



Review and Comparative Study of Nietzsche's and Dilthey's Thinking in Relation to History

Hassan Gheybipour¹  Ali Karbasizadeh²  Mohammad Javad Safian³ 

1. Corresponding Author, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran. E-mail: h.ghibipoor@gmail.com
2. Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran. E-mail: karbasi@ltr.ui.ac.ir
3. Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran. E-mail: mjsafian@gmail.com

Article Info

Article type:
research article
(P 185-202)

Article history:

Received:
6 July 2022

Received in revised form:
9 October 2022

Accepted:
22 October 2022

Published online:
20 September 2023

ABSTRACT

History, under the influence of Hegel's thoughts in the 19th century, took a high place. In the following, some historians with a positivist way of thinking proposed the idea of scientific historiography. Based on that, history becomes a definite science and, like natural sciences, it is separated from the researcher's mentalities. The problem starts from here that German historicism, believing in the normative force of history, emphasized the importance that the historian should provide a direction for society and culture by discovering the pure facts and revealing their historical meaning. Based on this idea of history, the social and cultural function of philosophy was challenged. In this chaotic situation that made philosophy face the crisis of identity, Nietzsche's and Dilthey's projects, i.e. the broad and diverse movement of "philosophy of life," became the driving force of the renewal of philosophy in the 19th century. Nietzsche and Dilthey agreed on the issue that comprehensive historiography in its understanding of human beings has created the problem of relativism, which causes "dissolution" and "pessimism" and cannot predict the future of human culture. Therefore, they called for a new philosophy that should reveal the purpose of human culture and support its progress towards reaching its goal. Although they chose a similar path to confirm the cultural authority of philosophy against the results of historical criticism, they arrived at a completely different solution. Nietzsche calls the antidotes against historicism "supra-historical", which includes the art of forgetting history and living in an enclosed and determined horizon; It means having the talent to know when to sense history and when to leave it aside. In his opinion, both of these methods are equally necessary for the health of a person, the health of a nation and culture. Dilthey, unlike Nietzsche, considers history to be an antidote and a cure for the failures of the philosophy of life: If history creates a wound, it must also heal it.

Keywords:

Nietzsche, Dilthey, philosophy, History, Philosophy of Life.

Cite this article: Gheybipour, Hassan; Ali Karbasizadeh, and Mohammad Javad Safian (2023), "Review and Comparative Study of Nietzsche's and Dilthey's Thinking in Relation to History", *FALSAFEH*, Vol: 21, Issue:1, Ser. N: 40, 185-202, <https://doi.org/10.22059/jop.2022.345372.1006725>



© The Author(s).
DOI: <https://jop.ut.ac.ir/>

Publisher: University of Tehran Press.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴۸-۲۷۱۶

<https://jop.ut.ac.ir>



انشارات دانشگاه تهران

بررسی و مطالعه تطبیقی تفکر نیچه و دیلتای درباره تاریخ

حسن غیبی پور^۱ | علی کرباسی زاده^۲ | محمدجواد صافیان^۳

۱. نویسنده مسئول، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: h.ghibipoor@gmail.com

۲. گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: karbasi@ltr.ui.ac.ir

۳. گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: mjsafian@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

«تاریخ» تحت تأثیر تفکرات هگل در قرن نوزدهم، جایگاه رفیعی به خود اختصاص داد. سپس برخی از تاریخ‌نگاران با طرز تفکری پوزیتیویستی، ایده تاریخ‌نگاری علمی را مطرح کردند تا بر مبنای آن، تاریخ به علمی یقینی تبدیل شود و همانند علوم طبیعی جدا از ذهنیات پژوهشگر قرار گیرد. مسئله اساسی که در این مقاله سعی داریم تا به بررسی آن پردازیم چگونگی رابطه میان فلسفه و تاریخ است. مسئله از اینجا آغاز می‌شود که تاریخ‌گرایی آلمان با اعتقاد به نیروی هنجاری تاریخ، بر این مهم تأکید داشت که مورخ باید با کشف واقعیت‌های محض و آشکارکردن معنای تاریخی آنها، جهت‌گیری‌ای برای جامعه و فرهنگ فراهم کند. براساس این تصور از تاریخ، عملکرد اجتماعی و فرهنگی فلسفه به چالش کشیده شد. در این اوضاع نابسامان که فلسفه را با بحران هویت روبه‌رو ساخته بود، طرح‌های نیچه و دیلتای، یعنی جنبش گسترده و متنوع «فلسفه حیات» به نیروی محرکه تجدید فلسفه در قرن ۱۹ تبدیل شدند. نیچه و دیلتای در این موضوع اتفاق نظر داشتند که تاریخ‌نگاری جامع در درک خود از انسان، مسئله نسبیت‌گرایی را به وجود آورده است که موجب «انحلال» و «بدبینی» می‌شود و نمی‌تواند آینده فرهنگ بشریت را پیش‌بینی کند؛ از این‌رو، خواستار فلسفه جدیدی شدند که باید هدف فرهنگ بشری را آشکار و از پیشرفت آن در جهت رسیدن به هدفش حمایت کند. آنها با اینکه در برابر نتایج نقد تاریخی، مسیری مشابه برای تأیید اقتدار فرهنگی فلسفه انتخاب کردند، اما به یک راه‌حل کاملاً متفاوت رسیدند. نیچه پادزهرها علیه تاریخ‌گرایی را «فوق تاریخی» می‌خواند که شامل هنر نحوه فراموش کردن تاریخ و زندگی در افقی محصور و تعین شده است؛ یعنی داشتن این استعداد که چه وقت باید تاریخ را حس کند و چه وقت باید آن را کنار بگذارد. به عقیده وی این هر دو روش به صورت همسان برای تندرستی فرد، سلامت یک ملت و فرهنگ لازم‌اند. دیلتای برخلاف نیچه، تاریخ را پادزهر و درمان شکست‌های فلسفه زندگی می‌داند: تاریخ اگر زخم ایجاد کند، باید آن را نیز درمان کند.

نوع مقاله: پژوهشی
(ص ۱۸۵-۲۰۲)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۱۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۷/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۷/۳۰

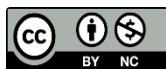
تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۶/۲۹

قرن نوزدهم، نیچه، دیلتای، فلسفه، تاریخ، فلسفه حیات.

کلیدواژه‌ها:

استناد: غیبی پور، حسن؛ علی کرباسی زاده و محمدجواد صافیان (۱۴۰۲)، «بررسی و مطالعه تطبیقی تفکر نیچه و دیلتای درباره تاریخ»، فلسفه، دوره ۲۱، ش ۱، پیاپی

۴۰، ۱۸۵-۲۰۲. <https://doi.org/10.22059/jop.2022.345372.1006725>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

قرن نوزدهم اغلب «عصر تاریخ» نامیده می‌شود؛ همان‌طور که قرن هجدهم اغلب «عصر خرد» نامیده می‌شود. این نام‌ها البته کلیشه‌ای هستند؛ اما اصل حقیقت خود را نیز دارند. دلایل مختلفی برای نامیدن قرن نوزدهم به عصر تاریخ وجود دارد: ۱. در آغاز قرن، مردم نسبت به تاریخ به‌عنوان نیرویی که جامعه و دولت را شکل می‌دهد، آگاهی بیشتری یافتند؛ ۲. مردم خودآگاه‌تر شدند که تاریخ تعیین‌کننده هویت انسان است. این باور قدیمی که در قرن هجدهم بسیار رایج بود، مبنی بر ثابت و یکنواخت بودن طبیعت انسان در طی اعصار، مورد نقد واقع شد. به دلیل افزایش دانش انسان‌شناسی و تاریخی، مشخص شد که طبیعت انسان با جامعه و تاریخ تغییر می‌کند؛ به طوری که هستی ما عمیقاً به زمان و مکان تولد و چگونگی پیدایش ما بستگی دارد؛ ۳. تاریخ، به‌عنوان یک رشته فکری، به‌خودی‌خود به یک علم تبدیل شد. اگر تاریخ دارای چنین قدرت تعیین‌کننده‌ای برای جامعه، دولت و هویت انسانی بود، پس بهتر است علم آن وجود داشته باشد. در غیر این صورت چگونه بشریت می‌تواند سرنوشت خود را کنترل کند؟ اگر بشر نتواند تاریخ را بشناسد، نمی‌تواند آن را نیز هدایت کند؛ بنابراین، تقاضای خودمختاری بشر که به انتقاد از دین و دولت دامن می‌زد، انگیزه مشروعیت‌بخشی به تاریخ به‌عنوان یک علم نیز بود (Beiser, 2014: 133-134). قرن‌های مدیدی بود که بشر، تاریخ را بیشتر به‌مثابه هنر می‌شناخت تا علم؛ زیرا پارادایم علم کاملاً ریاضی بودند. به نظر می‌رسید که فقط ریاضیات می‌تواند به کلی بودن، ضرورت و قطعیت مورد نیاز علم دست یابد (ibid: 3).

