

کارل مارکس

در بررسی موضوع عدالت، نگاهی گذرا به آرای کارل مارکس (Karl Marx) از متفکران جنبش سوسیالیستی سده‌ی نوزدهم می‌افکنیم. کارل مارکس در آغاز ملهم از فلسفه‌ی روشنگری اروپا و اندیشه‌ی اعتقاد به پیشرفت در آن و بویژه ایده‌های رادیکال - دموکراتیک انقلاب فرانسه بود. وی در مکتب هگل فلسفه‌ی آموخت و جزو جناح چپ پیروان او بود. بعدها با حفظ هسته‌ی دیالکتیکی فلسفه‌ی هگل، از دیدگاهی ماتریالیستی به نقد ایده‌آلیسم آن پرداخت .

در حالیکه هگل تاریخ را تکامل «روح جهانی» می‌فهمید، برای مارکس تاریخ، مناسبات تولیدی مادی و پیامدهای آن و از همان آغاز تاریخ پیکار طبقاتی است. یکی دیگر از شالوده‌های فلسفی مارکس، ماتریالیسم فویرباخ است که تأثیری انکارناپذیر بر وی داشته است. اما مارکس به دلیل بیگانه بودن آن با عمل و واقعیت اجتماعی، به نقد آن می‌پردازد. مارکس از جمله در یازدهمین تز خود درباره‌ی فویرباخ تصریح کرده است که «: فیلسوفان صرفاً جهان را گوناگون تفسیر کرده‌اند، اما موضوع بر سر تغییر آن است .»

به این ترتیب، مارکس تدریجاً از فلسفه به معنای متعارف آن فاصله گرفت و به اقتصادسیاسی و جامعه‌شناسی روی آورد. تحت تأثیر آرای اقتصاددانانی مانند «ریکاردو» و «آدام اسمیت» و اندیشه‌ی سوسیالیست‌هایی چون «سن‌سیمون» و «اوئن» قرار داشت. به تنهایی و یا در همکاری با یار و همفکرش فریدریش انگلس (Friedrich Engels) آموزه‌های خود درباره‌ی «ماتریالیسم دیالکتیک» و «ماتریالیسم تاریخی» را در آثار گوناگونی پیکر بخشید. در حالی که «ماتریالیسم دیالکتیک» به نظریه‌ی فلسفی مادیت گیتی، رابطه‌ی میان ماده و آگاهی و جنبش و تکامل در جهان می‌پردازد، موضوع «ماتریالیسم تاریخی» بررسی رابطه‌ی میان هستی و آگاهی اجتماعی، قوانین و نیروهای تکامل جامعه و به این اعتبار، نوعی فلسفه‌ی اجتماعی است. در آنچه که به بحث عدالت مربوط می‌شود، باید یادآور شد که مارکس در آثار خود بطور مشخص به

تبیین این مفهوم نپرداخته است. چرا که وی در آموزه‌های خود، صرفاً "در پی نشان دادن ضرورت تقسیم عادلانه‌ی نعمات مادی نیست و چنین چیزی را «سوسیالیسم مبتذل» می‌داند. مارکس با آموزه‌های خود می‌خواهد تاریخ تکامل نیروهای مولده را به عنوان روندی قانونمند که فرجام قهری آن پیروزی کمونیسم است نشان دهد. با این حال نادرست نیست اگر بگوییم که کل آموزه‌های وی در نقد اقتصادسیاسی سرمایه‌داری و برای نیل به آرمانشهر کمونیستی، ناظر بر اندیشه‌ی کانونی عدالت اجتماعی است. برای موجه کردن این ادعا، لازم است نگاهی به وضعیت اجتماعی - اقتصادی عصر مارکس و نیز آرای وی بیفکنیم.

در اروپای سده‌های هجدهم و نوزدهم، در نتیجه‌ی یکسری عوامل گوناگون و با تأثیرات متقابل، جمعیت بطور شتابانی رشد یافت. این عامل که خود از یکسو پیش‌شرط «انقلاب صنعتی» بود، از دیگرسو به بیکاری توده‌ی عظیمی از فرودستان فاقد ابزار تولید منجر گردید. مکانیزه شدن کشاورزی، بیکاری در میان دهقانان را دامن می‌زد و آنان را ناچار می‌ساخت در جستجوی کار به شهرها روی-آوردند. شتاب افزایش تعداد جستجوگران کار در شهرها، بسیار بیشتر از تعداد شاغلینی بود که صنایع در حال گسترش جذب می‌کردند. در نتیجه‌ی این روند، به تعبیر فریدریش انگلس «ارتش ذخیره-ی صنعتی» بوجود آمد و رقابت شدیدی در میان آن برای کسب محل اشتغال درگرفت. این رقابت برای صاحبان ابزار تولید و سرمایه‌داران فرصت مغتنمی بود تا دستمزد کارگران را به پایین‌ترین سطح ممکن تنزل دهند و تولید را از طریق تحمیل تا ۱۶ ساعت کار در روز به کارگران شتاب بخشند. این وضعیت وخیم با عامل دیگری نیز تشدید می‌شد: بسیاری از پیشه‌وران و صنعتکاران کوچک شهرها، توانایی رقابت با کارخانه‌ها و صنایع بزرگ را از دست داده بودند و پس از ورشکستگی به سپاه عظیم بیکاران می‌پیوستند و به گفته‌ی مارکس «پرولتاریزه» می‌شدند. افزون بر آن، در کارخانه‌های بزرگ، ماشین‌ها تدریجاً "جای انسان‌ها را می‌گرفتند و این عامل نیز به سپاه بیکاران و ارتش ذخیره-ی صنعتی می‌افزود. فقر و تنگدستی ناشی از چنین وضعیتی، به نکبت، گرسنگی، بیماری‌های جسمی و آسیب‌های روحی فزاینده‌ای در میان کارگران و خانواده‌های آنان منجر گردیده بود.

رشد جنبش کارگری در چنین شرایطی، نتیجه‌ی منطقی نقد عملی پیامدهای سرمایه‌داری بود و بطور همزمان نظریه‌های ضدسرمایه‌داری اعم از ایده‌های اصلاح‌طلبانه و یا انقلابی آن را پدید آورد. گرایش‌های انسان‌گرایانه و انتقادی لیبرال در آغاز نقش مهمی در این راستا داشتند. «ریکاردو»، «اوئن» و «جان استیوارت میل» در انگلستان، «سن‌سیمون»، «بلان»، «بابوف»، «فوریه» و «بلانکی» در فرانسه، «وایتلینگ»، «اشتیرنر» و «لاسال» در آلمان، تحلیل‌های سنجش‌گرانه‌ای در مورد سرمایه‌داری ارائه دادند و راهبردهایی برای چگونگی رهایی طبقه‌ی کارگر و رفتن به سوی آرمانشهرهای سوسیالیستی یا کمونیستی ترسیم نمودند. مارکس و انگلس فرزندان چنین زمانه‌ای بودند و ضمن نقد آرای نامبردگان، بخش‌هایی از آموزه‌های آنان را اخذ کردند و با پروردن آنها، نظریه‌های خود را عرضه نمودند.

