

گسست معرفت‌شناختی و واسازی سوژکتیویسم در فلسفه نیچه

بیان کریمی*

سیدمصطفی شهرآیینی**

چکیده

خوانش نیچه از واسازی مفهوم سوژکتیویسم، بر گسست معرفت‌شناختی از فهم‌های سنتی و مدرن در باب معرفت، حقیقت، زبان و آگاهی استوار است. او چهارچوبی جدید برای بازتفسیر موجود انسانی به عنوان موجودی دائماً متغیر در شبکه فرایندهای تن-کردشناسانه ارایه می‌دهد و پدیده‌هایی چون معرفت، حقیقت، زبان و اندیشه را از نو تفسیر و ارزشیابی می‌کند. هدف نیچه کنارگذاشتن معرفت و خواست حقیقت مطلق به عنوان رانه اصلی آن، و طرح رانه دیگری است که شناخت را همچون ابزار به کار می‌گیرد. وی همچنین توهم کشف حقیقت در دوره مدرن را ناشی از تمرکز بر دو جزء جدایی‌ناپذیر سوژه یعنی زبان و آگاهی قلمداد می‌کند. نیچه به جای آرمان شناخت و به جای کشف حقیقت، مفاهیم تفسیر و ارزشیابی را می‌نشانند. تفسیر، معنای پدیده را که همیشه جزئی است، تعیین می‌کند و ارزشیابی، ارزش سلسله‌مراتب معانی را مشخص می‌سازد و به اجزاء کلیت می‌بخشد، بی‌آنکه کثرت‌شان را از میان بردارد. پرسش اصلی مقاله این است که نیچه چگونه با گسست از وجوه معرفت‌شناختی سوژه مدرن به واسازی این مفهوم پرداخته است؟ مدعای اصلی مقاله این است که واسازی سوژه در نیچه تنها زمانی قابل فهم است که نقد وی از مفاهیمی چون حقیقت، معرفت، زبان و آگاهی را دریابیم.

* دکترای فلسفه، دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)، karimibaian@gmail.com

** دانشیار فلسفه، گروه فلسفه دانشگاه تبریز، m-shahraeini@tabrizu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۵

کلیدواژه‌ها: نیچه، سوژه، معرفت، حقیقت، زبان، آگاهی، تفسیر

۱. مقدمه

اگرچه پرسش از ماهیت انسان یکی از مسائل بنیادی در تاریخ فلسفه است، مفسران ظهور مفهوم سوژکتیوته انسانی را به فلسفه مدرن و به‌طور خاص به اندیشه‌های دکارت و کانت متعلق می‌دانند. «مفهوم سوژه یکی از مهم‌ترین و محوری‌ترین مسائل فلسفه مدرن است که گفتمان فلسفی این دوره را شکل داده است. این مفهوم از شالوده فلسفه دکارت یعنی کوژیتو و انقلاب کپرنیکی کانت نشأت می‌گیرد» (Strazzoni, 2015: 5). در دوره مدرن مفهوم سوژه با ویژگی‌های جسمانی، تاریخی و فرهنگی تعریف نمی‌شود، بلکه متفکران این دوره انسان را از وجوه مختلف معرفت‌شناختی مورد بررسی قرار می‌دهند. دلیل این مسئله این است که فلسفه مدرن از همان آغاز با اندیشه‌های دکارت و با رویکردی معرفت‌شناختی آغاز شد. در این دوره از یک سو میان انسان، معرفت، حقیقت و اندیشه نسبت جدیدی مطرح شد و از دیگر سو انسان به عنوان یگانه مالک زبان و آگاهی، محور و ملاک فهم و تفسیر حقیقت شد. انسان نیز تنها به این دلیل در مرکز پژوهش‌های فلسفی قرار گرفت که توانایی و قابلیت به دست آوردن حقیقت را داشت.

هدف از پژوهش حاضر یافتن مبادی و مفروضات معرفت‌شناختی پیدا و پنهان در ظهور سوژه مدرن از منظر نیچه است. از نظر نیچه اگرچه بحث در باب مفهوم سوژه به منزله عقل خودبنیاد در دوره مدرن آغاز شد، اما این مفهوم به‌نحوی قدرتش را از تمام مفاهیم سلفش اخذ کرده است: به زعم نیچه مفهوم مدرن سوژه وارث تمام عیار متافیزیک افلاطونی و اخلاق مسیحی است و اشتراک همه آن‌ها در بی‌ارزش ساختن زندگی از طریق فرافکنی متافیزیکی جهان ماوراء محسوسات است (Babich, 1998:188; Deluze, 1967: 139). به عبارت دیگر در فلسفه مدرن هم مانند فلسفه یونان، مسحیت و سده‌های میانه، حقیقتی مطلق، مستقل از نگرش‌ها و چشم‌اندازهای تاریخی وجود داشته که سوژه قادر به کشف آن بوده است. نیچه کانت و دکارت را به عقلانی کردن افراطی سوژه متهم می‌کند و در مقابل آنان، نه بر بعد شناختی سوژه، بلکه بر بعد احساسی، تخیلی، ارادی و تاریخی تأکید می‌ورزد. وی می‌خواهد به طبیعی‌سازی دوباره شناخت بپردازد و برای این امر به زعم وی «تن و تن‌کارشناختی (Physiology) نقطه آغازند» (Nietzsche, 1967: 271).

این مقاله بر چند فرض اساسی استوار است: الف: نیچه با آرمان‌های سوژه‌گرایی، معرفت‌شناسی و حقیقت‌محوری هم‌گرایی ندارد؛ ب. انسان در اندیشه نیچه بار دیگر در فرایندهای تنک‌دشناسانه و تاریخی تعریف می‌شود؛ ج. واسازی سوژه در اندیشه نیچه با درک وی از بازخوانی مفاهیم حقیقت، معرفت، زبان و آگاهی توجیه‌پذیر است؛ د. تفسیر و ارزشیابی از مفاهیم اساسی اندیشه نیچه است. در این مقاله می‌کوشیم پس از طرح نقدهای نیچه به مفاهیمی چون حقیقت، معرفت، زبان و آگاهی در دوره مدرن به واسازی مفهوم سوژه در اندیشه وی بپردازیم.

۲. نقد معرفت‌شناسی: دکارت و کانت

نیچه نخستین فیلسوفی است که معرفت و حقیقت را به عنوان محوری‌ترین دغدغه فیلسوفان عصر جدید معرفی کرد. بر این اساس فیلسوفان این دوره برای خوانش امکان معرفت، سوژه انسانی را مکان استقرار حقیقت تلقی کرده‌اند. بر همین اساس نیچه از سه منظر به ارزشیابی و مفهوم‌سازی دوباره این موضوعات پرداخته است. وی در وهله نخست به نقد استیلای رانه شناخت در طول تاریخ فلسفه پرداخته و در *فراسوی نیک و بد* اذعان کرده است که «من باور ندارم که رانه شناخت پدر فلسفه بوده باشد، بلکه اینجا هم چون جاهای دیگر رانه‌ای دیگر در کار است که شناخت را همچون ابزار به کار می‌گیرد» (Nietzsche, 2002: 8-9). در وهله دوم نیچه در *تبارشناسی اخلاق* و همچنین در *غروب بتان* مطلق‌گرایی و قایل شدن فیلسوفان به مفهوم حقیقت مطلق را مورد انتقاد قرار داد و آن را نامعقول‌ترین و گستاخانه‌ترین ادعا دانسته است (نیچه، ۱۳۷۷: ۳۵۰) در وهله سوم در حکمت شادان به نقد مسئله زبان و آگاهی به مثابه جنبه‌های جدایی‌ناپذیر سوژه مدرن پرداخته است (Nietzsche, 1974: 354).