مسئله اساسی که در این مقاله سعی داریم تا به بررسی آن بپردازیم چگونگی رابطه میان فلسفه و تاریخ است، و اینکه آیا می‌توان با توجه به نظر مورخان قرن نوزدهم برای تاریخ قائل به نیروی هنجاری شد؛ وظیفه‌ای که پیش از این بر عهده فلسفه بود؟ ویژگی تاریخ‌گرایی آلمان با اعتقاد به نیروی هنجاری تاریخ مشخص می‌شود. براساس این درک، مورخ نه‌تنها باید واقعیت‌های محض را کشف کند، بلکه تحقیقات وی باید معنای تاریخ را آشکار سازد و بنابراین، جهت‌گیری‌ای برای جامعه و فرهنگ فراهم کند. این تصویر مورخان قرن نوزدهم از تاریخ، عملکرد فرهنگی و اجتماعی فلسفه را به چالش کشید. در مقابل، نیچه^۱ (۱۸۴۴-۱۹۰۰م) و دیلتای^۲ (۱۸۳۳-۱۹۱۱م) در تلاش بودند تا دوباره اقتدار فرهنگی فلسفه را احیا کنند. آنها نه‌تنها مفاهیم جدیدی از فلسفه را توسعه دادند، بلکه نقش‌های اجتماعی را نیز برای فیلسوف شکل دادند که باید اقتدار فرهنگی آن را مجدداً تأیید کند؛ از این‌رو، در کارهای بعدی خود صریحاً تلاش کردند تا برتری فلسفه را در شرایط جدید، دوباره نشان دهند (Steizinger, 2017: 223-225). با توجه به اینکه دیلتای شاگرد برخی از بنیان‌گذاران علم جدید تاریخ مانند رانکه^۳، مومسن^۴، بوئچ^۵ و ترندلنبورگ^۶ بود، تأثیر افکار آنها را به‌راحتی می‌توان در بسیاری از کارهای او مشاهده کرد.

1. Nietzsche
2. Dilthey
3. Ranke

4. Mommsen
5. Boeckh
6. Trendelenburg

دیلتهای، رسالت ویژه خود را در این امر می‌بیند که روح جدید تاریخی را وارد فلسفه کند. به همین منظور، او نه تنها تاریخ فلسفه را نوشت، بلکه طرح خود را برای نقد عقل تاریخی نیز به کار گرفت. هدف این طرح، تاریخی‌سازی خود فلسفه بود. وی با این کار نه تنها تاریخ را با توجه به عقل نقد می‌کند، بلکه خود عقل را نیز تاریخی می‌کند و نشان می‌دهد که فلسفه نیز محصول تاریخ است (Beiser, 2019: 101-104).

دیلتهای، نیچه را اغلب به‌عنوان یکی از مهم‌ترین منتقدان و مخالفان روش‌ها و رویکردهای تاریخی در قرن نوزدهم معرفی می‌کند. این نوع تفسیر عمدتاً از مقاله اولیه نیچه برداشت می‌شود که عنوان آن «در مورد فواید و مضرات تاریخ برای زندگی» و تنها اثری است که در آن به‌طور گسترده درباره تحقیقات تاریخی بحث می‌کند؛ اما باید توجه داشت که دیدگاه نیچه در این مقاله نمایانگر دیدگاه کلی او از تاریخ نیست. چیزی که او در درجه اول در میان معاصرانش به آن اعتراض داشت، این بود که پژوهش تاریخی به‌خودی‌خود اغلب به‌عنوان هدف تلقی می‌شد و نه به‌عنوان وسیله؛ و در نتیجه تاریخ بالاتر از فلسفه قرار می‌گرفت (Brobjer, 2007: 155). بررسی‌های ما با رویکرد دیلتهای درباره تمایز میان علوم طبیعی (اثباتی) و انسانی (تاریخی) آغاز می‌شود و در ادامه، با بررسی دیدگاه نیچه درباره نقد تاریخی نشان می‌دهیم که نیچه برخلاف نظر دیلتهای، به اهمیت نقد تاریخی اعتراف می‌کند؛ اما معتقد است که نقد تاریخی با توهم‌زدایی بی‌امان جهان، آدمی را در جهانی توهم‌زوده و در میان تلاطم شدن قرار می‌دهد.

۲. تمایز میان علوم طبیعی و انسانی از نظر دیلتهای

دیلتهای وظیفه خود را در احیای ایده آلیسم آلمان و تمایز میان علوم طبیعی و انسانی تعیین کرد. این تمایز از جمله مسائلی بود که بعد از آگوست کنت در آلمان مورد توجه دیلتهای و سایر نوکانتی‌ها قرار گرفت. از آنجا که کنت علم را دارای ساختاری واحد می‌دانست، معتقد بود که علوم انسانی نمی‌تواند روشی مستقل از علوم طبیعی داشته باشد؛ اما دیلتهای این دو روش را از پایه متمایز از هم می‌دانست (دیلتهای، ۱۳۸۸: ۲۳). از این رو، شهرتش بیشتر به‌خاطر تمایزی است که میان علوم طبیعی و انسانی قائل شده بود؛ البته باید توجه داشته باشیم که این نوع تمایزگذاری از نوع تمایزگذاری متافیزیکی نیست که قائل به دوگانه‌انگاری میان طبیعت به‌مثابه قلمرو علیت و تاریخ به‌مثابه قلمرو آزادی باشد؛ و از آنجایی که تاریخ نمی‌تواند از شرایط طبیعی جدا شود، در آن پاره‌ای نیروهای تعیین‌بخش وجود دارد (مکریل و فارین، ۱۳۹۶: ۶۲). دیلتهای انکار نمی‌کند که انسان بخشی از طبیعت است و به‌عنوان مثال، فیزیولوژی یکی از علوم طبیعی است؛ از این رو، ما حتی در مواقعی که اراده خود را به کار می‌اندازیم تا بر طبیعت عمل کنیم نیز، متکی بر نظام طبیعت هستیم. به دلیل اینکه ما صرفاً از نیروهای غریزی تشکیل نشده‌ایم، بلکه موجودات صاحب‌اراده‌ای هستیم که با محاسبه و سنجش، اهداف خود را تعیین می‌کنیم؛ هرچند تمام غایات منحصرأ درون قلمرو روح انسان قرار دارند؛ زیرا این، آن چیزی است که به‌راستی برای انسان واقعیت دارد؛ اما هر غایتی وسایل تحقق خود را در نظام طبیعت می‌جوید (دیلتهای، ۱۳۸۸: ۱۳۵). بنا بر گفته دیلتهای، انسان اگر تنها از طریق ادراک و دانش حسی درک شود، به‌عنوان یک واقعیت

جسمانی محسوب می‌شود که فقط برای علوم طبیعی قابل دسترس است. انسان فقط تا آنجا در حالت انسانی است که آگاهانه زندگی می‌کند، تا آنجا که در بیانات زنده تجلی پیدا می‌کند و تا آنجا که این تجلیات فهمیده می‌شوند، موضوع علوم فرهنگی می‌شود؛ از این رو، مطالعه، فقط در صورتی مطالعه انسانی است که موضوع آن از طریق نگرشی که مبتنی بر رابطه بین زندگی، بیان و فهم است، برای ما قابل دسترس باشد (Holborn, 1950: 99)؛ بنابراین، تفاوت میان علوم طبیعی و انسانی بالضروره در نوع متفاوت موضوع در علوم انسانی یا در نوع متفاوت ادراک قرار ندارد، بلکه تفاوت ماهوی در متنی قرار دارد که در آن موضوع ادراک فهمیده می‌شود. علوم انسانی گاهی از همان موضوعات یا امور واقعی استفاده می‌کند که مورد استفاده علوم طبیعی است؛ اما این کار در متنی با مناسبات و روابط متفاوت انجام می‌شود؛ متنی که مشتمل بر تجربه درونی است (پالمر، ۱۳۸۹: ۱۱۶).

دیلتای در واقع فراتر از هگل و فیخته و برای احیای متافیزیک آنها به نقد عقل محض کانت بازگشت و از این نظر، می‌توان او را یکی از پدران نوکانتیسم نامید. وی سعی داشت تا با خوانشی جدید از اندیشه‌های کانت، فیخته، شلینگ و هگل به تفکر فلسفی انتقادی دست یابد (Holborn, 1950: 99)؛ فلسفه انتقادی‌ای که به واسطه آن بتوان «نقد عقل محض» را که در درجه اول طبیعت‌محور است، به صورت نوعی «نقد عقل تاریخی» بسط داد تا بتواند به مطالعه ابعاد مختلف اجتماعی و فرهنگی تجربه بشر بپردازد (مکریل و فارین، ۱۳۹۶: ۱۳)؛ از این رو، وی موضع معرفت‌شناختی خود را بدین گونه شکل می‌بخشد که تمام دانش، دانشی از تجربه است و امور واقع متعلق به آگاهی بشری، تنها بنیان مطمئن فلسفه است. وی همچنین در تدوین صورت مسئله اساسی خود از کانت پیروی می‌کند: علوم روحی، علوم انسانی، اخلاقی، فرهنگی یا علوم تاریخی چگونه ممکن است؟^۱ البته وظیفه فلسفه ایجاد این دانش نیست، بلکه ارائه بنیادی معرفت‌شناختی برای آن است؛ اما دیلتای با اصرار بر اینکه فلسفه نمی‌تواند منحصرأ مربوط به علوم طبیعی باشد، بلکه باید مبانی و بنیاد دانش تاریخی را نیز جستجو کند؛ فراتر از کانت رفت (Holborn, 1950: 99).

