

حقیقت و اراده معطوف به قدرت به منزله هنر

بیژن عبدالکریمی*

سید علیرضا رضوی‌زاده**

چکیده

ایده اصلی تفکر نیچه مفهوم "اراده معطوف به قدرت" است که به عنوان بدیلی در مقابل تفکر متافیزیکی مطرح می‌گردد. تفکر نیچه پیام‌آور تفسیر نوینی از ساحت حیات فردی و اجتماعی انسان در جهان کنونی است. نقد رادیکال نیچه به سنت تفکر متافیزیکی تاکنونی این است که این سنت به نیهیلیسم منجر گردیده است. همین نقد در تحلیل آخر زمینه‌های ظهور معنای تازه‌ای از مفاهیم شناخت و حقیقت را فراهم ساخته است. نیچه با بازگشت به سپهر اندیشه یونان باستان و با عنایت به مفهوم صیوروت و شدن، شناخت را کوبیدن مهر اراده معطوف به قدرت بر واقعیت می‌داند و به تبع آن حقیقت نه دیگر چون امری ثابت و مطلق که چونان وجهی تولیدی، متکثر و به مثابه افسانه‌ای سودمند از جهت رفع امورات انسانی و با عملکردی تنظیمی تلقی می‌گردد. اراده معطوف به قدرت در مقام هنرمند با بازگشت به طبیعت، چیرگی بر خود و با قدرت آفرینش‌گری خویش بر نیهیلیسم فائق آمده، عناصر سازنده حیات و زندگی را قوام می‌بخشد و به زندگی آری می‌گوید. حقیقت در چنین معنایی چیزی جز اراده معطوف به قدرت نیست.

کلیدواژه‌ها: اراده معطوف به قدرت، حقیقت، متافیزیک، نیهیلیسم، هنرمند

* دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران‌شمال، abdolkarimi12@gmail.com
** دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران‌شمال (نویسنده مسئول)،
alirezaarazavizaade@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۲۸

۱. مقدمه

موضوع اصلی تفکر نیچه اراده معطوف به قدرت است که به همراه آموزه بازگشت جاودان و ارزیابی دگرگونه ارزش‌ها مواضع بنیادی او تلقی می‌شوند. نظریه نیچه درباره قدرت فرضیه‌ای تجربی و استقرایی نیست بلکه او قدرت را شکل بنیادینی از اراده می‌داند که آن نیز انگیزه آدمی برای کسب دانش و نظم دادن به معلومات در جهت سیطره یافتن بر واقعیت سیال است. از منظر نیچه واقعیت، صیوروت است و ما می‌کوشیم مفاهیم و مقولات ثابت را به مثابه افسانه و جعلیاتی انسانی بر صیوروت تحمیل کنیم و این خود به دلیل اراده معطوف به قدرت و میل چیرگی بر واقعیت است لذا از نظر نیچه تمام دانش دارای نه ارزش نظری بلکه ارزش عملی است. اهمیت و ضرورت این موضوع به نوعی به همان ضرورت اندیشیدن حول محور مقوله حقیقت باز می‌گردد. متزلزل شدن مفهوم حقیقت و به تبع آن متزلزل گشتن تفکر متافیزیکی، نتایج و پیامدهای وسیعی در فرهنگ، تفکر و شیوه زیست آدمیان خواهد داشت.

نیچه معرفت را حاصل اراده معطوف به قدرت به منظور سیطره یافتن بر واقعیت می‌داند. بدین ترتیب، حقیقت عبارت می‌شود از افسانه‌های سودمند برای زندگی. بنابراین، با این تفسیر چیزی به نام حقیقت محض و مطلق وجود ندارد. نیچه در واقع فهم متافیزیکی از حقیقت را مورد نقد بنیادین و رادیکال قرار می‌دهد و می‌کوشد راه برون‌شدی از مواجهه متافیزیکی با حقیقت را به ما نشان دهد. نیچه به عنوان فیلسوف فرهنگ، مسئله دوران خود را بحران معنا می‌داند. کار اصلی او شاید شناسایی جریانی بود که دو سده‌ی آینده اروپا را درگیر خود کرد و از این حیث وی برای کشف نیهیلیسم به خودش تبریک می‌گوید. نیچه نیهیلیسم را پیامد تفکر متافیزیکی غرب می‌داند که سرچشمه آن در تفکر افلاطون است و جریان افلاطونی-مسیحی با اراده معطوف به نیستی به این نیست‌انگاری دامن زده‌اند که در نتیجه آن زندگی را گناهکار و لایق طرد و تحقیر دانسته‌اند. مفهوم حقیقت در شکل سنتی خود اساس این نگرش بود. نیچه به متافیزیک و به نیهیلیسم به عنوان محصول نهایی متافیزیک حمله کرده، هنر را جایگزینی برای حقیقت معرفی می‌کند. اما نیچه که خواهان عبور از نیهیلیسم دوران و بی‌معنایی ارزش‌های تاکنونی بود، خود، نیهیلیسمی اساسی‌تر و مغاکی ژرف‌تر را پایه‌گذاری کرد. «موقعیتی که در آن بشر از مرکزیت و محوریت به جانب امر مجهول می‌چرخد و می‌گردد و پیش می‌رود.» (واتیمو، ۱۳۸۶، ص ۷۱) فرهنگ قرن بیستم با این فراخوان نیست‌انگارانه به استقبال سلطه تکنیک مدرن و عرصه تکنولوژی

می‌رود که حقیقت را چونان افسانه و حکایت قرائت می‌نماید. نیچه با وارونه‌سازی متافیزیک سنتی و با رجوع به سرآغاز، سرآغاز را افشا می‌کند. «نباید فراموش کرد که نیچه یک نظریه فرهنگی را به انجام رسانده که در آن با نظر به سرچشمه بی‌معنایی سرچشمه را اخذ می‌کند.» (همان، ص ۷۴) نیچه دوران جدید را از دل نیست‌انگاری معاصر بیرون می‌کشد و به دوره پسامدرن درود می‌گوید و عدم کفایت دوران مدرن و مرگ آن را اعلام می‌دارد.

از آنجا که مفهوم حقیقت دیگر از هیچ اعتباری برخوردار نیست و این بنیاد دیگر توانای انتقال هیچ لحظه راستینی نیست چرا که هیچ اساس ایمان دیگری در بنیاد حضور ندارد و به تبع آن دیگر هیچ تکلیف اساسی از تفکر ظهور ندارد. از این معبر آشکار می‌شود که طریقی دیگر می‌باید پی‌جویی شود. این طریق به معنی آن لحظه‌ای است که می‌توانست به مثابه زایش پست‌مدرن در فلسفه ترسیم شود. (همان، ص ۲۴۲)

۲. اراده معطوف به قدرت

محور اصلی تفکر نیچه/اراده معطوف به قدرت (*der Wille zur Macht/The Will to Power*) است که در نامه‌هایش تحت عنوان آخرین کتابی ذکر گشته که هرگز منتشر نشد. نیچه از ایده اولیه این کتاب با نام "بازسنجی تمامی ارزش‌ها" و با عنوان فرعی "اراده معطوف به قدرت" و در دوران پایانی تفلسفش با عنوان اصلی "اراده معطوف به قدرت" و عنوان فرعی "بازسنجی تمامی ارزش‌ها" نام می‌برد. آنچه مهم است این که در تمامی آثار نیچه مفهوم اراده و خاصه اراده معطوف به قدرت هسته مرکزی (Hard core) افکار او را دربر می‌گیرد.

او اراده‌ی معطوف به قدرت را نه تنها به عنوان یک اصل حیاتی بلکه به عنوان اصلی وجودشناختی (Ontological) می‌داند، چنانچه بنا به معرفی او اراده‌ی معطوف به قدرت اصلی است که در سراسر طبیعت مشاهده می‌شود و بر طبق آن، "خود" یا "مرکز قدرت" به فراسوی مرزهای خویش گسترش می‌یابد و در برابر دیگری عرض‌اندام می‌کند و می‌کوشد او را به تملک و زیر سلطه‌ی خود درآورد. (استرن، ۱۳۸۳، ص ۱۲۴)

ایده اراده معطوف به قدرت با خودآیینی در پاسخ به سنت فلسفه متافیزیکی، همزمان هم نوعی آری‌گویی و نه‌گویی است. انسان متافیزیکی منقاد نیروهای بیرونی، حیات را از

عناصر قوام‌بخش‌اش تهی ساخته که در نهایت منجر به ازخودبیگانگی (Alienation)، کینه‌توزی و خصم علیه طبیعت می‌شود. نیچه با ارائه نظریه اراده معطوف به قدرت سعی در بازگشت به اصالت و خودبودن با چیرگی بر خویش است. چیرگی بر خود با آری‌گویی به حیات، طبیعت و عناصر برساننده زندگی و نه‌گویی به نیروهای واکنشی و کینه‌توزی که محصول تفکر متافیزیکی و تئولوژیک است و در نتیجه با زیست و حیات دشمنی می‌ورزند. لذا نیچه حیات را مظهر اراده معطوف به قدرت می‌داند. «هرجا که مرگباران باشد و برگ‌ریزان، آن‌جا زندگی خود را قربانی می‌کند. حتی آنچه عظیم‌ترین است حیات خود را از برای قدرت به خطر می‌افکند.» (نیچه، ب. ۱۳۹۱، ص ۱۲۹) و به تعبیر یاسپرس، نیچه، حکمی قطعی صادر می‌کند: «اگر جهان را از درون بنگریم، اگر جهان را برحسب وجه دریافتنی آن تعریف کنیم و توضیح دهیم چیزی نخواهد بود مگر خواست قدرت.» (نیچه، ج. ۱۳۹۰، ص ۷۸) بنابراین در نظریه اراده معطوف به قدرت، چیستی حیات و ماهیت واقعیت پدیدارهای زیستی قابل جستجو است. «پس چیستی هستی تنها برحسب حیات و خواست قدرت دریافتنی است.» (یاسپرس، ۱۳۸۵، ص ۶۶۲) بدین‌سان نظریه اراده معطوف به قدرت نیچه «برداشتی است از جهان، شیوه‌ی نگرشی است به آن و وصف آن، نه یک اصل متافیزیکی که در فرایشت جهان پدیدار جای داشته و از آن برتر باشد.» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۳۹۷) باید توجه داشت آرای نیچه در باب اراده که به شدت متأثر از شوپنهاور است در تحلیل آخر بسیار متفاوت می‌نماید. اراده نزد شوپنهاور مفهومی تجربی است که با روشی استقرایی می‌توان بدان رسید اما نزد نیچه مفهومی روان‌شناختی است که در پرتو آن پدیدارها به طور کلی تفسیر می‌شوند.