نیچه در پی شناسایی محدودیت‌ها و موانع اندیشه عصر مدرن و رفع نقص‌های آن بود، و از این رو با رویکردی تبارشناسانه به شناسایی و بررسی بن‌بست‌های فلسفه این دوره پرداخت. به نظر نیچه دکارت و کانت با تحویل فلسفه به معرفت‌شناسی تفکر فلسفی را در آستانه مرگ قرار دادند. نیچه معتقد است که عقل‌گرایی سقراط و خوانش وی از حقیقت با دگرگونی‌های خاصی به فلسفه مدرن نیز انتقال یافته است. «به زعم وی در دوره مدرن عقل با روش دکارتی خود را احیا و علم را ابداع می‌کند و پیامدهای آن در فلسفه نقادی کانت نیز بروز می‌یابد». (سوفرن، ۱۳۷۶: ۳۹).

مسئله بدیعی که از منظر نیچه در آغاز فلسفه مدرن با آن مواجه می‌شویم نه تنها انفصال حقیقت از وجود حقیقی مسیحی، یعنی خداست، بلکه انهدام و براندازی این مفهوم نیز است. خدایی که قبلاً در تفسیر مسیحی به عنوان وجود حقیقی شناخته می‌شد، اکنون معنا و ارزش خود را از دست داده است (Nietzsche, 2006: 7-8). مسئله مهم دیگر در این دوره رشد بی اندازه حقیقت است، تا جایی که پس از گسست از خدا در پی نابودی وی نیز هست. از دید نیچه با حذف خدا، نوعی عدم یقین، عدم امنیت، و بی بنیادی آغاز شد. چراکه تا آن زمان خداوند برای قرن‌های متمادی به مثابه بنیان غایی و حقیقت مطلق شناخته شده بود. اکنون پرسش بنیادین و محوری این بود که جایگاه جدید حقیقت کجا خواهد بود؟ چه معیارهایی برای رسیدن به حقیقت وجود دارد؟ ما همچون موجودات انسانی چگونه می‌توانیم به حقیقت برسیم؟ به همین دلیل در این دوره از اندیشه غرب، معرفت-شناسی بر دیگر قلمروهای فلسفه برتری یافت. نیچه در بطن آسیب‌شناسی اندیشه‌های دکارت و کانت نشان می‌دهد که چگونه انسان دوره مدرن به سوژه تبدیل شد.

نیچه متفکری عقل ستیز است و از منظر او هستی در بنیاد غیر عقلانی و متناقض است و منطق و خردگرایی هرگز نمی‌تواند اندیشه انسانی را به رازهای نهانی اشیاء رهنمون سازد. وی به تلقی دکارت و کانت از سوژه با نوعی عقل‌زدگی افراطی در غیاب توجه به ابعاد تن‌کردشناسانه، ارادی، تاریخی و فرهنگی تجربه بشری حمله می‌کند. و همچنین سوژه را چه به مثابه جوهر و چه وحدت استعلایی ادراک به عنوان مفاهیم انتزاعی و ساختگی و فرا تاریخی قلمداد می‌کند که از جامعه و جهان و زندگی عینی و کنونی جدا شده است. از منظر دلوز، نقد اساسی نیچه به دکارت و کانت به دلیل غفلت از جنبه‌های تن‌کردشناسانه و تاریخی سوژه و تقلیل سوژه به قوای شناختی اختصاص دارد. موجود انسانی به زعم نیچه موجودی است که دارای دو بعد بنیادی جسمانی و تاریخی است (Deluze, 2006: 88). انسان موجودی متفکر، آگاه و عاقل نیست، بلکه حساس، خیال‌مند و تاریخمند است و زندگی را نه از طریق شناختن و حقیقت و بازنمایی، بلکه از طریق غریزه هدایت می‌کند.

به زعم نیچه اگرچه دکارت و کانت تفاوت‌هایی با هم در باب تفسیر سوژگی‌توانی انسانی و شیوه اندیشیدن فلسفی دارند، اما اشتراکات بسیاری وجود دارد که می‌توان بر همین اساس نقدهای مشترکی را بر اندیشه آن‌ها وارد کرد. از جمله این جنبه‌های مشترک می‌توان به مواردی اشاره کرد: مسئله سوژه از مهم‌ترین موضوع معرفت‌شناختی در اندیشه آنان است، اندیشه هر دو در باب تشکیل سوژه واجد جنبه غیرتاریخی است، مفهوم خودآگاهی

و خودشناسی در هر دو از مسائل کلیدی و محوری است، هر دو به جدایی و انفصال بدن از فرایندهای اندیشیدن اذعان کرده‌اند و در نهایت اندیشیدن را فعالیتی برخاسته از آگاهی می‌دانند. در ادامه به طور خلاصه نقدهای نیچه را به دکارت و کانت مطرح می‌کنیم.

۱.۲ دکارت

نیچه معتقد است که دکارت در همان آغاز تأملات در فسیفۀ اولی با حقیقت‌های مضاعف سروکار دارد که زمانی آن‌ها را پذیرفته است، اما اکنون در باب آن‌ها تردید دارد. هدف دکارت رسیدن به یک یقین مطلق و نقطهٔ ارشمیدسی است که علوم را بر پایهٔ آن تأسیس کند. «آنچه او بدان نیاز دارد نقطه تزلزل ناپذیری به منظور واسازی عمارت عقلانی است. تا بتواند در برابر حمله‌های شک‌گرایی در دفاع از آن بکوشد» (Marsden, 2002: 2) در نگاه دکارت کوژیتو به معنای یقین به وجود خود، حقیقتی تردیدناپذیر است که امکان هیچگونه شکی در آن وجود ندارد. کوژیتو دکارت بر اصالت و نقش قوام بخشی اندیشهٔ انسان برای کل عالم تأکید می‌کند. او خود را موجودی می‌شناسد که وجودش یقینی‌تر از همه چیز است. فلسفه می‌بایست از تأملات یک سوژهٔ اندیشنده آغاز شود.