از نظر دیلتای وقتی علوم، تبعیت خود را از طرح قرون وسطایی انکار کرد، پیوستگی بین واقعیت و اندیشه‌های دینی سازنده درهم شکست و رویکردی خالی از تعصب گسترش یافت و به دنبال آن، نگرش تازه فاعل شناسایی به واقعیت شکل گرفت. این تغییر ذهنیت فرهنگی که در ساختار روانی انسان جدید ریشه داشت، خود را در استقلال رو به رشد دین، علم و هنر آشکار ساخت. به این ترتیب، محصولات خاص علم جدید، تحقیق در قوانین علمی واقعیت در دو قلمرو طبیعت و جهان اجتماعی-تاریخی، توأم با نظریه معرفت بود. با اینکه آزادسازی علوم جزئی، از جزم‌اندیشی‌های سنت در پایان قرون وسطا آغاز شد، اما علوم مربوط به جامعه و تاریخ همچنان رابطه فرمان‌بردارانه سابق خود را با مابعدالطبیعه تا قرن هجدهم ادامه دادند. قدرت روزافزون علوم طبیعی، با از بین بردن دریافت کلامی و مابعدالطبیعی از علوم انسانی، آن را به شیوه جدید

۱. دقیقاً همان‌طور که کانت از چگونگی امکان دانش علمی پرسیده بود.

زیر سلطه خود درآورد. ابتدا در قرن هفدهم و هجدهم بود که نظام طبیعی^۱ شناخت جامعه انسانی، نظام‌های غایتمند آن و سازمان خارجی آن پدیدار شد. ویژگی مشترک آنها را می‌توان در این امر دانست که پدیده‌های اجتماعی را از نظام علت و معلولی انسان استنتاج می‌کردند؛ به این معنی که از آن پس جامعه را فقط برحسب طبیعت بشر که خود جامعه از آن برخاسته است، درک کنند. این روش هرچند از لحاظ اتقان و دقت نظر، از پایه‌گذاری علوم طبیعی کمتر قابل دفاع بود، روشی هم که این نظام طبیعی به‌واسطه آن به مطالعه دین، قانون، اخلاق و دولت پرداخت، ناقص بود؛ زیرا آگاهی از به‌هم پیوستگی نوع انسان، چنان‌که در قرون وسطا به شیوه مابعدالطبیعی آن بیان می‌شد، در قرن هفدهم همچنان متکی به دین بود؛ درحالی که در قلمرو دنیوی هنوز قاعده «انسان گرگ انسان است» حاکم بود. در آلمان وقتی که تلقی جامعه طبق نظام طبیعی، به آگاهی تاریخی حقیقی وارد شد، بالاخره این شناخت فرارسید. آنچه در آلمان رسانه و محمل مطالعه ماهیت این پیشرفت شد، هنر و به‌ویژه شعر بود. به این ترتیب، علوم انسانی از نظام طبیعی به دیدگاه تاریخی روبه‌رشدی پیشروی کرد (دیلتای، ۱۳۸۸: ۳۳۴-۳۳۸). در آلمان اولین بار مکتب تاریخی بود که آزادسازی آگاهی تاریخی و تحقیقات تاریخی را از علوم طبیعی به ارمغان آورد که به دنبال آن، رشد تاریخی منبع تمام واقعیت‌های معنوی و روحی در نظر گرفته شد. این دیدگاه بین وینکلمان^۲، هردر^۳، مکتب رمانتیک، نیبور^۴، هومبولت^۵، بوئک^۶، برادران گریم^۷، بور^۸ و دیگران ایجاد شده بود و علاوه بر این، نسل بعدی، یعنی رودلف هیم^۹، درویزن^{۱۰}، تئودور مومسن^{۱۱} و شرر^{۱۲} نیز نتایج پرباری ارائه دادند. در دستاوردهای بزرگ این بررسی و نگارش‌های تاریخی، دیلتای بیان دیگری از روند غالب عصر مدرن را دید که وی آن را «تمایل سیری‌ناپذیر به واقعیت» خواند و قدرتمندترین نمود آن را باید رشد علوم طبیعی دانست که عامل اصلی فروپاشی سیستم‌های بزرگ متافیزیکی بوده است. این نتیجه را دیلتای نهایی دانست و ساختار سه‌مرحله‌ای رشد انسانی او گوست کنت^{۱۳}، یعنی عصر دینی، متافیزیکی و علمی، را پذیرفت. دیلتای روشنگری را به‌خاطر اعتماد به قدرت عقل بشری و تفسیر سکولار از جهان می‌ستود. او اظهار داشت که این انگیزه اصلی حاکم بر تفکر فلسفی وی «در روح روشنگری بزرگ برای پیوستن به جهان تجربه، به‌عنوان تنها جهان معرفت ما» بوده است. این مطلب با اشاره به متافیزیک کلامی‌ای که در آن بزرگ شده بود، گفته شده است. در سال‌های بعد دیلتای به دوست خود کنت یورک که یک لوتر مذهبی بود، نوشت: «او حتی نمی‌خواست از طریق ایمانی که نمی‌تواند در برابر تفکر مقاومت کند، نجات یابد» (Holborn, 1950: 97-98). در این نگرش، او ابتدا به مخالفت با مکتب تاریخی قرن هجدهم پرداخت که به دنبال مشاهده صرفاً تجربی و فهم همدلانه در جزئیات فرآیند تاریخی بود؛ زیرا مکتب تاریخی هنوز موفق نشده بود

۱. منظور از نظام طبیعی؛ قانون طبیعی، الهیات طبیعی و دین طبیعی است.

2. Winkleman 3. Herder 4. Niebuhr 5. Humboldt 6. Boeckh 7. the Grimm brothers
8. Rudolf Haym 9. J. G. Droysen 10. Theodor Mommsen 11. Scherer 12. Comte
13. Auguste Comte

بر محدودیت‌های درونی خود که الزاماً مانع رشد نظری و تأثیرگذاری آن بر زندگی شده بود، غلبه کند. این مکتب همچنین فاقد بنیاد فلسفی و رابطه سالمی با معرفت‌شناسی و روان‌شناسی بود؛ از این رو، دیلتای اغلب به مطالعات بزرگ تاریخی خود بازگشت. وی همچنین در ادامه، پوزیتیویسم را به دلیل امتناع از در نظر گرفتن همه واقعات در ملاحظات خود، مورد حمله قرار داد؛ زیرا آگوست کنت، استوارت میل و هنری باکل از طریق اصول و روش‌های علوم طبیعی برای حل معمای جهان تاریخی سعی کردند تا با ناقص جلوه دادن واقعیت تاریخی، آن را با مفاهیم و روش‌های علوم طبیعی هماهنگ و سازگار نشان دهند (دیلتای، ۱۳۸۸: ۱۰۵). در مقابل، دیلتای ادعا کرد که این ایده اصلی فلسفه اوست که قبلاً هرگز فلسفه‌ای مبتنی بر تجربه‌ای تمام، کامل و بالغ نبوده است؛ در نتیجه هرگز قبل از آن به طور تمام و کمال حقیقی نبوده است. پوزیتیویسم و تجربه‌گرایی شکست خود را به وضوح در علوم انسانی نشان می‌دهند که علاوه بر مطالعه تاریخ به زبان، قانون، اقتصاد و غیره می‌پردازند (Holborn, 1950: 98).

۳. انتقاد نیچه از تاریخ‌گرایی

نیچه در رساله غروب بتان در طرفداری از فلسفه واقعی، کل تاریخ فلسفه را به دلیل فقدان «حس تاریخی» و عدم استفاده از «شهادت حواس» رد می‌کند. همچنین برخلاف تصور متافیزیک که جهان واقعی را از تغییر، نقص، حرکت و کثرت منزه می‌داند، تأکید می‌کند که جهان تجربی تنها منبع قابل اعتماد دانش ماست. با اتخاذ این موقعیت نسبتاً مدرن، او خود را در تقابل بنیادی با سنت فلسفی می‌بیند (Steizinger, 2017: 227). وی در بخش اول بشری سرایا بشری فلسفه متافیزیکی را با اعتقاد به اضداد، در مقابل فلسفه تاریخی به عنوان جوان‌ترین روش فلسفی که ادعا می‌کند چنین تضادی وجود ندارد، بلکه در همه جا فقط تغییر تدریجی وجود دارد، قرار می‌دهد که بر اساس آن همه چیز به وجود آمده است و هیچ واقعیت ابدی وجود ندارد؛ همان‌طور که هیچ حقیقت مطلق وجود ندارد (Brobjer, 2007: 158). در اینجا نشان می‌دهیم که نیچه با انتقاد از سنت فلسفی، در جستجوی نوعی «آسیس»، یعنی تمرین و خودآموزی برای آزادی و فرماندهی بر خود است که دیگر تحت کنترل آرمان زهد قرار نمی‌گیرد. آرمان زهد عملی است که در آن نفس به خاطر خوشبختی ابدی، زندگی زمینی را با همه دردها و رنج‌های آن انکار می‌کند و به نوعی خود را فدای چیزی می‌کند که ارزش بی‌قید و شرط دارد. حقیقت، اولین چیز در میان چنین مواردی است (Winkler, 2014: 276) که هسته فلسفه سنتی را تشکیل می‌دهد؛ از این رو، برای غلبه بر آرمان زهد، نیچه از ما می‌خواهد که اعتقاد به ارزش بی‌قید و شرط حقیقت را زیر سؤال ببریم. وی تأکید می‌کند که «از همان لحظه انکار ایمان به خدای آرمان زاهدانه، یک مشکل جدید نیز وجود دارد: مسئله ارزش حقیقت.» انتقاد نیچه از فلسفه سنتی، تنها به میزبانی آن از یک نگرش زاهدانه خلاصه نمی‌شود. وی در آخرین بندهای تبارشناسی/اخلاق که به «آخرین تجلی آرمان زهد» می‌پردازد، به طور خاص علم و تاریخ را بررسی و در نتیجه ادعا می‌کند که همه تلاش‌های علمی و پژوهشگرانه برای دستیابی به حقیقت، تعهدی بی‌قید و شرط دارند و