۱.۲ نظریه اراده

برای فهم آنچه نیچه از اراده مستفاد می‌کند نگاهی تاریخی به مفهوم اراده در سنت فلسفه آلمانی قبل از نیچه بسیار مهم و تعیین‌کننده است. در نگاه اول اینگونه می‌نماید که مفهوم نیچه‌ای اراده صرفاً وارونه‌سازی مفهوم شوپنهاوری آن است که البته خود نیز وام‌دار متفکرانی چون لایب‌نیتس، شلینگ و هگل است اما تأثیرپذیری نیچه از مواجهه شوپنهاور با مفهوم اراده به عنوان امری دم‌دستی و ساده‌سازی‌شده و شناخته‌ترین امر در جهان، خود بسیار گویاست. از نظر نیچه

کج فهمی اساسی شوینهاور نسبت به اراده [باور به این که میل، غریزه و کشش، اساس اراده اند] خاص خودش می باشد: کاهش ارزش اراده تا آنجا که به کج فهمی اراده می انجامد و نیز نفرت از اراده؛ تلاش برای اینکه در چشم پوشی از اراده، در وجود ذهنی بی هدف و بی مقصود در ذهن خالص آزاد از اراده یک ارزش برتر، ارزشی به متتها درجه برتر، یافت شود. این، نشانه ی بزرگ از پافتادگی یا ناتوانی اراده است؛ زیرا اراده دقیقاً همان چیزی است که بر امیال فرمان می راند و شیوه و اندازه شان را برایشان مقدر می دارد. (نیچه، ۱۳۸۹، ص ۸۴)

بنابراین نه اراده ای قوی و نه ضعیف وجود دارد. نیچه معتقد است آنچه وجود دارد کثرت و پراکندگی محرکه ها و انگیزتارها و نوسان و عدم سازماندهی آنهاست و عدم وجود مرکز ثقل و یک گرانیگاه منجر به اراده ای ضعیف و همسویی و هماهنگی آنها در سایه یک محرک برتر و تکین منجر به اراده ای قوی می شود. از این حیث به نظر می رسد اراده معطوف به قدرت، یعنی آن اراده ای که متوجه امری خارج از ذات خود است و اراده با فراروی از خود قصد به انقیاد درآوردن و به چنگ آوردن آن را داشته باشد. نیچه در عبارتی می گوید: «اراده ای در کار نیست» و حسب حال عبارت فوق قابل تفسیر می باشد که نیچه به کسی اشاره دارد که نمی داند چه می خواهد و چون چیزی نمی خواهد به طور کلی نمی تواند اراده کند. اما اگر این کوشش از برای چیزی و معطوف به چیزی هم از جانب آن چه کوشش از برای آن است و هم خود کوشش کننده نامتعیین باشد، دیگر فرا رفتن از خویش برای رسیدن به متعلق کوشش امری متنی است. «اما اراده به مثابه عزم خویش کردن: همواره اراده ای خروج از خود کردن است.» (هایدگر، الف. ۱۳۹۰، ص ۷۲) همین عزم راسخ است که نیچه با عنوان فرمان اراده تأثیر اراده را هم بر اراده کننده و هم بر اراده شده همچون اساس و بنیان فهم می کند. در این فراروندگی اراده از خود، نوعی سلطه بر چیزی وجود دارد چنانچه هایدگر معتقد است اراده خود سلطه فراگذرنده از خویش بر چیزی است. «اراده بالذات قدرت است و قدرت پیوسته در ذات خویش اراده ای قدرت است و قدرت اراده است.» (همان، ص ۷۳)

نیچه معتقد است لذت تنها نشانه ای از احساس قدرت کسب شده است:

هیچ تلاشی برای لذت در کار نیست اما لذت زمانی فرا می رسد که آنچه برایش تلاش می شود به دست آید، لذت یک همراهی است، لذت انگیزه و علت نیست، هر نیروی

رانشی اراده قدرت است، و جز این، نیروی مادی، پویا یا روانی دیگری در کار نیست. (نیچه، ۱۳۸۹، ص ۵۳۴)

و در نتیجه‌ی این لذت، شور و سرریزی این بیشینگی، آگاهی از یک تفاوت است. «اراده هم‌تافتی از احساس و اندیشه نیست، بلکه بالاتر از همه یک شور است، به ویژه شور فرماندهی است. آنچه آزادی اراده نامیده می‌شود در اساس شور برتری نسبت به کسی است که می‌باید فرمان برد.» (نیچه، ج. ۱۳۹۰، ص ۴۹) نیچه اراده معطوف به قدرت را انفعال (Affect) می‌خواند که انفعالات دیگر تنها پیامد آن است: «نظریه‌ی من چنین تواند بود: اراده‌ی قدرت صورت بدوی عاطفه است، و همه‌ی عواطف دیگر تنها بسط آن می‌باشند.» (نیچه، ۱۳۸۹، ص ۵۳۴) بدین شکل نیچه اراده را به قلمرو احساس منتقل می‌کند و آن را از سوءتفسیرهای عقلانی ایده‌آلیسم نجات می‌دهد. اراده از منظر نیچه در دو مرحله است. در وهله اول و در وجه انفعال که صوری می‌باشد و ما پیشاپیش در محاصره اراده واقع شده‌ایم حتی زمانی که اراده نمی‌کنیم لذا متعلق اراده تسلط بر خویش نیست بلکه به قصد فراتر از خویش رفتن است. در مرحله دوم که شور وارد می‌شود متعلق اراده به چنگ آمده و بر آن تسلط یافته و به دوام و پایداری می‌انجامد. هایدگر در تفسیر کلیدی «شور» در اراده از منظر نیچه، معتقد است این شور است که می‌تواند به متعلق خود هجوم برده، بر او مسلط گشته و به دوام و اراده‌ای قوی بینجامد اما انفعال در وجه صوری، برای چنگ‌آوری متعلق خود، توان لازم را ندارد لذا به اراده‌ای ضعیف می‌انجامد.

اراده در سنت متافیزیک غربی از دوره هلنی و قرون وسطی تا ایده‌آلیسم آلمانی به زبان نیچه‌ای برگرفته از روحی آپولونی است که بر تمامیت معنی اراده همچون «مفهوم» سیطره داشته است. اراده به معنای شوق و تصور عقلانی، فهم می‌شد و با ایده‌آلیسم آلمانی به بسط نظریه ارسطویی-کانتی اراده منجر شد. اما صورت‌بندی نیچه از اراده، حاکی از روح دیونوسوسی اراده دارد که آن را همچون «انفجار نیرو» و سرریزی آن می‌داند و این در تقابل مفهوم اراده در سنت متافیزیک غرب است که آن را ذیل روابط منطقی و استدلالی فهم می‌کرد. لذا اراده در وجهی ذوابعاد یک امر بلاغی است و ساده‌سازی آن به یک تعریف قطعی امکان‌پذیر نیست چرا که «عنصر نهایی نیز هنوز خود یک ارتباط است.» (سارا کافمن، ۱۳۸۵، ص ۵۹) اراده در معنای استعاری آن «نشان‌دهنده‌ی نیرومندترین رانه است، رانه‌ای که موفق شده است تا تمام رانه‌های دیگر را تحت فرمان خود بگیرد و منقاد خود سازد. در حقیقت این اراده مشخص‌کننده‌ی نظامی از نیروهای سلسله مراتبی است.» (همان،

ص ۵۹) این پایگان خود، نتیجه‌ی شور فاصله و آگاهی از تفاوت است که همچون بنیاد و اساس اراده می‌باشد.

۲.۲ نظریه قدرت

آنگاه که اراده همچون پیشینگی نیرو و ازدیاد قدرت فهم شود و متعلق خود را فراچنگ آورده باشد اما فزونی نیرو دچار اختلال گردیده باشد، اراده، اراده‌ای متوجه قدرت نیست. اراده زمانی اراده می‌باشد که در پیشینگی قدرت باقی بماند. «اراده کردن، اراده کردن قوی‌تر شدن است.» (هایدگر، الف. ۱۳۹۰، ص ۹۶) آن اراده کور دارویی که تنها در پی صیانت از نفس است با آنچه نیچه به عنوان اراده‌ای خلاق و سازنده مستفاد می‌کند متفاوت است. اراده در معنای نیچه‌ای کلمه همزمان سازنده و ویران‌کننده است. اراده چشم در چشم امری منفی و نابودکننده و در عین حال صعود به امری دیگر و والاتر است. «اراده همزمان آفریننده و ویرانگر است. بر فراتر از خویش سلطه داشتن همواره نابود کننده است.» (همان، ص ۹۹) در تفسیر ارسطویی هایدگر، فعلیت اراده همان قدرت است و اراده پیشاپیش اراده معطوف به قدرت است. این فعلیت برساخته از مفهومی ارسطویی در سنت متافیزیکی است که ارسطو در رساله *تتا* کتاب *متافیزیک* بدان اشاره می‌کند. چنانچه اراده و قدرت اگر به مثابه هستی در نظر گرفته شود، آنگاه عالی‌ترین تعیناتش، *دینامیس*، *انرژی* و *انتلخیا* است. به عبارت دیگر، بحث توانمندی و ناتوانی چونان قوه یا دینامیس و فعل یا انرژی و کمال فعلیت و متحقق شدن آن یعنی *انتلخیا*. غایت‌اندیشی ارسطو در این تحلیل متأثر از علل اربعه وی، به این امر می‌انجامد که هر هست‌شونده‌ای از مبدئی به سوی یک هدف راهی است. مبدأ همانا «به خاطر آن» است اما پیدایش به خاطر هدف یا غایت (*Telos*) است که به معنای فعلیت می‌باشد. «فعلیت در یونانی به حسب کار یا فعل گفته می‌شود و به سوی کمال تحقق یا تحقق کامل و هدف ساختگی و کمال‌یافتگی (*Entelekeia*) می‌گراید.» (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۲۹۹) لذا اراده در معنای توانمندی و به فعلیت رسیدن، توانای ضد خود نیز هست و بدین شکل در معنای نیچه‌ای اراده، همزمان آفرینشگر و ویرانگر است چرا که توانای ایجاد اضداد اما نه همزمان می‌باشد. فعلیت اراده، قدرت است یعنی همان کمال تحقق و در معنای نیچه‌ای-هایدگری، فراتر از خویش را اراده کردن و به سوی-خویش-آمدن است، ذات خویش را یافتن و اظهار وجود کردن و در یک کلام یعنی *انتلخیا*. قدرت از منظر نیچه اگر که فعلیت را به حسب تقدم‌اش بر قوه و توانمندی در

نظر گیریم هر سه مفهوم ارسطویی دینامیس، انرژی و اتناخیا را در بر گرفته و قدرت همزمان همه آنها می‌باشد. اراده معطوف به قدرت از منظر تغییر، همان اراده‌ای است که در آغاز به سوی متعلق خود در حرکت است، به فراسوی خود رفته، بر متعلقش مسلط گشته است و به تحقق کامل خویش دست یافته، دوباره به خویش باز می‌گردد و خود و ذات‌اش را بیان می‌کند اما از هم فرو نمی‌پاشد و در طی این فرآیند اراده و قدرت دوام خود را حفظ می‌کنند.

