

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 دریاب معرفت، حقیقت، زبان، و آگاهی استوار است. او چهارچوبی جدید برای بازتفسیر موجود انسانی به‌عنوان موجودی دائماً متغیر در شبکه فرایندهای تن‌کردشناسانه ارائه می‌دهد و پدیده‌هایی چون معرفت، حقیقت، زبان، و اندیشه را از نو تفسیر و ارزش‌یابی می‌کند. هدف نیچه کنارگذاشتن معرفت و خواست حقیقت مطلق به‌عنوان رانه اصلی آن و طرح رانه دیگری است که شناخت را هم‌چون ابزار به‌کار می‌گیرد. وی هم‌چنین توهم کشف حقیقت در دوره مدرن را ناشی از تمرکز بر دو جزء جدایی‌ناپذیر سوژه یعنی زبان و آگاهی می‌داند. نیچه، به‌جای آرمان شناخت و 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 اجزا 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.

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

* 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

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 نشئت 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 بررسی می‌کنند. 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، به‌عنوان یگانه مالک زبان و آگاهی، محور و ملاک فهم و تفسیر حقیقت شد. انسان تنها به این دلیل در مرکز پژوهش‌های فلسفی قرار گرفت که توانایی و قابلیت به‌دست‌آوردن حقیقت را داشت.

هدف از پژوهش حاضر یافتن مبادی و مفروضات معرفت‌شناختی پیدای پنهان در ظهور سوژه مدرن از منظر نیچه است. از نظر نیچه، اگرچه بحث درباب مفهوم سوژه به‌منزله عقل خودبنیاد در دوره مدرن آغاز شده است، این مفهوم به‌نحوی قدرتش را از تمام مفاهیم سلفش اخذ کرده است: به‌زعم نیچه، مفهوم مدرن سوژه وارث تمام‌عیار متافیزیک افلاطونی و اخلاق مسیحی است و اشتراک همه آن‌ها در بی‌ارزش‌کردن زندگی از طریق فراقنی متافیزیکی جهان ماوراء محسوسات است (Babich 1998: 188; Deluze 1967: 139). به‌عبارت‌دیگر، در فلسفه مدرن هم مانند فلسفه یونان، مسیحیت، و سده‌های میانه حقیقتی مطلق و مستقل از نگرش‌ها و چشم‌اندازهای تاریخی وجود داشته است که سوژه قادر به کشف آن بوده است. نیچه کانت و دکارت را به عقلانی‌کردن افراطی سوژه متهم می‌کند و درمقابل 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 به‌زعم وی «تن و تن‌کردشناسی (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 تن‌کردشناسانه 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 پردازیم.

۲. نقد معرفت‌شناسی: دکارت و کانت

نیچه نخستین فیلسوفی است که معرفت و حقیقت را به‌عنوان محوری‌ترین دغدغه فیلسوفان عصر جدید معرفی کرده است. 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 استیلائی 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 این جا هم چون جاهای دیگر رانه‌ای دیگر در کار است که شناخت را هم چون ابزار به‌کار می‌گیرد» (Nietzsche 2002: 8-9)؛ در وهله دوم، نیچه در تبارشناسی اخلاق و همچنین در غروب بتان از مطلق‌گرایی و قائل‌شدن فیلسوفان به مفهوم حقیقت مطلق انتقاد کرده و آن را نامعقول‌ترین و گستاخانه‌ترین ادعا دانسته است (نیچه ۱۳۷۷: ۳۵۰)؛ در وهله سوم، در حکمت شادان به نقد مسئله زبان و آگاهی به‌مثابه 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. به‌نظر 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. «به‌زعم وی، در دوره مدرن عقل با روش دکارتی خود را احیا و علم را ابداع می‌کند و پی‌آمدهای 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 به‌عنوان 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 بی‌اندازه حقیقت است، تاجایی که پس از گسست از خدا در پی نابودی وی نیز است. از دید نیچه، با حذف خدا نوعی نبود یقین، نبود امنیت، و بی‌بنیادی آغاز شد، چراکه تا آن زمان خداوند برای قرن‌های متمادی به‌مثابه 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 معرفت‌شناسی 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 عقل‌ستیز 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 اشیا 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. هم‌چنین سوژه را، چه به‌مثابه جوهر و چه به‌مثابه وحدت استعلایی ادراک، مفهومی انتزاعی و ساختگی و فراتاریخی 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 به‌زعم 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.