ماتریالیسم مارکس، نه آموزه‌ای معطوف به ذات واقعیت، بلکه در درجه‌ی نخست دریافت ویژه‌ای از مناسبات میان اندیشه و هستی‌اجتماعی است. مطابق آن، ایده‌ها و از جمله ایده‌های فلسفی، وابسته به عوامل اجتماعی و اقتصادی هستند و آنها را بازمی‌تابند. پذیرش این امر که فلسفه، حقوق، اخلاق، زیبایی‌شناسی، تئولوژی و غیره، صرفاً "روبنایی برای زیربنای اجتماعی - اقتصادی هستند، شاخص ماتریالیسم تاریخی است. به عبارت دیگر، ماتریالیسم تاریخی، تأثیر آغازین ایده‌ها را منکر می‌شود و آنها را به عوامل مادی مشروط می‌سازد. مارکس اندیشه‌ای را که وابستگی ایده‌ها به پیش‌شرط‌های مادی را نمی‌پذیرد، آگاهی کاذب یا «ایدئولوژی» می‌نامد. مطابق نظر مارکس، این آگاهی انسان نیست که هستی اجتماعی او را متعین می‌سازد، بلکه آگاهی انسان تحت جبر هستی اجتماعی قرار دارد. این مناسبات وابستگی، با مناسبات میان **روبنا و زیربنا** در کل جامعه منطبق است. تعیین‌کننده، زیربنای اقتصادی جامعه یعنی نیروهای مولده و مناسبات تولیدی است و روبنای سیاسی و نظری و همچنین ارزشها و هنجارها، صرفاً "توجیهات ایدئولوژیک و تضمین‌های حقوقی برای زیربنای اقتصادی و مآلاً "طبقه‌ی حاکم هستند. به این ترتیب، برای مارکس اندیشه‌ی فلسفی نیز، به بخشی از ایدئولوژی روبنایی تبدیل می‌گردد و همین امر، علت رویگردانی وی از فلسفه بطور فی‌نفسه و

رویکرد او به دانش‌هایی چون اقتصادسیاسی و جامعه‌شناسی را توضیح می‌دهد. مارکس و انگلس در یکی از آثار مشترک خود تحت عنوان «ایدئولوژی آلمانی» در نقد واقعیت‌گریزی پیروان هگل تصریح می‌کنند که: آنان مدعی‌اند که اصطلاح درست برای فعالیت خود را یافته‌اند و آن پیکار علیه بیهوده‌گویی است. اما فراموش می‌کنند که خود نیز در مقابله با این بیهوده‌گویی، کاری جز بیهوده-گویی نمی‌کنند و پیکار با بیهوده‌گویی‌های این جهان، هرگز به معنی پیکار با جهان واقعا موجود نیست. به ذهن هیچ‌یک از این فیلسوفان خطور نکرده است که از رابطه‌ی میان فلسفه‌ی آلمانی و واقعیت آلمان، و از رابطه‌ی میان نقد آنان و پیرامون مادی‌شان بپرسد.

و در همین راستا، فریدریش انگلس در اثر معروف خود تحت عنوان «لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی» خاطر نشان می‌سازد که: دریافت مارکسی از تاریخ، به فلسفه در قلمروی تاریخ و طبیعت پایان داده است و اینک در همه جا دیگر موضوع بر سر آن نیست که روابط را در ذهن به اندیشه درآوریم، بلکه بر سر آن است که آنها را در واقعیات مکشوف سازیم. انگلس می‌افزاید: در آلمان بویژه در قلمرو علوم تاریخ و از جمله فلسفه، با زوال فلسفه‌ی کلاسیک، روح سابق پژوهش نظری بی‌ملاحظه نیز ناپدید شده است و التقاط‌گری بی‌مایه و ترس ملاحظه‌کارانه نسبت به مقام و عایدی تا حد پست‌ترین جاه‌طلبی جای آن را گرفته است. نمایندگان رسمی فلسفه، ایدئولوگ‌های آشکار بورژوازی و دولت موجودند، آنها در زمانی که هر دو در تقابل علنی با طبقه‌ی کارگر ایستاده‌اند.

بدینسان است که مارکس در پی «تغییر جهان»، در مهمترین اثر خود «سرمایه» (کاپیتال) به بازنمود قوانین حرکت نظام سرمایه‌داری می‌پردازد. اضافه‌ارزش «یکی از مفاهیم کانونی نظریه‌ی اقتصادی اوست. در توضیح بسیار ساده و فشرده‌ی آن نخست باید گفت که منظور از ارزش، «ارزش مبادله» است و مارکس آن را صورتی پدیداری از مفهوم انتزاعی کار انسانی می‌فهمد. به نظر مارکس، کار، جوهر سازنده‌ی ارزش و همزمان معیاری ارزشی است. فقط کار است که

ارزش می‌آفریند و نه سرمایه و یا گردش کالا. «نیروی کار» کارگر نیز خود یک کالا است. ارزش یک کالا، وابسته به زمان کاری است که بطور میانگین برای تولید آن در اقتصاد مصرف می‌شود. برای نمونه، ارزش کالایی چون «نیروی کار»، از طریق ارزش کاری متعین می‌گردد که برای تولید یا بازتولید نیروی کار لازم است. مارکس آن بخش از کار روزانه را که فرآورده‌ای ارزشی به میزان ارزش نیروی کار می‌آفریند «کار لازم» و آن بخش از کار روزانه را که از این «کار لازم» فراتر می‌رود، «اضافه کار» می‌نامد. در بخش اخیر کار روزانه است که «اضافه ارزش» تولید می‌شود. سرمایه‌دار یا صاحب وسایل تولید، از طریق تصرف همین «اضافه کار» که سرچشمه‌ی «اضافه ارزش» و در واقع سود است و با رشد تولید افزایش می‌یابد، کارگر را که فاقد ابزار تولید است مورد بهره‌کشی قرار می‌دهد و یا بقول معروف استثمار می‌کند. بنابراین، «اضافه ارزش» ما به تفاوت ارزش نیروی کار مزدبگیران و بازده کار است و درجه‌ی استثمار کارگران، وابسته به میزان «اضافه ارزشی» است که تولید می‌کنند. به نظر مارکس، پولی که از طرف سرمایه‌داران در نیروی کار و ابزار تولید سرمایه‌گذاری می‌شود، غایت‌گرایش به ازدیاد نامحدود را دنبال می‌کند و رشد سرمایه یا به عبارت دیگر «انباشت» آن که با تجمع و تمرکز همراه است، تضاد فزاینده‌ای میان ثروت و فقر ایجاد می‌کند و به دو قطبی شدن جامعه و وخامت بیشتر وضعیت کارگران منجر می‌گردد.

