث می‌شوند بیشتر است. ابزار اصلی و ضروری که یک محرک یا سائقه باستانی، محرکی را که در نیروی اصالت عود می‌کند، تغییر می‌دهد تأیید و تقدیس خود، به زبان ارزش‌هاست. نیچه مدعی است که گفتار (Discourse) بشری از درون آواسازی و آوازخوانی نشئت گرفته و توسعه یافته است. از آنجا که اندک پستاندارانی قادرند آواز بخوانند، انسان‌ها می‌بایست آوازخوانی را از پرندگان و حشرات فراگرفته باشند. کارکرد اولیه آوازخوانی، اخبار و اطلاع‌دهی (Informative) نیست؛ بلکه گمراه کردن از مسیر غالب عقل و منطق است. حنجره و کیسه هوای پرندگان و اعضای آوازساز بدن حشرات، پاهای فلس‌دار و قفسه سینه اصطکاک‌کننده و بال‌های ارتعاش‌دار، فرستنده آواها و نغمه‌ها هستند که رمزگذاری‌های متناوب آن‌ها، بازنمایی نیست که فرم‌های ایده‌آل آواز را نمایش می‌دهند؛ بلکه آنان نیروهای زیبایی و سلامتی و حیات فزاینده را دوباره تکرار و تصدیق می‌کنند (نیچه، ۱۳۷۵: ۲۳۱ و ۲۳۲). نیچه اصیل‌ترین فرم زبان، یعنی زبان ارزش‌ها را به منزله «بقای وراثتی فریاد حشرات» معرفی می‌کند (Calarco, et al., 2004: 14).

نتیجه

رویکرد فلسفی زیست‌شناختی نیچه، به حیوان و حیوانیت انسان را می‌توان در شش حوزه الگوی طبیعی ارزش‌ها، حیوانات اصیل و پست، خلق‌شناسی و انسان‌نگاری، همزیستی، پرورش و وراثت بررسی کرد. آنچه از این حوزه‌های گوناگون، در رویکرد بدیع نیچه به حیوان قلمداد کردن انسان می‌توان یافت وجوه تمایز

بستان با جانوران کشف می‌کند و «افتخار» را که حاصل وفای به عهد، در افراد اصیل است نمود پرورش می‌داند. این تربیت و پرورش آدمی را گزینش می‌کند و او را از قیدوبند رذایل و پستی‌های فیزیولوژیکی، همچون بیماری و معلولیت می‌رهاند. درنهایت، غرایز و تمایلات باستانی که بیشتر با طبیعت گره خورده‌اند در خواست دوباره آدمی عود می‌کنند و آرامش کنونی او را برهم می‌زنند؛ آرامشی که حاصل ارزش‌های نوین و فرهنگ خودخواسته علمی و عقلانی عصر مدرنیته و معاصر است. انسان غرایز باستانی خویش را همچون معرفت، در اندیشه افلاطون، به یاد نمی‌آورد؛ بلکه از گذشتگانش که همزیستان دیرینه جانوران بوده‌اند، فراچنگ می‌آورد. زبان انتقال این غرایز باستانی، زبان ارزش‌هاست که خود ارزش‌های طبیعی و زیستی را منعکس می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱- برای مطالعه در باب «حیوان به مثابه زمینه‌ای تصادفی» در فلسفه نیچه نک: (Heidegger, 1998). برای بررسی تفصیلی درباره «حیوان در مقام ابزار استعاری» نک: (Steeves, 1999: 75-91).

۲- او به‌خوبی خاطرنشان می‌کند که زمان بسیاری، برای شکل‌گیری یک اندام با کیفیت یا کارکردی خاص می‌گذرد؛ اما این اندام قبل از تکوین کاملش به کار دارنده‌اش نمی‌آید و نمی‌تواند در تنازعی که با وضعیت و دشمنان بیرونی دارد وی را یاری رساند. داروین بیش‌ازحد، ضرورت وضعیت بیرونی را تدقیق کرده است. «عامل اساسی در فرایند حیاتی همانا نیروی عظیم شکل‌دهنده و آفریننده صورت‌ها از درون است؛ قدرتی که محیط را به کار می‌گیرد و از آن بهره‌کشی می‌کند». اضافه بر این، او از گزینش طبیعی ناظر به پیشرفت نوع و پدیدآوردن مصادیق بهتر و نیرومندتر انتقاد می‌کند: «آنچه نابود می‌شود همانا نمونه‌های نوعی بهتر است و آنچه می‌ماند میانمایگان‌اند. زیرا استثناها و نمونه‌های نوعی بهتر