بنابراین، هنوز هم مبتنی بر ایمانی متافیزیکی هستند؛ یعنی ایمان به اینکه حقیقت را نمی‌توان نقد و ارزیابی کرد (نیچه، ۱۳۹۶: ۱۸۹-۲۰۹)؛ از این رو، علم و سایر فعالیت‌های مدرن دانشگاهی مانند تاریخ یا فلسفه، آرمان ضد زهدی فراهم نکردند و بنابراین، جایگزین فلسفه سنتی نیستند؛ لذا نیچه نه تنها سنت فلسفی را رد می‌کند، بلکه مفهوم فلسفه خود را نیز از روح زمانه جدا می‌کند. او همه چیزهایی را که این عصر به آنها افتخار می‌کند، از جمله «معنای تاریخی»، «نگرش علمی» و «عینیت معروف» را مورد انتقاد قرار می‌دهد. انتقاد از تاریخ فرهنگ مدرن به «تأملات ناپهنگام» دوم برمی‌گردد که نمونه‌ای از تعارض فکری بین فلسفه و تاریخ است. نیچه در اوایل، درک علمی از تاریخ را بنا بر دلایلی به طور بنیادی مورد حمله قرار می‌دهد و به شناخت تاریخی کاملاً محدودی قائل می‌شود که تنها ارزشی ابزاری دارد (Steizinger, 2017: 229): تاریخ، اسطوره‌ها را از بین می‌برد، حس کاذب پیشرفت می‌دهد و این توهم را ایجاد می‌کند که ما در موقعیتی هستیم که می‌توانیم دوره‌های پیشین را قضاوت کنیم (Brobjer, 2004: 302)؛ اما اعتراض اصلی نیچه در برابر تاریخ‌گرایی را می‌توان در این دانست که نظم و ترتیب ارزش‌هایی را که باید در زندگی داشته باشیم، برعکس می‌کند. ما باید در حال حاضر اولویت را به زندگی، نیازها و علایق خود اختصاص دهیم و دانش گذشته را در خدمت این نیازها و علایق درآوریم؛ اما تاریخ‌گرایی، این ترتیب اولویت‌ها را برعکس می‌کند و باعث می‌شود که شناخت از گذشته به امری «در خود» و «برای خود» تبدیل شود. از نظر نیچه، مسئله اصلی این است که آیا زندگی باید بر دانش حاکم باشد یا دانش باید بر زندگی حکمرانی کند؟ پاسخ وی این است که زندگی بالاتر و قدرت حاکم است؛ زیرا دانستن، زندگی را از بین می‌برد و باعث نابودی خواهد شد. حمله نیچه به تاریخ‌گرایی صرفاً انتقاد از یک جنبش عقلانی نبود، بلکه شامل نقد کل فرهنگ، کل نظام آموزش و پرورش و سبک زندگی بود. انتقاد از تاریخ‌گرایی بخشی از فعالیت‌های کلی نیچه علیه «فرهنگ سقراطی» بود که وی در سال‌های اولیه با زایش تراژدی آغاز کرده بود و می‌خواست آن را برای دنیای مدرن احیا کند. فرهنگ سقراطی فرض می‌کند که پرورش عقل، رشد خرد و علم، عنصر اصلی زندگی خوب محسوب می‌شود؛ این در حالی است که فرهنگ تراژیک، زندگی را مقدم بر دانش می‌داند و اجازه می‌دهد اراده بر عقل مسلط شود و عقل را چیزی بیش از وسیله‌ای برای اهداف خود تعیین نمی‌کند. اگرچه نیچه هرگز در تأملات ناپهنگام از فرهنگ سقراطی یاد نمی‌کند، اما زمینه لازم را برای نقد تاریخ‌گرایی فراهم می‌کند. تاریخ‌گرایی برای نیچه مظهر مدرن فرهنگ سقراطی بود. همان‌طور که نیچه به واسطه بدبینی فرهنگ سقراطی آزرده و آشفته شده بود، می‌ترسید که تاریخ‌گرایی نیز به بدبینی منجر شود. او در تأملات به ما هشدار می‌دهد که انتقاد تاریخی، انگیزه‌های لازم برای عمل و خوشبختی را تخریب می‌کند (Beiser, 2019: 105-106). یکی دیگر از جنبه‌های مهم حمله نیچه به تاریخ‌گرایی، انتقاد وی از مفهوم عینیت تاریخی است. بیان کلاسیک مفهوم عینیت تاریخی در این گفته رانکه^۱ ظاهر می‌شود که وظیفه مورخ نشان دادن چگونگی وقوع اشیاست. رانکه برای

1. Ranke

دانستن آنچه واقعاً اتفاق افتاده است، به مورخ توصیه می‌کند که به شدت بین تخیل و واقعیت، و فرضیه و واقعیت تفکیک قائل شود. او همیشه باید به منابع اصلی برگردد، مدارک مربوط به هر فرضیه‌ای را بسنجد و درجه احتمالش را تعیین کند (ibid: 115). نیچه در مقابل، عینیت تاریخی را به‌عنوان یک «اسطوره‌شناسی» توصیف می‌کند؛ زیرا معتقد است که روایت مورخ توسط تخیل او ساخته شده است و مستقیماً به هیچ واقعه‌ای در واقعیت تجربی شباهت ندارد. هیچ‌کس انتظار ندارد که این نظریه دقیقاً همان چیزی را که ما درک می‌کنیم، کپی یا منعکس کند (Ibid: 118)؛ از این‌رو، نیچه گذشته را صرفاً بر مبنای علایق، ارزش‌ها و نیازهای معاصر تفسیر می‌کند و معتقد است که این امر را باید به‌عنوان قاعده‌ای کلی برای مطالعه تاریخی در نظر گرفت. با اندک توجهی مشخص می‌شود که این نوع مواجهه با تاریخ در مقابل هدف اصلی تاریخ‌شناسان قرار دارد؛ چراکه گذشته را براساس اعتقادات، ارزش‌ها و نیازهای گذشته درک می‌کنند. به عبارت دقیق‌تر، تفسیر گذشته بر مبنای اصطلاحات آن نه تنها سبب می‌شود که تاریخ، دیگر در خدمت علایق و نیازهای فعلی ما نباشد، بلکه همچنین سبب سلب خودمختاری و استقلال ما می‌شود. ما به‌واسطه این نوع تاریخ می‌بینیم که دیگران در گذشته چگونه فکر و عمل کرده‌اند؛ اما درباره چگونگی تفکر و عمل در زمان حال چیزی نمی‌آموزیم؛ از این‌رو، ما در حال از خودبیگانگی هستیم و قدرت خود را برای اداره زندگی براساس ایده‌های خود از دست می‌دهیم. نیچه در بخش پایانی *تأملات ناپهنگام*، «پادزهرهای» علیه تاریخ‌گرایی را «غیر تاریخی» و «فوق تاریخی» می‌خواند که شامل هنر یادگیری نحوه فراموش کردن تاریخ و زندگی در افقی محصور و تعین شده است؛ یعنی داشتن این استعداد که چه وقت باید تاریخ را حس کند و چه زمانی باید آن را کنار بگذارد. پیوستگی با تاریخ و رهایی از تاریخ، هر دو به‌صورت همسان برای تندرستی فرد، سلامت یک ملت و فرهنگ لازم‌اند (ibid: 107). جهت‌گیری زندگی ما پیرامون ماجرای فوق تاریخی مستلزم بازگشت به سخنان دلفی و شناختن خود است. این به معنای تأمل در «نیازهای اصلی» ما و عمل به آنهاست. باید توجه داشته باشیم که انتقاد از تاریخ‌گرایی را در *تأملات ناپهنگام*، به‌هیچ‌وجه نباید به معنای رد تاریخ به‌طور کلی یا مانند آن در نظر بگیریم. نیچه با علم به اینکه انقلابی در علم تاریخ و تغییر الگوهای مربوط به آن رخ داده است، روش و دانش تاریخی را به‌عنوان پیش شرط فرهنگ (و بحث و تشخیص فرهنگی) پذیرفت؛ اما به آنها به‌عنوان هدف فرهنگ اعتراض داشت. بیشتر انتقادات او از پژوهش‌های تاریخی و تاریخ‌دانان معاصر در این بود که تاریخ به‌درستی روایت و تفسیر نشده و اغلب آن را دیدگاه‌ها و ارزش‌های سیاسی و دینی معاصر تبیین کرده‌اند (Brobjer, 2007: 157). آگاهی و ارزیابی کلی نیچه را از تحولات تاریخ‌نگاری، می‌توان در موارد بسیاری مشاهده کرد؛ برای مثال، در جایی از *بشری سراپا بشری* اشاره می‌کند که «فقدان حس تاریخی، علت اصلی شکست همه فیلسوفان است»، (نیچه، ۱۳۹۷: ۸۵) و در جایی دیگر از آن بیان می‌کند: هنر خواندن، تولید و حفظ متون، همراه با تبیین آنها که قرن‌ها با یک روش دنبال می‌شد، سرانجام روش‌های صحیح خود را کشف کرده است ... کشف این روش‌ها دستاورد مهمی بود و نباید کسی آن را دست کم بگیرد! همه علوم تنها به‌جهت آن واجد استمرار

