

حقیقت و اراده معطوف به قدرت به منزله هنر

سیدعلی رضا رضوی زاده*

بیژن عبدالکریمی**، علی مرادخانی***

چکیده

ایده اصلی تفکر نیچه مفهوم «اراده معطوف به قدرت» است که به‌عنوان بدیلی درمقابل تفکر متافیزیکی مطرح می‌شود. 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 شده 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 به‌مثابه افسانه‌ای سودمند از جهت رفع امورات انسانی و با عملکردی تنظیمی تلقی می‌شود. اراده معطوف به قدرت درمقام هنرمند با بازگشت به طبیعت، چیرگی بر خود، و با قدرت آفرینش‌گری خویش بر نیهیلیسم فائق می‌آید، 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.

* دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران‌شمال، alirezaarazavizaade@yahoo.com

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

*** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران‌شمال، a_moradkhani@iau-tnb.ac.ir

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

۱. مقدمه

موضوع اصلی تفکر نیچه اراده معطوف به قدرت است که به‌همراه آموزه بازگشت جاودان و ارزیابی دگرگونه ارزش‌ها از مواضع بنیادی او تلقی می‌شود. 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 نظم‌دادن به معلومات درجهت سیطره‌یافتن بر واقعیت سیال است. از منظر نیچه واقعیت صیوروت است و ما می‌کوشیم مفاهیم و مقولات ثابت را به‌مثابه افسانه و جعلیاتی انسانی بر صیوروت تحمیل کنیم و این خود به‌دلیل اراده معطوف به قدرت و میل چیرگی بر واقعیت است؛ بنابراین از نظر نیچه تمام دانش دارای ارزش عملی است، نه نظری. اهمیت و ضرورت این موضوع به‌نوعی به همان ضرورت اندیشیدن حول محور مقوله حقیقت بازمی‌گردد. متزلزل‌شدن مفهوم حقیقت و به‌تبع آن متزلزل‌شدن تفکر متافیزیکی نتایج و پی‌آمدهای وسیعی در فرهنگ، تفکر، و شیوه زیست آدمیان خواهد داشت. نیچه معرفت را حاصل اراده معطوف به قدرت به‌منظور سیطره‌یافتن بر واقعیت می‌داند. بدین ترتیب، حقیقت عبارت می‌شود از افسانه‌های سودمند برای زندگی؛ و بنابراین، با این تفسیر چیزی به‌نام حقیقت محض و مطلق وجود ندارد. نیچه در واقع فهم متافیزیکی از حقیقت را به‌شکل بنیادین و رادیکال نقد می‌کند و می‌کوشد راه برون‌شدی از مواجهه متافیزیکی با حقیقت را به ما نشان دهد. نیچه به‌عنوان فیلسوف فرهنگ مسئله دوران خود را بحران معنا می‌داند. کار اصلی او شاید شناسایی جریانی بود که دو سده آینده اروپا را درگیر خود کرد و از این حیث وی برای کشف نیهیلیسم به خودش تبریک می‌گوید. نیچه نیهیلیسم را پی‌آمد 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 سستی خود اساس این نگرش بود. نیچه به متافیزیک و به نیهیلیسم به‌عنوان محصول نهایی متافیزیک حمله کرده، هنر را جای‌گزینی برای حقیقت معرفی می‌کند. اما او 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 به‌جانب امر مجهول می‌چرخد و می‌گردد و پیش می‌رود» (واتیمو ۱۳۸۶: 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 می‌کند. نیچه، با وارونه‌سازی متافیزیک سستی و با

رجوع به سرآغاز، سرآغاز را افشا می‌کند. «نباید فراموش کرد که نیچه یک نظریه فرهنگی را به‌انجام رسانده که در آن با نظر به سرچشمه بی‌معنایی سرچشمه را أخذ می‌کند» (همان: ۷۴). نیچه دوران جدید را از دل نیست‌انگاری معاصر بیرون می‌کشد و به دوره پسامدرن درود می‌گوید و بی‌کفایتی دوران مدرن و مرگ آن را اعلام می‌دارد.

از آن‌جاکه مفهوم حقیقت دیگر از هیچ اعتباری برخوردار نیست و این بنیاد دیگر توانای انتقال هیچ لحظه راستینی نیست، چراکه 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 به‌متابۀ زایش پست‌مدرن در فلسفه ترسیم شود (همان: 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 با عنوان آخرین کتابی ذکر شده است 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 است که در تمامی آثار نیچه مفهوم اراده و خاصه اراده معطوف به قدرت هسته مرکزی (hard core) افکار او را در بر می‌گیرد.

او اراده معطوف به قدرت را نه تنها به‌عنوان یک اصل حیاتی، بلکه به‌عنوان اصلی وجودشناختی (ontological) می‌داند، چنان‌که بنا به معرفی او اراده معطوف به قدرت اصلی است که در سراسر طبیعت مشاهده می‌شود و برطبق آن، «خود» یا «مرکز قدرت» به فراسوی مرزهای خویش گسترش می‌یابد و در برابر دیگری عرض اندام می‌کند و می‌کوشد او را به‌تملک و زیر سلطه خود درآورد (استرن ۱۳۸۳: ۱۲۴).

ایده اراده معطوف به قدرت با خودآیینی در پاسخ به سنت فلسفه متافیزیکی هم‌زمان هم نوعی آری‌گویی و هم نه‌گویی است. انسان متافیزیکی متقاد نیروهای بیرونی حیات را از عناصر قوام‌بخشش تهی می‌سازد 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 خود-بودن با چیرگی بر خویش دارد؛ 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. بنابراین، 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 به‌خطر می‌افکند» (نیچه ۱۳۹۱ ب: ۱۲۹) و به‌تعبیر 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 ۱۳۹۰ ج: ۷۸). بنابراین در نظریه اراده معطوف به قدرت چستی حیات و ماهیت واقعیت پدیدارهای زیستی قابل‌جست‌وجو است. «پس چستی هستی تنها برحسب حیات و خواست قدرت دریافتنی است» (یاسپرس ۱۳۸۵: ۴۶۲). بدین‌سان نظریه اراده معطوف به قدرت نیچه «برداشتی است از جهان، شیوه 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: ۳۹۷). باید توجه داشت که آرای نیچه در باب اراده که به‌شدت 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 به‌طور 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 به‌عنوان امری دم‌دستی و ساده‌سازی شده و شناخته‌ترین امر در جهان خود بسیار گویاست. از نظر نیچه،

کج فهمی اساسی شوپنهاور نسبت به اراده [باور به این‌که میل، غریزه، و کشش اساس اراده‌اند] خاص خودش می‌باشد: کاهش ارزش اراده تا آن‌جاکه به کج‌فهمی اراده می‌انجامد و نیز نفرت از اراده؛ تلاش برای این‌که در چشم‌پوشی از اراده، در وجود ذهنی بی‌هدف و بی‌مقصد در ذهن خالص آزاد از اراده یک ارزش برتر، ارزشی به

منتها درجه برتر یافت شود. این نشانه بزرگ از پافتادگی یا ناتوانی اراده است، زیرا اراده دقیقاً همان چیزی است که بر امیال فرمان می‌راند و شیوه و اندازه‌شان را برایشان مقدر می‌دارد (نیچه ۱۳۸۹: ۸۴).