نیچه به هیچ عنوان با سوژهٔ اندیشنده نمی‌تواند سازش کند و کل فرایند تأملات دکارتی را که با یک شک روشی به سوژه محض می‌رسد، به زیر پرسش می‌برد: «روح محض، حماقت محض است: اگر ما نظام عصبی و حواس یعنی کالبد میرا را از انسان بگیریم، در محاسبه اشتباه کرده‌ایم - جز این نیست» (نیچه، ۱۳۷۶: ۳۹). از منظر نیچه کوژیتوی دکارت بر اساس نوعی از تناقض شکل گرفته است. لذا در من می‌اندیشم پس هستم، عکس قضیه هم می‌توانست صادق باشد، به این معنا که می‌اندیشم شرط لازم و «من» مشروط باشد. در این صورت «من» هم‌نهادی بود که از خود اندیشیدن شناخته می‌شود (Nietzsche, 2002: 99). نیچه دکارت را نقد می‌کند که از یک قاعدهٔ دستوری یک الزام ناپسند و وجودشناختی را نتیجه گرفته است.

نقد دیگر نیچه به سوژهٔ دکارتی ابتلا به نوعی عقل‌زدگی افراطی است. دکارت معتقد بود که حقیقت مطلق تنها از طریق عقل انسان به دست می‌آید. به نظر نیچه اگرچه دکارت در هر آنچه که کوچکترین احتمال شکی در آن می‌رود شک می‌کند، اما در باب ظرفیت‌های بالفعل و کارکردهای عقل در روش عقلانیش شک نکرد (Kofman, 1991:179). در نتیجه این اعتماد بی‌قید و شرط به عقل و مطالبهٔ مستمر برای بنیادی یقینی به عنوان پایهٔ

عمارت معرفت، سوژه انسان را به جای خدا می‌نشانند تا به حکم ظرفیتهای عقلانی به حقیقت برسد. عقلی که معیار و مقیاس حکم در باورهای انسانی و قوانین طبیعت بود خود تابع هیچ معیار و مقیاسی قرار نمی‌گرفت. بر همین اساس به زعم نیچه نظام دکارت نتوانست از اساس متافیزیکی فلسفه سستی بگسلد (Nietzsche, 2002: 54). به نظر نیچه مفهوم مدرن دکارتی سوژه، وارث تمام عیار متافیزیک افلاطونی است: «سروران فیلسوفم از این پس خود را بهتر بپاییم در برابر آن افسانه خطرناک مفهومی دیرینه که یک سوژه شناسنده ناب بی خواست بی درد بی زمان فرا می‌نهد». (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۵۵).

از منظر نیچه چون دکارت نتوانست انسان و ظرفیتهای شناختی او را در بستر ویژگی‌های تن‌کردشناسانه، تاریخی و فرهنگی تفسیر کند، لذا موفق نشد که انسان را در یک اصطلاح ماندگار تعریف کند. من به مثابه یک جوهر انتزاعی و ایده‌ای متوهم ورای جهان است (Nietzsche, 2002: 49). در نتیجه مفهوم حقیقت به عنوان امری متعالی از این جهان باقی می‌ماند. و این برای نیچه همان چیزی است که جمود فکری و تحجر عصر مدرن نام دارد (Deluze, 2006: 139). از منظر نیچه تلاش برای دستیابی به حقیقتی تردیدناپذیر دلیل بر فقدان و کمبود شجاعت در انسان است. نیچه به منزله متفکر مابعدکانتی با اعتقاد به این‌که واقعیت عینی وجود ندارد و واقعیت همان تجربه و تفسیر بشری و ساخته دست اوست، هرگونه اظهار و ادعا به وجود معرفت به حقیقت مطلق را رد و انکار می‌کند. همچنین از نظر وی تقابل میان دو جهان و مشتاق بودن به آینده‌ای معدوم در مقابل تفکر فلسفی اصیل قرار دارد. بر همین اساس به زعم وی

فلسفه‌ای که به معرفت‌شناسی تقلیل می‌یابد چیزی نیست مگر تعلیق حکم بزدلانه و دستور کف نفس - فلسفه‌ای که پای از آستانه فراتر نمی‌نهد و به شیوه افراطی رنج و زحمت حق ورود خویش را انکار می‌کند - یعنی فلسفه در آخرین نفس‌های خویش، در پایان کار، چنین فلسفه‌ای چگونه می‌تواند پیروز شود؟ (Nietzsche, 2002: 95).

۲.۲ کانت

از منظر نیچه کانت هم مانند دکارت در ابتدا با پدیده‌های متکثر روبروست یعنی قلمرو فاهمه محض به جزیره حقیقت تشبیه می‌شود که به وسیله اقیانوسی بی‌کران و طولانی در خانه مادری توهم احاطه شده است (Kant, 1964: 235 & 295). کانت با مسلم دانستن

معرفت‌شناسی خود در پی دانستن این بود که شناخت‌های معتبر کدام‌اند، او گویا پیشاپیش مدعی شناختن معرفت است و نظر نیچه این است که هر معرفتی که ادعا کند دربردارنده امری پیشینی است، در حقیقت خود را دارای ضرورت مطلق می‌داند و این همان چیزی است که نیچه آن را در معرفت‌شناسی مردود می‌داند. از منظر نیچه کانت از یک سو معرفت‌شناسی را بیش از اندازه عقلانی کرده است تا جایی که از ابعاد حسی و متخیله انسان غافل شده است و از سوی دیگر موضع استعلایی کانت نه تنها غیر تاریخی، بلکه فراتاریخی است.

به علاوه نیچه معتقد است کانت در *نقد عقل محض* با فرض داشتن معرفت درباره معرفت و نقد شناخت و معرفت حرکت می‌کند. نیچه با انتقاد از این معرفت‌شناسی، نقد شناخت را بی معنا می‌داند، زیرا ما نمی‌توانیم بدانیم شناخت چیست؟ «قوه تفکر نمی‌تواند خود را به نقد بکشد صرفاً بدین سبب که مقایسه آن با سایر انواع تفکر ناممکن است و بدین سبب که ظرفیت آن برای شناختن فقط در حضور واقعیت حقیقی عیان می‌شود یعنی به منظور نقد قوه تفکر، ما باید موجودی برتر و برخوردار از معرفت مطلق باشیم. پیش-فرض این امر آن است که نوعی امر فی نفسه وجود دارد (Nietzsche, 1967:263). در حالی که نیچه اساساً با هر امر فی نفسه مخالف است. نقد محوری نیچه به کانت در این است که مفهوم پیشینی را قبول ندارد، زیرا رشد تاریخی حالات و صور ما از شناخت را نادیده می‌گیرد. این نشان می‌دهد که آنها بی قید و شرط، مطلق و ضروری به ما داده شده‌اند. برای نیچه مقولات تا زمانی حقایق هستند که برای ما شرایط زندگی هستند (Ibid: 515). همچنین این شرایط تغیر می‌کنند و نیازهای متفاوتی ایجاد می‌کنند ما باید حالات دیگر شناخت را نیز بررسی کنیم (Ibid:498). آنچه کانت به عنوان شرایط استعلایی تجربه ستوده است به وسیله شرایط تجربی ما وجود دارند (Ibid: 497).