نیچه با تکیه بر مفهوم قدرت، حقیقت حیات را به دو بخش آری‌گویی و نه‌گویی تقسیم می‌کند. نه‌گویی به هر آنچه ناتوان کند و آری‌گویی به هر آنچه تقویت کند و این را فلسفه نهایی زندگی می‌داند.

این خوشبختی نصیب من شده است که پس از هزاران سال تمام در خطا و ابهام راهی را باز یافته‌ام که به یک "آری" و به یک "نه" رهنمون می‌شود. من "نه" را می‌آموزم در پاسخ به هر آنچه ناتوان می‌سازد و از پا در می‌آورد. من "آری" را می‌آموزانم، در پاسخ به هر آنچه نیرومند می‌کند، نیرومندی می‌افزاید و احساس نیرومندی را به کرسی می‌نشاند. (نیچه، ۱۳۸۹، ص ۶۲)

بازی نیروها در الگوی کنش و واکنش، فرمانده و فرمانبر و قوی و ضعیف در مناسبت با میدانی از نیروهاست. کیفی و کمی بودن نیروها چونان قدرت در اراده معطوف به قدرت در نحوه فعلیت و تحقق کامل اراده معطوف به آن قابل ارزیابی و تفسیر است. «نیروها بسته به تفاوت‌شان در کمیت، مسلط و یا تحت سلطه‌اند و یا بسته به کیفیت‌شان کنشی و یا واکنشی هستند.» (ژیل دلوز، ۱۳۹۰، ص ۹۰) نیروهای فرادست، کنشی و قوی بر اثر ایجاد رخداد "شور" به آن بالاترین حد خواست بیشینگی نیرو دست یافته، منجر به ایجاد فاصله و فهم تفاوت خود با دیگری می‌شود و این فاصله را همچون ابژه‌ی لذت بر اثر ازدیاد توان و قدرت، برای تأیید و آری‌گویی تبدیل می‌سازد اما در نیروهای فرودست، واکنشی و ضعیف، اراده معطوف به نیستی است و در انقیاد نیروهای کنشی و قوی‌تر است. «فرمانبرداری، تظاهری از خواست قدرت است اما یک نیروی فرودست می‌تواند سبب از هم پاشیدگی یا تقسیم نیروهای فرادست و انفجار انرژی‌ای شود که انباشته‌اند.» (همان، ص ۱۰۶) تنها کنشی شدن، بودن در معنای "بودن شدن" است و این خود از حیث هستی‌شناسی گزینشی به منزله پایگان و سلسله مراتب است و به عنوان خودتأییدکنندگی کنشی شدن است که به یک تأیید و آری‌گویی ختم می‌شود.

۳.۲ اراده معطوف به قدرت در معنای انسان‌شناختی (آنتروپولوژیک)

در طول تاریخ متافیزیک‌اندیشی غرب، اراده معطوف به قدرت در معانی گسترده و متفاوتی به کار رفته، دچار دگرذیسی معنایی گشته است. سنت متافیزیکی در پی اثبات منطقی مفاهیم عقلانی در شکل سیستم و نظام قانونی و انتزاعی بوده تا ضرورت منطقی را بر مفاهیم بار کند. لذا محل نزاع نیچه با تفکر متافیزیکی در همین وجه زورآوری سیستماتیک ضرورت منطقی است. پر واضح است که اراده معطوف به قدرت امری نیست که در خلأ صورت پذیرد و طبیعت به مثابه جایگاه پدیداری انسان و اراده انسانی بارها در طول تاریخ تفکر مورد تفسیرهای گوناگون قرار گرفته، همین امر سرنوشت مفهوم اراده و نسبت آن با قدرت را تعیین می‌کند. آنچه تاکنون سنت متافیزیکی از طبیعت به عنوان واقعیت فهم می‌کرد صرفاً ذیل انتزاع فلسفی و مفهومی بوده، به تبع آن مفاهیمی چون شناخت و حقیقت نیز در همین چارچوب تفسیر می‌شد. نیچه در کتاب *فراسوی نیک و بد*، طبیعت را پدیده‌ای به دور از نظم و عدالت و فارغ از غرض و توجه و رحم می‌شمارد و تکوین حیات، بقا، خودپایی و صیانت نفس را تنها نتایج غیرمستقیم اراده معطوف به قدرت می‌داند چرا که از نظر نیچه طبیعت چیزی جز اراده معطوف به قدرت نیست. نیچه به طور مشخص به غایت‌شناسی (Teleology) اسپینوزا و نظریه بقای داروین حمله می‌کند و غایت حیات را چیرگی و تسلط می‌انگارد. نیچه در واقع جهان طبیعی و انسانی را متشکل از نیروهای سیال و در حال حرکت می‌داند و این نیروها را اراده می‌نامد. نکته حیاتی در تلقی نیچه از مفهوم اراده این است که او تفسیر از اراده را چونان فاعل اندیشه، که شامل کنش است و به یک فاعل عمل به مثابه علت اندیشه ختم می‌گردد، رد می‌کند.

باری، آدمی روزگاری به روان همان ایمانی را داشت که به دستور زبان و فاعل دستوری دارد؛ می‌گفتند، [وجود] "من" شرط لازم است و "می‌اندیشم" مسند است و مشروط، اندیشیدن کردوکاری است که برای آن می‌باید در فکر فاعلی در مقام علت بود. (نیچه، ج. ۱۳۹۰، ص ۹۹)

تبیین علی اراده همچون سرچشمه فاعلیت به مثابه علت، معنای انسان‌شکل‌انگارانه از اراده را ارائه می‌کند و اراده را با اثر فرمان و عمل یکی می‌انگارد. می‌توان گفت اراده معطوف به قدرت در معنای انسان‌شناختی، اراده‌ای معطوف به نیستی و نیهیلیستیک است، اراده‌ای متشکل از نیروهای واکنشی که آن بیشینگی نیرو را در مقام فراچنگ‌آوری متعلق

اراده اخته می‌سازد و همچون ناتوانی اراده، به اراده‌ای ضعیف که حاصل «کثرت و پراکندگی محرکه‌ها و انگیزتار و نوسان و عدم سازمان‌دهی آن‌ها و عدم وجود یک مرکز ثقل و گرانیگاه است.» (نیچه، ۱۳۸۹، ص ۵۴) منجر می‌شود.

اراده در معنای آنتروپولوژیک، اراده‌ای است که منقاد و مهار می‌شود و تحت تسلط نیروهای کنشی و فرمانده قرار می‌گیرد. این اراده نمی‌تواند با فراروی از خویش در مقام حضور و شوق‌گزینش‌گر نسبت به سایر نیروها در بازی گسترده نیروها و مناسباتشان "احساس ویژگی‌گشایش یافتن و گشوده داشتن" را برآورده سازد. (نک: هایدگر، ۱۳۸۷، ص ۸۵) لذا این اراده خودویرانگر پیشاپیش شکست خورده، در نهایت به انحلال سوژه خواهد انجامید. اگر اراده همچون علت گرفته شود باید تأثیر را تا مرزهای غائی‌اش و تا مرزهای بی‌معنایی‌اش همچون روشی برای آزمون راستی‌آزمایی این ادعا پی‌بگیریم. نیچه معتقد است: «اراده تنها بر اراده مؤثر است نه بر ماده.» (نیچه، ج. ۱۳۹۰، ص ۷۷) نیچه می‌گوید باید این فرضیه را بپذیریم که هر جا تأثیری ببینیم اثر اراده است بر اراده و همه‌ی رویدادهای مکانیکی تا جایی که نیرویی در آنها فعال است همانا حاصل نیروی اراده است و اثر اراده. او اراده را انباشت نیرو می‌داند: «هیچ چیز نمی‌خواهد خود را حفظ نماید، همه چیز باید افزوده و انباشته شود.» (نیچه، ۱۳۸۹، ص ۵۳۴) نیچه آن اراده‌ی کور را این‌گونه رونمایی می‌کند: «نه صرفاً بقای انرژی، بلکه صرفه‌جویی بیشینه در استعمال؛ پس تنها واقعیت این است که از هر مرکز نیرو، نیرومندتر شویم: نه صیانت نفس بلکه اراده‌ی تملک، سلطه، افزایش، نیرومندتر شدن.» (همان، ص ۵۳۵)

۴.۲ اراده معطوف به قدرت در معنای وجودشناختی (انتولوژیک)

اولین تفسیر از آرای نیچه متعلق به فیلسوف آلمانی مارتین هایدگر است. هایدگر با تفسیر فنی و دقیق خود، باعث رهایی تفکر نیچه از دست کسانی شد که نیچه بارها نسبت به آنها هشدار داده بود و همیشه از اینکه تفکرش موجب سوءبرداشت شود هراس داشت. هایدگر بین سالهای ۱۹۳۶ تا ۱۹۴۰ درس‌گفتارهایی درباره اصلی‌ترین عناصر فلسفی نیچه در دانشگاه فرایبورگ ارائه داد که بعدها در دو مجلد به نام نیچه منتشر گشت. شاید وجه مشترک نیچه و هایدگر در تلقی آنها از وجود نه به عنوان ساختار (Construct) که به مثابه رویداد است. به روایت جانی واتیمو مواجهه هایدگر با نیچه که هایدگر خواهان این رویارویی بود و برای آن شأن ویژه‌ای قائل بود، حکایت از نزدیکی این دو فیلسوف دارد

تا فاصله بین آن دو. تاریخ تفکر به دنبال پرسش «موجود چیست؟» که به نوعی نیچه نیز در همان سنت قدم گذاشته است از پرسش اصلی و سرنوشت‌ساز «وجود چیست؟» دچار غفلت گشته، بدین شکل به فراموشی هستی‌شناسانه دچار گردیده است. واضح است که اراده معطوف به قدرت در معنای انتولوژیک در راستای تفکر هایدگر است که اول بار چنین تفسیری را ممکن ساخت. به اعتقاد هایدگر مسئله اصلی نیچه با ارائه نظریه اراده معطوف به قدرت، سنت بود و او قصد فرا رفتن از آن را داشت اما نیچه تنها مرزهای نیهیلیسم ناشی از تفکر متافیزیکی را شناسایی کرد که خود قادر به فرا رفتن از آن نبود و تنها آن را به اوج رسانید. از نظر هایدگر، متافیزیک با نیچه به اوج و نهایتاً به پایان انجامید. نیچه با بازگشت به سپهر زیست اصیل در الگوی یونانی، آن حجاب بین انسان و طبیعت را از میان برداشت و زیبایی‌شناسی را به زیست‌شناسی و طبیعت منتقل ساخت. نیچه به دنبال فراهم‌ساختن دنیایی پس‌امتافیزیکی است که با بازگشت به الگوهای پیش‌عقلانی و پیش‌انتزاعی در صدد فراروی از عناصر انحطاط زیست‌کنش‌گرانه و هنرمندانه است لذا، به تعبیری هایدگری اراده معطوف به قدرت در مقام هنر به زیبایی‌شناسی تغییر شکل داده است.