بنابراین نه اراده‌ای قوی و نه ضعیف وجود دارد. نیچه معتقد است آن‌چه وجود دارد کثرت و پراکندگی محرکه‌ها و انگیزتارها و نوسان و عدم سازمان‌دهی آن‌هاست و عدم وجود مرکز ثقل و یک گرانیگاه منجر به اراده‌ای ضعیف و هم‌سویی و هماهنگی آن‌ها در سایه محرکی برتر و تکین منجر به اراده‌ای قوی می‌شود. از این حیث به نظر می‌رسد اراده معطوف به قدرت یعنی آن اراده‌ای که متوجه امری خارج از ذات خود است و اراده با فراروی از خود قصد به انقیاد در آوردن و به‌چنگ آوردن آن را داشته باشد. نیچه در عبارتی می‌گوید: «اراده‌ای در کار نیست» و حسب حال عبارت فوق قابل تفسیر است که نیچه به کسی اشاره دارد که نمی‌داند چه می‌خواهد و چون چیزی نمی‌خواهد به‌طور کلی نمی‌تواند اراده کند؛ اما اگر این کوشش از برای چیزی و معطوف به چیزی هم از جانب آن‌چه کوشش از برای آن است و هم خود کوشش‌کننده نامتعیین باشد، دیگر فرارفتن از خویش برای رسیدن به متعلق کوشش امری منتفی است. «اما اراده به‌مثابه عزم خویش کردن: همواره اراده خروج از خود کردن است» (هایدگر ۱۳۹۰: ۷۲). همین عزم راسخ است که نیچه با عنوان فرمان اراده تأثیر اراده را هم بر اراده‌کننده و هم بر اراده‌شده هم‌چون اساس و بنیان فهم می‌کند. در این فراروندگی اراده از خود نوعی سلطه بر چیزی وجود دارد، چنان‌که هایدگر معتقد است اراده خود سلطه فراگذرنده از خویش بر چیزی است. «اراده بالذات قدرت است و قدرت پیوسته در ذات خویش اراده قدرت است و قدرت اراده است» (همان: ۷۳).

نیچه معتقد است لذت تنها نشانه‌ای از احساس قدرت کسب‌شده است:

هیچ تلاشی برای لذت در کار نیست، اما لذت زمانی فرامی‌رسد که آن‌چه برایش تلاش می‌شود 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: ۵۳۴).

و در نتیجه این لذت، شور، و سرریزی این پیشینگی آگاهی از یک تفاوت است. «اراده هم‌تافتی از احساس و اندیشه نیست، بلکه بالاتر از همه یک شور است، به‌ویژه شور فرمان‌دهی است. آن‌چه آزادی اراده نامیده می‌شود در اساس شور برتری نسبت به کسی است که می‌باید فرمان برد» (نیچه ۱۳۹۰ ج: ۴۹). نیچه اراده معطوف به قدرت را انفعال

(affect) می‌خواند که انفعالات دیگر تنها پی‌آمد آن است: «نظریه من چنین تواند بود: اراده قدرت صورت بدوی عاطفه است و همه عواطف دیگر تنها بسط آن می‌باشند» (نیچه ۱۳۸۹: ۵۳۴). بدین شکل نیچه اراده را به قلمرو احساس منتقل می‌کند و آن را از سوءتفسیرهای عقلانی ایدئالیسم نجات می‌دهد. اراده از منظر نیچه در دو مرحله است: در وهله اول و در وجه انفعال صوری است و ما پیشاپیش در محاصره اراده واقع شده‌ایم، حتی زمانی که اراده نمی‌کنیم؛ بنابراین متعلق اراده تسلط بر خویش نیست، بلکه به قصد فراتر رفتن از خویش است؛ در مرحله دوم که شور وارد می‌شود متعلق اراده به‌چنگ می‌آید، بر آن تسلط می‌یابد، 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 برد، بر او مسلط شود، و به دوام و اراده‌ای قوی بینجامد، اما انفعال در وجه صوری برای چنگ‌آوری متعلق خود توان لازم را ندارد؛ بنابراین به اراده‌ای ضعیف می‌انجامد.

اراده در سنت متافیزیک غربی از دوره هلنی و قرون وسطی تا ایدئالیسم آلمانی به‌زبان نیچه‌ای برگرفته از روحی آپولونی است که بر تمامیت معنی اراده هم‌چون «مفهوم» سیطره داشته است. اراده به‌معنای شوق و تصور عقلانی فهم می‌شد و با ایدئالیسم آلمانی به بسط نظریه ارسطویی - کانتی اراده منجر شد؛ اما صورت‌بندی نیچه از اراده حاکی از روح دیونوسیوسی اراده است که آن را هم‌چون «انفجار نیرو» و سرریزی آن می‌داند و این در تقابل با مفهوم اراده در سنت متافیزیک غرب است که آن را ذیل روابط منطقی و استدلالی فهم می‌کرد. بنابراین اراده در وجهی ذوابعاد امری بلاغی است و ساده‌سازی آن به تعریفی قطعی امکان‌پذیر نیست، چراکه «عنصر نهایی نیز هنوز خود یک ارتباط است» (کافمن ۱۳۸۵: ۵۹). اراده در معنای استعاری آن «نشان‌دهنده نیرومندترین رانه است، رانه‌ای که موفق شده است تا تمام رانه‌های دیگر را تحت فرمان خود بگیرد و منقاد خود سازد. درحقیقت این اراده مشخص‌کننده نظامی از نیروهای سلسله‌مراتبی است» (همان). این پایگان خود نتیجه شور فاصله و آگاهی از تفاوت است که هم‌چون بنیاد و اساس اراده است.

۲.۲ نظریه قدرت

آن‌گاه که اراده هم‌چون بیشینگی نیرو و ازدیاد قدرت فهم شود و متعلق خود را فراچنگ آورد، اما فزونی نیرو دچار اختلال شده باشد، اراده‌ای متوجه قدرت نیست. اراده زمانی اراده است که در بیشینگی قدرت باقی بماند. «اراده‌کردن اراده کردن - قوی‌تر - شدن است»

(هایدگر ۱۳۹۰: ۹۶). آن اراده کور داروینی 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 چشم‌درچشم امری منفی و نابودکننده و درعین حال صعود به امری دیگر و والاتر است. «اراده هم‌زمان آفریننده و ویران‌گر است. بر فراتر از خویش سلطه‌داشتن همواره نابودکننده است» (همان: ۹۹). در تفسیر ارسطویی هایدگر فعلیت اراده همان قدرت است و اراده پیشاپیش اراده معطوف به قدرت است. این فعلیت بر ساخته از مفهومی ارسطویی در سنت متأفیزیکی است که ارسطو در رساله‌تتا از کتاب *متافیزیک* بدان اشاره می‌کند؛ چنانچه اراده و قدرت به‌مثابه هستی در نظر گرفته شود، آن‌گاه عالی‌ترین تعیین‌تاش دینامیس، انرژی، و انتلیخیاست. به عبارت دیگر، بحث توان‌مندی و ناتوانی چونان قوه یا دینامیس و فعل یا انرژی و کمال فعلیت و متحقق‌شدن آن یعنی انتلیخیا. غایت‌اندیشی ارسطو در این تحلیل متأثر از علل اربعه‌وی به این امر می‌انجامد که هر هست‌شونده‌ای از مبدائی به‌سوی یک هدف راهی است. مبدأ همانا «به‌خاطر آن» است، اما پیدایش به‌خاطر هدف یا غایت (*telos*) است که به معنای فعلیت است. «فعلیت در یونانی به‌حسب کار یا فعل گفته می‌شود و به‌سوی کمال تحقق یا تحقق کامل و هدف ساختگی و کمال‌یافتگی (*entelekeia*) می‌گراید» (ارسطو ۱۳۸۹: ۲۹۹).