به زعم نیچه کانت هم مانند دکارت عقل را از دادگاه خود مبرا ساخت. به زعم کانت شاق‌ترین رسالت عقل خودشناسی و برپایی دادگاه عادلانه‌ای است که در آن به تبیین امکانات و محدودیت‌های عقل بشری بپردازد. اما زمانی که دادگاهی را برای ظرفیت‌های عقلانی انسان در حوزه‌های مشروع دانش قرار داد قدرت نهایی را برای داوری خودش به وی داد. نه کانت و نه دکارت در باب ارزش حقیقت و عقل پرسش و تردید نکردند و آنها بیشتر در جستجوی حقیقت بودند نه عدم حقیقت (Nietzsche, 2002: 12-20).

کانت نیز به سوژه‌باوری متافیزیکی مبتلاست و از این لحاظ دکارتی است. در انقلاب کپرنیکی کانتی سوژه تعیین‌کنندهٔ ابژه است و وحدت استعلایی ادراک، ضامن هر تجربه بیرونی است. «بخش‌بندی جهان به یک جهان حقیقی و یک جهان نمود چه به شیوه مسیحی، چه کانتی (که او نیز دست آخر یک مسیحی حقه باز است) حکایت از چیزی جز تباهی‌زدگی ندارد. (نیچه، ۱۳۸۸: ۵۱). بر همین اساس فلسفهٔ مدرن با قرار دادن انسان به عنوان جایگاه جدید حقیقت، نتوانست حقیقت جهان شدن را مصون کند، زیرا انسان و ظرفیت‌های او در بستر فرهنگی و تاریخی تفسیر نشده است. نه کانت و نه دکارت انسان را در بستری جاودانه تعریف نمی‌کنند. «من» چه به مثابه جوهر یا وحدت استعلایی دکارت هنوز یک انتزاع و توهم است. لذا باید به جای اراده به حقیقت، اراده به عدم حقیقت را سرلوحه قرار داد.

برای نیچه غیر ممکن است که عقل جدای از وحدت کل وجود او وجود داشته باشد یا حتی به عنوان واحدی مستقل توصیف شود. نگرش‌های پیشین در این باب به دلیل عادت-های متافیزیکی زبان پیش آمده‌اند. نیچه با اعتراض به این فرهنگ به کافی دانستن صلاحیت همیشگی عقل در همه چیز اعتراض می‌کند. وی با این نگرش فیلسوفان که عقل انسان را قادر به درک و دریافت هر چیزی می‌دانستند مخالفت کرده و بر محدودیت عقل انسان در دستیابی به بسیاری از مرزهای عمده تأکید می‌کرد (Gemmes, 2006: 197). در حقیقت خواست وی برای تصفیه و پاک کردن هر چه بیشتر آگاهی عقلانی است (Nietzsche, 1974:2). نیچه فلسفه نقادی کانت را به شدت مورد حمله قرار داده است. به زعم وی معرفت‌شناسی کانت در عین این‌که به فروپاشی شکاکیت و نسبی‌گرایی منجر شده به مرگ خداشناسی عقلی نیز منتهی شده است. همچنین نظریه معرفت‌شناختی کانت اثرات مخربی بر علوم به طور کلی گذاشته است.

۳. اندیشهٔ دوباره در باب مرزهای حقیقت، معرفت و انسان

از نظر نیچه در شکل‌گیری و قوام انسان باید اندیشنده بودن، ایده‌های عقل و مقولات پیشینی را نابود کرد و به طبیعی‌سازی دوبارهٔ پروژهٔ شناخت پرداخت. در این راستا مبنای شناخت را دوگانهٔ حس و قوه تخیل معرفی می‌کند. وی خدمت به تن و نیازهای تن-کردشناسانه را بر پیشینی بودن مقولات تفکر و ادراک و اندیشهٔ ما رجحان می‌دهد. و نقطهٔ آغاز فلسفه را اهتمام به تن می‌داند. «بدین ترتیب در پرسپکتیویسم نیچه‌ای برخلاف

سوپژکتیویسم که خواهان به خدمت درآوردن همه چیز در راستای یک سوژه مختار بود، همه چیز از جمله شناخت در خدمت تن درمی‌آید» (ارژنگ، ۹۸: ۴۳). نیچه در جایی دیگر اذعان کرده است که: «دستگاه کسب شناخت ما برای شناخت طرح‌ریزی نشده است. هدف اصلی دستگاه شناخت صیانت انسان (یعنی تن) است» (Nietzsche, 1974: 271) روند طبیعی-سازی دوباره اندیشه به فرایندی اطلاق می‌شود که در آن سوپژکتیویسم به پرسپکتیویسم (چشم‌اندازگرایی) تبدیل می‌شود. دیدگاه نیچه درباره معرفت، چشم‌اندازگرایی نام گرفته است و معرفت از نظر نیچه یعنی «از چشم‌انداز شناختن و بس» (Nietzsche, 1967: 462 & 540).

نیچه پس از حذف عناصر سوژه اندیشنده دکارتی و سوژه استعلایی کانت و انهدام هر چه بیشتر عنصر آگاهی عقلانی در اندیشه آنان در کتاب *انسانی بسیار انسانی* نشان داده که همه چیز از ذات انسان تا ذات حقیقت، تاریخی دارند و بنابراین ازلی و ابدی نیستند. «نبود درک تاریخی، نارسایی مشترک همه فیلسوفان است. فیلسوف، «غرایز» انسان کنونی را در نظر می‌گیرد و می‌پندارد که این‌ها به واقعیات تغییرناپذیر بشر تعلق دارد. همه چیز در حال شدن است. واقعیات ابدی در کار نیستند، درست همان‌گونه که حقایق مطلق وجود ندارد» (نیچه، ۱۳۸۴: ۸۵) «حکم من حکم من است: لازم نیست برای من حقیقتی باشد برای همه کس» (Nietzsche, 2002: 40). و در *اراده معطوف به قدرت* گفته است چیز ارزشمندی جز مراتب قدرت و پایه‌های نیرو در کار نیست که در طبیعت و غرایز انسانی ریشه دارد (Nietzsche, 1967: 342-350).

حقیقت برای نیچه یکی از نیروهای ناآگاه است که خودش را جدا ساخته و بر دیگر نیروها، یعنی غریزه‌های هنری چیره شده است. و این نگرش در سنت غربی از سقراط شروع شده و به تمام اندیشه غرب سرایت کرده است. نیچه معتقد است که حقیقت مطلق در کار نیست. مفهوم حقیقت مطلق برساخته فیلسوفان است که از عالم شوند ناخرسندند و در پی یافتن جهان پایدار هستی‌اند. او جهان پایدار و ثابت عقلانی و غیر آن را، که در ورای این جهان متغیر قرار دارد افسانه‌ای برساخته فلاسفه می‌داند و این افسانه‌ها صرفاً به سبب کارکرد و سودمندی خود حقیقت پنداشته می‌شوند. معرفت را باید در مقام ابزار زندگی ارج نهاد نه چون هاتفی بر هر کار توانا. وی در *غروب بتان* می‌گوید:

حس‌ها دروغ نمی‌گویند اگر که شوند و گذرایی و دگرگونی را نشان می‌دهند... اما حق تا ابد با هراکلیتوس است که می‌گفت بود(هستی) افسانه‌ای پوچ بیش نیست. یگانه

جهان واقعی «جهان نمود» است بس: آن دروغ‌پردازی‌ها همه درباره جهان حقیقی است (نیچه، ۱۳۸۶: ۴۶-۴۵).