نیچه با پرداخت به فیزیولوژی و انگیختارهای حسی و عصبی و ایده بدن به طور کلی یعنی اموری که در تفکر متافیزیکی نادیده انگاشته می‌شد، راه جدیدی را در ایجاد زیبایی‌شناسی هنری گشود. نیچه رسالت هنر را بنیان نهادن ارزش‌های جدید بر اساس قدرت و آفرینندگی اراده می‌دانست و مظهر آن را در شخص هنرمند دنبال می‌کرد. از نظر نیچه «پدیده‌ی هنرمند، هنوز روشن‌ترین است.» (نیچه، ۱۳۸۹، ص ۶۸) هنرمند اما نه هنر، به عنوان واضح‌ترین و در دسترس‌ترین و به قول خودش روشن‌ترین است. هنرمند توانایی خلق کردن و پدیدآوردن دارد. هنرمند همچون زندگی، شناخته‌شده‌ترین شکل هستی نزد ماست. «هنرمند بودن روشن‌ترین شیوه‌ی زندگی است. زندگی برای ما شناخته‌شده‌ترین شکل هستی است. کنه ذات هستی اراده‌ی معطوف به قدرت است. ما در هنرمند بودن با واضح‌ترین و شناخته‌شده‌ترین شیوه اراده معطوف به قدرت روبرو می‌شویم.» (هایدگر، الف. ۱۳۹۰، ص ۱۰۷) نیچه هنر و ذات هنر را با عینک هنرمند می‌بیند. او معتقد است: «هنر را باید از حیث آفرینشگران و به وجودآوردندگان فهمید و نه از حیث دریافت‌کنندگان یا مخاطبان.» (نیچه، ۱۳۸۹، ص ۶۲۰) نیچه زیبایی‌شناسی تاکنونی را زنانه، منقاد شده، گیرنده و متأثر می‌دانست که به جای اثربخشی، اثرپذیر شده است. روح حاکم بر هنرمند، روح دیونوسوسی با بیشینه نیرو و شور است که نوعی قدرت اهتزاز یافته است. «همچون بیان

یک اراده‌ی پیروزمند، بیان هماهنگی افزون شده، بیان موزونی تمامی امیال نیرومند، بیان تعادلی که به طرز لغزش‌ناپذیری مستقیم و پایدار است.» (همان، ص ۶۰۸) شور در نتیجه دستیابی به بالاترین حد نیرو، بیانگر تفاوت‌ها و تمایزها و لذت آن آگاهی از فاصله نسبت به تفاوت‌هاست.

هنر در چاره‌ای دیونوسوسی چه نقشی دارد؟ همانند چاره‌ای آپولونی، این راه حل مستلزم آن است که شخص خود را همچون پدیداری زیباشناسانه خلق کرده و بنگرد. با تقلید دوباره فنون هنرمندان به خصوص فن فاصله‌ی زیباشناسانه به جای آن که خود را تحت تأثیر نگرشی ببینیم که نزدیک‌ترین و پیش‌افتاده‌ترین چیزها را بزرگ و عین حقیقت جلوه می‌دهد حال آنکه چیزی جز پیش‌زمینه نیستند، باید به خود از فاصله بنگریم و بیاموزیم که خود را به صورتی ساده شده و تغییر شکل یافته ببینیم تا قهرمانی را که در شخصیت‌های هرروزه پنهان است ببینیم و باور کنیم. (جولیان یانگ، ۱۳۹۰، ص ۱۴۸)

این اراده معطوف به قدرت در معنای انتولوژیک در مقام هنر در پاره ۸۲۱ کتاب/اراده قدرت نیچه به اوج خود می‌رسد: «آنچه در هنر اساسی است همانا کمال وجودی آن، تولید کمال و سرشاری توسط آن است؛ هنر اساساً تأیید، تبرک و به خدایی رساندن است.» (همان، ص ۶۲۸) نیچه معتقد است هنر اثبات می‌کند نه نفی و او در واقع با معنای اراده در شکل افلاطونی آن، که ساختار متافیزیکی اراده را شکل می‌دهد، درگیر است زیرا اراده در آن معطوف به نیستی در قالب اخلاقی و کلامی به استعلا و برکشیدن به سوی امر فراحسی است اما خود نیچه از اراده‌ای می‌گوید که استعلا به سوی امر حسی از آن فهم می‌شود. لذا از منظر نیچه تنها هنر است که خصلت «هولناک هستی» (به تعبیر شوپنهاور) و بی‌معنایی آن را می‌بیند و آن را آنگونه که هست با آغوش باز می‌پذیرد. «هنر به ما امکان می‌دهد که به جهانی بدون غایت بیندیشیم، بی‌آنکه چنین اندیشه‌ای موجب شود که با ناامیدی شاهد ناپایداری و ویرانگری جهان باشیم و میل به نابودی در وجودمان برانگیخته شود.» (بووی، ۱۳۸۵، ص ۴۷۴) نیچه اراده معطوف به حقیقت در الگوی افلاطونی مسیحی را نوعی نه‌گویی به حیات، زندگی و امر حسی و اینجهانی تلقی کرده که به وادادگی، انقیاد و حقارت می‌انجامد و زندگی را از عناصر سازنده‌اش تهی کرده و قوای اش را سلب و موجب تضعیف آن می‌شود. به اعتقاد نیچه: «هنر ارزشی بیش از حقیقت دارد.» (نیچه، ۱۳۸۹، ص ۶۵۵) نیچه امر حسی را والاتر از امر فراحسی و واقعی‌تر از آن می‌داند و معتقد

است: «ما هنر را در اختیار داریم مبدا که از حقیقت نابود شویم.» (همان، ص ۶۲۹) نیچه هنر را به مثابه محرک زندگی می‌داند: «ما آن را ماده محرک بزرگ زندگی می‌یابیم.» (همان، ص ۸۰۸) اینجا هنر همچون یک کاتالیزور و تسریع کننده، آن وادار کننده، ارتقادهنده، فراتر از خویش برنده و آن افزونی قدرت را دارد. هنر صورتی از اراده‌ی معطوف به قدرت است.

۵.۲ اراده معطوف به قدرت در مقام هنر

پژوهش نیچه در باب هنر، زیبایی‌شناختی است و او آن را فیزیولوژیک فهم می‌کند که در آن حالات روانی و حسی در تحلیل آخر به شرایط جسمانی خود باز می‌گردند. کلیدواژه زیبایی‌شناختی نیچه «شور» است که وضعیت اراده در بالاترین حد و چیرگی بر خود را نشان می‌دهد. نیچه با وارد ساختن مفاهیم اسطوره‌ای آپولون و دیونوسوس در زیبایی‌شناسی‌اش، دیدگاه تراژیک را در مقابل دیدگاه دیالکتیکی و مسیحی قرار می‌دهد: انسان تراژیک و آری‌گوی به زندگی در مقابل انسان تئوریک، دیالکتیسین و نه‌گوی به زندگی. نیچه در دوره جوانی و متأثر از شوپنهاور و واگنر تأیید زندگی را هنوز در قالب رفع رنج در دل کلی و لذتی می‌فهمد که فرد را تعالی می‌بخشد. «فرد باید به یک موجود ناشخص وار و فرادست فرد مبدل شود، این چیزی است که تراژدی پیش می‌نهد.» (نیچه، ۱۳۸۳، ص ۳۴۱) اما نیچه در آثار متأخر خود این دیدگاه را بازسازی می‌کند. اول اینکه در ویژگی مثبت دیونوسوس، یعنی تأیید زندگی به جای انحلال زندگی در چیزی بالاتر یا توجیه آن است، ثانیاً نیچه به خود برای کشف تضادی که بعدها به طور کامل شکل گرفت تبریک می‌گوید و این تضادی تماماً دیالکتیکی بین دیونوسوس و آپولون نبود بلکه تضادی عمیق تر بین دیونوسوس و سقراط بود. این نه آپولون که سقراط است که در مقابل امر تراژیک قرار دارد و او را می‌کشد. «نه دیونوسوس بود نه آپولون، بلکه شیطانی بود که به تازگی پا به جهان گذاشته و نامش سقراط بود.» (نیچه، ۱۳۸۸، ص ۸۸) در انسان تئوریک سقراط، غریزه به عنوان امری نقاد و بازدارنده عمل می‌کند و آگاهی نقشی آفریننده دارد اما در انسان تراژیک نیچه، غریزه به مثابه نیروی خلاقه‌ی مثبت و آفریننده و آگاهی همچون امری بازدارنده و نقاد است. سقراط ایده را در برابر زندگی قرار می‌دهد و در قالب ایده، زندگی را قضاوت می‌کند و نجات می‌دهد و محکوم می‌کند. نیچه هنر را به عنوان امری که اراده را به هیجان می‌آورد، انگیزاننده اراده معطوف به قدرت می‌داند. از این منظر هنر به مثابه امری تأییدی و در ارتباط به نیروها در زیست‌کنشی به اراده معطوف به قدرت

می‌انجامد. «نیچه طالب آفرینش و زیبایی‌شناسی پیگمالیون (Pygmalion) است.» (دلوز، ۱۳۹۰، ص ۱۶۶)

۳. حقیقت و متافیزیک

مسئله‌ی حقیقت در طول تاریخ فلسفه‌ی غربی همواره محل مناقشه و پیوسته پرسش‌برانگیزترین مسئله‌ی فلسفی قدیم و جدید بوده است و به عنوان امری تعیین‌کننده در تاریخ فلسفه از نقشی سرنوشت‌ساز برخوردار است. رویکرد نیچه به مسئله حقیقت که تمام فلسفه او را حول آن می‌گرداند بخش تحول‌ساز جریان‌های فکری پس از اوست به طوری که ریچارد رورتی معتقد است، تاریخ فلسفه اروپا برحسب گرایش‌های مکتب‌هایی چون اگزیستانسیالیسم، پدیدارشناسی، ساختارگرایی، پساساختارگرایی ارزیابی نمی‌شود بلکه در چارچوب ادعای نیچه در باب حقیقت است که شکل گرفته، همان گونه که پذیرفته شد که خدا مرده است می‌توان به همین قیاس هم گفت که «حقیقت» مرده است. مسئله‌ی حقیقت می‌تواند در تمامیت آثار و آرای نیچه چالشی جدی نیز ایجاد کند زیرا در بحث از حقیقت مسئله‌ی خودارجاعی (Self-referentiality) مطرح می‌شود. مسئله این است که اگر فرض کنیم حقیقتی وجود ندارد در این صورت همین حکم، خود، حکمی خود-متناقض بوده، به حقیقتی انکارناپذیر قابل تفسیر است. پس اگر حقیقتی در کار نباشد نباید آن را جدی گرفته، آثار آن را بپذیریم. بنابراین مسئله‌ی حقیقت می‌تواند اندیشه‌های نیچه را با تناقض و چالشی جدی مواجه کند.