بنابراین اراده در معنای توان‌مندی و به‌فعلیت‌رسیدن توانای ضد خود نیز است و بدین شکل در معنای نیچه‌ای اراده هم‌زمان آفرینش‌گر و ویران‌گر است، چراکه توانای ایجاد اضداد اما نه هم‌زمان است. فعلیت اراده قدرت است، یعنی همان کمال تحقق و در معنای نیچه‌ای - هایدگری، فراتر از خویش را اراده‌کردن و به‌سوی - خویش - آمدن است، ذات خویش را یافتن و اظهار وجود کردن و در یک کلام یعنی انتلیخیا. از منظر نیچه، اگر فعلیت را به‌حسب تقدمش بر قوه و توان‌مندی در نظر بگیریم، قدرت هر سه مفهوم ارسطویی دینامیس، انرژی، و انتلیخیا را در بر می‌گیرد و هم‌زمان همه آن‌هاست. اراده معطوف به قدرت از منظر تغییر همان اراده‌ای است که در آغاز به‌سوی متعلق خود در حرکت است، به فراسوی خود می‌رود، بر متعلقش مسلط می‌شود، و به تحقق کامل خویش دست می‌یابد، دوباره به خویش بازمی‌گردد و خود و ذاتش را بیان می‌کند، اما از هم فرو نمی‌پاشد و در طی این فرایند 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 هرآنچه ناتوان کند و آری‌گویی به هرآنچه 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 بازیافته‌ام که به یک «آری» و به یک «نه» رهنمون می‌شود. من «نه» را می‌آموزم در پاسخ به هرآنچه ناتوان می‌سازد و از پا درمی‌آورد. من «آری» را می‌آموزانم، در پاسخ به هرآنچه نیرومند می‌کند نیرومندی می‌افزاید و احساس نیرومندی را به‌کرسی می‌نشاند (نیچه ۱۳۸۹: 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 قابل‌ارزیابی و تفسیر است. «نیروها بسته به تفاوتشان در کمیت مسلط و یا تحت سلطه‌اند و یا بسته به کیفیتشان کنشی و یا واکنشی‌اند» (ژیل دلوز ۱۳۹۰: ۹۰). نیروهای فرادست، کنشی، و قوی بر اثر ایجاد رخداد «شور» به آن بالاترین حد خواست بیشینگی نیرو دست می‌یابد و به ایجاد فاصله و فهم تفاوت خود با دیگری می‌انجامد و این فاصله را هم‌چون ابژه لذت بر اثر ازدیاد توان و قدرت برای تأیید و آری‌گویی تبدیل می‌سازد؛ اما در نیروهای فرودست، واکنشی، و ضعیف اراده معطوف به نیستی و در انقیاد نیروهای کنشی و قوی‌تر است. «فرمان‌برداری تظاهری از خواست قدرت است، اما نیرویی فرودست می‌تواند سبب ازهم‌پاشیدگی یا تقسیم نیروهای فرادست و انفجار انرژی‌ای شود که انباشته‌اند» (همان: ۱۰۶). تنها کنشی‌شدن بودن در معنای «بودن‌شدن» است و این خود از حیث هستی‌شناسی‌گزینشی به‌منزله پایگان و سلسله‌مراتب است و به‌عنوان خود-تأییدکنندگی کنشی-شدن است که به 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 به‌کار رفته و دچار دگردیسی معنایی شده است. سنت متافیزیکی در پی اثبات منطقی مفاهیم عقلانی در شکل سیستم و نظام قانونی و انتزاعی است تا ضرورت منطقی را بر مفاهیم بار کند. بنابراین محل نزاع نیچه با تفکر متافیزیکی در همین وجه زورآوری نظام‌مند ضرورت منطقی است. پر واضح است که اراده معطوف به قدرت امری نیست که در خلأ صورت پذیرد و طبیعت به‌مثابه جایگاه پدیداری انسان و اراده انسانی بارها در طول تاریخ تفکر به‌شکل‌های گوناگونی تفسیر شده است و همین امر سرنوشت مفهوم اراده و نسبت آن با

قدرت را تعیین می‌کند. آنچه تاکنون سنت متافیزیکی از طبیعت به‌عنوان واقعیت فهم می‌کرد صرفاً ذیل انتزاع فلسفی و مفهومی بوده و به‌تبع آن مفاهیمی چون شناخت و حقیقت نیز در همین چهارچوب تفسیر می‌شده است. 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، چراکه از نظر نیچه طبیعت چیزی جز اراده معطوف به قدرت نیست. نیچه به‌طور 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 درحال 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 فاعل عمل به‌مثابه علت اندیشه ختم می‌شود 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 ۱۳۹۰ ج: ۹۹).

تبیین علی اراده، هم‌چون سرچشمه فاعلیت به‌مثابه 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 نیهیلیستی 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 انگیختار و نوسان و عدم سازمان‌دهی آن‌ها و عدم وجود یک مرکز ثقل و گرانیگاه است» (نیچه ۱۳۸۹: 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 و ویژگی‌گشایش‌یافتن و گشوده‌داشتن» را برآورده سازد (بنگرید به هایدگر ۱۳۸۷: ۸۵). بنابراین این اراده خود-ویران‌گر پیشاپیش شکست‌خورده درنهایت به انحلال سوژه خواهد انجامید. اگر اراده هم‌چون علت گرفته شود باید تأثیر را تا مرزهای غایی‌اش 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 ۱۳۹۰ ج: ۷۷). نیچه می‌گوید: باید این فرضیه را بپذیریم که هر جا تأثیری ببینیم اثر اراده است بر اراده و همه روی‌دادهای مکانیکی تاجایی‌که نیرویی در آن‌ها فعال است همانا حاصل نیروی اراده است و اثر اراده. او اراده را انباشت نیرو می‌داند: «هیچ‌چیز نمی‌خواهد خود را حفظ نماید، همه‌چیز باید افزوده و انباشته شود» (نیچه ۱۳۸۹: ۵۳۴). نیچه آن اراده کور را این‌گونه رونمایی می‌کند: «نه صرفاً بقای انرژی، بلکه صرفه‌جویی بیشینه در استعمال؛ پس تنها واقعیت این است که از هر مرکز نیروی نیرومندتر شویم: نه صیانت نفس بلکه اراده تملک، سلطه، افزایش، نیرومندتر شدن» (همان: 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 درمورد آن‌ها هشدار داده بود و همیشه از این‌که تفکرش موجب سوءبرداشت شود هراس داشت. هایدگر بین سال‌های ۱۹۳۶ تا ۱۹۴۰ درس‌گفتارهایی درباره‌ی اصلی‌ترین عناصر فلسفی نیچه در دانشگاه فرایبورگ ارائه داد که بعدها در دو مجلد به‌نام نیچه منتشر شد. شاید وجه مشترک نیچه و هایدگر در تلقی آن‌ها از وجود نه به‌عنوان ساختار (construct) که به‌مثابه‌ی روی‌داد است. به‌روایت جانی واتیمو مواجهه‌ی هایدگر با نیچه (که هایدگر خواهان این رویارویی بود و برای آن شأن ویژه‌ای قائل بود) حکایت از نزدیکی این دو فیلسوف دارد تا فاصله‌ی بین آن دو. تاریخ تفکر به‌دنبال پرسش «وجود چیست؟» که به‌نوعی نیچه نیز در همان سنت قدم گذاشته است از پرسش اصلی و سرنوشت‌ساز «وجود چیست؟» دچار غفلت شده و بدین شکل به فراموشی هستی‌شناسانه دچار شده است. واضح است که اراده‌ی معطوف به قدرت در معنای انتولوژیک با تفکر هایدگر است که اول‌بار چنین تفسیری را ممکن ساخت. به‌عقیده‌ی هایدگر مسئله‌ی اصلی نیچه با ارائه‌ی نظریه‌ی اراده‌ی معطوف به قدرت سنت بود و او قصد فرارفتن از آن را داشت، اما نیچه تنها مرزهای نیهیلیسم ناشی از تفکر متافیزیکی را شناسایی کرد که خود قادر به فرارفتن 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 زیست‌اصیل 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 پسا-متافیزیکی است که با بازگشت به الگوهای پیشا-عقلانی و پیشا-انتزاعی درصدد فراروی از عناصر انحطاط زیست‌کنش‌گرانه و هنرمندانه است. بنابراین، به تعبیر هایدگری اراده معطوف به قدرت در مقام هنر به زیبایی‌شناسی تغییر شکل داده است.