آنچه ما را وادار می‌سازد تا معتقد باشیم که به حقیقت یا یقین رسیده‌ام یک احساس است. حقیقت یک موضوع به وسیله معیار عقلانی اثبات نمی‌شود، بلکه از طریق حس افزایش قدرت یا رضایت ایجاد می‌شود (Nietzsche, 1967:533). انسانی که اراده به قدرت دارد مانند سوژه مدرن ساختار واحد و اینهمانی ندارد، بلکه متنوع و متکثر است. بر همین اساس انسان موجودی دائماً متغیر است که از طریق اتصال نیروهای متنوع و کیفیت متفاوت اراده جهت می‌یابد. هر یک از این نیروها که شامل رانه‌ها، تأثرات و اندیشه است در اتصال متفاوتشان یک جنبه گوناگون از یک پدیده را تفسیر می‌کنند. از همین منظر دانش از منظر نیچه به مثابه هنر تفسیر لحاظ می‌شود. به زعم وی برای هر پدیده‌ای حالت‌هایی از شناخت وجود دارد (Nietzsche, 1967: 462). به نظر نیچه تفسیر و ارزشیابی وظیفه عمده فلسفه به شمار می‌رود (Schacht, 1999a:156). تفسیر، معنای پدیده را که همیشه جزئی و پاره است، تعیین می‌کند. ارزشیابی، ارزش سلسله مراتب معانی را مشخص می‌سازد و پاره‌ها را کلیت می‌بخشد، بی‌آنکه کثرت آن‌ها را از میان بردارد.

مخالفت نیچه در باب حقیقت مطلق به دلیل تصدیق ماهیت متعدد و جنبه‌گرایی دانش است. معرفت‌ها و نظریه‌های فلسفی و علمی برداشت‌ها و چشم‌اندازهای انسان‌اند، انسان برای بقا و تحصیل اهداف و منافع خود می‌کوشد جهان را مطابق قالب‌ها و الگوی ذهنی خود سازمان دهد: «چشم‌های متعددی وجود دارد. حتی ابولهلول هم چشم دارد، و از این رو انواع بسیار زیادی حقیقت وجود دارد و بنابراین حقیقتی واحد وجود ندارد» (Nietzsche, 1967:291). پس باید گفت که فقط چشم‌اندازها وجود دارند و هرکس از چشم‌انداز خود جهان را تفسیر می‌کند. هستی فاقد هرگونه معنای مطلق و آماده برای دستیابی و شناخت است و به واسطه تفسیرهای انسان آفریده می‌شود. از دیدگاه نیچه ما جهان را تفسیر می‌کنیم و جهان و حقیقت چیزی جز تفسیرهای ما از زندگانی نیست و تفسیرهایی که بر اساس خواست قدرت ما شکل می‌گیرد. در عملکرد تفسیری، ما در حال تفسیر خودمان هستیم و آن چه از طریق تأویل بدست می‌آوریم شناخت حالات درونی ما است نه امر واقع. بدین ترتیب تمام ارزش‌گذاری‌های اخلاقی انسان چیزی جز یک تفسیر نیست، تفسیری که خود صورتی از خواست قدرت است.

نیچه معرفت حقیقی را انکار می‌کند و انسان را در شناخت حقیقت امور ناتوان، می‌داند. انسان‌ها فراموش کرده‌اند که آنچه را که به نام معرفت و حقیقت می‌خوانند، چیزی جز سلسله‌ای از توهمات نیستند که موهوم بودن آن‌ها فراموش شده است. حقایق، استعاره‌هایی هستند که در اثر استعمال زیاد فرسوده و بی‌رُمق گشته‌اند. همچون سکه‌هایی که نقش آن‌ها ساییده و از بین رفته است و اکنون تنها قطعات فلزی شمرده می‌شوند نه سکه‌های مسکوک (نیچه، ۱۳۹۲: ۱۶۵-۱۶۶). نیچه در تلاش برای جایگزین کردن مفاهیم خطا و دروغ به جای حقیقت نیست. بلکه هدف وی اثبات این مسئله است که عناصر تشکیل دهنده تمام سیستم‌های که برای حقیقت جشن می‌گیرند توهم، خطا و فراموشی است. همه آن‌ها که در طول تاریخ کوشیده‌اند تا واقعیت را دریابند و حقیقت را آشکار کنند، جز آن‌که گرفتار توهم و فریب شوند، به چیزی دست نیافته‌اند.

جهان نیچه چیزی جز شدن دائم نیست و خواست قدرت وجه جدایی‌ناپذیر آن است و همه جا می‌توان آن را دید. خواست قدرت را در همه جا و تمام حرکات، نیروهای حیاتی، روابط انسانی و در دانش می‌توان یافت. «آیا نامی برای این جهان می‌خواهید؟ این جهان خواست و اراده معطوف به قدرت است - و نه چیز دیگر! و خود شما نیز همین خواست و اراده معطوف به قدرتید و نه چیز دیگر!» (Nietzsche, 1967: 550). دانش دوستی و خواست دانستن در نظر نیچه بر خواست قدرت تکیه دارد، به صورت انگیزه‌ای در یک موجود برای چیرگی بر قلمرو خاصی از واقعیت و در خدمت گرفتن آن. به نظر نیچه هدف دانش دانستن به معنای دریافت حقیقت مطلق به خاطر خود آن نیست بلکه چیرگی است. کل دستگاه شناخت دستگامی است برای تجربه و ساده‌سازی است - که نه به سوی شناخت که به سوی تصاحب چیزها هدایت می‌شود. «شناخت برای قدرت وسیله است» (Ibid: 266).

نیچه اکنون رانه‌های متکثر قدرت را می‌بیند که با هم درگیرند و در هر دوره خاص یکی از رانه‌ها پیروز شده و معنای مورد نظرش را به سایر رانه‌ها دیکته می‌کند. «معناها با تلونات و جابجایی کنترل‌کنندگان آن‌ها تحول می‌یابند و از تغییرات تصادفی در کشمکش برای قدرت پیروی می‌کنند» (Ibid: 123). نیچه این رویکرد را تا پایان فلسفه‌اش ادامه داد و تبارشناسی را نیز روش بررسی تاریخی این جدال رانه‌ها و تفسیرهای گوناگون آن‌ها در تاریخ دانست..