به این ترتیب مارکس نتیجه می‌گیرد که نظام سرمایه‌داری، نظامی مبتنی بر استثمار انسان از انسان است و به این اعتبار نه تنها نظامی غیرانسانی، بلکه حتا ضدانسانی است. مارکس اساساً نظام اجتماعی مبتنی بر مالکیت خصوصی را نفی می‌کند، چرا که به عقیده‌ی او در جامعه‌ی مبتنی بر مالکیت خصوصی، انسان از ذات خود بیگانه می‌شود. «از خود بیگانگی» یکی از مفاهیم کلیدی در آرای انسان‌شناختی (آنتروپولوژیک) و اجتماعی مارکس است. به عقیده‌ی وی، پیش از شکوفایی سرمایه‌داری، مالکیت خصوصی صرفاً ناشی از اراده‌ی ذهنی برای ثروتمند شدن بود. اما با انقلاب بورژوازی، آزادی کامل تجارت فراهم گشت و سرمایه‌داری در چارچوب ملی به اوج رقابت بی‌نظم در

بازار کالا، سرمایه و کار رسید. این رقابت بی‌نظم و بی‌سالارانه (آنارشیک)، باعث شد که انباشت سرمایه بر اصل بلعیدن یا بلعیده‌شدن استوار گردد. به این ترتیب اراده‌ی ذهنی سرمایه‌داران برای انباشت سرمایه، به جبری عینی برای انباشت هر چه بیشتر جهت بقا دگرگون شد. جبر سود حداکثر، بدون دخالت تولیدکنندگان و از بالای سر آنان خود را به صورت امرقانونمند بیگانه و ناشناسی تحمیل می‌کند. هم سرمایه‌داران و هم مزدبگیران، به یک اندازه مطیع چنین امری می‌شوند. سرمایه‌داران به کارمندان و مجریان صرف این انباشت سرمایه‌ی حداکثر و مستقل، تحت فشار دائمی رقابت و پیشرفت فن‌آورانه تبدیل می‌گردند. و کارگران با کار خود بیگانه می‌شوند و آن را نه تأیید بلکه نفی می‌کنند. زیرا آنان در کار دیگر نه خیر، بلکه شری احساس می‌کنند که نه به آزادسازی انرژی جسمی و روحی، بلکه به فرسایش جسم و ویرانی روح می‌انجامد. مارکس در یکی از نخستین آثار خود یعنی «یادداشت‌های اقتصادی - فلسفی» تصریح می‌کند که در نتیجه‌ی چنین روندی، کارگر فقط وقتی بیرون از کار است، خود را بازمی‌یابد و وقتی کار می‌کند، از خود بی‌خود می‌شود. او هنگامی در خانه است که کار نمی‌کند و هنگامی که کار می‌کند در خانه نیست. به این اعتبار، کار او داوطلبانه نیست، بلکه جبراً کار اجباری است. پس کار او نه برآورنده‌ی یک نیاز، بلکه ابزاری در خدمت برآوردن نیازهای غیرخود است. این بیگانگی در آنجا کاملاً متجلی می‌گردد که به محض آنکه جبر فیزیکی یا جبر دیگری وجود نداشته باشد، کارگر از کار چونان طاعون فرار می‌کند. پیامد قهری بیگانگی انسان از محصول کار خود، بیگانه شدن انسان از انسان است.

برای چیرگی بر این از خودبیگانگی انسان، باید مناسبات تولیدی سرمایه‌داری و بویژه مالکیت خصوصی بر ابزار تولید را از میان برداشت و مالکیت اشتراکی را جانشین آن ساخت. به عقیده‌ی مارکس، تاریخ همه‌ی جوامع بشری تا کنون، تاریخ مبارزه‌ی طبقاتی بوده است و نظام سرمایه‌داری آخرین نظام طبقاتی تاریخ است. چرا که این نظام با رشد صنایع بزرگ همراه است و پرولتاریا را که

«گورکن» آن و خود محصول صنایع بزرگ است به دست خود می‌آفرینند. مارکس نابودی نظام سرمایه‌داری و پی‌ریزی کمونیسم را رسالت تاریخی طبقه‌ی کارگر می‌داند.

مارکس و انگلس در «مانیفست حزب کمونیست» به توضیح بیعدالتی در نظام سرمایه‌داری می‌پردازند و تصریح می‌کنند که کارگران در نظام سرمایه‌داری تنها در صورتی می‌توانند زندگی کنند که کار بیابند و فقط تا زمانی کار می‌یابند که کارشان سرمایه را افزایش دهد. این کارگران که ناچارند کار خود را روزانه بفروشند، کالایی هستند مانند اشیاء دیگر مورد داد و ستد. در نتیجه‌ی کاربرد ماشین و تقسیم‌کار، کارگر به ضمیمه‌ی ساده‌ی ماشین تبدیل شده است. بنابراین هزینه‌ای که برای کارگر صرف می‌شود، تقریباً فقط محدود است به هزینه‌ی معاشی که بتواند حیات او و ادامه‌ی نسلش را تأمین کند.

مارکس و انگلس سپس برای چیرگی بر این بیعدالتی اجتماعی، کسب قدرت سیاسی توسط کارگران (پرولتاریا) و رفتن به سوی جامعه‌ی کمونیستی را پیشنهاد می‌کنند. به عقیده‌ی آنان، ویژگی کمونیسم، برانداختن مالکیت بورژوازی است و از آنجا که مالکیت خصوصی بورژوازی، آخرین و کامل‌ترین مظهر شیوه‌ی تولید و تملک مبتنی بر تضادهای طبقاتی و استثمار انسان‌ها به دست انسان‌های دیگر است، می‌توان هدف کمونیسم را در برانداختن مالکیت خصوصی خلاصه کرد. اگر سرمایه که قدرتی نه شخصی بلکه اجتماعی است، به مالکیت جمعی همه‌ی اعضای جامعه تبدیل گردد، خصلت اجتماعی مالکیت تغییر می‌کند، یعنی مالکیت خصلت طبقاتی خود را از دست می‌دهد. البته به اعتقاد مارکس و انگلس، کمونیسم امکان تملک محصولات اجتماعی را از هیچکس سلب نمی‌کند، بلکه فقط این امکان را سلب می‌کند که با تملک این محصولات، تسلط اسارت‌آور بر کار انسانی دیگر برقرار گردد.

مارکس و انگلس در دیگر اثر مشترک خود «ایدئولوژی آلمانی» نیز بر نکته‌ی یادشده انگشت گذاشته و تصریح کرده‌اند که: «کمونیسم آن جنبش واقعی است که وضع موجود را رفع می‌کند. با