نیچه با پرداخت به فیزیولوژی و انگ‌بختارهای حسی و عصبی و ایده بدن به‌طور کلی، یعنی اموری که در تفکر متافیزیکی نادیده انگاشته می‌شد، راه جدیدی را در ایجاد زیبایی‌شناسی هنری گشود. نیچه رسالت هنر را بنیان‌نهادن ارزش‌های جدید براساس قدرت و آفرینندگی اراده می‌دانست و مظهر آن را در شخص هنرمند دنبال می‌کرد. از نظر نیچه «پدیده هنرمند هنوز روشن‌ترین است» (نیچه ۱۳۸۹: ۶۸). هنرمند اما نه هنر به‌عنوان واضح‌ترین و دردست‌رس‌ترین و به‌قول خودش روشن‌ترین است. هنرمند توانایی خلق کردن و پدیدآوردن دارد. هنرمند هم‌چون زندگی شناخته‌شده‌ترین شکل هستی نزد ماست. «هنرمندبودن روشن‌ترین شیوه زندگی است. زندگی برای ما شناخته‌شده‌ترین شکل هستی است. کنه ذات هستی اراده معطوف به قدرت است. ما در هنرمندبودن با واضح‌ترین و شناخته‌شده‌ترین شیوه اراده معطوف به قدرت روبه‌رو می‌شویم» (هایدگر ۱۳۹۰: ۱۰۷). نیچه هنر و ذات هنر را با عینک هنرمند می‌بیند. او معتقد است: «هنر را باید از حیث آفرینش‌گران و به‌وجودآوردندگان فهمید و نه از حیث دریافت‌کنندگان یا مخاطبان» (نیچه ۱۳۸۹: ۶۲۰). نیچه زیبایی‌شناسی تاکنونی را زنانه، منقادشده، گیرنده، و متأثر می‌دانست که به‌جای اثربخشی اثرپذیر شده است. روح حاکم بر هنرمند روح دیونوسیوسی با بیشینه نیرو و شور است که نوعی قدرت اهتزاز یافته است. «هم‌چون بیان یک اراده پیرومند، بیان هماهنگی افزون‌شده، بیان موزونی تمامی امیال نیرومند، بیان تعادلی که به‌طرز لغزش‌ناپذیری مستقیم و پایدار است» (همان: 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 دیونوسیوسی چه نقشی دارد؟ همانند چاره‌ای آپولونی، این راه‌حل مستلزم آن است که شخص خود را هم‌چون پدیداری زیباشناسانه خلق کرده و بنگرد. با تقلید دوباره فنون هنرمندان به‌خصوص فن فاصله زیباشناسانه به‌جای آن‌که خود را تحت‌تأثیر 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 به‌صورتی ساده‌شده و تغییرشکل یافته ببینیم تا قهرمانی را که در شخصیت‌های هرروزه پنهان است ببینیم و باور کنیم (جولیان یانگ ۱۳۹۰: ۱۴۸).

این اراده معطوف به قدرت در معنای انتولوژیک درمقام 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 به‌خدایی رساندن است» (همان: ۶۲۸). نیچه معتقد است هنر اثبات می‌کند نه نفی و او درواقع 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 به‌سوی امر فراحسی است، اما خود نیچه از اراده‌ای می‌گوید که استعلا به‌سوی امر حسی از آن فهم می‌شود. بنابراین از منظر نیچه تنها هنر است که خصلت «هول‌ناک هستی» (به‌تعبیر 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 نامیدی شاهد ناپایداری و ویران‌گری جهان باشیم و میل به نابودی در وجودمان برانگیخته شود» (بووی ۱۳۸۵: ۴۷۴). نیچه اراده معطوف به حقیقت در الگوی افلاطونی – مسیحی را نوعی نه‌گویی به حیات، زندگی، و امر حسی و این جهانی تلقی می‌کند که به وادادگی، انقیاد، و حقارت می‌انجامد و زندگی را از عناصر سازنده‌اش تهی کرده و قوایش را سلب می‌کند و موجب تضعیف آن می‌شود. به عقیده نیچه: «هنر ارزشی بیش از حقیقت دارد» (نیچه ۱۳۸۹: 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: ۶۲۹). نیچه هنر را به‌مثابه محرک زندگی می‌داند: «ما آن را ماده محرک بزرگ زندگی می‌یابیم» (همان: ۸۰۸). این‌جا هنر هم‌چون نوعی کاتالیزور و تسریع‌کننده آن وادارکنندگی، ارتقادهندگی، فراتر از خویش‌برندگی، و آن افزونی قدرت را دارد. هنر صورتی از اراده معطوف به قدرت است.

۵.۲ اراده معطوف به قدرت درمقام هنر

پژوهش نیچه درباب هنر زیبایی‌شناختی است و او آن را فیزیولوژیک فهم می‌کند که در آن حالات روانی و حسی در تحلیل آخر به شرایط جسمانی خود بازمی‌گردند. کلیدواژه زیبایی‌شناختی نیچه «شور» است که وضعیت اراده در بالاترین حد و چیرگی بر خود را نشان می‌دهد. نیچه با واردساختن مفاهیم اسطوره‌ای آپولون و دیونوسیوس در زیبایی‌شناسی‌اش دیدگاه تراژیک را درمقابل دیدگاه دیالکتیکی و مسیحی قرار می‌دهد:

انسان تراژیک و آری گوی به زندگی درمقابل انسان تئوریک، دیالکتیسین، و نه گوی 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 می فهمد که فرد را تعالی می بخشد. «فرد باید به یک موجود ناشخص وار و فرادست فرد مبدل شود، این چیزی است که تراژدی پیش می نهد» (نیچه ۱۳۸۳: ۳۴۱)، اما نیچه در آثار متأخر خود این دیدگاه را بازسازی می کند. اول این که به دنبال ویژگی مثبت دیونوسیوس 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 می گوید و این تضادی تماماً دیالکتیکی بین دیونوسیوس و آپولون نبود، بلکه تضادی عمیق تر بین دیونوسیوس و سقراط بود. این نه آپولون که سقراط است که درمقابل امر تراژیک قرار دارد و او را می کشد. «نه دیونوسیوس بود نه آپولون، بلکه شیطانی بود که به تازگی پا به جهان گذاشته و نامش سقراط بود» (نیچه ۱۳۸۸: ۸۸). در انسان تئوریک سقراط غریزه به عنوان امری نقاد و بازدارنده عمل می کند و آگاهی نقشی آفریننده دارد، اما در انسان تراژیک نیچه غریزه به مثابه نیروی خلاقه مثبت و آفریننده و آگاهی هم چون امری بازدارنده و نقاد است. سقراط ایده را در برابر زندگی قرار می دهد و در قالب ایده زندگی را قضاوت می کند و نجات می دهد و محکوم می کند. نیچه هنر را به عنوان امری که اراده را به هیجان می آورد انگیزاننده اراده معطوف به قدرت می داند. از این منظر هنر به مثابه امری تأییدی و در ارتباط با نیروها در زیست کنشی به اراده معطوف به قدرت می انجامد. «نیچه طالب آفرینش و زیبایی شناسی پیگمالیون (Pygmalion) است» (دلوز ۱۳۹۰: ۱۶۶).