به‌زعم نیچه، دکارت و کانت در باب تفسیر سوژکتیوته انسانی و شیوه اندیشیدن فلسفی تفاوت‌هایی دارند، اما اشتراکات بسیاری وجود دارد که می‌توان براساس آن‌ها نقدهای مشترکی را بر اندیشه آن‌ها وارد کرد. از این جنبه‌های مشترک می‌توان به این موارد اشاره کرد: مسئله سوژه از مهم‌ترین موضوع‌های معرفت‌شناختی در اندیشه آنان است؛ اندیشه هر دو در باب تشکیل سوژه واجد جنبه غیرتاریخی است؛ مفهوم خودآگاهی و خودشناسی در اندیشه هر دو از مسائل کلیدی و محوری است؛ هر دو به جدایی و انفصال بدن از فرایندهای اندیشیدن اذعان کرده‌اند؛ و در نهایت، هر دو اندیشیدن را فعالیتی برخاسته از آگاهی می‌دانند. در ادامه، به‌طور خلاصه نقدهای نیچه را به دکارت و کانت مطرح می‌کنیم.

۱.۲ دکارت

نیچه معتقد است که دکارت در همان آغاز تأملات در فلسفه اولی با حقیقت‌های مضاعف سروکار دارد که زمانی آن‌ها را پذیرفته است، اما اکنون درباب آن‌ها تردید دارد. هدف دکارت رسیدن به یقین مطلق و نقطه ارض‌میدسی است که علوم را برپایه آن تأسیس کند. «آنچه او بدان نیاز دارد نقطه تزلزل‌ناپذیری به‌منظور واسازی عمارت عقلانی است تا بتواند در برابر حمله‌های شک‌گرایی در دفاع از آن بکوشد» (Marsden 2002: 2). در دیدگاه دکارت، کوژیتو به‌معنای یقین به وجود خود حقیقتی تردیدناپذیر است که امکان هیچ‌گونه شکی در آن وجود ندارد. کوژیتوی دکارت بر اصالت و نقش قوام‌بخشی اندیشه انسان برای کل عالم تأکید می‌کند. او خود را موجودی می‌شناسد که وجودش یقینی‌تر از همه چیز است. فلسفه باید از تأملات سوژه اندیشنده آغاز شود.

نیچه به‌هیچ‌روی نمی‌تواند با سوژه اندیشنده سازش کند و کل فرایند تأملات دکارتی را که با شکی روشی به سوژه محض می‌رسد به‌پرسش می‌کشد: «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 براساس نوعی از تناقض شکل گرفته است. بنابراین، 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 است که از خود اندیشیدن شناخته می‌شود (Nietzsche 2002: 99). نیچه دکارت را نقد می‌کند که از قاعده‌ای دستوری الزام‌نا‌به‌جای وجودشناختی را نتیجه گرفته است.

نقد دیگر نیچه به سوژه دکارتی ابتلا به نوعی عقل‌زدگی افراطی است. دکارت معتقد بود که حقیقت مطلق تنها از طریق عقل انسان به‌دست می‌آید. به‌نظر نیچه، اگرچه دکارت در هرآنچه کوچک‌ترین احتمال شکی در آن می‌رود شک می‌کند، درباب ظرفیت‌های بالفعل و کارکردهای عقل در روش عقلانی‌اش شک نمی‌کند (Kofman 1991: 179). در نتیجه این اعتماد بی‌قید و شرط به عقل و مطالبه مستمر برای بنیادی یقینی به‌عنوان پایه عمارت معرفت، سوژه انسان را به‌جای 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، به‌زعم نیچه نظام دکارت نتوانست از اساس متافیزیکی فلسفه سنتی بگسلد (Nietzsche 2002: 54). به‌نظر نیچه، مفهوم

مدرن سوژه دکارتی وارث تمام‌عیار متافیزیک افلاطونی است: «سروران فیلسوفم از این‌پس خود را بهتر بپاییم، در برابر آن افسانه خطرناک مفهومی دیرینه که یک سوژه شناسنده ناب بی‌خواست بی‌درد بی‌زمان فرامی‌نهد» (نیچه ۱۳۷۷: ۱۵۵).