رفع مالکیت خصوصی و با سازماندهی کمونیستی تولید و نابودی آن بیگانگی‌ای که در رفتار انسان‌ها نسبت به فرآورده‌های خود وجود دارد، قدرت رابطه‌ی تقاضا و عرضه نیز نابود می‌شود و انسان‌ها دوباره بر دادوستد، تولید و شیوه‌ی رفتار متقابلشان حاکم می‌گردند. «مارکس برابری حقوقی در جامعه‌ی بورژوازی را ظاهری و در خدمت لاپوشانی ساختارهای استثماری آن می‌داند. اساساً "دولت برای مارکس چیزی جز ابزار اعمال قهر طبقه‌ی حاکم نیست. از همین‌رو، در جامعه‌ی سرمایه‌داری نیز دولت صرفاً "ابزاری در خدمت تحکیم سیطره‌ی بورژوازی و فشار و ظلم نسبت به پرولتاریاست. مطابق چنین دریافتی از دولت، طبعاً "حقوق معتبر در جامعه نیز به مثابه قوانین طبقه‌ی حاکم و در خدمت منافع آن تفسیر می‌شود. انگلس در همان کتاب «لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی» «خاطر نشان می‌سازد که: «در وجود دولت، نخستین نیروی ایدئولوژیک مسلط بر انسان در برابر ما خودنمایی می‌کند. جامعه برای خود ارگانی به منظور دفاع از منافع عمومی خود در مقابل حمله‌های داخلی و خارجی به وجود می‌آورد. این ارگان، قدرت حاکمه‌ی دولتی است و به محض آنکه پدیدآمد، نسبت به جامعه کسب استقلال می‌کند و هر قدر بیشتر به ارگان یک طبقه‌ی معین تبدیل می‌گردد و تسلط این طبقه را مستقیم‌تر عملی می‌کند، به همان اندازه در این مورد موفقیت بیشتری دارد. مبارزه‌ی طبقه‌ی ستمکش علیه طبقه‌ی حاکم، ناگزیر به مبارزه‌ی سیاسی یعنی به مبارزه‌ای تبدیل می‌گردد که پیش از هر چیز متوجه تسلط سیاسی این طبقه است». به همین دلیل است که مارکس و انگلس، کسب قدرت سیاسی توسط طبقه‌ی کارگر و درهم‌شکستن ماشین دولتی بورژوازی را برای پایان دادن به یک چنین بیعدالتی اجتماعی ضروری می‌دانند. قدرت سیاسی تصرف شده توسط پرولتاریا، باید به مثابه وسیله‌ای در خدمت انقلابی کردن مناسبات اجتماعی قرار گیرد و به این وضعیت ناعادلانه پایان دهد که «در جامعه کسی که کار می‌کند چیزی به دست نمی‌آورد و آنکه چیزی به دست می‌آورد، کار نمی‌کند.»»

در همین زمینه، در «مانیفست حزب کمونیست» تأکید شده است که نخستین گام انقلاب کارگری عبارت است از برکشیدن پرولتاریا به جایگاه طبقه‌ی حاکم. پرولتاریا از حاکمیت سیاسی خویش برای آن استفاده خواهد کرد که تمام سرمایه را گام به گام از چنگ بورژوازی بیرون کشد، تمام افزارهای تولید را در دست دولت یعنی پرولتاریای متشکل شده به صورت طبقه‌ی حاکم متمرکز سازد و توده‌ی نیروهای مولده را حتی‌الامکان با سرعت افزایش دهد.

البته باید خاطر نشان ساخت که مارکس و انگلس امکان پیروزی کمونیسم به صورت محلی را نفی می‌کنند. آنان در کتاب «ایدئولوژی آلمانی» تصریح می‌کنند که: «برای اینکه قدرتی «تحمّل-ناپذیر» گردد، یعنی قدرتی که علیه آن انقلاب صورت پذیرد، باید توده‌ی بشریت را «فاقد مالکیت» سازد و همزمان در تضاد با جهانی موجود از ثروت و فرهنگ باشد. پدیده‌ی توده‌ی «فاقد مالکیت» در همه‌ی ملل دنیا، تحول هر یک را وابسته به دیگری می‌کند و سرانجام افراد تاریخ - جهانی و با تجربه‌ی جهانشمول، جانشین افراد محلی می‌گردند. کمونیسم بطور تجربی فقط می‌تواند به مثابه عمل ملل حاکم «یکباره» و همزمان ممکن گردد، چیزی که پیش‌شرط آن تکامل جهانی نیروهای مولده و مراوده‌ی جهانی پیوسته با آن است.»

مارکس روند پس از کسب قدرت سیاسی توسط پرولتاریا را به مثابه یک دوره‌ی سیاسی گذار در نظر می‌گیرد و در رساله‌ی انتقادی خود در مورد برنامه‌ی حزب کارگران آلمان تحت عنوان «نقد برنامه‌ی گوتا» خاطر نشان می‌سازد که: «میان جامعه‌ی سرمایه‌داری و کمونیستی، یک دوره‌ی تحولات انقلابی از این به آن قرار دارد. این دوره منطبق است با یک دوره‌ی گذار سیاسی که دولت آن چیزی جز دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا نمی‌تواند باشد». به اشاره باید گفت که مارکس فرمول «دیکتاتوری پرولتاریا» را از «لویی آگوست بلانکی» انقلابی فرانسوی سده‌ی نوزدهم اقتباس کرده است که از آن دیکتاتوری آموزشی برای آماده‌سازی کمونیسم را می‌فهمید. مارکس یادآور می‌شود که هدف باید آزادسازی واقعی دولت یعنی تبدیل آن از ارگانی تحمیلی بر جامعه به ارگانی

تحت تسلط مطلق جامعه باشد. اما برای مارکس این آزادسازی دولت، غایت فی نفسه نیست، چرا که با از بین رفتن تضادهای طبقاتی و ایجاد جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی کمونیستی، دولت نیز به مثابه ابزار اعمال حاکمیت یک طبقه، علت وجودی خود را از دست می‌دهد و زوال می‌یابد.

در «مانیفست حزب کمونیست» در زمینه‌ی یاد شده می‌خوانیم که: «هنگامی که پرولتاریا در جریان پیکار علیه بورژوازی الزاما» به مثابه یک طبقه متحد می‌گردد و از طریق انقلاب خود را به طبقه‌ی حاکم تبدیل می‌سازد و در مقام طبقه‌ی حاکم مناسبات کهن تولیدی را با توسل به قهر از میان برمی‌دارد، با رفع این مناسبات تولیدی، شرایط وجود تضاد طبقاتی، اساسا» طبقات و از آن طریق حاکمیت خود به مثابه یک طبقه را نیز رفع می‌کند». و به این ترتیب، «جای جامعه‌ی کهن بورژوازی با طبقات و تضادهای طبقاتی آن را جامعه‌ای می‌گیرد که در آن تکامل آزاد هر فرد، شرط تکامل آزاد همگان است». جامعه‌ی مورد نظر مارکس، چیزی جز یک «جمهوری کار» نیست.