۱.۳ تبارشناسی حقیقت در تاریخ متافیزیک

واژه‌ی حقیقت در زبان لاتین *Veritas* است که یونانیان به آن *الثیا* می‌گفتند و هدف غایی علم و معرفت بود و در مواردی در تقابل با کذب، نادرستی، عقیده و باور قرار داشت. در فرهنگ یونانی هرگاه سخن از تفاوت میان معرفت (*Episteme*) و عقیده یا باور (*Doxa*) بود، مسئله‌ی حقیقت مطرح می‌شد. در دوران پیش‌سقراطی که هنوز مسئله‌ی حقیقت در شکل نظری مطرح نبود، *الثیا* در معنای پرده برگرفتن از چیزی یا انکشاف بود. پارمنیدس با تقابل میان هستی و نیستی، مدعی بود که نیستی با ادراکات حسی مرتبط است و در جهان حقیقی باورها و اعتقادات حقیقی وجود ندارد فلذا دنیای باورها در تقابل با حقیقت است.

سوفیست‌ها بر همین منوال مدعی بودند هیچ حقیقت مطلق و قطعی در علم وجود ندارد. پروتاگوراس حقیقت را امری نسبی و اعتباری می‌پنداشت و معتقد بود که آدمی معیار همه چیز است و نیچه بر اساس همین رأی پروتاگوراس که انسان را *Metron* یعنی کسی که هم معیار امور است و هم معیار را اعمال می‌کند در کتاب *حکمت شادان* می‌گوید:

آنچه در این جهان واجد ارزش است به تنهایی و به خاطر طبیعت آن ارزشمند نیست، یعنی طبیعت همیشه از ارزش به دور است و این ما هستیم که به آن ارزش می‌دهیم. آن کسی که این ارزش را به امور جهان می‌بخشد کسی جز خود ما نیست. (نیچه، ۱۳۹۲، صص ۲۶۸ و ۲۶۹)

اما معنای حقیقت از افلاطون به بعد دچار تغییر ماهیت شد و به معنای درستی و صدق تأویل گشت.

با ظهور عصر مدرن مسئله‌ی حقیقت به شکل‌های مختلفی مورد پرسش قرار گرفت. دکارت نظریه مطابقت را در تعریف حقیقت پذیرفت و طبق آن شفافیت و بداهت یک مفهوم زمینه رسیدن به حقیقت را فراهم می‌کرد. در تفکر اسپینوزا حقیقت عبارت شد از معیار حقیقت و ضابطه آن و نیز معیار ضابطه کذب. لایب‌نیتس بین حقیقت عقل و حقیقت امر واقع تفاوت قائل است و زمینه‌ی ورود قضایای تحلیلی و تألیفی را فراهم می‌سازد. جان لاک همچون هابز حقیقت و کذب را مرتبط با قضایا می‌داند و نه مفاهیم منفرد. هیوم در بحث از حقیقت بین امر واقع و نسبت میان مفاهیم و ایده‌ها تفکیک قائل است، همان چیزی که امروزه تحت عنوان گزاره‌های تحلیلی عنوان می‌شود. هیوم شناخت را "نسبت میان مفاهیم" (*Relation Of Idias*) بر حسب مشابهت آنها می‌دانست. او تفکیک امر واقع از نسبت میان مفاهیم را با رد هرگونه تبیین علی و رابطه‌ی ذاتی بین علت و معلول بیان می‌دارد. تنها چیزی که بین آن دو ارتباط برقرار می‌کند تجربه است. بنابراین حقیقت از نظر هیوم عبارت است از مناسبت میان امر واقع و گزاره‌ی صادره برحسب آن. اصل عدم تناقض یا توافق در نقد عقل نظری کانت در مورد گزاره‌های ترکیبی پیشین مورد استفاده قرار گرفت که آن را هماهنگی و سازگاری نیز می‌نامند. این نظریه می‌گوید قضیه‌ای حقیقی است که با قضایای قبلی که مورد قبول واقع شده است سازگاری داشته باشد. (*Coherence Theory*) به دیگر سخن احکام حقیقی عبارتند از گزاره‌هایی که از لحاظ منطقی با سایر احکام مربوطه سازگار باشند. این سازگاری جنبه‌ی منطقی دارد. سازگاری یک تصور یا نظریه با حکم یا نظریات قبلی خود ضرورتاً دلیل بر حقیقی بودن آن دارد. در منطقی

ریاضی هم اصل سازگاری و عدم تناقض حاکم است. اما حقیقت از منظر پراگماتیستی به معنای مفید بودن و کارآمدی یک نظریه و نتیجه عملی داشتن تفسیر شد. ویلیام جیمز معتقد است حقیقت برای یک تصور رخ می‌دهد و بر اثر رخدادهاست که تصور حقیقی می‌شود. حقیقت بودن آن در واقع یک رویداد یعنی یک فرایند است یا فرایند اثبات و تحقق‌پذیری خودش. جیمز اصل توافق و قابل قبول بودن را تنها به لطف یک نظام اعتباری، پابرجا می‌داند. «حقیقت فقط همان چیزی است که در طرز فکر ما مصلحت است، درست همانطور که صحیح فقط همان چیزی است که در شیوه‌ی سلوک ما مصلحت است.» (جیمز، ۱۳۸۶، ص ۱۴۵)

۲.۳ نسبت شناخت و حقیقت یا نقد رادیکال متافیزیک

نیچه در بحث از حقیقت به مفهوم افلاطونی مسیحی می‌پردازد و معتقد است معنای فلسفی حقیقت تماماً ریشه در مفهوم افلاطونی مسیحی دارد. مفهوم حقیقت در سنت متافیزیکی غرب از ناحیه آرمان زاهدانه بسط و توسعه یافت و خود را همچون امری بدیهی ساخته و پرداخته کرد. از نظر نیچه ایده آلیست‌های واپسین دوران که بر ضد این آرمان پرداختند در واقع هنوز اسیر همان آرمان بودند. نیچه ورود به حوزه مسیحیت یا به حوزه واپسین ایده آلیست‌ها و علم‌باوران را نیازمند پیش فرضی می‌داند که به طور پیشینی حقایق آن را توجیه کند و آن "ایمان" است، ایمان به حقیقتی که چونان پیش فرض از قبل مسلم پنداشته می‌شود: «ما هیچ انکار نمی‌کنیم که ایمان "مایه‌ی سعادت" است بلکه درست به همین دلیل برآنیم که ایمان چیزی را اثبات نمی‌کند.» (نیچه، الف. ۱۳۹۰، ص ۱۹۲) نیچه در پاره‌ی ۳۴۴ کتاب حکمت شادان حقیقت در معنای افلاطونی مسیحی را به عنوان بالاترین مرجع نقد می‌کند.

اهل حقیقت در آن معنای گستاخانه و آخرین‌ی که در ایمان به علم پیش انگاشته می‌شود، از همین رو وجود جهان دیگری را درست می‌انگارد، جهانی جز این جهان زندگی و طبیعت و تاریخ و با درست‌انگاری وجود این "جهان دیگر" آیا نمی‌باید از این راه جهان رویاروی آن، این جهان، همین جهان ما را انکار کند؟ ... این نیز همچنان یک ایمان متافیزیکی است که ایمان ما به علم بر آن قرار دارد و ما دانش پژوهان امروزی، ما بی‌خدایان و ضد متافیزیکیان، نیز هنوز شعله‌ی چراغ خود را از آتشی می‌گیریم که ایمان هزار ساله برافروخته است، همان ایمان مسیحی که ایمان افلاطون

نیز بود، این که خدا حقیقت است و حقیقت خدایی است. (نیچه، ۱۳۹۲، صص ۳۱۳ و ۳۱۴)

نیچه معتقد است با رد مفهوم حقیقت در چارچوب آرمان زهد، مسئله‌ی تازه‌ای پیش می‌آید: مسئله‌ی ارزش حقیقت. «خواست حقیقت نیازمند سنجش‌گری است. پس وظیفه‌ی ویژه‌ی خویش را تعریف کنیم. ارزش حقیقت را می‌باید یک بار پژوهشگرانه به پرسش نهاد.» (نیچه، الف. ۱۳۹۰، ص ۱۹۶) از منظر نیچه، کانت به عنوان آخرین فیلسوف کلاسیک نیز ارزش حقیقت و دلایل ما برای اطاعت از آن را به پرسش نکشید. ایده‌آلیست‌های واپسین در واقع با برقراری رابطه‌ی حق و تکلیف میان اندیشه و حقیقت، راه هرگونه پرسش‌گری از مفهوم حقیقت را می‌بندند. حقیقت فی‌نفسه و به عنوان یک آرمان از سوی نیچه مورد نقد قرار می‌گیرد و مطابق روش او مفهوم حقیقت باید دراماتیزه شود. او در پاره اول کتاب *فراسوی نیک و بد* درباره خواست حقیقت، مسئله‌ی ارزش حقیقت را امری بدیع عنوان می‌کند.