۴. زبان، آگاهی و مغالطه‌ای به نام سوژه

نیچه در همان آثار اولیه‌اش به نقد مسئله زبان و آگاهی به مثابه جنبه‌های جدایی‌ناپذیر متافیزیک و سوژکتیوته پرداخته است. از نگاه وی اعتقاد به سوژکتیوته و متافیزیک ریشه در زبانی فکر کردن و دستور زبان دارد و همچنین آگاهی را نتیجه دستور زبان می‌داند و هر دو را برخاسته از یک خواستگاه مشترک یعنی ارتباط می‌داند (Nietzsche, 1974: 354). تاریخ سوژکتیویسم یعنی بازآفرینی جهان توسط زبان و مفاهیم، یک سوء تفاهم بوده است، خطایی که از یک سو، استعاری بودن مفاهیم را نادیده گرفته و از سوی دیگر فقیرترین زبان نمادین را برای سر و سامان و شکل دادن به جهان انتخاب کرده است. از منظر نیچه از آن-جایی که زبان همواره برای کشف حقیقت جهان و اشیا به کار رفته است، وجه استعاری و منشأ هنری آن فراموش شده است (Nietzsche, 2009:255). وی سلطه نابجای کلمه یا مفهوم را به باد انتقاد می‌گیرد. برای وی آنچه وجود دارد انبوهی از استعارات است که ماحصل تجربه زندگی بین انسان‌ها است. وی این فعالیت استعاری پیشامفهوم را غریزی و ناآگاهانه و زبان مفهومی و آگاهی را یک ساده‌سازی هنرمندانه از یک انباشت استعاری می‌داند.

بر همین اساس نیچه در رساله حقیقت و دروغ که طولانی‌ترین و متمرکزترین اثر نیچه در باب زبان است، درباره چگونگی پیدایش زبان و نقطه اتصال ما به جهان بیرونی این پرسش را مطرح می‌کند که کلمه به راستی چیست؟ وی در پاسخ آن را نسخه بدل صوتی یک تحریک عصبی می‌داند. در قدم اول محرکی عصبی به یک تصویر انتقال می‌یابد و نخستین استعاره شکل می‌گیرد. سپس این تصویر نیز به نوبه خود به صوت تبدیل می‌شود و دومین استعاره شکل می‌گیرد. و هر بار نیز جهشی کامل از فراز یک قلمرو به مرکز قلمرو کاملاً جدید و متفاوت صورت می‌پذیرد. بر همین اساس مفهوم یا زبان سه بار از شیء فی-نفسه دور شده است (Ibid: 256).

نیچه به فیلسوفان هشدار می‌دهد که در ارتباط با زبان و مفاهیم شکاک باشند و به ماهیت استعاری زبان اعتراف کنند. زبان همسان و ثابت نیست، بلکه متفاوت و متنوع است و همین ماهیت استعاری و متنوع بودن زبان می‌تواند حقیقتی هنری و زیباشناختی به ما ارائه دهد که این شناخت، یگانه شناخت ممکن، واقعی و قابل اعتماد از جهان عینی است. نیچه ظهور و تشکیل سوژکتیوته دکارت را مغالطه محض می‌داند، که در اثر نادیده گرفتن کارکردهای دیگر زبان ایجاد شده است. وی با جدایی فعل و فاعل مخالف است و توهم

سوژه واحد و خشتی را از عادت گرامری جدایی سوژه و فعل می‌داند (Nietzsche, 2002). (20) به زعم نیچه خرد ما که نوعی متافیزیک زبان است از پیش‌فرض و باور به «من» حرکت می‌کند و هستی جهان را از آن استنتاج می‌کند که نوعی قیاس به نفس انسانی است (Nietzsche, 2009: 256). نیچه در همان‌جا خاستگاه شاخه دیگری از متافیزیک یعنی الهیات را هم به زبان و رابطه فعل و فاعل منتسب می‌کند. به گمان او این اعتقاد که در جمله هر فعلی باید فاعلی داشته باشد به این اندیشه متافیزیکی منجر شده است که پس جهان به مثابه یک فعل و کنش باید آفریننده یا فاعلی داشته باشد در همین رابطه است که می‌گوید: «می‌ترسم از دست خدا خلاص نشویم، زیرا هنوز به دستور زبان را اعتقاد داریم» (Ibid)

علاوه بر این وحدتی که به سوژه نسبت داده شده است اساسش را در وحدت زبانی من می‌جوید. پیش‌داوری ما در زمینه سودمندی خرد ما را وامی‌دارد که اینهمانی، دوام، جوهر، علت، مادیت و بودن را وضع کنیم. هنگامی که ما بنیاد پیش‌انگاری‌های متافیزیک زبان-یعنی خرد- را به اندیشه می‌آوریم خود را در میان یک بت‌پرستی خشن می‌یابیم. به عبارت دیگر تمام مفاهیم و ایده‌های عقلی عمیقاً در قراردادی زبانی ریشه دارد. از منظر نیچه اگرچه آگو ریشه و بنیان تمام مفاهیم متافیزیکی است، اما آگو به مثابه سوژه همچون منشأ و جایگاه حقیقت، تنها با فلسفه مدرن آغاز شد. دکارت معتقد بود که با شک افراطی خود سوژه را اساس فلسفه خود قرار داده است. به نظر نیچه دکارت در این راه شکست خورده است، از آنجا که زبان را به مثابه وسیله‌ای خشتی در ارتباط با یکدیگر برشمرده است. بنابراین وی ساختار مشترکترین عادت گرامری را بر سرشت فرایندهای اندیشیدن اطلاق کرده است. یقین بی‌واسطه من می‌اندیشم برای نیچه ریشه در شماری از فرض‌های پنهان در متافیزیک زبان دارد (Nietzsche, 2002: 16). ایده یقین و حقیقت بی‌واسطه برای نیچه به صراحت مضحک و خنده‌آور است، زیرا هر قضیه‌ای که در آگاهی رخ می‌دهد توسط زبان و طرح‌های زبانی در آگاهی انسان تجسم می‌یابد. به همین دلیل نیچه اذعان کرده «که باید هزاران بار تکرار کنم که ما باید خود را از شر اغوا و فریب واژگان آزاد کنیم» (Ibid).

از نگاه نیچه، اجزای زبان یعنی مفاهیم قادر نیستند ما را به حقیقت اشیا رهنمون کنند. نه تنها رابطه تصویر با مصداق، تصویر با صوت (لفظ)، صوت با مفهوم، رابطه و نسبتی استعاری است، بلکه رابطه اجزای جمله نیز رابطه و نسبتی استعاری و مجازی است و به همان طریقی که تصویر و صوت و مفهوم قادر به بازتاباندن حقیقت اشیا نیستند جملات نیز

(مفاهیم) نمی‌توانند ما را به حقیقت اشیا برسانند، ولی این توهم برای آدمی به وجود آمده که با در اختیار داشتن زبان، مالک شناخت جهان و حقیقت اشیا است؛ و نیچه چنین می‌گوید: انسان همگام با اعتقاد به مفهوم‌ها و نام چیزهایی از نوع این حقیقت‌های جاودانه، غروری را که به یاری آن خویشتن را از حیوان برکشید، به خود اختصاص داد. او در حقیقت اندیشید که در وجود زبان، مالک شناخت جهان است. معمار زبان آن اندازه فروتن نبود که بپذیرد زبان فقط توصیف‌هایی از چیزها به دست می‌دهد، بر عکس می‌پنداشت که با واژه‌ها شناخت والای اشیا را بیان می‌کند» (نیچه، ۱۳۸۷: ۳۱).