از منظر نیچه، چون دکارت نتوانست انسان و ظرفیت‌های شناختی او را درست‌تر ویژگی‌های تن‌کردشناسانه، تاریخی، و فرهنگی تفسیر کند، بنابراین، موفق نشد که انسان را در اصطلاحی ماندگار تعریف کند. من به مثابه جوهری انتزاعی و ایده‌ای متوهم و رای جهان است (Nietzsche 2002: 49). در نتیجه، مفهوم حقیقت به‌عنوان 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 به‌منزله 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 مشتاق‌بودن به آینده‌ای معدوم درمقابل تفکر فلسفی اصیل قرار دارد. بر همین اساس، به‌زعم 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 به‌شیوه 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 روبه‌روست، یعنی قلمرو فاهمه محض به جزیره حقیقت تشبیه می‌شود که به‌وسیله اقیانوسی بی‌کران و طولانی در خانه مادری توهم احاطه شده است (Kant 1964: 235, 295). کانت با مسلم‌دانستن 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 درحقیقت خود را دارای ضرورت مطلق می‌داند و این همان چیزی است که نیچه آن را در معرفت‌شناسی مردود می‌داند. از منظر نیچه، کانت از یک‌سو معرفت‌شناسی را بیش از اندازه عقلانی کرده است، تاجایی‌که از ابعاد حسی و متخیله

انسان غافل شده است و از سوی دیگر، موضع استعلایی کانت نه تنها غیرتاریخی، بلکه فراتاریخی است.

به علاوه، نیچه معتقد است کانت در *نقد عقل محض* با فرض معرفت‌داشتن درباره معرفت و نقد شناخت و معرفت حرکت می‌کند. نیچه با انتقاد از این معرفت‌شناسی نقد شناخت را بی‌معنا 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 برای نقد قوه تفکر ما باید موجودی برتر و برخوردار از معرفت مطلق باشیم. پیش‌فرض این امر آن است که نوعی امر فی‌نفسه وجود دارد (Nietzsche 1967: 263).

نیچه اساساً با هر امر فی‌نفسه‌ای 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 بی‌قید و شرط، مطلق، و ضروری به ما داده شده‌اند. برای نیچه مقولات تازمانی حقایق‌اند که برای ما شرایط زندگی‌اند (ibid.: 515). هم‌چنین، این شرایط تغییر می‌کنند و نیازهای متفاوتی ایجاد می‌کنند؛ ما باید حالات دیگر شناخت را نیز بررسی کنیم (ibid.: 498). آنچه کانت به‌عنوان شرایط استعلایی تجربه ستوده است به‌وسیله شرایط تجربی ما وجود دارند (ibid.: 497).

به‌زعم نیچه، کانت هم مانند دکارت عقل را از دادگاه خود مبرا ساخت. به‌زعم کانت، شاق‌ترین رسالت عقل خودشناسی و برپایی دادگاه عادلانه‌ای است که در آن به تبیین امکانات و محدودیت‌های عقل بشری پردازد. 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 درباب ارزش حقیقت و عقل پرسش و تردید نکردند و آن‌ها بیش‌تر در جست‌وجوی 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 تعیین‌کننده ابژه است و وحدت استعلایی ادراک ضامن هر تجربه بیرونی است. «بخش‌بندی جهان به یک جهان حقیقی و یک جهان نمود، چه به‌شیوه مسیحی، چه کانتی (که او نیز دست‌آخر مسیحی‌ای حقه‌باز است)، حکایت از چیزی جز تباهی‌زدگی ندارد» (نیچه ۱۳۸۸ ب: ۵۱). بر همین اساس، فلسفه مدرن با قراردادن انسان

به‌عنوان 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» به‌مثابه جوهر یا وحدت استعلایی دکارت هنوز انتزاع و توهم است. بنابراین، باید به‌جای اراده به حقیقت اراده به عدم حقیقت را سرلوحه قرار داد.

برای نیچه غیرممکن است که عقل جدای از وحدت کل وجود او وجود داشته باشد یا حتی به‌عنوان واحدی مستقل توصیف شود. نگرش‌های پیشین در این باب به‌دلیل عادت‌های متفاوتی یکی زبان پیش آمده‌اند. نیچه با اعتراض به این فرهنگ به کافی دانستن صلاحیت همیشگی عقل در همه‌چیز اعتراض می‌کند. وی با این نگرش فیلسوفان که عقل انسان را قادر به درک و دریافت هرچیزی می‌دانستند مخالفت کرده و بر محدودیت عقل انسان در دستیابی به بسیاری از مرزهای عمده تأکید می‌کرد (Gemmes 2006: 197). درحقیقت، خواست وی برای تصفیه و پاک‌کردن هرچه بیش‌تر آگاهی عقلانی است (Nietzsche 1974: 2). نیچه به فلسفه نقادی کانت به‌شدت حمله کرده است. به‌زعم وی، معرفت‌شناسی کانت درعین‌این‌که به فروپاشی شکاکیت و نسبی‌گرایی منجر شده است به مرگ خداشناسی عقلی نیز منتهی شده است. هم‌چنین نظریه معرفت‌شناختی کانت به‌طور کلی آثار مخربی در علوم گذاشته است.