بسیار، با رویکرد ارسطویی به این مفهوم است. پیداست که ارسطو انسان را «حیوان ناطق» می‌نامد. این تعریف ناظر به ارجحیت و حجیت وجه نفسانی و عقلانی انسان، بر وجه حیوانی اوست که حاوی شعور زیستی صرف یعنی رشدونمو و تغذیه و شهوات جسمانی است. در مقابل این تعریف سنتی و رایج از حیوانیت انسان، نیچه با تمام قدرت فلسفی و ادبی خود در قالب تشبیه و استعاره و تمثیل، بر وجوه زیست‌شناختی و فیزیولوژیکی این موجود تأکید می‌ورزد. از این منظر، انسان نه عصاره حیات و طبیعت است و نه موجودی فراطبیعی بلکه حتی صفات، یعنی فضایل و رذایل، خود را همچون سلامتی و شجاعت از حیوانات محیط زندگی‌اش اکتساب می‌کند. حال که ارزش‌های وابسته به انسان از دل طبیعت برمی‌خیزند، نیچه رذایل و فضایل را در تعامل وثیق و فعالانه با طبیعت به تصویر می‌کشد. از این رو، حیوانات را به دو دسته «اصیل» مانند جانوران درنده و حیوانات «پست» مانند جانوران گله‌ای و اهلی تقسیم می‌کند تا بدین‌نمط، راهی برای تبیین منشأ رذایل و فضایل انسانی و نهایتاً اصالت و پستی در نهاد آدمی نیز بگشاید. نیچه در واکنشی مغایر با انسان‌انگاری و خلق‌شناسی علمی که انتساب صفات را مختص گونه بشر می‌پندارند، بر ارث‌بری انسان از فضایل و رذایل جانوران اصرار ورزیده است. او مدعی می‌شود که زرتشت غرور و زیرکی را از عقاب و مار به ارث برده است نه اینکه غرور و زیرکی زرتشت، به عقاب و مار منتسب شده باشند. از سوی دیگر، واقعیت این است که انسان ضرورتاً در طبیعت و با دیگر جانوران زندگی می‌کند. این همجواری و حیوان‌بودن که انسان و دیگر جانوران در آن شریک هستند به همزیستی منجر می‌شود. این همزیستی خود حاصل هم‌بانی از طریق انتقال صفات و خصایل از جانوران به گونه انسان است. نوع بشر ارزش‌های خود را در بده

و انتظارات خود را با همه ظرافت‌های آن برآورده می‌سازند» (نیچه، ۱۳۸۵: ۱۰۰).

۶- مشتق از کلمه یونانی *ethos*، به معنای روحیه و طرز رفتار و خلقیات.

۷- قائل شدن جنبه و شخصیت انسانی، برای حقایقی مثل خداوند و طبیعت.

۸- تغییر و جهش ناگهانی ساختار بیماری.

۹- یک دریافت اشتباه از اندیشه نیچه این است که اراده معطوف به قدرت را همبسته با «تحمیل اراده من بر دیگران» تلقی کرد! هنگامی که درباب اراده معطوف به قدرت سخن رانده می‌شود باید دانست که نیچه عموماً درباب «اعمال اراده معطوف به قدرت بر خویشان» می‌نویسد؛ آن اراده‌ای که بر تمامی ضعف‌ها و پستی‌ها در وجود من غلبه می‌کند. درنهایت، مشخص می‌شود که اراده، توانایی اعمال قدرت است نسبت به «آن چه هست» (Nietzsche, 1968: 221). برای مثال، نیچه فرایند جذب و همگون‌سازی ماده خارجی در درون ارگانسیم را یکی از تجلیات اراده معطوف به قدرت تلقی می‌کند.

۱۰- نیاکان‌گرایی یا بازگشت به خوی نیاکان.

کتابنامه

- حنایی کاشانی، محمدسعید. (۱۳۷۸). زرتشت نیچه کیست؟، تهران: هرمس.
- روزن، استنلی. (۱۳۸۸). نقاب روشنگری: زرتشت نیچه، ترجمه داریوش نوری، تهران: مرکز.
- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه، ترجمه داریوش آشوری، ج ۷، تهران: علمی فرهنگی.
- نیچه، فردریش ویلهلم. (۱۳۸۴). انسانی، زیاده انسانی، ترجمه ابوتراب سهراب و محمد محقق نیشابوری، تهران: مرکز.
- -----. (۱۳۷۷). تبارشناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگه.