مارکس در «نقد برنامه‌ی گوتا»، خطوطی کلی از جامعه‌ی آرمانی و عادلانه‌ی خود را ترسیم می‌کند: در مراحل نخستین جامعه‌ی کمونیستی، فرد تولید کننده، دقیقا» همان چیزی را از جامعه دریافت می‌کند که با نیروی کار خود و به شکل دیگر به آن تحویل داده است. از آنجا که این دادوستد نیز در حکم مبادله‌ی کالاهای هم‌ارزش است، پس در آن همان قوانین مبادله‌ی کالا حاکم خواهد بود. اما شکل و محتوای این مبادله تغییر خواهد یافت، زیرا در شرایط تازه، هیچکس نخواهد توانست چیزی جز کار خود عرضه کند و از طرف دیگر چیزی جز وسایل مصرفی در مالکیت او نخواهد بود. اما از آنجا که برخی افراد نسبت به دیگران از برتری‌های جسمی و روحی برخوردارند و می‌توانند کار بیشتری انجام دهند، پس حقوق برابر میان افراد می‌تواند به حقوق نابرابر برای کار نابرابر تبدیل گردد. اگر چه جامعه اختلاف طبقاتی را به رسمیت نمی‌شناسد و همگان را در حکم کارگرانی همسان می‌داند، اما خاموشانه استعدادهای نابرابر فردی و توانایی بازده کار را به مثابه امتیازات طبیعی به رسمیت می‌شناسد. به این معنا از نظر محتوایی به حق نابرابری تمکین می‌کند. مارکس تصریح می‌کند که در مراحل نخستین جامعه‌ی کمونیستی، یعنی در زمانی که این جامعه پس از دردهای

جهت خرید فایل word به سایت www.kandooon.com مراجعه کنید
یا با شماره های ۰۹۳۶۶۰۲۷۴۱۷ و ۰۹۳۶۶۴۰۶۸۵۷ و ۰۶۶۴۱۲۶۰-۰۵۱۱ تماس حاصل نمایید

طولانی زایمان از بطن جامعه‌ی سرمایه‌داری بیرون آمده، این کمبودها اجتناب‌ناپذیر خواهند بود. اما در مرحله‌ی بالاتر جامعه‌ی کمونیستی، یعنی پس از آنکه تبعیت بنده‌وار فرد از تقسیم‌کار و تضاد میان کار روحی و بدنی از میان رفت؛ پس از آنکه کار از وسیله‌ای برای زندگی، به نیاز زندگی تبدیل شد؛ و پس از آنکه با تکامل همه‌جانبه‌ی افراد، نیروی مولده‌ی آنان نیز رشد کرد و چشمه‌های ثروت تعاونی کاملاً "جاری گشت، تنها در آن زمان می‌توان از افق حقوقی تنگ بورژوازی فراتر رفت و جامعه خواهد توانست بر درفش خود بنویسد که «از هر کس مطابق استعدادهایش، به هر کس مطابق نیازهایش.»»

اندیشه های نیچه

اندیشه های نیچه را از کتابش غروب بتها در این مقاله بررسی می کنم. نیچه در این کتاب گزین گوید که بشر در صورت پاسخ دادن به این سؤال به فکر جواب دادن به "چگونه؟" ها می تواند باشد. او حقیقت را همانند زن دارای پوشش می داند که خود را پنهان می کند.

نیچه معتقد است همراهی فرزندان حقیقت را تعریف نمی کند چون ممکن است خود آنان رو به تباهی بروند. او همچنین از دورینگ فیلسوف آلمانی که کتابی درباره ارزش های زندگی نوشته انتقاد می کند و می گوید که نمی توان زندگی را ارزش یابی کرد. نیچه سقراط را از مردم پست می داند که بد سیرت بود و مردم را نیز مثل خود به تبهکاری و آشوب غرایزشان کشاند. نیچه معادله سقراطی عقل = فضیلت = سعادت را باطل می داند. او از جدلگری سقراط انتقاد می کند و سقراط را دلقکی می داند که با دلقک بازی خود می خواهد مردم او را جدی بگیرند. سقراط با این کار از مردم نادان انتقام می گیرد و آنها را با جدل بازی خود می فریبد. به این دلیل او مورد نفرت آنان واقع می شود. چون آنها با جدل بازی سقراط به زورگویی نسبت به هم می پردازند و نیز چون با به جان هم افتادن گزینه هایشان زشتی سقراط به کار می آید تا درمانی برایش باشد این دو عامل باعث فریفتن آنها می شود. سقراط عقل را نجات بخش معرفی می کند عقلی که خود عامل بدبختی ست. نیچه انتقاد می کند که مردم مسیحیت را بد فهمیده اند و سقراط را هم.

نیچه می گوید که جهان حقیقی دروغ است و فیلسوفان آن را مومیایی شده تحویل مردم داده اند. آنها سعی کرده اند دنیای حواس را دنیای خطاها و اشتباهات معرفی کنند و به عقل بچسبند. نیچه از فیلسوفان الثات انتقاد می کند که حواس را برای شناخت باطل دانسته اند. او می گوید که این حواس نیستند که به ما دروغ می گویند بلکه آنچه از گواهی آنها می سازیم یعنی عقلمان به ما دروغ می گوید. او حرف هراکلیتوس را تایید می کند که جهان بود را غیر واقعی می دانست و جهان نمود را جهان حقیقی معرفی می کرد.

یکی دیگر از اشتباهات فیلسوفان که نیچه یادآوری می کند این است که نخستین و آخرین را به جای یکدیگر می گیرند. فیلسوفان ریشه در چیزی داشتن را بد می دانند و علت نخستین را به همین دلیل جستجو می کنند اگر چه این نظر را نیچه قبول ندارد و به همین دلیل متافیزیک علت نخستین را بی مورد می داند. از نظر او مفاهیم جوهر علت شیئیت و وجود مفاهیمی هستند که بشر را به خطا می اندازد و اطمینان از یقین وجودی گریبان فیلسوفان را گرفته است. اطمینانی که باید آن را رها کرد. نیچه چند گزاره پیشنهاد می کند:

چه بسا دلایلی که جهان را جهان نمود به ما معرفی می کنند دلایل واقعی هستند و واقعیت قابل اثبات دیگری وجود ندارد.

نشانه های شناسایی جهان نشانه های نیستی هستند و تضاد جهان حقیقی با جهان واقعی ساخته ذهن بشر است.

هر آنچه بشر درباره جهان دیگری غیر از این جهان (جهان نمود) جستجو می کند وهم و خیال است. تقسیم بندی جهان به دو جهان حقیقی و نمود از کانت به ما رسیده و اشتباه است. چنین تقسیم بندی معنی ندارد.

نیچه خطاهای گریبان گیر بشر را یادآوری می کند:

جهان حقیقی برای فرزندانگ دست یافتنی ست.

نمی توان به جهان حقیقی اکنون دست پیدا کرد. اما آن را به فرزندانگ و زاهدان وعده داده اند.

جهان حقیقی را نه می توان به دست آورد نه می توان اثبات کرد.

چون نمی توان به جهان حقیقی دست پیدا کرد پس نمی توان آن را شناخت.

جهان حقیقی فقط یک ایده است که به درد نمی خورد و فایده ای ندارد و ایجاد وظیفه هم نمی کند

پس باید آن را رها کرد و دور انداخت.

حالا که از شر جهان حقیقی راحت شدیم کدام جهان باقی می ماند؟ ما از جهان نمود هم خلاص

شدیم!

نیچه از کلیسا انتقاد می کند و می گوید که کلیسا می خواهد هوس را در انسان نابود کند زیرا آن را زشت می داند. این یعنی دندان خراب را به جای ترمیم از ریشه بکنیم. نیچه پیشنهاد زیبا کردن هوس را می دهد. او کسانی را که قصد ریشه کن کردن هوس را دارند افرادی سست اراده می داند که به تباهی گرفتار شده اند. نابود کردن هوس از نظر نیچه توسط کسانی پیشنهاد شده که نتوانسته اند خودشان پارسا شوند.