پس از طرح این موضوع پرسش دیگری مطرح می‌کند مبنی بر این که حقیقت چیست؟ وی در پاسخ حقیقت را به سپاه متحرکی از استعاره‌ها، مجازهای مرسل و انواع و اقسام قیاس به نفس تعریف می‌کند؛ مجموعه‌ای از روابط بشری که به نحوی شاعرانه و سخنورانه تشدید و دگرگون و آرایش شده است، و اکنون، پس از کاربرد طولانی و مداوم، در نظر آدمیان امری ثابت و قانونی و لازم‌الاتباع می‌نماید (همان). حقایق، توهمات هستند که ما موهوم بودنشان را از یاد برده‌ایم، استعاره‌هایی هستند که از فرط استعمال فرسوده و بی‌رمق گشته‌اند، سکه‌هایی که نقش آن‌ها ساییده و محو شده است.

نیچه فرایند تشکیل کوژیتوی دکارت را به سه بخش تقسیم کرده است: در وهله نخست معنای اندیشیدن بدون هیچ توجیهی تعیین می‌شود، یعنی اندیشیدن در دکارت به فعالیتی ذهنی تعریف می‌شود. در وهله دوم اندیشیدن به وسیله امری جوهری فرض گرفته شده است و در وهله سوم این زیرنهاد و جوهر «من» نامیده می‌شود. کانت دو مقدمه اول را تحت عنوان مغالطات رد کرده است (Nietzsche, 2002: 16). اما به نظر نیچه کانت در فرض نخست به تله افتاده است، یعنی اندیشیدن به عنوان یک فعالیت ذهنی را می‌پذیرد و ریشه آن را آگاهی می‌داند. برای نیچه چنین مفهومی از اندیشیدن تنها یک بازنمایی اشتباه از فرایندهای واقعی است که به شیوه قرارداد زبانی شکل گرفته است (Nietzsche, 1967: 477).

از منظر نیچه آگاهی به صورت گفتار یعنی علایم ارتباطی بیان می‌شود و چیزی جز وسیله برای ارتباط نیست. آگاه شدن از چیزی و همزمان تفسیر آن بر حسب طرح‌ها و شکاکله‌های زبانی شکل می‌گیرد. همین آگاهی صرفاً متأثر از تلاش ناخودآگاه نیروها و اراده‌ها است (Nietzsche, 1967: 479). آگاهی نفس انسان را آماده می‌کند که خودمان را به مثابه سوژه‌های واحد یک پدیده درونی لحاظ کند. نیچه تفکر آگاه ما را در مقایسه با غریزه و تفکر ناخودآگاه، سطحی و بی‌اهمیت دانسته است. ما نه تنها توانایی تشخیص انگیزه‌های

هیچ فرد دیگری را نداریم، بلکه حتی نمی‌توانیم انگیزه‌های خود را نیز را تشخیص دهیم (Brobjer, 2003: 64). دریدا نیچه را از منتقدان اولویت و اقتدار خودآگاهی می‌داند که خودآگاهی را در یقین اطمینان بخش آن به پرسش می‌کشد. نزد وی فعالیت اصلی وعمده، فعالیت ناخودآگاه است. خودآگاهی حاصل نیروهایی است که ذاتشان، مسیرشان و جهتشان با آن هماهنگی ندارد» (Derrida, 1982:18)

نیچه تفکر آگاهانه را بخش بسیار کوچک و به عبارت دیگر سطحی‌ترین و بدترین بخش تفکر تلقی می‌کند، زیرا تنها این بخش از تفکر است که به صورت گفتار یعنی علایم ارتباطی بیان می‌شود. وی در *اراده معطوف به قدرت* با توجه به نقش عامل ناخودآگاهی در تعیین عملکرد انسانی چندین موضوع و مفهوم فلسفی را به چالش می‌گیرد: «اینجا هیچ چیز نه روح، نه خرد، نه اندیشه، نه آگاهی، نه جان، نه اراده، نه حقیقت وجود ندارد. تمام این‌ها خیالات و افسانه‌هایی هستند که هیچ‌گونه کاربردی ندارند» (Nietzsche, 1967: 266). وی برخلاف زبان مفهومی حوزه آگاهی از یک فعالیت غریزی سخن می‌گوید، نیروی هنری که افسانه‌ها را می‌آفریند. فعالیت استعاری غریزی نامیده شده است، زیرا ناآگاهانه است، و همچون همه غریزه‌ها در پی تسلطی مطلق و بی رقیب در جهان است. از منظر نیچه باید هرگونه خاستگاه روحانی و معجزه‌آسا را از میان برداشت تا بتوان جای آگاهی، عقل و حقیقت را با ناخودآگاه، تن و عدم حقیقت جایگزین کرد

۵. ارزیابی

نیچه می‌خواهد از تغییر، تن، غریزه، ناخودآگاه، تفسیر، تفاوت و نمود در برابر ماندگاری، ذهن، عقل، آگاهی، معرفت، این‌همانی و حقیقت، اعاده حیثیت کند. برای واسازی سوژه باید تعریف جدید از انسان ارائه شود، انسان نیچه موجودی هنرمند و استعاره‌ساز است که تنها با عمل غریزی و ابعاد حسی و متخیله می‌تواند به زندگی این جهانی آری بگوید. وی معتقد است انسان بنابر غریزه‌اش عمل می‌کند، اما دایم خواسته‌های غریزی خویش را در پشت فضیلت و آنچه حقیقت می‌نامد، مخفی می‌کند. همچنین ما در جهان ظواهر و جهان تفسیرها گرفتاریم و باید از افسانه‌پردازی پرهیزیم. کسی که ادعا می‌کند به حقیقت دست یافته است، صرفاً تفسیر خود را بر تفسیرهای دیگر ارجحیت داده است، زیرا حقیقت مستقل از تفسیرها وجود ندارد. انسان‌ها هراس دارند از این‌که کسی ظهور کند و منشأ

حقیقی خواست‌های آن‌ها را که غریزه‌ای کور و سیری ناپذیر است افشا کند. نیچه این نیرو را خواست قدرت می‌نامد.