در قیاس با اکثریت کم‌توانند. اعضای اکثریت یک‌یک چه‌بسا پست‌تر باشند؛ اما هنگامی که بر اثر ترس و غریزه‌های گله‌ای گرد هم می‌آیند نیرومندتر می‌شوند» (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۴۰۱).

۳- گردهمایی منظم همه اعضای بدن، به صورت یک مجموعه منسجم.

۴- نیچه در جایی دیگر، انسان اصیل یا نجیب را به‌گونه‌ای دیگر متمایز می‌کند: «چه چیز به انسان نجابت و اصالت می‌بخشد؟ [...] شور و هیجانی که وجود فرد شریف و اصیل را فرا می‌گیرد چیزی کمیاب و نادر است و خود او نیز از آن بی‌خبر است؛ استفاده از معیار و اندازه‌ای عجیب و غریب است، نوعی دیوانگی و جنون است که باعث می‌شود چیزهایی را که به نظر بقیه سردند، داغ و سوزان احساس کنیم؛ تخمین ارزش‌هایی است که هنوز برای آن‌ها ترازویی نیافته‌اند، آن قربانی‌هایی است که در قربانگاه وقف‌شده برای خدایان ناشناخته انجام می‌دهیم؛ آن دلاوری‌هایی است که بدون چشم‌داشت افتخار و احترام انجام می‌شود؛ خرسندی چنان وافر و ژرفی از خود است که به انسان و اشیای دیگر سرایت می‌کند» (نیچه، ۱۳۸۵: ۱۱۳ و ۱۱۴). به نظر می‌رسد در این تعریف از اصالت، نیچه شور و هیجان را مدنظر دارد که در حیوانات اصیل همچون شیر نیز غلیان دارند!

۵- تشریح فیزیولوژیکی نیچه از قابلیت‌های کارآمد افراد قدرتمند و با نفوذ، کشیشان و حاکمان مستبد، را می‌توان در این نقل قول به وضوح فرادید: «اما سلیقه عمومی بدین ترتیب تغییر و تحول می‌یابد که برخی افراد یا اشخاص قدرتمند و بانفوذ رغبت‌ها و بی‌رغبتی‌های خود را بدون ملاحظه اعلام (این مسخره است، این عبث است) و آن‌ها را با قلدری تحمیل می‌کنند [...]». اما دلیل تفاوت سلیقه و احساس این اشخاص با دیگران معمولاً در ویژگی نحوه زندگی، تغذیه گوارش آن‌ها نهفته است. شاید این تفاوت ناشی از فزونی یا کمبود نمک‌هایی غیرآلی در خون یا مغز آن‌ها و به‌طور خلاصه، خصوصیات فیزیکی آن‌ها باشد؛ اما آن‌ها با شهامت از این خصوصیات فیزیکی بهره‌مند می‌شوند

- - (۱۳۷۵). چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگاه.
- - (۱۳۸۵). حکمت شادان، ترجمه جلال آل‌احمد و دیگران، تهران: جام.
- - (۱۳۸۰). سپیده دمان، ترجمه علی عبداللهی، تهران: جام.
- ولف، هنریک ر. و دیگران. (۱۳۸۰). درآمدی بر فلسفه طب، ترجمه همایون مصلحی، تهران: طرح نو.
- Acampora, C.D., et al., (2004), *A Nietzschean Bestiary: Becoming Animal beyond Docile and Brutal*, New York: Rowman and Littlefield.
- Calarco, M., et al., (2004), *Animal Philosophy*, London: Continuum Press.
- Diamond, J., (1999), *Guns, Germs and Steel*, New York: Norton Press.
- Ehrenreich, B., (1997), *Blood Rites: Origins and History of the Passions of War*, New York: Henry Holt Press.
- Heidegger, M., (1998), *Nietzsche*, vols. 1&2, Stuttgart: Verlag Gunter Neske.
- Lemm, V., (2009), *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics and the Animality of the Human Being*, New York: Fordham University Press.
- Nietzsche, F.W., (1968), *Basic Philosophical Writings of Nietzsche*, trans. by Walter Kaufman, New York: Modern Library.
- Norris, M., (1985), *Beasts of Modern Imagination: Darwin, Nietzsche, Kafka, Ernest and Lawrence*, Baltimore: John Hopkins University Press.
- Steeves, P(ed.)., (1999), *Animal Others: On Ethics, Ontology and Animal Life*, New York: State University of New York Press.
- Wolfe, C., (2003), *Zoontologies: The Question of the Animal*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