نیچه خود را اخلاق ناباور و مسیحیت ستیز معرفی می کند و می گوید که رفتارش با دشمن درونی چنان است که آن را روحانی می کند و به ارزش آن پی می برد. کلیسا مردم را به داشتن آرامش روح دعوت می کند ولی نیچه آن را یک بد فهمی می داند و می گوید که با آرامش روح در واقع حیوانیت بشر در ساحت اخلاق یا دین قرار می گیرد و شرارت ها و تنبلی های ناشی از غرور لباس اخلاق می پوشد. طبیعت گرایی اخلاقی یعنی اخلاقی سالم که زیر قاعده بایست و نبایست است اما اخلاق طبیعت ستیز همان اخلاقی ست که دین به بشر یاد داده است و این اخلاق در مقابل غریزه های حیاتی قرار می گیرد. نیچه مخالف اخلاق طبیعت ستیز است زیرا این اخلاق گرایز را محکوم می کند و به خواهش های زندگی جواب منفی می دهد. مسیحیت از نگاه نیچه طغیان علیه زندگی ست. در این نوع اخلاق خدا ضد زندگی معرفی می شود. نیچه دستورالعمل صادر کردن مسیحیت برای چنین و چنان بودن بشر را محکوم می کند و آن را باطل می داند و آن را نشانه تباهی زدگی می داند.

نیچه به بررسی چهار خطا پرداخته است. اولین خطایی که نیچه عنوان می کند خطای جا به جایی نتیجه و علت است. او مثال کسی را می زند که با رژیم غذایی سعی در لاغر کردن خود دارد و علت عمر دراز خود را مدیون این رژیم غذایی می داند. در حالی که چون سوخت و ساز بدن او کم است این رژیم غذایی برایش مناسب است و اگر فرد دیگری مثلاً یک دانشمند با سوخت و ساز بدنی بالا به این رژیم غذایی غذایی بپردازد از بین خواهد رفت. نیچه رابطه فضیلت و سعادت را بررسی می کند و می گوید که زندگی دراز پاداش فضیلت نیست بلکه فضیلت زندگی دراز را به وجود می آورد. دومین خطای مورد نظر نیچه خطای رابطه نادرست علیت است. از نظر نیچه بشر به خطا ذهن انگیزه و اراده

را علت اندیشه می داند و نیز من (سوژه) به نظر او نمی تواند برای اندیشه علت باشد. نیچه می گوید که اراده چیزی را تغییر نمی دهد و عوض نمی کند و نمی تواند بازگو کننده چیزی باشد. او انگیزه را نیز به عنوان علت کردار نفی می کند. نیچه جهان ذهنی و جهان اراده را وهم و آفریده بشر می داند. نیچه می گوید که بشر خودش واقعیت است اما به اشتباه خود را علت در نظر می گیرد و به جستجوی واقعیت می رود و این واقعیت را خدا می نامد. سومین خطایی که نیچه مطرح می کند خطای علت های حاصل از وهم و خیال بشر است. علت جویی بشر نه به عنوان احساس یک پیش آمد بلکه به عنوان معنای آن به میان آمده و گمان های بشر به خطا به عنوان علت قرار گرفته اند. حافظه به دنبال تفسیر علت هاست نه خود علت ها. چون ذهن بشر به تفسیر علت ها عادت کرده در را به روی جستجوی علت ها بسته است. ذهن به دنبال خود علت نیست بلکه به دنبال گونه ای از علت است که رهایی بخش و سبک کننده باشد. اخلاق از علت های ناشی از خیال آدمی به وجود آمده است. اخلاق و دین از مقوله روانشناسی خطا هستند. زیرا علت و معلول جا به جا شده و معلول یعنی باور حقیقت را به جای خود حقیقت نشانده اند. آخرین خطا مربوط به اراده آزاد است. احساس مسئولیت کردن از خواست گناهکار بودن به وجود می آید. زیرا هر کردار را حاصل اراده می دانند. نیچه خود را اخلاق ناباور معرفی می کند که به دنبال ریشه کن کردن مفاهیم گناه و کفر است. او می گوید که خصلت های انسانی از خود او از جامعه از نیاکانش حاصل نشده است. وجود آدمی از یک اراده یا نیت حاصل نشده است. صرف کردن هستی خود برای یک هدف از نظر نیچه معنی ندارد زیرا هدف آفریده ذهن بشر است.

از نظر نیچه چون علت و معلول درباره دین جا به جا شده مذهبی ها می گویند که افراد باید چنین بکنند و چنان نکنند تا سعادت مند شوند. در حالی که نیچه می گوید فرد سعادت مند خودش می داند چه بکند و چه نکند و سعادت مندی او موجب می شود که این را تشخیص دهد و نیازی به دین نیست. نیچه واقعیت اخلاقی را قبول ندارد و آن را نفی می کند. او داوری اخلاقی را نیز باور ندارد. او حقیقت را به کل انکار می کند. او اخلاق را فقط زبان نشانه ها می داند. او مسیحیت را ملامت می کند که در

صدد بهبود بخشیدن بشر است اما او را ناتوان و افسرده کرده است. اخلاق از نگاه نیچه یک نژاد خاص را پرورش می دهد و انسان را به مفهوم ضد خویش ترغیب می کند تا به افرادی که از نژادهای دیگرند بدی کند.

در مورد آلمانی ها در کتاب غروب بت ها نیچه به تفضیل بحث کرده است. وی روح آلمانی را به الکل و مسیحیت مبتلا می داند. ژرفی و جدیت آلمانی را رو به پایان می داند. از نظر او فرهنگ آلمانی رو به زوال است. چون آموزش عالی همگانی شده و دیگر فقط منحصر به افراد ویژه نیست نیچه می گوید به این دلیل آموزش و در نتیجه فرهنگ در آلمان افت کرده است. او دیدن آموختن را ارزشمند می داند یعنی به هر طرف نگاه کردن و اراده قوی داشتن که با اجبار در پاسخ گویی در تضاد است و عینی گری ست. نیچه اندیشیدن آموختن را نیز واجب می داند. او می گوید که باید ریزه کاری ها را حس کرد و رقصیدن سبک بالانه در اندیشیدن را می ستاید. او از فلسفه مفهوم پردازی متنفر است و از کانت به دلیل همین مورد انتقاد می کند. او کانت را یک سنجشگر می داند نه یک فیلسوف. نیچه می گوید بعد از آموختن دیدن و اندیشیدن باید نوشتن را هم آموخت و خود را دارای هر سه امتیاز می داند.