خواست حقیقت که هنوز سر آن دارد که ما را به دامن بسی ماجراها بکشاند، همان حقیقت‌دوستی نامدار که تا کنون فیلسوفان همه با احترام از آن دم زده‌اند آری همین خواست حقیقت چه پرسش‌ها که در برابر ما نهاده است! ... برآستی چیست اینکه در ما می‌خواهد "رو به سوی حقیقت" داشته باشد؟ به حقیقت ما دیری در برابر این پرسش درنگیدیم و پرسیدیم که اصل این خواست از کجاست؟ تا آنکه سرانجام در برابر پرسش بنیادی‌تر یکسره باز ایستادیم. ما ارزش این خواست را جویا شدیم و پرسیدیم که گیرم که ما خواستار حقیقت باشیم اما از کجا که ناحقیقت را خواستارتر نباشیم یا نامعلومی را؟ و حتی نادانی را؟ ... و به گمان ما، سرانجام باور باید داشت که مسئله‌ی ارزش حقیقت تاکنون طرح نشده است و این ماییم که نخستین بار آن را دیده‌ایم و چشم بدان دوخته‌ایم و در این راه جسارت ورزیده‌ایم. (نیچه، ج. ۱۳۹۰، ص ۲۷)

حقیقت در معنای یک جهان حقیقی تنها در حوزه‌ی مسیحیت نیست، بلکه در قلمرو علم نیز حقیقت پدیده‌ها همچون جهانی متمایز و بیرونی از خود پدیده‌هاست و این جهان حقیقی، که موضوع یا متعلق جستجوی حقیقت است انسانی حقیقت‌جو را چونان "مرکز" پیش فرض خود دارد. ایمان به حقیقت نیازمند مؤمن است. کسی که در جستجوی حقیقت است نخست باید حقیقت بودن خود جهان را، در نسبت به کسی که این ادعا را در جهانی

حقیقی مطرح می‌کند، پذیرفته باشد. بعد از آن باید در جهانی به غایت دروغین فریب نخورد. خواست حقیقت در این حالت و همزمان فریب نخوردن نیز هست. خواست حقیقت در واقع به دنبال کوچک شمردن قدرت بالای دروغ است. مؤمن به حقیقت «زندگی را به خطا و جهان را به نمود بدل می‌کند. بنابراین شناخت را در مقابل زندگی و جهانی دیگر، جهان بالا و حقیقی را در برابر این جهان قرار می‌دهد.» (دلوز، ۱۳۹۰، ص ۱۵۶) لذا از منظر نیچه، حقیقت در چنین جهانی، زندگی را متهم دانسته و معصومیت آن را انکار می‌کند چنانکه اخلاق مسیحی و آرمان زهد، طبیعت و آنچه طبیعی است را محکوم و نفی می‌کند و یک تضاد را بین جهان بودها و نمودها پدید می‌آورد. «اما این تضاد اخلاقی، تنها یک نشانه است. کسی که جهانی دیگر و زندگی دیگر می‌خواهد، چیزی ژرف‌تر را خواستار است، زندگی ضد زندگی.» (نیچه، ۱۳۷۷، ص ۱۵۶) ارزشگذاری زندگی از طریق آرمان زهد، سراسر حیات، طبیعت، صیوررت و زمان را با خود ضد دانسته و خود را بیرون از آن‌ها قرار می‌دهد و زندگی تنها با خود محکومی می‌تواند پلی به آن جهان حقیقی آرمان زهد شود. نیچه به دوپارگی لذت و درد در آرمان زهد واقف است که در نهایت به اخته‌سازی نیروهای زندگی به وسیله خود زندگی می‌انجامد. در پس پشت این تضاد اخلاقی، تناقضی زاهدانه نهفته است که زندگی را بی‌رمق، کم‌جان، تنها برای نگاهداشت سنخ خود و از برای حفظ قدرت و پیروزی نیروهای واکنشی می‌خواهد. چنین شکلی از زندگی اراده‌ی معطوف به نیستی است که در سنخ نیروهای واکنشی متجلی می‌شود. از منظر نیچه آن چه تحت عنوان آرمان زهد به واسطه‌ی اخلاق مسیحی و به طور کلی سنت تفکر غربی مسئله‌ی حقیقت را ذیل دو جهان حقیقی و غیر حقیقی یا بود و نمود صورت بندی می‌کند، خاستگاه افلاطونی دارد که بعدها تحت عنوان علم کلام مسیحی و در مقام اخلاق مستدل می‌شود. در این حقیقت جویی، استدلالی را از دل استدلال دیگر می‌آورد تا در پایان به خیره‌کننده‌ترین استدلال خویش یعنی استدلال بر ضد خویش برسد. آنجا که پرسش از حقیقت مطرح می‌شود شناخت به عنوان تضاد با زندگی بیانگر یک زندگی ضد زندگی است. زندگی واکنشی در برابر زندگی کنشی تنها وسیله‌ای برای حفظ و نگاهداشت سنخ خود می‌باشد. شناخت به زندگی قوانینی می‌دهد که آن را از توانایی‌ها و نیروهایش جدا می‌سازد و آن را از کنش کردن باز می‌دارد و اساساً کنش را ممنوع اعلام می‌کند و کنش را تنها تحت شرایطی آزمایشگاهی قانونی می‌داند! شناخت در چنین وضعی همچون تخت پروکروستس (Procrustes) است که زندگی را اندازه می‌گیرد، محدود می‌کند، سر و

ته زندگی را در قالب خود به زور می‌زند و می‌سازد و اساساً بر پایه‌ی یک زندگی واکنشی و در محدوده‌ی آن است.

نیچه شناخت را نه از آن حیث که در مدل سقراطی اش غالب بر زندگی است بل از منظر در خدمت زندگی قرار دادن اندیشه همچون ابزاری ساده و محدود کننده سرزنش می‌کند. در تفکر سقراط، اندیشه به زندگی خدمت می‌کند و با ایجاد قوانین ضد کنشی، بر سازنده زندگی واکنشی است که در نهایت به نفی زندگی ختم می‌گردد اما در تفکر نیچه زندگی به نیروی کنشی اندیشه تبدیل خواهد شد و به تأیید زندگی می‌انجامد.

شناخت به قانون‌گذار تبدیل می‌شود، مهم‌ترین چیزی که به انقیاد در می‌آید اندیشه است. شناخت، خود اندیشه است. اما، اندیشه منقاد عقل و همه‌ی چیزهای بیان شده در آن است. غریزه‌ی شناخت بنابراین اندیشه است اما اندیشه در ارتباطش با نیروهای واکنشی‌ای که آن را گرفته و بر آن مسلط شده‌اند. (دلوز، ۱۳۹۰، ص ۱۶۳)

لذا علم و آرمان زهد هر دو در یک زمین می‌رویند. در زمین بها دادن به حقیقت به اشتراک بر یک باور، «باور به اینکه حقیقت ارزیابی ناپذیر است و سنجش ناپذیر. به همین دلیل ناگزیر با هم همدست‌اند. آن چنان که اگر بناست به جنگ‌شان برویم به جنگ هر دو باید رفت و هر دو را به پرسش نهاد.» (نیچه، الف. ۱۳۹۰، ص ۱۹۷) نیچه حقیقت را از نادانی و خطا فاجعه‌آمیزتر می‌داند «چرا که نیروهایی را که در راستای روشنگری و دانش عمل می‌کنند از اثر می‌اندازد.» (نیچه، ۱۳۸۹، ص ۳۶۴) اما نیچه به دنبال معنای تازه‌ای از حقیقت است که در وجه هنر هنرمند نمود می‌یابد.

این که هنرمند نمود را برتر از حقیقت می‌شمارد، خلاف این گزاره نیست. زیرا نمود این جا هم باز به معنای حقیقت است، اما در قالبی برگزیده، نیرو داده و سرو سامان یافته [به دست هنرمند]... هنرمند تراژیک هرگز بدبین نیست، او درست به هر آنچه پرسش‌انگیز است و ترسناک، آری می‌گوید، او دیونوسوسی است. (نیچه، ب. ۱۳۹۰، ص ۵۱)

لذا حقیقت به معنای نمود می‌شود و اثربخش ساختن قدرت و بالابردن آن تا بیشترین حد ممکن. بنابراین مفهوم خطا وضعیتی از اندیشه است که از حقیقت جدا افتاده و همچون ارزش‌های مستقر نیروهای واکنشی بر دیگر وضعیت‌های موجود پیروز شده است و خود را همچون حقیقت و عالی‌ترین مرجع بازتولید می‌کند.

۴. تفسیرهای نونیچه‌ای از مفهوم حقیقت

کاستی‌ها و نارسایی‌های تأویل‌های سنتی از نیچه، برخی از اندیشمندان و نیچه‌پژوهان را بر آن داشت تا با تفاسیر متفاوت از آرای او در اصلاح و گسترش تفکر نیچه فعالیت کنند که از آنها با نام «نونیچه‌باوران» (Neo-Nietzscheian) یاد می‌شود. این متفکران تفسیر تازه‌ای از رویکرد نیچه به سپهر حقیقت عرضه داشتند. آنها دو الگوی برخورد داشتند: یا نظریات نیچه را توجیه کرده یا از برخورد نیچه با حقیقت چیزهای تازه‌ای آموختند. بسیاری معتقدند رهیافت نیچه به حقیقت در قلمرو متافیزیک بوده و به دور از تناقضات ظاهری نیست. کسانی چون آرتور دانتو به سه نکته مهم اشاره دارند. نخست نظریه مطابقت حقیقت، دوم نظریه سازگاری و سوم نظریه پراگماتیستی حقیقت که در مجموع به برطرف ساختن تناقضات ظاهری آرای نیچه فائق آیند. آنها مدعی هستند که نیچه وجود حقیقت به معنای مطابقت اعتقادات با واقعیت را نفی کرده و اساس دیدگاه خود را بر پایه‌ی نظریه‌ی سازگاری یا آموزه‌ی پراگماتیستی مورد تصدیق قرار داده است. آرتور دانتو می‌گوید که نیچه معتقد است حقیقت پنداری بیش نیست و مطابقت حقایق با واقعیت را نفی می‌کند اما با این حال حقیقت پاره‌ای از نظریات و باورها را در معنای پراگماتیستی می‌پذیرد. دانتو آن‌گاه با این مشکل مواجه می‌شود که این دیدگاه را در مقابل نظریه اراده‌ی معطوف به قدرت و بازگشت جاودان قرار دهیم که اساساً ماهیتی متافیزیکی دارند و بنابراین قهراً باید با واقعیت مطابقت داشته باشند.

بدیهی است که حتی اگر بپذیریم که نیچه در چارچوب نظریه‌های تجربی به گونه‌ای از پراگماتیست‌های امریکایی همداستان است اما خود آرتور دانتو اقرار نموده است که وقتی بحث از نظریه بازگشت جاودان همان و اراده معطوف به قدرت به میان می‌آید دیگر نمی‌توان نیچه را پراگماتیست تلقی کرد. (ضمیران، ۱۳۹۰، ص ۱۴۸)

از دیدگاه فلاسفه‌ی پست‌مدرن دیگر همچون ریچارد رورتی، حقیقت «آن چیزی است که در مواجهه‌ی آزاد، پیروز می‌شود.» (رورتی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۲) در چنین دیدگاه‌های پراگماتیستی، حقیقت همچون امری عینی، منطقی، روشمند به عنوان پارادایم و الگویی برای فرهنگ مورد استفاده قرار می‌گیرد. ایده توافق غیرتحمیلی به ایده مواجهه‌ی آزاد و باز می‌انجامد که خود، مواجهه‌ای است که در آن حقیقت مغلوب نمی‌شود. طبق این دیدگاه حقیقت در چنین مواجهه‌ای موفق خواهد شد. این دیدگاه می‌گوید بهترین راه برای

تشخیص آنچه باید بپذیریم این است که تا حد ممکن به تشخیص نظرها و استدلال‌های زیادی گوش دهیم. به هر حال این دیدگاه به نوعی مدعی وجهی کثرت‌گرایی و پلورالیسم است، که راهبر برآورده ساختن معیارهای اجتماعی است، لذا نسبی‌انگارانه تلقی می‌شود و با تلقی نیچه از ارزش‌های گله و یکسان شدن ارزش‌ها مغایرت دارد. نیچه به جامعه‌ای آریستوکراتیک و نخبه‌گرا اشاره دارد و قصد عبور از نیهیلیسمی را دارد که ناشی از همین اعتبار ارزش‌های گله است و با این الگو افراد را به نوعی زندگانی عزلت‌گرایانه توأم با بیزاری کشنده تشویق می‌کند.