نیچه به جای نگرش شناختی، انتزاعی و فراتاریخی به انسان، چنان‌که در اندیشه مدرن وجود داشت، انسان غریزی، عینی و تاریخی را در فرایند شدن در نظر دارد. وی با دوباره فعال کردن رویکردی تاریخی، معبری تازه و افقی نو را بر ما می‌گشاید که در آن انسان، قوای شناختی و زبان او پیوسته در حال دگرگونی هستند و ارزش‌ها، نه در جهانی فراحسی، بلکه در جهان نیروها و ماده سیر می‌کنند. وی با تأملی جدی در منشأ استعلایی ارزش‌ها در متافیزیک ماقبل کانتی، آن‌ها را خشی و تهی می‌کند و اسطوره حقیقت فراتاریخی را نابود می‌سازد. تبارشناسی هرگونه وحدت و پیوستگی را نفی می‌کند و تلاش می‌کند گسست پدیده‌ها را به تصویر بکشد. حقیقت و نظام دانش صورت‌بندی خاصی از رابطه قدرت است و این‌چنین حقیقت مطلق و فراتاریخی را نافی فردیت و آزادی انسان می‌داند. از نظر نیچه هیچ معرفت و حقیقتی وجود ندارد و هر چه هست تفسیر و ارزشیابی است.

به زعم وی بدان دلیل ناچار به عقلانی فکر کردن هستیم که ناچار به زبانی فکر کردن هستیم. نیچه زبان را استعاری می‌داند و برای آن حقیقتی قایل نیست و از منظر وی زبان نمی‌تواند حقیقتی را نشان دهد و حقایق تحت اختیار خواست قدرت هستند. میل ما به متافیزیک هم ریشه در زبان و دستور زبان دارد. هرگونه و معرفت‌شناسی اساساً چیزی نیست مگر تلاشی سراپا انسانی برای تفسیر جهان که در تخیل زبان بشری و شعر ریشه دارد. زمانی که نیچه تصدیق می‌کند که توهمات و خطاها در روند دانش ضروری و ذاتی هستند و از عدم امکان حقایق مطلق و ثابت صحبت می‌کند، منظورش طرد و ترک تلاش برای دانش و معرفت نیست، بلکه از طریق نقد معرفت‌شناسی و فهم سستی از حقیقت، معرفت، زبان و آگاهی فهم ایجابی‌تری از دانش ارائه می‌دهد که خودش را به مثابه تلاشی تاریخی، هنرمندانه و تن‌کردشناسانه نشان می‌دهد.

پی‌نوشت‌ها

۱. همچنین برای آگاهی بیشتر از این موضوع بنگرید به کتاب خود و سوپرکتیوته نوشته کیم آتکینس: (Atkins, 2005: 1-5)

گسست معرفت‌شناختی و واسازی سوپژکتیویسم در فلسفه نیچه ۲۱۵

۲. نیچه در تبارشناسی اخلاق به اشتراک همه این مکاتب در فرض یک «زیرنهاد» اشاره کرده است. از نظر نیچه حقیقت مسیحی و حقیقت مابعدالطبیعی فلسفی از زمان افلاطون یکی هستند و همین نوع مابعدالطبیعه در پس فلسفه مدرن و اندیشه دکارت قرار گرفته است نیچه، ۱۳۷۷ (۱۵۵).

۳. بنگرید به غروب بتان: (نیچه، ۱۳۸۶: ۵۲)

۴. در غروب بتان تاریخچه تحولات مابعدالطبیعه را در پیوند با قول به حقیقت تحت عنوان چگونه جهان حقیقی افسانه از کار درآمد؟ در چند مرحله خلاصه کرده است که عبارتند از: افلاطون، مسیحیت، کانت، پوزیتیویسم، و مرحله نیست‌انگاری مابعدالطبیعی و معرفت‌شناختی که به خود نیچه تعلق دارد.

۵. پس اعتراف می‌کنم تمام آرای که در گذشته آن‌ها را حق می‌دانستم هم اکنون برایم قابل تردید است.

کتاب‌نامه

- ارژنگ، امین‌اله، (۱۳۹۸). افول سوپژکتیویسم و ظهور پرسپکتیویسم در اندیشه نیچه، پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز، سال ۱۳، شماره ۲۷، صفحه ۴۹-۲۳.
- سوفرن، پیرایر، (۱۳۷۶). زرتشت نیچه، ترجمه: بهروز صفدری، فکر روز: تهران.
- نیچه، فریدریش، (۱۳۷۷). تبارشناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری، نشر آگه: تهران.
- نیچه، فریدریش، (۱۳۸۶). غروب بتان، ترجمه داریوش آشوری، نشر آگه: تهران.
- نیچه، فریدریش، (۱۳۹۲). فلسفه، معرفت و حقیقت، ترجمه مراد فرهادپور، نشر هرمس: تهران.
- نیچه، فریدریش، (۱۳۸۴). انسانی بسیار انسانی، ترجمه سعید فیروزآبادی، نشر جامی: تهران.
- نیچه، فریدریش، (۱۳۶۲). دجال، عبدالعلی دستغیب، نشر پرسش: اصفهان.

Babich, Babette, (1994), Nietzsche's philosophy of Science: Reflecting Science on the ground of art and Life. Albany: State University of New York Press.

Brobjer, Thomas H (2003), "Nietzsche's Affirmative Morality: An Ethics of Virtue", The Journal of Nietzsche Studies, Issue 26, pp. 64-78.

Deluze, Gilles. (2006), Nietzsche and Philosophy, Columbia University Press; Columbia Classics edition.

Derrida, J. (1982). "Wight Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy" in Margins of Philosophy, translated by Alan Bass, Chicago:

The University of Chicago

- Gemes, Ken, (2006), "We Remain of Necessity Strangers to Ourselves", in Christa Davis Acampora (ed.), Nietzsche's On the Genealogy of Morals. Lanham: Rowman & Littlefield, 2006.
- Leiter, Brian, (2002), Nietzsche on Morality, London & New York: Routledge.
- Kofman, Sarah(1991), "Descartes Entrapped", in Eduardo Cadava, Peter Connor and Jean-Luc Nancy (eds.), Who Comes After the Subject? London: Routledge.
- Kant, Immanuel, (1964), Critique of Pure Reason, translated by. Norman Kemp Smith. London: Macmillan.
- Marsden, Jill, (2002) After Nietzsche: Notes towards a Philosophy of Ecstasy, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Nietzsche, Friedrich, (2009), "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense" in Raymond Geuss and Alexander Nehamas (eds.), Writings from the Early Notebooks, tr. Ladislaus Löb. Cambridge: Cambridge University Press, 2009
- Nietzsche, Friedrich, (2002), Beyond Good and Evil, Translated by Judith Norman, New York: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1967), The Will to Power, translated by Walter Kaufmann and R.J. Hollingdan, New York: Random House.
- Nietzsche, Friedrich, (1974), The Gay Science, translated by. Walter Kaufmann. New York: Random House.
- Schacht, Richard. (1999a). "Nietzsche's kind of philosophy", in The Cambridge Companion to NIETZSCHE, USA: Cambridge university press.
- Schacht, Richard, (1999b), "Nietzsche: Truth and Knowledge", in Babette Babich and Robert S. Cohen (eds.), Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Strazzoni, Andrea, (2015), "Subjectivity and Individuality: Two Strands in Early Modern Philosophy" In the Journal of Society and Politics. pp. 4