او خود را مرد نا به هنگام معرفی می کند یعنی کسی که زودتر از موعد مقرر آمده است. نیچه از اندیشمندان بسیاری انتقاد می کند. او ارنست رنان را کسی معرفی می کند که به هدف نرسیده و او را بیمار اراده می داند زیرا در مفاهیم مسیحی چرخیده است. نیچه می گوید که سنت بوو دور از منش مردانه است و از نشان بزرگی دور است و ذوقی سست بنیان دارد. نیچه مسیحیت را یک سیستم می داند و جورج ایوت را یک مسیحی که به این سیستم مسیحیت مبتلا شده است. او می گوید وقتی آدمی به این سیستم دچار شد نمی داند خیر او کدام است و شر او کدام. اگر بشر به شهود بداند که خیر او کدام است و شر او کدام دیگر به اخلاق نیازی ندارد. نیچه ژرژ ساندر را یک دروغگوی گزافه گو معرفی می کند که مثل هوگو و بالزاک بیمزه است. او مشاهده را برای مشاهده نمی خواهد و می گوید که در هنگام تجربه نباید به خود نگاه کرد. کسی که به طور غریزی روانشناس است نگاهش تنها برای

نگاه کردن نیست بلکه برای شکار واقعیت است. از نظر وی هنر گزافه گویی می کند و کژدیسه است یعنی دروغ نداشت. دیدن آن چه هست کار هنرمندان نیست بلکه کار افراد واقعیت نگر است.

سرمستی شرط داشتن دید هنرمندانه است. یعنی بالا رفتن حساسیت افراد که احساس قوی در آنها به وجود آورد و باعث افزایش نیرو شود. بشر با آرمانی کردن به دنبال ستایش شدن است. برخلاف دید همگان آرمانی کردن کندن شاخ و برگ ها و آشکار کردن اصل نیست بلکه ریشه کن کردن جلوه های اصلی است که جنبه های دیگر را هم نابود می کند. در این حالت آدمی به همه چیز غنا می بخشد و همه چیز را پر از نیرو می بیند.

نیچه دو معنای آپولونی و دیونوسوسی را در زیباشناسی وارد کرده است. سرمستی آپولونی چشم را تیز می کند و برای نقاش و مجسمه ساز و شاعر لازم است ولی حالت دیونوسوسی همه عاطفه را تیز می کند و قدرت دگرگون کردن همه چیز را به آدمی می دهد و دریافت او را بالا می برد. این حالت لازمه موسیقی دان شدن است. نیچه معمار را نه آپولونی می داند نه دیونوسوسی بلکه کار او را کار اراده می داند. او معماران را زیر نفوذ قدرت می داند که به سبک های شکوهمند معماری پرداخته اند. نیچه توماس کارلایل را صاحب اشتیاق برای داشتن ایمان می داند اما این اشتیاق را دلیل بر داشتن ایمان نمی داند بلکه خلاف آن می داند. او امرسون را روشن اندیش تر و ناب تر از کارلایل می داند. امرسون فردی سرزنده و شکرگزار است. نیچه درباره داروین می گوید که نظریه تکامل داروین را بیشتر گواهی کرده اند تا اثبات. نیچه می گوید که نبرد برای قدرت است. او نبرد در طبیعت را عکس آن چیزی می داند که داروین مطرح کرده است. نیچه می گوید که هیچ نوعی به کمال نمی رسد و ناتوانان چون تعدادشان بیشتر از توانمندان است و از آنها زیرک ترند بر آنها چیره می شوند. نیچه مردم شناسان را درصدد برتری جستن بر مردم می داند که حساب خود را از فرودستان جدا می کنند. نیچه زیبایی را یک مفهوم نمی داند بلکه یک کلمه توخالی می داند و می گوید که آدمی جهان را غرق در زیبایی می یابد در حالی که علت این زیبایی که می بیند خود اوست. نیچه هیچ چیز را به جز

خود آدمی زیبا نمی داند. او می گوید که قدرت آدمی و دلیری اش با زیبایی افزایش می یابد و با زشتی کاهش پیدا می کند. آدمی از زشتی گریزان است زیرا از پست شدن نوع خود نفرت دارد. شوپنهاور از نگاه نیچه یکی از بزرگ ترین دروغگویان تاریخ است و دیدگاه او میراث مسیحیت است. زیرا شوپنهاور زیبایی را مثل پلی می بیند که آدمی به آن سوی آن برای رسیدن به نجات ابدی برود. افلاطون از این نیز فراتر رفته است. فلسفه افلاطون به دلیل وجود جوانان زیبا در آتن کاربرد یافته است. نیچه معتقد است که دیدار این جوانان باعث کام پرستی افلاطون برای خلق فلسفه اش شده است.

هنر برای هنر شعاری ست که نخستین بار ویکتور کوزن به آن پرداخت و جهت اخلاقی کردن هنر به کار رفت. نیچه می گوید با گرفتن هدف اخلاقی هنر از آن دیگر هیچ هدفی برای هنر باقی نماند. شور ناب می گوید که بی هدفی و بی غایتی برای هنر بهتر از هدف و غایت اخلاقی داشتن آن است. هنر می خواهد از زندگی رنجها را بزدايد اما هنرمند جنگ با تراژدی درونش را انتخاب می کند زیرا به رنج خو کرده است.

نیچه معتقد است اگر درباره موضوعی داد سخن برانیم دیگر آن را از کف داده ایم پس بهتر است سکوت اختیار کنیم. نیچه واگنر را طالب دیوانگی ناب می داند که هنر را نشان می دهد و گزینه های وحشی خوابیده در خود را بیدار می کند. او ژولیوس سزار را تحسین می کند که زیر فشار نبوغ و کار زیاد به راه رفتن در هوای آزاد می پرداخت.

نیچه خودخواهی را به کل بد نمی داند بلکه معتقد است خودخواهی چه بسا دارای ارزش است و چه بسا بی ارزش است. این بالارزش یا بی ارزش بودن خودخواهی بستگی به دارنده آن دارد که آیا زندگی را فرازنده است یا فروشونده آن می باشد. یعنی بسته به تاثیر خودخواهی بر زندگی می توان درباره ارزشمند بودن یا بی ارزش بودن آن نظر داد.

نیچه افراد آنارشویست را قبول ندارد چون در وجود آنارشویست ها گزینه علت جویی ست که آنها را به انتقاد از شرایط موجود می کشاند. آنارشویست از همه می نالد و نالیدن بدون انتقام جویی وجود ندارد

پس به فکر معامله به مثل است. سوسیالیست ها بد حالی خود را به دیگران نسبت می دهند و مسیحیان آن را به خود مربوط می دانند. نیاز به انتقام از نیاز به لذت می آید تا کمبودهای خود را برطرف کنند. نیچه مسیحی و آنارشیست را تباه شده می داند که دائم به فکر انتقاد از شرایط موجود هستند. حتی کسی که به فکر سود خود نیست از نظر نیچه فرد جالبی نیست چرا که زندگی از نظر چنین فردی بی ارزش است و همه چیز بی ارزش است. زندگی فروشونده از نگاه نیچه وقتی حاصل می شود که همه با هم برابر شوند و شکاف در جامعه از بین برود به این دلیل نیچه سوسیالیست ها را تباهی زده می داند.