رورتی بر تحمل اجباری نگرش‌های گوناگون اصرار دارد ولی در نزد نیچه چنین روندی با کشاکش ناگزیر ایده‌ها و اراده‌ی معطوف به حقیقت منافات دارد. جامعه مورد نظر رورتی از دیدگاه نیچه، نابودکننده‌ی همه‌ی عوامل خلاقه و نیرومند است و مروج ضعف و به این جهت سزاوار نابودی است. (رابینسون، ۱۳۹۰، ص ۴۷)

از طرفی، برخی دیگر از مفسرین آثار نیچه همچون ژاک دریدا و شاگردانش خواهان نوعی دیگر از مواجهه با رویکرد نیچه به حقیقت هستند. آن‌ها تناقضات یاد شده را می‌پذیرند و در پی حل آن برنمی‌آیند چرا که آن را همچون مشکل و معضل تلقی نمی‌کنند، دریدا می‌گوید:

نمی‌توان بدون در نظر گرفتن مفاهیم متافیزیکی آن‌ها را مورد چالش قرار داد. به طور کلی زبان و نحو و واژه‌ای وجود ندارد که با تاریخ متافیزیک بیگانه باشد. به عبارت دیگر، ما نمی‌توانیم گزاره و قضیه‌ی درهم‌کوبنده‌ای را مطرح کنیم که خود قبلاً به قالب منطق و طرحی که مورد چالش است در نیامده باشد. (Derrida, 1978, P280)

در واقع نیچه نمی‌توانست متافیزیک را به چالش گیرد بدون آنکه خود درگیر آن نشود و این یعنی نقد رادیکال نیچه به متافیزیک، خود او را با تناقضی آشکار روبرو ساخت. اگر زبان متافیزیک در پی اثبات، پایداری و حقیقت است و نمی‌تواند امور ناپایدار را تجسم کند لذا زبان ما نیز نمی‌تواند جهان هراکلیتی همچون صیوررت و شدن را تصویر کند. با این وصف، نیچه با مردود دانستن متافیزیک، خود را بیش از هرکس دیگری در مغاک متافیزیک غلتاند.

سارا کافمن به عنوان یکی از شاگردان دریدا در کتابی تحت عنوان *نیچه و استعاره مدعی* است که در بحث از اراده‌ی معطوف به قدرت نباید آن را واجد منزلتی متافیزیکی

شمرد زیرا هدف اصلی او بیان استعاری روشی است که به تفسیر امور معطوف است. تفسیرها را به طور کلی باید نشانه‌ی انگیزه‌ها، غریزه‌ها، ارزش‌ها و سرانجام سلامت و بیماری شناخت. بنابراین اراده‌ی معطوف به قدرت فرضیه‌ای است درباره تفسیر و تأویل و بنابراین خود در حکم تفسیر حقیقت است تا بیان آن. پس اراده‌ی معطوف به قدرت از دید کافمن حقیقت را نمودار می‌سازد بدان جهت که زمینه‌ی فزونی و باروری حیات را فراهم می‌کند. حیات را به معنای کامل آن مورد تصدیق قرار می‌دهد و کلیه‌ی اشکال و جلوه‌های آن را می‌پذیرد. البته باید توجه داشت که دیدگاه نیچه در باب حقیقت، به مثابه افسانه‌های منطقی و ضروری که در کتاب *فراسوی نیک و بد* مطرح گردیده است احکامی ناصحیح چون احکام تألیفی پیشینی را برای هستی ما ضروری‌ترین چیزها می‌داند چرا که ما با اعتباربخشی به افسانه‌های منطقی خود، می‌توانیم به زندگی ادامه دهیم.

نیچه حقیقت مطلق فلسفی را مطابق با تفسیرهای پست‌مدرن به مسئله‌ای بحرانی تبدیل نمود. با بی‌شالوده و بی‌بنیاد شدن جهان، تقابل میان حقیقت و خطا به حالت تعلیق در می‌آید و لاجرم تلاش برای یافتن حقیقت بی‌معنا می‌گردد. در چنین جهانی، حقیقت، دیگر به هیچ‌وجه قابل حصول نیست چرا که اساساً چنین حقیقتی وجود ندارد. در روزگار ما، آرمان حقیقت و امید به وجود معنایی وحدت‌بخش به جهان، به قصه‌ها و اسطوره‌ها می‌پیوندد. آنچه ما بدان دسترسی داریم نه خود جهان، بلکه روایت و افسانه‌ای از آن است. (بیژن عبدالکریمی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۶)

در عین حال نیچه بر این باور است که افسانه‌ها و داستان‌های جعلی ما، جهان ساختگی ما را تشکیل داده و رد آن به معنای رد و نفی زندگی است. «دروغ را شرط زندگی شمردن، بی‌گمان، ایستادن در برابر احساس‌های ارزشی رایج است به طرز خطرناک و فلسفه‌ای که چنین خطری کند، تنها از این راه است که خود را در فراسوی نیک و بد می‌نهد.» (نیچه، ج. ۱۳۹۰، ص ۳۱) واپسین مرحله شک‌آوری نیچه، زمانی است که آدمی خود را به فراسوی حقیقت و خطا سوق می‌دهد یعنی قبول می‌کند که حقیقت چیزی نیست جز خطاهای انکارناپذیر چرا که ساز و کارهای عقلانی و ساختگی‌ای که ما دور جهان کشیده‌ایم ذاتی این جهان نیستند و تنها به دلیل شکل‌بخشیدن برای ایجاد امکانات خاصی منتظم شده‌اند. به طور کلی از منظر نیچه جهان و زندگی به منزله «شدن» است و در آن امر حقیقی همچون امر تضمین شده، مورد توافق و تثبیت شده نقطه‌ی مقابل آن به مثابه هستی است. نیچه در پی فهمی از جهان بدون اتکاء به اهداف نهایی است، جایی که شدن غیرقابل

ارزشگذاری و لذا موجه باشد. نیچه معتقد است هدف شدن یک حالت نهایی نیست و به بودن منتهی نمی شود.

شدن هر لحظه ارزش معادل دارد، مجموع ارزش های آن همواره همان می ماند، به عبارت دیگر اصلاً ارزش ندارد. زیرا چیزی که شدن را در برابر آن اندازه بگیریم [یعنی چیزی که] واژه ی ارزش در قیاس با آن معنا داشته باشد، در کار نیست. ارزش کل جهان را نمی توان ارزشگذاری کرد. (نیچه، ۱۳۸۹، ص ۵۴۹)

لذا اگر از منظر نیچه «هیچ حقیقتی در کار نیست.» (همان، ص ۴۸۱) و حقیقت بنابر ذات اش توهمی بیش نیست اما باز هم چنین توهمی شرط ضروری زندگی است. از این حیث حقیقت بالاترین ارزش و به عنوان مشروط کننده ترین امر برای زندگی نیست اما ارزش ضروری است. یعنی «حقیقت، حقیقی پنداشتن است، چیزی را به مثابه دارنده ی وجود گرفتن، تضمین موجودات را برای خود کردن، با تصور کردن آنها، یعنی با شناخت آنها است.» (هایدگر، ۱۳۹۱، ص ۳۶۹) لذا شناخت در تفکر نیچه شاکله سازی و طرح افکنی است در برابر آن امر زورآوری که به مثابه آشوب، بدن ما را با داده های حسی و انبوه احساسات متأثر می سازد، جهانی که به مثابه آشوب همچون یک کل نسبت به تن و تن یافته اش فرافکننده شده است. این تن یافتگی موجودات را چونان یک کل ساخته و بدین شکل می گذارد هستی به مثابه یک شدن پدیدار شود. زندگی اگر برحسب ارگانیک و تن یافتگی نگریسته شود، آن موجود زنده ای است که برای زنده ماندن و به خاطر خودش، به سوی امر پایدار در حرکت است. از نظر نیچه نیاز عملی ما خواستار شاکله سازی آشوب است. زنده بودن زندگی در این معنا که «آنچه زنده است هستی است و هستی دیگری وجود ندارد» (نیچه، ۱۳۹۴، ص ۱۶۸) به انجام پراکسیس و تجربه ی عملی نیازمند است و آن امری است متعلق به خود زندگی. باید توجه داشت که پراکسیس تنها فعالیت در مقام فعلیت بخشی صرف و بی هدف و کور نیست بلکه فعالیتی در راستای تحقق نفس زندگی است. زندگی در مقام زنده بودن در مقابل آشوب و آن امر زورآوری که در صدد واپاشی آن است ایستادگی می کند، تا پایداری و ثبات خود را حفظ کند تا از هم نپاشد. این همان طرح افکنی در برابر آشوب است و این از نظر نیچه کار هنر است که زندگی را تلطیف می بخشد. پراکسیس به مثابه تحقق زندگی یعنی به عنوان امری که می گذارد موجود زنده در شکل پایداری بماند نیازمند افق و چشم اندازی است که به واسطه آن بر آشوب و بی نظمی زورآور به زندگی و عناصر مقوم اش طرح افکنی و شاکله سازی کرده و با استفاده از سرشت

شاعرانه و خلاق عقل، مفاهیم و مقولات را برای رسیدن به تضمینی برای بقا و امر پایدار بهره‌مند می‌کند. «خصلتِ بودن-یعنی اراده قدرت عالی-را بر شدن تحمیل کردن. ... این که همه چیز باز می‌گردد، نزدیک‌ترین تقریب یک جهان شدن به یک جهان بودن است: نقطه‌ی اوج تفکر.» (نیچه، ۱۳۸۹، ص ۴۸۱) در واقع طبق این گزاره‌ی نیچه که تأکید بر خصلتِ بودن به مثابه امری ثابت، پایدار و باقی در روند شدن امور است با آنچه او از اراده معطوف به قدرت به منزله هنر در تقابل با حقیقت افلاطونی منظور نظر داشت همخوانی ندارد. «طنز جریان آن است که هر تصمیمی برای ابتدای هنر بر صفات مشخص جسمانی بالضروره موضعی نسبت به فرامحسوس اتخاذ می‌کند، بدین معنا که پوشیده به چیزی باقی متوسل می‌شود.» (دیوید فارل کرل، هنر و حقیقت در ناسازگاری هول‌انگیز، ص ۹) لذا در تحلیل آخر، نیچه، حقیقت در معنای افلاطونی و آن امر ثابت و باقی را تأیید و در راستای اراده معطوف به قدرت به کار می‌گیرد. «اراده معطوف به قدرت امکان نهایی ایده‌آلیسم را بیان می‌کند و فراقنی افلاطونی وجود را با آشکار ساختن تغییر جهت پوشیده‌اش به پایان می‌رساند. بدین معنا که نقد تبارشناختی نیچه بر مبنای اراده معطوف به قدرت، بقای هستی‌شناختی را به عنوان صیانت بقای انسان‌شناختی افشا می‌کند و به عبارت دیگر آن را به روشنایی مصنوعی، اما خصوصیت واجب قلمروی افلاطونی وجود باقی شده می‌برد.» (دیوید فارل کرل، هنر و حقیقت در ناسازگاری هول‌انگیز، ص ۶)