و ثبات شده‌اند که هنر صحیح خواندن، یعنی زبان‌شناسی، به اوج خود رسید (همان: ۳۱۹)؛ از این رو، پذیرش روش‌های تاریخ انتقادی از سوی نیچه شاید زمانی آشکارتر شود که بر اهمیت گذر از مکتب تفکر تاریخی، از هر در تا هگل تأکید می‌کرد. او پیوسته با فیلسوفانی که فاقد این حس تاریخی بودند، دشمنی می‌ورزید و معتقد بود آنچه ما را از طرز تفکر افلاطونی و لایبنتیسی جدا می‌کند، اساساً در این است که ما به هیچ مفهوم ابدی، ارزش‌های ابدی، صور ابدی، روح‌های ابدی اعتقاد نداریم و فلسفه تا آنجا که برای ما علم است و نه قانون‌گذاری، تنها به گسترده‌ترین معنا بسط مفهوم «تاریخ» است. مهم‌تر از همه، کل درک نیچه از فلسفه و پروژه فلسفی خود، به‌ویژه تلاش او برای ارزیابی مجدد همه ارزش‌ها، مستلزم شناخت و درک کامل تاریخ است. در واقع، نیچه تقریباً برای همه سؤالات از رویکردی تاریخی استفاده می‌کرد که در ارجاع مداوم او به یونانیان، مناظره مستمر او با شخصیت‌های تاریخی (مانند سزار، ناپلئون، لوتر و بسیاری دیگر) و وفاداری او به «شدن» به جای «بودن» منعکس می‌شود (Brobjer, 2007: 159-161).

نیچه کاملاً به سودمندی تاریخ برای زندگی اذعان داشت و تأکید می‌کرد که او فقط علیه تاریخ اضافی مخالفت می‌کند. وی سه شکل از تاریخ را که برای زندگی مفید است، از هم بازشناخت: «تاریخ‌نگاری یادبود» که قهرمانانی را می‌یابد تا به‌عنوان الگوهایی برای عمل به کار گیرد؛ «تاریخ‌نگاری باستانی» که اصل و ریشه‌های ما را مطالعه می‌کند و باعث افتخار ما در ریشه و فرهنگ ماست؛ «تاریخ‌نگاری انتقادی» که قدرت گذشته را بر ما حل می‌کند (Brobjer, 2004: 302). باید اضافه کرد که هیچ‌یک از این روش‌های مطالعه تاریخ، سازگار با رویکرد حاکم بر تاریخ‌نگاری قرن نوزدهم نبود؛ زیرا هیچ‌یک از آنها به دنبال شناخت «دوره منطقی وقایع» در گذشته نبودند، تا به‌واسطه آن، وضعیت حال را توجیه کنند، نیروی کار را آموزش دهند و جریان توقف‌ناپذیر همه مسائل انسانی را بپروارند (واتیمو، ۱۳۸۹: ۵۴)، بلکه بر این اعتقاد بودند که هر نوع از تاریخ فقط باید در خدمت نیازهای فعلی ما به کار رود؛ بنابراین، آنچه نیچه از فیلسوف واقعی می‌خواهد «بله» یا «نه» درباره زندگی و ارزش آن است. این قضاوت باید از طرف خود وی انجام شود و تاریخ و علم مدرن نمی‌توانند آن را ارائه دهند. نیچه متأخر، مفهوم فلسفه خود را به‌عنوان مقدمه‌ای برای فلسفه آینده معرفی می‌کند. او ادعا می‌کند که هدف فلسفه، عموماً به آینده اختصاص دارد. وی فیلسوفان را حاکمان و قانون‌گذارانی تعریف می‌کند که باید ارزش‌هایی برای زندگی ایجاد کنند که به بهبود زندگی منجر شود. وی این وظیفه عملی را فرآیندی تحول‌آفرین می‌داند (نیچه، ۱۳۸۷: ۸۲-۸۴). فیلسوفان جدید باید به اندازه کافی قوی و اصیل باشند تا انگیزه‌ای برای مخالفت با ارزیابی‌ها ایجاد کنند. شخصیت اجتماعی فیلسوف واقعی نیز در معرفت‌شناسی نیچه منعکس شده است. نیچه مرتباً اظهار می‌دارد که حقایق خاصی وجود دارد که تنها می‌توانند توسط جان‌های آزاده مستقل و قوی که در خلوت زندگی می‌کنند، کشف و متولد شوند. بینش نادر چنین ذهن‌های نیرومندی درباره ماهیت زندگی و واقعیت هنجاری آن، آنها را قادر می‌سازد که نه تنها کثرت و تنوع زندگی را بپذیرند و درک کنند، بلکه انواع مختلف آنها را در نسبت با گرایش اساسی زندگی ارزیابی کنند (Steizinger, 2017: 230-231).

۴. ضد انتقاد دیلتای

دیلتای با اشاره به اینکه واکنشی علیه «آگاهی تاریخی» از سوی شوپنهاور و نیچه در جریان است که به دنبال آن، نه تنها ارزش تاریخی سازی، بلکه حتی به جایگاه تاریخ به عنوان علم تردید وارد می شود؛ زیرا از نظر آنها آگاهی تاریخی، توجه را به گذشته معطوف می کند؛ درحالی که مسئله بزرگ نحوه زندگی در زمان حال بود. روح جدید زمانه که شوپنهاور و نیچه آن را شکل داده بودند، به نظر می رسید خلاف تاریخ است. آنها تنها چیزی را که برای اندیشه و عمل حائز اهمیت می دانستند، ارتباط با زندگی در اینجا و اکنون بود. با این حال، تاریخ بی ربطی بزرگی به نظر می رسید. دیلتای، هر چند نیچه را سخنگوی اصلی ضد تاریخ گرایی می دانست، اما در قبال این ضد تاریخ گرایی که دستاورد اصلی وی و طرفداری همیشگی وی را از تاریخ، زیر سؤال برده بود، موضع خاصی اتخاذ نکرد. منصفانه است بگویم دیلتای پس از رویارویی با ضد تاریخ گرایی شوپنهاور و نیچه، تنها تاریخ گرایی خود را منطقی دانست (Beiser, 2019: 103-104). دیلتای با وجود همه اختلافات عمیقش با نیچه، امتیازات چشمگیری برای او قائل بود. وی در بخشی از نوشته هایش به قدرت بزرگ فلسفه حیات نیچه اشاره می کند که در آن، با طرح مسائل اساسی ارزش زندگی و معنای وجود، سعی داشت تا به آنها پاسخ دهد. دیلتای با اعتراف به اینکه تمام دانش علمی دوران مدرن، دیگر به این پرسش پاسخ ندادند، خاطر نشان کرد که بین واقعیت ها و هنجارها، هست ها و باید ها فاصله ای وجود دارد؛ به طوری که علم با ارائه تمام دانش از واقعیات، هنوز به ما اجازه تعیین نحوه زندگی را نمی دهد. استدلال نیچه بر ضد تاریخ گرایی، فرضش این است که چنین دوگانه انگاری ای وجود دارد که به نظر می رسد تمام دانش تاریخ را برای زندگی بی ربط می کند. بزرگ ترین امتیاز دیلتای نسبت به شوپنهاور و نیچه، برداشت بعدی وی از خود فلسفه بود که بسیار تحت تأثیر آنها قرار داشت. به عقیده او، هدف فلسفه در این گفته فلسفه حیات قرار دارد که باید در ارزش و معنای زندگی تأمل کرد. نکته قابل توجه این است که دیلتای از تصور نوکانتی از فلسفه به عنوان معرفت شناسی و علم استدلالی از علوم پیروی نکرد. منظور دیلتای از هدف فلسفه، همان طور که وی آن را ذات فلسفه خود تنظیم می کند، نظر شوپنهاور را قبول می کند که می گوید فلسفه باید برای حل «معمای زندگی و جهان» تلاش کند (Ibid: 107-108). این امر بیانگر این است که برداشت دیلتای از مفهوم «واقعیت» از برداشت بیشتر همکاران نوکانتی او گسترده تر است؛ مفهومی که از آن به عنوان «زندگی» یا همان طور که او اغلب آن را «تاریخ» می خواند، نام می برد (Holborn, 1950: 106). بدین ترتیب، دیلتای با نیچه موافق است که فلسفه باید به زندگی خدمت کند. به اعتقاد وی، فلسفه باید «جهان بینی» را برای ما فراهم کند که نگرشی عمومی به جهان و موضع گیری نسبت به بالاترین ارزش های زندگی است. جهان بینی، علم نیست؛ زیرا تلاش می کند زندگی و عمل ما را راهنمایی کند تا وارد حوزه هنجارها شود، درحالی که علم در قلمرو واقعیت ها محدود می ماند.