ارزش چیزها گاهی به آنچه به کار می آید نیست بلکه به آنچه برایش پرداخت شده می باشد. نیچه لیبرال ها را دشمنان آزادی می داند زیرا قدرت را سست می کنند و مردم را ترسو و لذت جو می کنند. نیچه آزادی را جوابگوی رفتار خود دانستن می داند یعنی دیگران و خود را در راه آرمان خود فدا کردن. مردمی که به ارزش رسیدن به وسیله لیبرال ها نبوده است. نظر نیچه درباره مدرنیت این است که نهادها دیگر به درد نمی خورند و دموکراسی همان شکل فروپاشیده دولت آلمان است. او قدرت روسیه را پایدار می داند. او نهادها را بی مسئولیت می داند که این نهادها آنچه را که واقعا آنها را نهاد می کنند با نفرت از خود دور می کنند. او زناشویی مدرن را ضد مدرنیت می داند چون نهاد خانواده در جامعه مدرن بسیار سست و متزلزل است. نیچه پایه ازدواج را عشق نمی داند بلکه نیازهای جسمانی و مالکیت دیگری می داند. او سوسیالیست ها را به این دلیل قبول ندارد که به کارگران حقوقی بیشتر از آنچه باید داده اند و به آنها حق اجتماع و حق رای سیاسی داده اند یعنی آنها را از نظر نیچه برای سروری کردن ساخته اند. آزادی را "هر چه می خواهم می کنم" نمی داند زیرا آن را مایه تباه شدن می داند.

آموزگاران اخلاق از نگاه نیچه افرادی ریاکارند که ریا را به معصومیت تبدیل کرده اند و به دنبال به دست آوردن اعتبار نزد دیگران هستند. این همان عقل عملی کانت است که سعی می کنند اعمال خود را توجیه کنند و آنچه می کنند اثبات کنند.

نیچه انسان های بزرگ را کسانی می داند که انرژی زیاد در خود دارند. او ناپلئون را ستایش می کند و او را میراث تمدن قدرتمند می داند. او نابغه را توانا و پیر و زمانه اش را ناتوان و جوان می داند یعنی زمانه ای که نابغه در آن زندگی می کند نسبت به خود نابغه کم تجربه و خام است. چون نابغه به فکر خود نیست ریخت و پاش می کند و طغیانگر است. نیچه تبهکاران را افرادی قوی می داند که در شرایط ناجور قرار گرفته اند و غریزه خطر کردن و نگون بختی در آنها وجود دارد و در جامعه رام به تباهی کشیده می شوند. نیچه زیبایی را همانند نبوغ حاصل کار و کوشش نسل ها می داند نه یک پیشامد. او بازگشت به طبیعت را که روسو پیشنهاد کرده اخلاقی دروغین می داند و به جای آن فراز آمدن از طبیعت را پیشنهاد می کند. یعنی به جای برابری که روسو پیشنهاد می کند نیچه می گوید که نباید نابرابران را برابر کرد. نیچه گوته را آرمان پرست و تاریخ ستیز معرفی می کند که با گسست حسانیت و عقل جنگیده است.

نیچه سبک نگارش خود را که شامل استفاده از حداقل کلمه هاست مدیون رومی ها می داند اما می گوید که یونانی ها بر او اثر نداشته اند. او دیالوگ افلاطون را جدلی کودکانه می داند که ملال آور است. او آرمان افلاطون را براندیشه مسیحی موثر می داند اما سوفسطائی را فرهنگ واقع نگر می داند که جنبشی ارزشمند بوده است در حالی که مکتب های سقراطی مهار گسیخته بود و جز تباهی غریزه های یونانی را نشان نمی دهد.

ارسطو از نظر نیچه احساس تراژیک را بد فهمیده است همانند بدبینان روزگار خود نیچه اما خود او آری گفتن به خوشی های زندگی را دیونوسوسی نامیده است که به جای رها کردن خود از ترس و رحم از جاودانه بودن لذت می برد و مجددا همه ارزش ها را در زایش تراژدی اولیه ارزیابی می کند. نیچه خود را از این نظر شاگرد دیونوسوس می نامد.

در آخرین بخش از کتاب غروب بت ها نیچه از زغال سنگ و الماس می نویسد. زغال سنگ به الماس می گوید: ما خویشتان نزدیک هستیم. سپس نیچه می نویسد: چرا نرم و سست بودن؟ چرا انکار در دل

داشتن؟ چرا سرنوشت را در نگاه کم داشتن؟ آفرینندگان سخت هستند. خوشبختی در نوشتن آرزوی هزاره هاست. پس سخت شوید تا بتوانید چیزهای جدید به وجود آورید.

نفی خدا در فلسفه نیچه باعث شده که بتوان فلسفه او را یک سیستم بسته در نظر گرفت که توانایی و قدرت بشری مبنای آن است.

نیچه می گوید علت جویی بشر احساس یک پیش آمد است نه معنای آن ولی من علت جویی را احساس یک پیش آمد نمی دانم بلکه نیازی درونی می دانم که به شدت قوی و محرک است و ذهن بشر را به جستجوی علت کشانده است. وی با جا به جایی علت و معلول به این نتیجه می رسد که فرد سعادتمند خودش نیک و بد را تشخیص می دهد و نیازی به راهنمایی دین ندارد اما سئوالی که باید از نیچه پرسید این است که چه عاملی این سعادتمندی را در فرد سعادتمند تعیین می کند؟ اصلا چگونه می شود فرد را سعادتمند در نظر گرفت؟ او سعادتمندی را علت انجام خوبی و بدی می داند اما به نظر من سعادتمندی نمی تواند به خودی خود علت باشد چون فرد به سعادتمندی نمی رسد مگر به واسطه علت هایی دیگر از جمله کسب تجربه که اصلا بدون آن نمی توان به مرحله ای از درک رسید که سعادتمندی را تشخیص داد.

نیچه زیبایی را مفهوم نمی داند و می گوید که بشر خودش زیباست و به اشتباه جهان را که زیبا نیست زیبا می بیند یعنی او هیچ چیز را به جز انسان زیبا نمی داند اما به نظر من آدمی بدون در نظرگرفتن جهان زیبا نیست و زیبایی منحصر به آدمی نمی شود و بخشی از زیبایی وجود انسان از طبیعت و آنچه او از محیط دریافت کرده به روح او منتقل می شود. چگونه ممکن است یک نقاش زیبایی را در تابلویی که می کشد به وجود آورد؟ از نظر نیچه زیبایی تابلوی یک نقاش منحصر از خود اوست اما به نظر من بخشی از این زیبایی به تاثیر طبیعت بر روح نقاش مربوط است و اگر او در طبیعت نمی زیست نمی توانست زیبایی را به تابلویی که می کشید منتقل کند.

جهت خرید فایل word به سایت www.kandoocn.com مراجعه کنید
یا با شماره های ۰۹۳۶۶۰۲۷۴۱۷ و ۰۹۳۶۶۴۰۶۸۵۷ و ۰۶۶۴۱۲۶۰-۰۵۱۱ تماس حاصل نمایید

منبع:

غروب بتها- نیچه- ترجمه داریوش آشوری- نشر آگه- ۱۳۸۲- تهران

www.kandoocn.com
www.kandoocn.com
www.kandoocn.com