۳. اندیشه دوباره درباب مرزهای حقیقت، معرفت، و انسان

از نظر نیچه در شکل‌گیری و قوام انسان باید اندیشنده‌بودن، ایده‌های عقل، و مقولات پیشینی را نابود کرد و به طبیعی‌سازی دوباره پروژۀ شناخت پرداخت. به این منظور، مبنای شناخت را دوگانه حس و قوه تخیل معرفی می‌کند. وی خدمت به تن و نیازهای تن‌کردشناسانه را بر پیشینی‌بودن مقولات تفکر و ادراک و اندیشه ما رجحان می‌دهد و نقطه آغاز فلسفه را اهتمام به تن می‌داند. «بدین ترتیب، در پرسپکتیویسم نیچه‌ای برخلاف سوپژکتیویسم که خواهان به‌خدمت‌درآوردن همه‌چیز در راستای یک سوژه مختار بود، همه‌چیز از جمله شناخت در خدمت تن درمی‌آید» (ارژنگ ۱۳۹۸: ۴۳). نیچه در جایی دیگر اذعان کرده است: «دستگاه کسب شناخت ما برای شناخت طرح‌ریزی نشده است. هدف اصلی دستگاه شناخت صیانت انسان (یعنی تن) است» (Nietzsche 1974: 271). روند طبیعی‌سازی دوباره اندیشه به فرایندی اطلاق می‌شود که در آن سوپژکتیویسم به

گسست معرفت‌شناختی و واسازی سوپراکتیویسم در فلسفه نیچه ۲۰۱

پرسپکتویسم (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 هرچه 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). بدین ترتیب، «حکم من حکم من است: لازم نیست برای من حقیقتی باشد برای همه‌کس» (Nietzsche 2002: 40). او 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 گزینه‌های هنری، چیره شده است. 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 و بس: آن دروغ‌پردازی‌ها همه درباره جهان حقیقی است (نیچه ۱۳۸۶: ۴۵-۴۶).

آنچه ما را وادار می‌سازد تا معتقد باشیم که به حقیقت یا یقین رسیده‌ایم احساس است. حقیقت 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. هریک از این نیروها که شامل رانه‌ها، تأثرات، و اندیشه است در اتصال متفاوتشان جنبه گوناگونی از پدیده‌ها را تفسیر می‌کند. بنابراین، دانش از منظر نیچه به‌مثابه هنر تفسیر لحاظ می‌شود. به‌زعم وی، برای هر پدیده‌ای حالت‌هایی از شناخت وجود دارد (Nietzsche 1967: 462). به‌نظر نیچه، تفسیر و ارزش‌یابی وظیفه عمده فلسفه به‌شمار می‌رود (Schacht 1999 a: 156). تفسیر معنای پدیده را، که همیشه جزئی و پاره است، تعیین می‌کند. ارزش‌یابی ارزش سلسله‌مراتب معانی را مشخص می‌سازد و پاره‌ها را کلیت می‌بخشد، بی‌آن‌که کثرت آن‌ها را از میان بردارد.

مخالفت نیچه درباب حقیقت مطلق به‌دلیل 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 ابولهول هم چشم دارد، و از این‌رو 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 به‌واسطه تفسیرهای انسان آفریده می‌شود. از دیدگاه نیچه، ما جهان را تفسیر می‌کنیم و جهان و حقیقت چیزی جز تفسیرهای ما از زندگانی نیست، تفسیرهایی که براساس خواست قدرت ما شکل می‌گیرد. در عملکرد تفسیری ما درحال تفسیر خودمانیم و آنچه از طریق تأویل به‌دست می‌آوریم شناخت حالات درونی ما است، نه امر واقع. بدین ترتیب، تمام ارزش‌گذاری‌های اخلاقی انسان چیزی جز 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 به‌نام معرفت و حقیقت می‌خوانند چیزی جز سلسله‌ای از توهمات نیست که موهوم‌بودن آن‌ها فراموش شده است. حقایق استعاره‌هایی‌اند که بر اثر استعمال زیاد فرسوده و بی‌رمق شده‌اند، هم‌چون سکه‌هایی که نقش آن‌ها ساییده شده 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 به‌جای حقیقت نیست، بلکه هدف وی اثبات این مسئله است که عناصر