هر چند دیلتای با نیچه و فلاسفه زندگی موافق بود که فلسفه باید دارای یک کارکرد اخلاقی باشد، اما درباره چگونگی تحقق این ایده با آنها اختلاف نظر عمیقی داشت. بنا به گفته

دیلتای، آنها با شروع از تجربه شخصی، درون‌نگری و تأمل در آن می‌خواستند تا ارزش‌های بی‌قید و شرط یا مطلق بیافرینند و سپس، از طریق چنین مبانی ظریف و سستی، نتیجه‌گیری بزرگی دربارهٔ چگونگی وجود همهٔ انسان‌ها در هر زمان و مکان انجام دهند؛ بدون اینکه هیچ راهی برای رسیدن به این هدف داشته باشند. آنها در رسیدن به چنین نتایجی به این توجه نداشتند که چگونه بیشتر تجربهٔ شخصی آنها واقعاً توسط حال مشروط و محدود شده است؛ از این‌رو، فلاسفهٔ زندگی نتوانستند اولین درس تاریخ‌گرایی را بیاموزند که آنچه از دیدگاه معاصر ما ابدی و دائمی به نظر می‌رسد، واقعاً محصول یک زمان و مکان خاص است. از نظر دیلتای، آنها فکر می‌کردند که گوشهٔ کوچک جهانشان بر کل آن احاطه یافته است؛ بنابراین، دیلتای اظهار داشت: تاریخ انکار آنهاست. دیلتای با ادعای اینکه تاریخ انکار آنهاست، قصد نداشت اتهام ساده‌لوحی نیچه و فلاسفهٔ زندگی را مطرح کند. او فهمید که آنها در تلاش‌اند تا به نتایج نقد تاریخی که بحران اساسی کل فرهنگ مدرن است، پاسخ دهند. دیلتای توضیح داد که فلسفهٔ زندگی از ناامیدی و حیرت روح که ناشی از تحقق نسبی هر آموزهٔ متافیزیکی یا دینی است، رشد کرد. از این‌رو، منبع فلسفهٔ زندگی در «پوچی آگاهی» بود که نتایج نقد تاریخی را دید: همهٔ معیارها لغو و همهٔ چیزهای پایدار متزلزل می‌شوند.

وی ادعا می‌کند که هرچند نیچه و فلاسفهٔ زندگی در تلاش‌اند تا به نتایج نقد تاریخی که بحران اساسی کل فرهنگ مدرن است، پاسخ دهند، اما هیچ راه حل قابل قبولی برای آن نداشتند. اگرچه دیلتای هرگز به صراحت به انتقاد نیچه از عبثیت تاریخی پاسخ نداد، اما به مشکلی در روش فلسفی نیچه اشاره می‌کند که مستقیماً دربارهٔ این مسئله است: نیچه و شوپنهاور با مشاهدات مربوط به تجربهٔ شخصی خود شروع کردند و سپس به تعمیم‌های گسترده‌ای دست زدند که برای آنها شواهد کافی نداشتند. آنچه در روش‌های آنها نادیده گرفته شد، همان چیزی بود که دیلتای با اشاره به مفهومی از فرانسویس بیکن، «واسطه‌های بدیهی» نامید. این واسطه‌ها نشان می‌دهند که مشاهدهٔ اصلی ما یک مورد جداگانه نیست و بنابراین، باید اطمینان یابیم که می‌توان قلمرو گسترده‌ای از پدیده‌ها را به‌عنوان شواهد تعمیم خود داشته باشیم. وقتی شوپنهاور و نیچه نظریه‌های متافیزیکی خویش را تدوین کردند، ایراد دیلتای به آنها این بود که آنها بدون استفاده از چنین واسطه‌های بدیهی این کار را انجام دادند؛ از این‌رو، انتقاد نیچه از روش تاریخی نادرست است؛ زیرا جایی برای واسطه‌های بدیهی میان مشاهدهٔ شخصی و تعمیم گسترده باقی نمی‌گذارد. به همین دلیل، نیچه همهٔ نظریه‌پردازی‌های تاریخی را نظریه‌ای کاملاً آزاد برای همه می‌دانست که فقط با تخیل اداره می‌شوند (Beiser, 2019: 108-110). هرچند دیلتای در پایان، مسیری مشابه را برای تأیید اقتدار فرهنگی فلسفه انتخاب می‌کند، اما به یک راه‌حل کاملاً متفاوت می‌رسد. وی استدلال می‌کند از آنجا که تاریخ‌نگاری جامع در درک خود از انسان، مسئلهٔ نسبی‌گرایی را به وجود آورده است که موجب «انحلال» و «بدینی» می‌شود و نمی‌تواند آیندهٔ فرهنگ بشریت را پیش‌بینی کند، باید فلسفه‌ای جدید بنا کرد که هدف فرهنگ بشری را آشکار و از پیشرفت آن در جهت رسیدن به هدفش حمایت کند (Steininger, 2017: 226). دیلتای با

تحریف نگرش نیچه درباره تاریخ به نوعی سعی داشت تا زمینه را برای بیان عقاید خود مهیا کند؛ از این رو، او با بیان اینکه نیچه درمان این نسبت تاریخی را در فراموشی توشه تاریخی می‌داند، معتقد بود که چشم‌پوشی از تحقیقات تاریخی سبب انصراف از شناخت انسان و عقب‌نشینی به سوژه فاعلی و جزئی می‌شود. به همین دلیل، وی این فرضیه نیچه را نپذیرفت که مطالعه گذشته برحسب اصطلاحات خودش سبب سلب خودمختاری و استقلال ما می‌شود. نیچه آزادی واقعی را ناشی از عمل کردن مطابق با «نیازهای واقعی» ما و در گوش دادن به درون واقعی ما می‌داند که به نوعی مستقل از جامعه و تاریخ وجود دارند. در مقابل، دیلتای معتقد است که درک گذشته مطابق با اصطلاحات خودش، نه تنها استقلال ما را تضعیف نمی‌کند، بلکه سبب تقویت آن نیز می‌شود؛ چراکه اگر بخواهیم چیزی از گذشته را در تمام تفاوت‌های آن با خودمان درک کنیم، ما فقط خود را غنی ساخته و گسترش داده‌ایم؛ زیرا با دیدن اینکه زندگی در یک مکان و زمان دیگر چگونه است، از مرزهای زمان و مکان خود فراتر می‌رویم (Beiser, 2019: 110).

از این رو، دیلتای برخلاف نیچه، تاریخ را پادزهر و درمان شکست‌های فلسفه زندگی می‌داند: تاریخ اگر زخم ایجاد کند، باید آن را نیز درمان کند. وی ضد تاریخی بودن نیچه را نه تنها به دلیل روش نامناسب او، بلکه همچنین به دلیل تصور نادرست وی از ماهیت انسان تأیید نکرد. نیچه عقیده روسو، مبنی بر وجود یک خود طبیعی مستقل از جامعه و تاریخ مشترک را نپذیرفت که بر این باور بود برای شناخت خود باید لایه‌های مصنوعی حاصل از تاریخ را از بین برد. در مقابل، دیلتای انسان را به عنوان فردی در میان سایر انسان‌ها تعریف می‌کند که نه تنها در زمان حال، بلکه در یک پیوستگی زمانی قرار دارد. او با بیان این ایده، فلسفه زندگی خود را به شدت از فلسفه نیچه متمایز کرد (Holborn, 1950: 106). دیلتای با بیان اینکه هیچ کس نمی‌تواند در درون خود، طبیعتی داشته باشد و فقط با تماشای آن بیاموزد که معنای جهان و زندگی چیست، ادعا کرد که تنها روشی که می‌توان با آن شناختی از انسان به دست آورد، از طریق «فهم» است. ما قبلاً به گفته‌های دیلتای اشاره کردیم که می‌گوید: تجربه زیسته، بیان و فهم، مقولات اساسی انسانیت را تشکیل می‌دهند (Ibid: 103)؛ از این رو، درون‌بینی هرگز نمی‌تواند مبنای علوم انسانی قرار گیرد، بلکه دامنه و گستره آن هر چیزی را که روح یا ذهن انسان خود را در آن عینیت می‌بخشد، دربرمی‌گیرد. علوم انسانی فهم را هدف قرار می‌دهد و سعی می‌کند تا چیزی درونی را از طریق تجلیات ظاهری آن درک کند. این بیانیه با اینکه تأکید بر عدم کفایت درون‌نگری است، اما به همان اندازه مربوط به اهمیت تاریخ برای فهم انتقادی از انسان است (Ibid: 107). پیامد بحث دیلتای علیه برداشت نیچه از آزادی و طبیعت بشر، این است که هیچ موضع فوق تاریخی وجود ندارد که بتواند به عنوان پادزهر تاریخ‌گرایی عمل کند. دیلتای با توهم خواندن اعتقاد به وجود چنین موضع‌گیری‌ای، معتقد است که جایگاه ما در جامعه و تاریخ است که تعیین می‌کند چه کسی هستیم؛ از این رو، از نظر وی، دیدگاه مافوق تاریخی نیچه، بازگشت مجدد سؤال برانگیز به تصور غیرتاریخی ذره‌گرایی قدیمی و همچنین قانون طبیعی هابز و روسو از طبیعت انسان و جامعه بود که طبق آن، ما نیازهای اساسی انسانی را مستقل از جامعه و تاریخ داریم. این تصور از

طبیعت بشر را علوم تاریخی جدید کاملاً بی‌اعتبار کرد. ديلتای، انگیزه‌ نیچه در برابر تاریخ را اساساً یک نگرش ارتجاعی می‌دانست که تمایل بازگشت به شیوه‌های قبلی تفکر پیشاعلمی داشت.