۳. حقیقت و متافیزیک

مسئله حقیقت در طول تاریخ فلسفه غربی همواره محل مناقشه و پیوسته پرسش برانگیزترین مسئله فلسفی قدیم و جدید بوده است و به عنوان امری تعیین کننده در تاریخ فلسفه از نقشی سرنوشت ساز برخوردار است. رویکرد نیچه به مسئله حقیقت که تمام فلسفه او را حول آن می گرداند بخش تحول ساز جریان های فکری پس از اوست، به طوری که ریچارد رورتی معتقد است تاریخ فلسفه اروپا بر حسب گرایش های مکتب هایی چون اگزیستانسیالیسم، پدیدارشناسی، ساختارگرایی، پساساختارگرایی ارزیابی نمی شود، بلکه در چهارچوب ادعای نیچه در باب حقیقت شکل گرفته است. همان گونه که پذیرفته شد که خدا مرده است، می توان به همین قیاس هم گفت که «حقیقت» مرده است. مسئله حقیقت می تواند در

تمامیت آثار و آرای نیچه چالشی جدی نیز ایجاد کند، زیرا در بحث از حقیقت مسئله خودارجاعی (self-referentiality) مطرح می‌شود. مسئله این است که اگر فرض کنیم حقیقتی وجود ندارد، در این صورت خود همین حکم حکمی خود — متناقض بوده، به حقیقتی انکارناپذیر قابل تفسیر است. پس اگر حقیقتی در کار نباشد، نباید آن را جدی بگیریم و آثار آن را بپذیریم. بنابراین مسئله حقیقت می‌تواند اندیشه‌های نیچه را با تناقض و چالشی جدی مواجه کند.

۱.۳ تبارشناسی حقیقت در تاریخ متافیزیک

واژه 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 مسئله حقیقت مطرح می‌شد. در دوران پیش سقراطی که هنوز مسئله حقیقت در شکل نظری مطرح نبود، **الثیا** در معنای پرده‌برگرفتن 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؛ بنابراین 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 همه‌چیز است و نیچه براساس همین رأی پروتاگوراس که انسان را Metron می‌خواند، یعنی کسی که هم معیار امور است و هم معیار را اعمال می‌کند، در کتاب *حکمت شادان* می‌گوید:

آن چه در این جهان واجد ارزش است به‌تنهایی و به‌خاطر 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: ۲۶۸-۲۶۹).

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

با ظهور عصر مدرن مسئله حقیقت به‌شکل‌های مختلفی موردپرسش 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 زمینه ورود قضایای تحلیلی و تألیفی را فراهم می‌سازد. جان لاک هم چون 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 ideas) برحسب مشابهت آن‌ها می‌داند. او تفکیک امر واقع از نسبت میان مفاهیم را با رد هرگونه تبیین علی و رابطه 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 گزاره 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). به‌دیگر سخن احکام حقیقی عبارت‌اند از گزاره‌هایی که از لحاظ منطق با سایر احکام مربوطه سازگار باشند. این سازگاری جنبه منطقی دارد. سازگاری یک تصور یا نظریه با حکم یا نظریات قبلی خود ضرورتاً دلیل بر حقیقی بودن آن است. در منطق و ریاضی هم اصل سازگاری و عدم تناقض حاکم است، اما حقیقت از منظر پراگماتیستی به مفید بودن و کارآمدی نظریه و نتیجه عملی داشتن تفسیر شده است. ویلیام جیمز معتقد است حقیقت برای تصور رخ می‌دهد و بر اثر رخدادهاست که تصور حقیقی می‌شود. حقیقت بودن آن در واقع یک روی داد یعنی یک فرایند است یا فرایند اثبات و تحقق‌پذیری خودش. جیمز اصل توافق و قابل قبول بودن را تنها به‌لطف نظامی 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 شیوه سلوک ما مصلحت است» (جیمز ۱۳۸۶: 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 هم چون امری بدیهی ساخته و پرداخته کرد. از نظر نیچه ایدئالیست‌های واپسین دوران که بر ضد این آرمان

پرداختند در واقع هنوز اسیر همان آرمان بودند. نیچه ورود به حوزه مسیحیت یا حوزه واپسین ایدئالیست‌ها و علم‌باوران را نیازمند پیش‌فرضی می‌داند که به‌طور پیشینی حقانیت آن را توجیه کند و آن «ایمان» است، ایمان به حقیقتی که چونان پیش‌فرض از قبل مسلم پنداشته می‌شود: «ما هیچ انکار نمی‌کنیم که ایمان «مایهٔ سعادت» است، بلکه درست به همین دلیل برآنیم که ایمان چیزی را اثبات نمی‌کند» (نیچه ۱۳۹۰ الف: ۱۹۲). نیچه در پارهٔ ۳۴۴ کتاب حکمت شادان حقیقت در معنای افلاطونی - مسیحی را به‌عنوان بالاترین مرجع نقد می‌کند.

اهل حقیقت در آن معنای گستاخانه و آخرینی که در ایمان به علم پیش‌انگاشته 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 دانش‌پژوهان امروزی، ما بی‌خدایان، و ضد متافیزیکیان نیز هنوز شعلهٔ چراغ خود را از آتشی می‌گیریم که ایمان هزارساله برافروخته است، همان ایمان مسیحی که ایمان افلاطون نیز بود، این‌که خدا حقیقت است و حقیقت خدایی است (نیچه ۱۳۹۲: ۳۱۳-۳۱۴).

نیچه معتقد است با رد مفهوم حقیقت در چهارچوب آرمان زهد مسئلهٔ تازه‌ای پیش می‌آید: مسئلهٔ ارزش حقیقت. «خواست حقیقت نیازمند سنجش‌گری است. پس وظیفهٔ ویژهٔ خویش را تعریف کنیم. ارزش حقیقت را می‌باید یک بار پژوهش‌گرانه به پرسش نهاد» (نیچه ۱۳۹۰ الف: ۱۹۶). از منظر نیچه، کانت به‌عنوان آخرین فیلسوف کلاسیک نیز ارزش حقیقت و دلایل ما برای اطاعت از آن را به پرسش نکشید. ایدئالیست‌های واپسین در واقع با برقراری رابطهٔ حق و تکلیف میان اندیشه و حقیقت راه هرگونه پرسش‌گری از مفهوم حقیقت را می‌بندند. حقیقت فی‌نفسه و به‌عنوان یک آرمان از سوی نیچه موردنقد قرار می‌گیرد و مطابق روش او مفهوم حقیقت باید دراماتیزه شود. او در پارهٔ اول کتاب فراسوی نیک و بد دربارهٔ خواست حقیقت مسئلهٔ ارزش حقیقت را امری بدیع عنوان می‌کند.

خواست حقیقت که هنوز سر آن دارد که ما را به دامن بسی ماجراها بکشاند، همان حقیقت - دوستی نام‌دار که تاکنون فیلسوفان همه با احترام از آن دم زده‌اند - آری همین خواست حقیقت چه پرسش‌ها که در برابر ما نهاده است! ... به‌راستی 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 بنیادی تر یک‌سره بازایستادیم. 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 به‌گمان ما، سرانجام باور باید داشت که مسئله ارزش حقیقت تاکنون طرح نشده است و این ماییم که نخستین‌بار آن را دیده ایم و چشم بدان دوخته‌ایم و در این راه جسارت ورزیده‌ایم (نیچه ۱۳۹۰ ج: ۲۷).