۵. نتیجه‌گیری

آنچه به عنوان مقصد نهایی این پژوهش مورد توجه قرار گرفت، عنوان اصلی فلسفه نیچه یعنی اراده معطوف به قدرت و در مواجهه آن با مسئله حقیقت است. آنگونه که پیداست اراده معطوف به قدرت در کنار آموزه بازگشت جاودان و ارزیابی دگرگونه همه ارزش‌ها از جمله مواضع بنیادین و به عبارتی اصل‌الاصول فلسفه نیچه است که اندیشه‌های دیگر او از رهگذر آن و پیامدی از اندیشه‌های اساسی آن است و بدین ترتیب آموزه‌های دیگر وی عناوین فرعی از آن عنوان اصلی یعنی اراده معطوف به قدرت است. اراده معطوف به قدرت پاسخی است به چپستی امور و پدیده‌ها که ما هرگاه از ماهیت واقعیت پرسش کنیم پاسخ نیچه در اراده معطوف به قدرت او قابل جستجو است. نظریه اراده معطوف به قدرت در شکلی وسیع برداشتی است از جهان و شیوه نگرشی است به آن که در واقع هسته مرکزی فلسفه اوست که نه تنها همچون یک اصل حیاتی بل به عنوان اصلی وجودی قابل تبیین

است. اراده معطوف به قدرت در واقع الگوی اصلی و اصیل بازگشت انسان به ذات خویش است که در آن اصالت و خودبودگی بدین معنا به نحوه وجود خاص آدمی (Existence) باز می‌گردد. انسان در اراده معطوف به قدرت ذات خود را در می‌یابد و مادامی که انسان به قدرت اراده نکرده باشد ذات خود را دریافته، از این حیث وابسته به نیروهایی بیگانه و خارجی است که در این معنا، غیراصیل بودن یا ناخودبودگی و در یک کلام از خودبیگانگی را به ذهن متبادر می‌سازد. مفهوم اراده در اراده معطوف به قدرت، اتحاد وجه آپولونی اراده یعنی آن شوق و تصور عقلانی با وجه دیونوسوسی آن است که عبارت از سرمستی، انفجار نیرو و سر ریز شدن آن می‌باشد. نیرومندترین رانه‌ای که دیگر رانه‌ها را منقاد خود ساخته و مشخص‌کننده پایگان و نظامی از سلسله‌مراتب نیروهاست و این پایگان خود، نتیجه شور فاصله‌گذاری و شور فاصله‌داشتن و آگاهی از قدرت همچون بنیاد اراده می‌باشد. در ادامه به شکل اصیل و غیراصیل معنای اراده اشاره شد که در برداشت آنتروپولوژیک آن منجر به اراده‌ای کور و انسان‌شکل‌انگارانه شد که در تبیین علی‌همچون سرچشمه فاعلیت معرفی شده، تنها در پی صیانت نفس و خودپایی است و نیز منجر به برداشتی انتولوژیک که به اراده‌ای اصیل، خلاق و آفرینش‌گر شد که مظهر آن شخص هنرمند است.

نیچه با بازگشت به سپهر زیستی اصیل در مدل یونانی‌اش آن حجاب بین انسان و طبیعت را برداشته، زیبایی‌شناسی را به زیست‌شناسی و طبیعت بازمی‌گرداند. لذا نیچه هنر را با ارزش‌تر از حقیقت تلقی کرده، معتقد است که «ما هنر را در اختیار داریم مبادا که از حقیقت نابود شویم.» (نیچه، ۱۳۸۹، ص ۶۲۹) شاید بتوان گفت مسئله حقیقت در نیچه گرانیگاه اندیشه‌های اوست. نیچه بعد از حمله به معنای افلاطونی-مسیحی حقیقت، با اعلام رد آموزه‌ی دو جهان حقیقی و ظاهری در واقع حقیقت در معنای سستی را به چالش کشید لذا از منظر نیچه «حقیقت نوعی خطاست که بدون آن، گونه خاصی از موجودات زنده نمی‌تواند به سر برد.» (نیچه، ۱۳۹۴، ص ۱۱۴) بدین ترتیب، در تفکر نیچه حقیقت در معنای پیشاکانتی که عبارت از انطباق ذهن با عین بود و در الگوی کانتی و با انقلاب کپرنیکی، حقیقت در معنای انطباق عین با ذهن، مردود اعلام شد. در تاریخ متافیزیک شناخت در مقام سنجش‌گری رو در روی زندگی قرار گرفت و زندگی را نفی و تحقیر کرد. نیچه معتقد بود اثبات منطقی شناخت به اثبات منطقی حقیقت نمی‌انجامد لذا حقیقت از نظر او وجود ندارد، آنچه هست افسانه‌هایی سودمند است که تنها به رفع نیازهای ما منجر می‌شود. در واقع ما

مقولات را جعل کرده تا تحت این الگوی شناخت به صیانت از خود پردازیم. نیچه این جعلیات ساختگی را که به مرور زمان بر خود برجسب حقیقت گرفته، برای زندگی لازم و سودمند می‌داند چرا که به حفظ گونه انسانی می‌انجامد. فلسفه نیچه که در واقع به نوعی وارونه‌سازی افلاطون‌گرایی نامیده شده به شدت منتقد تفکر افلاطونی است که همراه با مسیحیت زمینه‌ساز نیهیلیسم با اراده معطوف به نیستی می‌شوند. بدیل نیچه برای این معضل و غلبه بر نیهیلیسم معاصرش، هنر بود. هنر به مثابه امر تلطیف‌کننده، موجبات فزونی زندگی گشته، تعدیل‌کننده‌ای است که زندگی را از تراز بی‌تراز بالاتر ارتقا می‌دهد. «هنر و هیچ چیز جز هنر! این است آن وسیله اصلی که زندگی را برای ما ممکن می‌سازد، آن جاذبه بزرگ که ما را به زندگی متقاعد می‌کند، آن محرکه بزرگ زندگی.» (نیچه، ۱۳۸۹، ص ۶۲۹)

کتاب‌نامه

- ارسطو، ۱۳۸۹، *متافیزیک*، ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت
- استرن، ج.پ.، ۱۳۸۳، *نیچه*، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو
- بیمل، و.، ۱۳۸۷، *بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر*، ترجمه‌ی بیژن عبدالکریمی، تهران: سروش
- بووی، آ.، ۱۳۸۵، *زیبایی‌شناسی و ذهنیت: از کانت تا نیچه*، ترجمه‌ی فریبرز مجیدی، تهران: فرهنگستان هنر
- جیمز، و.، ۱۳۸۶، *پراگماتیسم*، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
- دلوز، ژ.، ۱۳۹۰، *نیچه و فلسفه*، ترجمه‌ی لیلا کوچک‌منش، تهران: رخ داد نو
- راینسون، د.، ۱۳۹۰، *نیچه و مکتب پست‌مدرن*، ترجمه‌ی ابوتراب سهراب‌فروزان نیکوکار، تهران: نشر فرزاد روز
- رورتی، ر.، ۱۳۸۸، *حقیقت پست‌مدرن*، ترجمه‌ی محمد اصغری، تهران: الهام
- ضیمران، م.، ۱۳۹۰، *نیچه پس از هایدگر، دریدا و دولوز*، تهران: هرمس
- عبدالکریمی، ب.، ۱۳۸۷، *ما و جهان نیچه‌ای*، تهران: علم
- فارل کرل، د.، ۱۳۷۰، *هنر و حقیقت در ناسازگاری هول‌انگیز: نظر هایدگر و نیچه در خصوص اراده معطوف به قدرت*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی در نشریه هنر، تابستان، شماره ۱۰، صص ۱۷-۶.
- کاپلستون، ف.، ۱۳۸۸، *از فیشته تا نیچه*، ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- کافمن، س.، ۱۳۸۵، *نیچه و استعاره*، ترجمه‌ی لیلا کوچک‌منش، تهران: گام نو

حقیقت و اراده معطوف به قدرت به منزله هنر ۱۹۵

نیچه، ف.، ۱۳۸۳، *تأملات نابهنگام*، ترجمه‌ی سید حسن امین، تهران: انتشارات دایرةالمعارف ایران‌شناسی

نیچه، ف.، ۱۳۸۸، *زایش تراژدی از روح موسیقی*، ترجمه‌ی رؤیا منجم، آبادان: پرسش

نیچه، ف.، ۱۳۸۹، *اراده قدرت*، ترجمه‌ی مجید شریف، تهران: جامی

نیچه، ف.، الف. ۱۳۹۰، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران: آگه

نیچه، ف.، ب. ۱۳۹۰، *غروب بت‌ها*، ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران: آگه

نیچه، ف.، ج. ۱۳۹۰، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران: خوارزمی

نیچه، ف.، د. ۱۳۹۰، *فلسفه، معرفت و حقیقت*، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، تهران: هرمس

نیچه، ف.، ۱۳۹۱، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران: آگه

نیچه، ف.، ۱۳۹۲، *حکمت شادان*، ترجمه‌ی جمال آل احمد سعید کامران-حامد فولادوند، تهران: جامی

نیچه، ف.، ۱۳۹۴، *آخرین یادداشت‌ها*، ترجمه ایرج قانونی، تهران: آگه

واتیمو، ج.، ۱۳۸۶، *پایان مدرنیته*، ترجمه‌ی منوچهر اسدی، آبادان: پرسش

هایدگر، م.، ۱۳۹۰، *نیچه*، ترجمه‌ی ایرج قانونی، تهران: آگه

هایدگر، م.، ۱۳۹۱، *نیچه*، ترجمه‌ی ایرج قانونی، تهران: آگه

یاسپرس، ک.، ۱۳۸۵، *نیچه: درآمدی بر فهم فلسفه‌ورزی او*، ترجمه‌ی سیاوش جمادی، تهران: ققنوس

یانگ، ج.، ۱۳۹۰، *فلسفه‌ی هنر نیچه*، ترجمه‌ی رضا باطنی. سید رضا حسینی، تهران: ورجاوند

Derrida, J., ۱۹۷۸, *Writing and Difference*, Translated with an introduction and additional notes by Alan Bass, University of Chicago Press.