اما آیا این انتقادهای واقعاً دقیق هستند؟ آیا واقعاً نیچه برداشت غیرتاریخی از طبیعت انسان داشته که ديلتای به او نسبت داده است؟ دلایل محکمی وجود دارد که نشان می‌دهد نیچه چنین تصویری را نداشته و وی یکی از نتیجه‌گیری‌های اساسی انتقاد تاریخ‌گرایی را پذیرفته است: این که ما چه هستیم، محصول تاریخ ماست. نیچه با وجود همه نوشته‌هایش علیه تاریخ‌گرایی، بیش از آنچه به نظر می‌رسد، تاریخ‌شناس است (Beiser, 2019: 110). در بخشی از *تأملات دوم*، وی به‌صراحت درستی آموزه‌های مربوط به «شدن» غالب و محکوم، یا نسبی بودن همه مفاهیم، سنخ‌ها و نوع‌ها، یا نبودن هرگونه وجه امتیاز اساسی میان انسان و حیوان را می‌پذیرد؛ اما در عین حال، تأکید دارد که این آموزه‌ها برای او واقعاً مهلک هستند؛ زیرا واقعیت دارند. خطر بزرگی که پشت سر آنهاست، این است که آنان انگیزه‌های لازم برای زندگی و عمل را از بین می‌برند (نیچه، ۱۳۹۸: ۲۰۸). نکته قابل توجه در این است که نیچه اعتراف می‌کند اعتقاد به ارزش‌های ابدی و کلی غیرتاریخی نادرست است و ما می‌توانیم جعل آن را از طریق نقد تاریخی آشکار کنیم؛ اما مسئله این است که اگر بخواهیم به خود انگیزه دهیم تا در دنیا زندگی کنیم، لازم است به ارزش‌های بنیادی‌ای اعتقاد داشته باشیم تا بتوانیم به آن پایبند باشیم. این اعتقاد شامل ایمان به ارزش و ارزش بی‌قید و شرط آنهاست. ما باید در یک «فضای توهم‌آمیز» زندگی کنیم که با عشق می‌سازیم؛ عشق در جهانی که برای خود ایجاد می‌کنیم و معتقدیم که تنها روش عالی و درست برای زندگی است. نیچه فکر می‌کند که نقد تاریخی مدرن، همان قدرت انحلال زندگی را دارد که در سقراط بررسی شده است. اینها همه انگیزه‌ها و توهمات ما را از بین خواهند برد؛ همان‌طور که سقراط دریافت: آنچه ما واقعاً می‌توانیم بدانیم، این است که هیچ چیز نمی‌دانیم. نیچه با اذعان به قدرت نقد تاریخی هشدار می‌دهد که از آنچه برای مسیحیت در اوایل قرن گذشته اتفاق افتاده است که نقد تاریخی (از اشتراوس، بائر و مکتب توبینکن) آن را برای هر فرد متفکری عملاً باورناپذیر کرد، اکنون فقط زمان آن است که خلاف همه اخلاق و ارزش‌ها شود. که به دنبال آن، همه چیز تاریخی خواهد شد؛ به طوری که همه اخلاق و ارزش‌ها اقتدار، کلی بودن پدیداری، ضرورت و ابدیت خود را از دست می‌دهند.

بنابراین، طرفداری نیچه از توهم به او اجازه می‌دهد تا از برخی از انتقادات ديلتای بگریزد. برخلاف تفسیر ديلتای، نیچه نه اعتقادی به ارزش‌های ابدی و کلی دارد و نه طرفدار تصور اتمیستیک از طبیعت انسان است. برعکس، نیچه، همان‌طور که صریحاً اعتراف می‌کند، کاملاً آماده پذیرش قدرت و نتایج انتقاد تاریخی است که بر اساس آن، اعتقاد به ارزش‌های ابدی و کلی، نادرست است و اینکه تغییرپذیری طبیعت انسان، محصول جایگاه ویژه آن در جامعه و تاریخ است. نیچه تصدیق می‌کند که چنین اعتقادی و چنین تصویری کاملاً توهم‌آمیز است. فقط او طرفدار حفظ و ترویج این توهمات است؛ زیرا آنها ابرعشقی را فراهم می‌کنند که زندگی را

پرورش می‌دهد و پایدار می‌سازد. دلیل دیگر طرفداری نیچه از توهم بسیار قابل قبول‌تر و کمتر متناقض به نظر می‌رسد. از آغاز، ایده‌های سیاسی نیچه برای او روشن بود: دولت باید به ارباب و برده تقسیم شود. شاید برده‌داری یک نهاد سخت و بی‌رحمانه بود؛ اما جهان باستان با درایت کامل تشخیص داد که این ضرورتی اساسی برای وجود فرهنگ است. اکنون، توهم برای کسانی که کار می‌کنند و کسانی که برای امرار معاش خود تلاش می‌کنند، کاملاً امکان‌پذیر و در واقع ضروری است؛ زیرا آنها انرژی، وقت و استعدادی برای دانستن درباره نقد تاریخی ندارند و باید این توهم را داشته باشند که کارشان برای آنان تنها راه زندگی است. برای ارباب و کارفرما، توهم ممکن نیست؛ زیرا آنها از نقد تاریخی اطلاع دارند و لذا دوباره نیازی به توهم ندارند. آنها روح‌های نیرومندی هستند که قدرت حفظ حقیقت را دارند (Beiser, 2019: 110).

دیلتای با رد موضع فوق تاریخی نیچه، تاریخی بودن مظاهر زندگی انسان را نیز در مرکز اصلی روش دیالکتیکی خود برای حل تعارض میان آرمان‌های متافیزیکی فلسفه و آگاهی تاریخی قرار می‌دهد. او فکر می‌کند که آگاهی تاریخی قادر است تا همه پیش‌فرض‌های چندگانه متضاد موجود را در نظام‌های فلسفی روشن کند (Steizinger, 2017: 239). وی در تجزیه و تحلیل سیستم‌های فلسفی به دو ویژگی اساسی فلسفه که یکی ادعای دامنه کلی و دیگری اعتبار کلی است، اشاره می‌کند. اگر فیلسوفان را به‌عنوان جویندگانی برای یافتن راه‌حل نهایی معمای بزرگ جهان و زندگی تصور کنیم، ماهیت متافیزیکی فلسفه را با حقیقت واقعی آن متناقض می‌یابیم (Ibid: 110) و با انواع مختلفی از سیستم‌های فلسفی متناقض روبه‌رو می‌شویم که راه‌حل‌های مختلف کلی را برای مسائل متافیزیکی یکسان ارائه می‌دهند. در این میان، می‌توان «آنارشسیسم سیستم‌های فلسفی» را به سه شکل اساسی طبیعت‌گرایی، ایده‌آلیسم آزادی و ایده‌آلیسم عینی کاهش داد که با سه نگرش کلی انسان به زندگی مطابقت دارند: شناخت، احساس و اراده (Ibid: 110). این سه نوع همیشه محض نیستند؛ آنها بیشتر اصولی هستند که همه تفاسیر فلسفی در اطراف آنها تبلور می‌یابند؛ اما ویژگی تقلیل‌ناپذیر این نوع فلسفه، در عین حال ثابت می‌کند که «تعارض جهان‌بینی‌ها حل نشدنی است» (بوخنسکی، ۱۳۸۷: ۹۷-۹۸). دیلتای سعی کرد با فرض اینکه زندگی، خود «چندوجهی» است، بر این مشکل فائق آید که هر فلسفه در حیطه تفکر ما تنها یک جهت از جهان را بیان می‌کند و لذا از این نظر، همه درست هستند؛ هرچند، هریک از آنها یک‌طرفه باشند؛ اما ما از دیدن این طرف‌ها در وحدت محروم هستیم؛ نور خالص حقیقت را فقط در پرتوهای شکسته می‌توانیم ببینیم (Holborn, 1950: 113). آگاهی تاریخی این بینش را در نسبت با تعدد دیدگاه‌های متناقض فلسفه تعمیق می‌بخشد و به توضیح آن می‌پردازد: فلسفه از سیستم‌های متضاد مختلفی تشکیل شده است که از یک زمینه تاریخی ناشی می‌شوند و معنی خود را از آن می‌گیرند. در اینجا، تنش بین ادعای کلیت که برای فلسفه ضروری است و مظاهر واقعی سیستم‌های فلسفی، به تناقضی سرراست تبدیل می‌شود. دیلتای تأکید می‌کند آنچه به شرایط تاریخی وابسته است، فقط ارزش نسبی دارد؛ درحالی‌که هر نظام فلسفی ادعای اعتبار کلیت دارد. وی این ناسازگاری را به‌عنوان یک تعارض توصیف و بر اهمیت

فرهنگی آن تأکید می‌کند: از آنجاکه مقایسه تاریخی، نسبت همه آموزه‌های متافیزیکی و دینی را نشان می‌دهد، «آنارشسیسم تفکر» به بیشتر پیش‌فرض‌های محکم افکار و اعمال ما وارد می‌شود. بدیهی است که ديلتای پیامدهای نسبی‌گرایی آگاهی تاریخی را مسئله‌ای عام می‌داند که ذات فلسفه و علاوه بر این، بنیان هنجاری فرهنگ بشری را زیر سؤال می‌برد. از نظر وی جستجوی وسیله‌ای برای غلبه بر اندیشه‌های تهدیدآمیزی که در ما (علیه ما) شکل می‌گیرد، چالش دوران است؛ البته این فلسفه است که باید با این چالش روبه‌رو شود. وی دو راهبرد اساسی برای نجات ذات فلسفه در برابر تهدید نسبی‌گرایی تدوین می‌کند که مفهوم زندگی در هر دو آنها نقش محوری بر عهده دارد: اولین راهبرد، مساوی با تغییر دیدگاه است: ديلتای عملکرد تفکر فلسفی در زندگی را بررسی می‌کند و بر مشارکت‌ها در فرآیند انجام فلسفه تأکید می‌کند. این رویکرد عملکردی نشان می‌دهد که تعدد متناقض محصولات فلسفه با یکنواختی روان‌شناختی، جامعه اجتماعی و تداوم تاریخی فعالیت فلسفی در تضاد است؛ راهبرد دوم، یک راه‌حل دیالکتیکی برای مسئله اصلی سیستماتیک ارائه می‌دهد: ديلتای ادعا می‌کند که آگاهی تاریخی نه تنها نسبت تاریخی همه نظام‌های فلسفی را نشان می‌دهد، بلکه همچنین اساس هدف جدید فلسفه، یعنی بنیان اشکال مختلف آن را در زندگی نشان می‌دهد؛ بنابراین، وی تأکید می‌کند که فلسفه باید گذشته خود را تا ژرف‌ترین نقطه بررسی کند و از این طریق تاریخی را که تاکنون دشمن آن بود، پزشک خود کند (Steizinger, 2017: 237).