حقیقت در معنای یک جهان حقیقی تنها در حوزه مسیحیت نیست، بلکه در قلمرو علم نیز حقیقت پدیده‌ها هم چون جهانی متمایز و بیرونی از خود پدیده‌هاست و این جهان حقیقی که موضوع یا متعلق جست‌وجوی حقیقت است انسانی حقیقت‌جو را چونان «مرکز» پیش‌فرض خود دارد. ایمان به حقیقت نیازمند مؤمن است. کسی که در جست‌وجوی حقیقت است نخست باید حقیقت‌بودن خود جهان را در نسبت با کسی که این ادعا را در جهانی حقیقی مطرح می‌کند پذیرفته باشد. بعدازآن باید در جهانی به‌غایت دروغین فریب نخورد. خواست حقیقت در این حالت و هم زمان فریب‌نخوردن نیز هست. خواست حقیقت در واقع به‌دنبال کوچک‌شمردن قدرت بالای دروغ است. مؤمن به حقیقت «زندگی را به خطا و جهان را به نمود بدل می‌کند. بنابراین شناخت را درمقابل زندگی و جهانی دیگر، جهان بالا، و حقیقی را دربرابر این جهان قرار می‌دهد» (دلوز ۱۳۹۰: ۱۵۶). بنابراین از منظر نیچه، حقیقت در چنین جهانی زندگی را متهم می‌داند و معصومیت آن را انکار می‌کند، چنان‌که اخلاق مسیحی و آرمان زهد طبیعت و آنچه طبیعی است را محکوم و نفی می‌کند و بین جهان بودها و نمودها تضاد 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: ۱۵۶). ارزش‌گذاری زندگی از طریق آرمان زهد سراسر حیات، طبیعت، صیوررت، و زمان را با خود ضد می‌داند 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 دویارگی لذت و درد در آرمان زهد واقف است که درنهایت به اخته‌سازی نیروهای زندگی به‌وسیله خود زندگی می‌انجامد. در پس این تضاد اخلاقی تناقضی زاهدانه نهفته است که زندگی را بی‌رمق، کم‌جان، تنها برای نگاه‌داشت سنخ خود، و برای حفظ قدرت و پیروزی نیروهای واکنشی می‌خواهد. چنین شکلی از زندگی اراده معطوف به نیستی است که در سنخ نیروهای واکنشی متجلی می‌شود. از منظر نیچه آن‌چه تحت عنوان آرمان زهد به‌واسطه اخلاق مسیحی و به‌طور کلی سنت تفکر غربی مسئله حقیقت را ذیل دو جهان حقیقی و غیرحقیقی 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 است. شناخت به زندگی قوانینی می‌دهد که آن را از توانایی‌ها و نیروهایش جدا می‌سازد و آن را از کنش کردن بازمی‌دارد 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، سروته زندگی را در قالب خود به‌زور می‌زند و می‌سازد، و اساساً برپایه یک زندگی واکنشی و در محدوده آن است. نیچه شناخت را نه از آن حیث که در مدل سقراطی اش غالب بر زندگی است بلکه از منظر در خدمت زندگی قراردادن اندیشه هم‌چون ابزاری ساده و محدودکننده سرزنش می‌کند. در تفکر سقراط اندیشه به زندگی خدمت می‌کند و با ایجاد قوانین ضدکنشی بر سازنده زندگی واکنشی است که در نهایت به نفی زندگی ختم می‌شود؛ 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 درمی‌آید اندیشه است. شناخت خود اندیشه است، اما اندیشه منقاد عقل و همه چیزهای بیان‌شده در آن است. غریزه شناخت بنابراین اندیشه است، اما اندیشه در ارتباطش با نیروهای واکنشی‌ای که آن را گرفته و بر آن مسلط شده‌اند (دلوز ۱۳۹۰: ۱۶۳).

بنابراین علم و آرمان زهد هر دو در یک زمین می‌رویند. در زمین بهادادن به حقیقت به اشتراک بر یک باور، «باور به این که حقیقت ارزیابی‌ناپذیر است و سنجش‌ناپذیر. به همین دلیل ناگزیر با هم هم‌دست‌اند. آن‌چنان که اگر بناست به جنگشان برویم به جنگ هر دو باید رفت و هر دو را به پرسش نهاد» (نیچه ۱۳۹۰ الف: ۱۹۷). نیچه حقیقت را از نادانی و خطا فاجعه‌آمیزتر می‌داند، «چراکه نیروهایی را که در جهت روشن‌گری و دانش عمل می‌کنند از اثر می‌اندازد» (نیچه ۱۳۸۹: ۳۶۴)، اما 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 این‌جا هم باز به معنای حقیقت است، اما در قالبی برگزیده، نیرو داده، و سروسامان‌یافته

[به دست هنرمند] ... هنرمند تراژیک هرگز بدبین نیست، او درست به هرآنچه پرسش‌انگیز است و ترسناک آری می‌گوید، او دیونوسیوسی است (نیچه ۱۳۹۰ ب: ۵۱).

بنابراین 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 «نونییچه‌باوران» (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 کردند یا از برخورد نیچه با حقیقت چیزهای تازه‌ای آموختند. بسیاری معتقدند ره‌یافت نیچه به حقیقت در قلمرو متافیزیک است 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 تا در مجموع به برطرف ساختن تناقضات ظاهری آرای نیچه برآیند. آن‌ها مدعی‌اند که نیچه وجود حقیقت به معنای مطابقت اعتقادات با واقعیت را نفی کرده و اساس دیدگاه خود را بر پایه نظریه سازگاری یا آموزه پراگماتیستی تصدیق کرده 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 اراده 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 چهارچوب نظریه‌های تجربی به گونه‌ای با 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: ۱۴۸).

از دیدگاه فلاسفه پست‌مدرن دیگر هم‌چون ریچارد رورتی، حقیقت «آن چیزی است که در مواجهه آزاد پیروز می‌شود» (رورتی ۱۳۸۸: ۱۵۲). در چنین دیدگاه‌های پراگماتیستی‌ای حقیقت هم‌چون امری عینی، منطقی، روش‌مند به‌عنوان پارادایم و الگویی برای فرهنگ مورد استفاده قرار می‌گیرد. ایده توافقی غیرتحمیلی به ایده مواجهه آزاد و باز می‌انجامد که خود مواجهه‌ای است که حقیقت در آن 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. به‌رحال این دیدگاه به‌نوعی مدعی وجهی کثرت‌گرایی و پلورالیسم است که راه‌بر برآورده‌ساختن معیارهای اجتماعی است، بنابراین نسبی‌انگارانه تلقی می‌شود و با تلقی نیچه از ارزش‌های گله و یک‌سان‌شدن 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 اراده معطوف به حقیقت منافات دارد. جامعه مورد نظر رورتی از دیدگاه نیچه نابودکننده همه عوامل خلاقه و نیرومند است و مروج ضعف و به این جهت سزاوار نابودی است (رابینسون ۱۳۹۰: ۴۷).

از طرفی، برخی دیگر از مفسران آثار نیچه هم‌چون ژاک دریدا و شاگردانش خواهان نوعی دیگر از مواجهه با رویکرد نیچه به حقیقت هستند. آن‌ها تناقضات یادشده را می‌پذیرند و در پی حل آن بر نمی‌آیند، چراکه آن‌ها هم‌چون مشکل و معضل تلقی نمی‌کنند. دریدا می‌گوید:

نمی‌توان بدون در نظر گرفتن مفاهیم متافیزیکی آن‌ها را مورد چالش قرار داد. به‌طور کلی زبان و نحو و واژه‌ای وجود ندارد که با تاریخ متافیزیک بیگانه باشد. به‌عبارت‌دیگر، ما نمی‌توانیم گزاره و قضیه درهم‌کوبنده‌ای را مطرح کنیم که خود قبلاً به قالب منطق و طرحی که مورد چالش است در نیامده باشد (Derrida 1978: 280).

درواقع نیچه نمی‌توانست متافیزیک را به‌چالش کشد، بدون آن‌که خود درگیر آن شود و این یعنی نقد رادیکال نیچه به متافیزیک خود او را با تناقضی آشکار روبه‌رو ساخت. اگر زبان متافیزیک در پی اثبات، پایداری، و حقیقت است و نمی‌تواند امور ناپایدار را تجسم

کند، بنابراین زبان ما نیز نمی‌تواند جهان هراکلیتی هم‌چون سیوروت و شدن را تصویر کند. باین‌وصف، نیچه با مردود دانستن متافیزیک خود را بیش از هرکس دیگری در مغاک متافیزیک غلتاند.

سارا کافمن به‌عنوان یکی از شاگردان دریدا در کتابی تحت عنوان *نیچه و استعاره مدعی* است که در بحث از اراده 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 به‌طور کلی باید نشانه‌انگیزه‌ها، غریزه‌ها، ارزش‌ها، و سرانجام سلامت و بیماری شناخت. بنابراین اراده معطوف به قدرت فرضیه‌ای است درباره تفسیر و تأویل و بنابراین خود در حکم تفسیر حقیقت است تا بیان آن. پس اراده معطوف به قدرت از دید کافمن حقیقت را نمودار می‌سازد، بدان جهت که زمینه فزونی و باروری حیات را فراهم می‌کند. حیات را به‌معنای کامل آن تصدیق می‌کند و کلیه اشکال و جلوه‌های آن را می‌پذیرد. البته باید توجه داشت که دیدگاه نیچه در باب حقیقت، به‌مثابه افسانه‌های منطقی و ضروری که در کتاب *فراسوی نیک و بد* مطرح شده است، احکامی ناصحیح چون احکام تألیفی پیشینی را برای هستی ما ضروری‌ترین چیزها می‌داند، چراکه 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 درمی‌آید و لاجرم تلاش برای یافتن حقیقت بی‌معنا می‌گردد. در چنین جهانی، حقیقت دیگر به‌هیچ‌وجه قابل حصول نیست، چراکه 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 (عبدالکریمی ۱۳۸۷: ۲۱۶).

درعین حال نیچه بر این باور است که افسانه‌ها و داستان‌های جعلی ما جهان ساختگی ما را تشکیل داده و رد آن به‌معنای رد و نفی زندگی است. «دروغ را شرط زندگی شمردن بی‌گمان ایستادن در برابر احساس‌های ارزشی رایج است به‌طرزی خطرناک و فلسفه‌ای که چنین خطری کند تنها از این راه است که خود را در فراسوی نیک و بد می‌نهد» (نیچه ۱۳۹۰ ج: 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؛ چراکه سازوکارهای عقلانی و ساختگی‌ای که ما

دور جهان کشیده‌ایم ذاتی این جهان نیستند و تنها به دلیل شکل‌بخشیدن برای ایجاد امکانات خاصی منتظم شده‌اند.

به‌طور کلی از منظر نیچه جهان و زندگی به منزله «شدن» است و در آن امر حقیقی هم‌چون امر تضمین‌شده مورد توافق و تثبیت‌شده نقطه مقابل آن به‌مثابه هستی است. نیچه در پی فهمی از جهان بدون اتکا به اهداف نهایی است، جایی که شدن غیرقابل‌ارزش‌گذاری و بنابراین موجه باشد. نیچه معتقد است هدف شدن یک حالت نهایی نیست و به بودن منتهی نمی‌شود.

شدن هر لحظه ارزش معادل دارد، مجموع ارزش‌های آن همواره همان می‌ماند؛ به‌عبارت‌دیگر اصلاً ارزش ندارد، زیرا چیزی که شدن را در برابر آن اندازه بگیریم [یعنی چیزی که] واژه ارزش در قیاس با آن معنا داشته باشد در کار نیست. ارزش کل جهان را نمی‌توان ارزش‌گذاری کرد (نیچه ۱۳۸۹: ۵۴۹).

بنابراین، اگرچه از منظر نیچه «هیچ حقیقتی در کار نیست» (همان: ۴۸۱) و حقیقت بنابر ذاتش توهمی بیش نیست، اما باز هم چنین توهمی شرط ضروری زندگی است. از این حیث حقیقت بالاترین ارزش و مشروط‌کننده‌ترین امر برای زندگی نیست، اما ارزش ضروری است. یعنی «حقیقت حقیقی - پنداشتن است، چیزی را به‌مثابه دارنده وجود گرفتن، تضمین موجودات را برای خود کردن با تصورکردن آن‌ها، یعنی با شناخت آن‌هاست» (هایدگر ۱۳۹۱: ۳۶۹). بنابراین شناخت در تفکر نیچه شاکله‌سازی و طرح‌افکنی است در برابر آن امر زورآوری که به‌مثابه آشوب بدن ما را با داده‌های حسی و انبوه احساسات متأثر می‌سازد، جهانی که به‌مثابه آشوب هم‌چون یک کل نسبت به تن و تن‌یافته‌اش فرافکننده شده است. این تن‌یافتگی موجودات را چونان یک کل ساخته است و بدین شکل می‌گذارد هستی به‌مثابه یک شدن پدیدار شود. اگر زندگی برحسب ارگانیک و تن‌یافتگی نگریسته شود، موجود زنده ای است که برای زنده‌ماندن و به‌خاطر خودش به‌سوی امر پایدار در حرکت است. از نظر نیچه نیاز عملی ما خواستار شاکله‌سازی آشوب است. زنده‌بودن زندگی در این معنا که «آن چه زنده است هستی است و هستی دیگری وجود ندارد» (نیچه ۱۳۹۴: ۱۶۸) به انجام پراکسیس و تجربه عملی نیازمند است و آن امری است متعلق به خود زندگی. باید توجه داشت که پراکسیس تنها فعالیت درمقام فعلیت‌بخشی صرف و بی‌هدف و کور نیست، بلکه فعالیتی درجهت تحقق نفس زندگی است. زندگی درمقام زنده‌بودن درمقابل آشوب و آن امر زورآوری که درصدد واپاشی آن است ایستادگی

می‌کند، تا پایداری و ثبات خود را حفظ کند و از هم نپاشد. این همان طرح افکنی در برابر آشوب است؛ از نظر نیچه این هنر است که زندگی را تلطیف می‌کند. پراکسیس به مثابه تحقق زندگی یعنی به عنوان امری که می‌گذارد موجود زنده در شکل پایداری بماند نیازمند افق و چشم‌اندازی است که به واسطه آن بر آشوب و بی‌نظمی زور آور به زندگی و عناصر مقومش طرح افکنی و شاکله‌سازی کرده و با استفاده از سرشت شاعرانه و خلاق عقل مفاهیم و مقولات را برای رسیدن به تضمینی برای بقا و امر پایدار بهره مند می‌کند. «خصلت بودن - یعنی اراده قدرت عالی - را بر شدن تحمیل کردن. ... این که همه چیز بازمی‌گردد نزدیک‌ترین تقریب یک جهان‌شدن به یک جهان‌بودن است: نقطه اوج تفکر» (نیچه ۱۳۸۹: ۴۸۱). در واقع این گزاره نیچه که تأکید بر خصلت بودن به مثابه امری ثابت، پایدار، و باقی در روند شدن امور است با منظور او از اراده معطوف به قدرت به منزله هنر در تقابل با حقیقت افلاطونی 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» (فارل کرل ۱۳۷۰: ۹) بنابراین در تحلیل آخر، نیچه حقیقت در معنای افلاطونی و آن امر ثابت و باقی را تأیید و در جهت اراده معطوف به قدرت به کار می‌گیرد. «اراده معطوف به قدرت امکان‌نهایی ایدئالیسم را بیان می‌کند و فرافکنی افلاطونی وجود را با آشکارساختن 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 انسان شناختی افشا می‌کند و به عبارت دیگر آن را به روشنایی مصنوعی، اما خصوصیت واجب قلمرو افلاطونی وجود باقی شده می‌برد» (همان: ۶)