به گفته ديلتای، آگاهی تاریخی، انسان را از آخرین زنجیره خود، یعنی اعتقاد به چیزی متعالی و چیزی متفاوت و بالاتر از زندگی آزاد کرد و بنابراین، درک بهتر زندگی را امکان‌پذیر ساخت؛ زندگی‌ای که از هرگونه تعالی متافیزیکی جداست و سرانجام می‌تواند با تجلی عینی آن مطالعه شود (Ibid: 235). انسان به‌رغم تناهی خودش در زمان، توانایی خلاقیت دارد. ممکن است عینیت‌یافتگی‌های جدید زندگی به مرور زمان پژمرده شوند، اما معنای جدیدی به کل زندگی می‌بخشند؛ زیرا زندگی، خود از طریق انسان رشد می‌کند. ديلتای معتقد است که فقط تاریخ می‌تواند به انسان بگوید که چیست و بر پیامدهای این بینش برای اشکال سنتی درک خود انسان، مانند فلسفه تأکید می‌کند (Holborn, 1950: 118).

۵. نتیجه

در بررسی تفکر نیچه درباره تاریخ‌گرایی، به این نتیجه می‌رسیم که وی به‌رغم پذیرش اهمیت روش‌های تاریخ انتقادی، به مخالفت با پژوهش تاریخی دوران مدرن پرداخت؛ زیرا از نظر او نقد تاریخی مدرن همان قدرت انحلال زندگی را دارد که در سقراط بررسی شده است؛ از این‌رو، وی معتقد بود که روش دانش تاریخی بیش از آنکه به‌عنوان هدف فرهنگ در نظر گرفته شود، باید به‌عنوان پیش‌شرط فرهنگ به حساب آید؛ بنابراین، ارج نهادن به تاریخ و در عین حال، اهمیت کمتری از فلسفه برای آن قائل شدن، تقریباً مشخصه تمام تفکرات نیچه است؛ اما نتایج نقد تاریخی که به موجب آن، همه معیارها لغو و همه چیزهای پایدار متزلزل می‌شوند، بحران اساسی کل فرهنگ مدرن به حساب می‌آید که بیش‌از‌همه، توجه نیچه و ديلتای را به خود جلب کرده

بود؛ به عبارت دیگر، رشد فلسفه حیات را می‌توان از ناامیدی و حیرت روح در برابر تحقق نسبیت در هر آموزه متافیزیکی یا دینی دانست که با طرح مسائل اساسی ارزش زندگی و معنای وجود، سعی داشت تا به آنها پاسخ دهد. آنها در این موضوع اتفاق نظر داشتند که تاریخ‌نگاری جامع درک خود از انسان، مسئله نسبیت‌گرایی را به وجود آورده است که موجب «انحلال» و «بدبینی» می‌شود و نمی‌تواند آینده فرهنگ بشریت را پیش‌بینی کند؛ از این رو، خواستار فلسفه جدیدی شدند که باید هدف فرهنگ بشری را آشکار و از پیشرفت آن در جهت رسیدن به هدفش حمایت کند. نیچه و دیلتای با اینکه در برابر نتایج نقد تاریخی، مسیری مشابه برای تأیید اقتدار فرهنگی فلسفه انتخاب کردند، اما به یک راه‌حل کاملاً متفاوت رسیدند. نیچه پادزهرها علیه تاریخ‌گرایی را «فوق تاریخی» می‌خواند که شامل هنر نحوه فراموش کردن تاریخ و زندگی در افقی محصور و تعیین شده است؛ یعنی داشتن این استعداد که چه وقت باید تاریخ را حس کند و چه هنگام باید آن را کنار بگذارد؛ که هر دو به صورت همسان برای تندرستی فرد، سلامت یک ملت و فرهنگ لازم‌اند. او معتقد است همان‌گونه که قدرت نقد تاریخی، مسیحیت را برای هر فردی باورناپذیر کرد، اکنون زمان آن است که خلاف همه اخلاق و ارزش‌ها شود. دیلتای برخلاف نیچه، تاریخ را پادزهر و درمان شکست‌های فلسفه زندگی می‌داند: تاریخ اگر زخم ایجاد کند، باید آن را نیز درمان کند.

منابع

- بوخنسکی، ام. (۱۳۸۷)، *فلسفه معاصر اروپایی*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، ج ۴، تهران، علمی و فرهنگی.
- پالمر، ریچارد، (۱۳۸۹)، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، ج ۵، تهران، هرمس.
- مکرل، رودلف و اینگو فارین (۱۳۹۶)، *دیلتای و یورک*، ترجمه سیدمسعود حسینی، تهران، ققنوس.
- نیچه، فریدریش (۱۳۸۷)، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، ج ۴، تهران، خوارزمی.
- _____ (۱۳۹۷)، *انسانی زیاده انسانی*، ترجمه ابوتراب سهراب و محمد محقق نیشابوری، ج ۹، تهران، مرکز.
- _____ (۱۳۹۶)، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، ج ۱۵، تهران، آگه.
- _____ (۱۳۹۸)، *تأملات نابهنگام*، ترجمه حسن امین، ج ۳، تهران، دایره‌المعارف.
- واتیمو، جیانی (۱۳۸۹)، *فریدریش نیچه؛ درآمدی بر زندگی و تفکرات او*، ترجمه ناهید احمدیان، آبادان، پرسش.
- دیلتای، ویلهلم (۱۳۸۸)، *مقدمه بر علوم انسانی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، ج ۱، تهران، ققنوس.
- Beiser, Frederick (2014), "After Hegel German Philosophy" 1840–1900, *Princeton University*.
- _____ (2019), "Dilthey's Defense of Historicism", *Life, Hermeneutics, and Science*, 5, 103-119.
- Bochenski, J.M. (2008), *Contemporary European Philosophy*, Trans, Sharafuddin Khorasani, Ch. 4, Tehran, Scientific and Cultural. (in Persian)
- Brobjer, Thomas (2004), "Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods", *the History of Ideas*, 65, 301-322.
- _____ (2007), "Nietzsche's Relation to Historical Methods and Nineteenth-Century German Historiography", *History and Theory*, 46, 155-179.
- Dilthey, Wilhelm (2009), *Introduction to Human Sciences*, Trans, Manouchehr Sanei Darehbidi, vol. 1, Tehran, Phoenix. (in Persian)
- Holborn, Hajo (1950), "Wilhelm Dilthey and the Critique of Historical Reason", *the History of Ideas*, 11, 93-118.

- Makkreel, Rudolph and Ingo Farin (2017), *Dilthey and Yourck*, Trans, Seyyed Masoud Hosseini, Tehran, Phoenix. (in Persian)
- Nietzsche, Friedrich, (2018), *Human, All Too Human*, Trans, trans, Sohrab, Abo Torab, Mohammad, Mohaghegh Neishaburi, Ch 13, Tehran, Center. (in Persian)
- (2008), *Beyond Good and Evil*, Trans, Daryoush Ashouri, Ch 4, Tehran, Kharazmi. (in Persian)
- (2017), *The Genealogy of Moral*, Trans, Dariush Ashuri, Ch 15, Tehran, Agah. (in Persian)
- (2019), *Untimely Meditation*, Trans, Hassan Amin, Ch 3, Tehran, Encyclopaedia. (in Persian)
- Palmer, Richard, (2010), *Science of Hermeneutics*, Trans, Mohammad Saeed Hanai Kashani, Ch 5, Tehran, Hermes. (in Persian)
- Steininger, Johannes (2017), “Reorientations of Philosophy in the Age of History: Nietzsche’s Gesture of Radical Break and Dilthey’s Traditionalism”, *Studia Philosophica: Swiss Journal of Philosophy*, 76, 223-243.
- Vattimo, Gianni (2010), *Friedrich Nietzsche: An introduction to his life and thinking*, Trans, Nahid Ahmadian, Abadan, Q. (in Persian)
- Winkler, Rafael (2014), “Nietzsche and Heidegger: Ethics Beyond Metaphysics”, *British society for phenomenology*, 44, 266-285.