۵. نتیجه‌گیری

آنچه به عنوان مقصد نهایی این پژوهش مورد توجه قرار گرفت عنوان اصلی فلسفه نیچه یعنی اراده معطوف به قدرت و مواجهه آن با مسئله حقیقت است. آن‌گونه که پیداست اراده معطوف به قدرت در کنار آموزه بازگشت جاودان و ارزیابی دگرگونه همه ارزش‌ها از مواضع بنیادین و به عبارتی اصل‌الاصول فلسفه نیچه است که اندیشه‌های دیگر او از ره‌گذر آن و پی‌آمدی 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 چیستی امور و پدیده‌ها که ما هرگاه از ماهیت واقعیت پرسش کنیم پاسخ

نیچه در اراده معطوف به قدرت او قابل‌جست‌وجو 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 اصلی حیاتی بلکه به‌عنوان اصلی وجودی تبیین‌شدنی است. اراده معطوف به قدرت در واقع الگوی اصلی و اصیل بازگشت انسان به ذات خویش است که در آن اصالت و خود-بودگی بدین معنا به نحوه وجود خاص آدمی (existence) بازمی‌گردد. انسان در اراده معطوف به قدرت ذات خود را درمی‌یابد و مادامی‌که قدرت را اراده نکرده باشد ذات خود را در نیافته است و از این حیث به نیروهایی بیگانه و خارجی وابسته است که در این معنا، غیراصیل بودن یا ناخود-بودگی و در یک کلام از خود-بیگانگی را به ذهن متبادر می‌سازد. مفهوم اراده در اراده معطوف به قدرت اتحاد وجه آپولونی اراده یعنی آن شوق و تصور عقلانی با وجه دیونوسیوسی آن است که عبارت از سرمستی، انفجار نیرو، و سرریز شدن آن است، 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 است. 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 علی هم‌چون سرچشمه فاعلیت معرفی شده، تنها در پی صیانت نفس و خودپایی است. هم‌چنین در برداشتی آنتولوژیک به اراده‌ای اصیل، خلاق، و آفرینش‌گر انجامید که مظهر آن شخص هنرمند است.

نیچه با بازگشت به سپهر زیستی اصیل در مدل یونانی‌اش حجاب بین انسان و طبیعت را برمی‌دارد و زیبایی‌شناسی را به زیست‌شناسی و طبیعت بازمی‌گرداند. بنابراین نیچه هنر را با ارزش‌تر از حقیقت تلقی کرده و معتقد است که «ما هنر را در اختیار داریم؛ مبادا که از حقیقت نابود شویم» (نیچه ۱۳۸۹: ۶۲۹). شاید بتوان گفت مسئله حقیقت در نیچه گرانیگاه اندیشه‌های اوست. نیچه بعد از حمله به معنای افلاطونی - مسیحی حقیقت با اعلام رد آموزه دو جهان حقیقی و ظاهری در واقع حقیقت در معنای سنتی را به چالش کشید؛ بنابراین از منظر نیچه «حقیقت نوعی خطاست که بدون آن گونه خاصی از موجودات زنده نمی‌تواند به سر برد» (نیچه ۱۳۹۴: 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 رودرروی زندگی قرار گرفت و زندگی را نفی و تحقیر کرد. نیچه معتقد بود اثبات منطقی شناخت به اثبات منطقی حقیقت نمی‌انجامد؛ بنابراین حقیقت از نظر او وجود

ندارد؛ آنچه هست افسانه‌هایی سودمند است که تنها به رفع نیازهای ما کمک می‌کند. درواقع ما مقولات را جعل می‌کنیم تا تحت این الگوی شناخت از خود صیانت کنیم. نیچه این جعلیات ساختگی را که به مرور زمان برجسب حقیقت بر خود گرفته است برای زندگی لازم و سودمند می‌داند، چراکه به حفظ گونه انسانی می‌انجامد. فلسفه نیچه که درواقع به نوعی وارونه‌سازی افلاطون‌گرایی نامیده شده به شدت منتقد تفکر افلاطونی است که هم‌راه با مسیحیت زمینه‌ساز نیهیلیسم با اراده معطوف به نیستی می‌شود. بدیل نیچه برای این معضل و غلبه بر نیهیلیسم معاصرش هنر بود. هنر به مثابه امر تلطیف‌کننده موجب فزونی زندگی می‌شود و 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: ۶۲۹).

کتاب‌نامه

- ارسطو (۱۳۸۹)، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت.
- استرن، ج. پ. (۱۳۸۳)، *نیچه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.
- بیمل، و. (۱۳۸۷)، *بررسی روشن‌گرانه اندیشه های مارتین هایدگر*، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران: سروش.
- بووی، آ. (۱۳۸۵)، *زیبایی‌شناسی و ذهنیت: از کانت تا نیچه*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: فرهنگستان هنر.
- جیمز، و. (۱۳۸۶)، *پراگماتیسم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: علمی و فرهنگی.
- دلوز، ژ. (۱۳۹۰)، *نیچه و فلسفه*، ترجمه لیلا کوچک‌منش، تهران: رخ داد نو.
- رابینسون، د. (۱۳۹۰)، *نیچه و مکتب پست‌مدرن*، ترجمه ابوتراب سهراب و فروزان نیکوکار، تهران: نشر فرزاد روز.
- رورتی، ر. (۱۳۸۸)، *حقیقت پست‌مدرن*، ترجمه محمد اصغری، تهران: الهام.
- ضیمران، م. (۱۳۹۰)، *نیچه پس از هایدگر، دریدا، و دلوز*، 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، نشریه هنر، ش ۱۰، تابستان.
- کاپلستون، ف. (۱۳۸۸)، *از فیثته تا نیچه*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: علمی و فرهنگی.
- کافمن، س. (۱۳۸۵)، *نیچه و استعاره*، ترجمه لیلا کوچک‌منش، تهران: گام نو.
- نیچه، ف. (۱۳۸۳)، *تأملات نابه‌نگام*، ترجمه سیدحسن امین، تهران: دایرةالمعارف ایران‌شناسی.

- نیچه، ف. (۱۳۸۸)، *زایش تراژدی از روح موسیقی*، ترجمه رؤیا منجم، آبادان: پرسش.
- نیچه، ف. (۱۳۸۹)، *اراده قدرت*، ترجمه مجید شریف، تهران: جامی.
- نیچه، ف. (۱۳۹۰ الف)، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: نشر آگه.
- نیچه، ف. (۱۳۹۰ ب)، *غروب بت‌ها*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: نشر آگه.
- نیچه، ف. (۱۳۹۰ ج)، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: خوارزمی.
- نیچه، ف. (۱۳۹۰ د)، *فلسفه، معرفت، و حقیقت*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: هرمس.
- نیچه، ف. (۱۳۹۱)، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگاه.
- نیچه، ف. (۱۳۹۲)، *حکمت شادان*، ترجمه جمال آل‌احمد و دیگران، تهران: جامی.
- نیچه، ف. (۱۳۹۴)، *آخرین یادداشت‌ها*، ترجمه ایرج قانونی، تهران: آگاه.
- واتیمو، ج. (۱۳۸۶)، *پایان مدرنیته*، ترجمه منوچهر اسدی، آبادان: پرسش.
- هایدگر، م. (۱۳۹۰)، *نیچه*، ترجمه ایرج قانونی، تهران: نشر آگه.
- هایدگر، م. (۱۳۹۱)، *نیچه*، ترجمه ایرج قانونی، تهران: نشر آگه.
- یاسپرس، ک. (۱۳۸۵)، *نیچه: درآمدهای بر فهم فلسفه‌ورزی او*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- یانگ، ج. (۱۳۹۰)، *فلسفه هنر نیچه*، ترجمه رضا باطنی، سیدرضا حسینی، تهران: ورجاوند.

Derrida, J. (1978), *Writing and Difference*, trans. Alan Bass with an Introduction and Additional Notes, Chicago: The University of Chicago Press.