تشکیل‌دهنده تمام سیستم‌هایی 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 همه‌جا می‌توان آن را دید. خواست قدرت را در همه‌جا 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 قدرت‌اید و نه چیز دیگر!» (Nietzsche 1967: 550). دانش دوستی و خواست دانستن در نظر نیچه بر خواست قدرت تکیه دارد، به صورت انگیزه‌ای در موجود برای چیرگی بر قلمرو خاصی از واقعیت و در خدمت گرفتن آن. به نظر نیچه، هدف دانش دانستن به معنای دریافت حقیقت مطلق بهر‌ای خود آن نیست، بلکه چیرگی است. کل دستگاه شناخت دستگاهی 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 می‌شود و معنای مورد نظرش را به سایر رانه‌ها دیکته می‌کند. «معناها با تلونات و جابه‌جایی 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 سوپژکتیوته پرداخته است. از نگاه وی، اعتقاد به سوپژکتیوته و متافیزیک ریشه در زبانی فکرکردن و دستور زبان دارد. او هم‌چنین آگاهی را نتیجه دستور زبان می‌داند و هردو را برخاسته از خواستگاهی مشترک یعنی ارتباط می‌داند (Nietzsche 1974: 354). تاریخ سوپژکتیویسم، یعنی بازآفرینی جهان توسط زبان و مفاهیم، سوءتفاهم بوده است، خطایی که از یک سو استعارای بودن مفاهیم را نادیده گرفته و از سوی دیگر، فقیرترین زبان نمادین را برای سروسامان و شکل دادن به جهان انتخاب کرده است. از منظر نیچه، از آن‌جاکه زبان همواره

برای کشف حقیقت جهان و اشیا به کار رفته است، وجه استعاری و منشأ هنری اش فراموش شده است (Nietzsche 2009: 255). وی سلطه نابه‌جای 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 پیشامفهومی را غریزی و ناآگاهانه و زبان مفهومی و آگاهی را ساده‌سازی‌ای هنرمندانه از انباشتی استعاری می‌داند.

بر همین اساس، نیچه در رساله حقیقت و دروغ، که طولانی‌ترین و متمرکزترین اثر او در باب زبان است، درباره چگونگی پیدایش زبان و نقطه اتصال ما به جهان بیرونی این پرسش را مطرح می‌کند که کلمه به‌راستی چیست؟ وی در پاسخ آن را نسخه بدل صوتی تحریکی عصبی می‌داند. در قدم اول، محرکی عصبی به تصویر انتقال می‌یابد و نخستین استعاره شکل می‌گیرد. سپس این تصویر نیز 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 فی‌نفسه دور شده است (ibid.: 256).

نیچه به فیلسوفان هشدار می‌دهد که به 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 بر اثر نادیده گرفتن کارکردهای دیگر زبان ایجاد شده است. وی با جدایی فعل و فاعل مخالف است و توهم سوژه واحد و خنثی را از عادت گرامری جدایی سوژه و فعل می‌داند (Nietzsche 2002: 20). به‌زعم نیچه، خرد ما که نوعی متافیزیک زبان است از پیش فرض 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. به‌گمان او، این اعتقاد که هر فعلی در جمله باید فاعلی داشته باشد به این اندیشه متافیزیکی منجر شده است که پس جهان به‌مثابه فعل و کنش باید آفریننده یا فاعلی داشته باشد. او در این باره می‌گوید: «می‌ترسم از دست خدا خلاص نشویم، زیرا هنوز به‌دستور زبان اعتقاد داریم» (ibid.).

علاوه بر این، وحدتی که به سوژه نسبت داده شده است اساسش را در وحدت زبانی من می‌جوید. پیش داوری 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 به‌اندیشه می‌آوریم خود را در میان بت‌پرستی‌ای خشن می‌یابیم. به‌عبارت‌دیگر، تمام مفاهیم و ایده‌های عقلی عمیقاً در قراردادی زبانی ریشه دارد. از منظر نیچه، آگو ریشه و بنیان تمام مفاهیم متافیزیکی است، اما آگو به‌مثابه 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. به‌نظر نیچه، دکارت در این راه شکست خورده است، از آن‌جاکه زبان را به‌مثابه وسیله‌ای خنثی در ارتباط با یکدیگر برشمرده است. بنابراین، وی ساختار مشترک عادت‌گرامری را بر سرشت فرایندهای اندیشیدن اطلاق کرده است. یقین بی‌واسطه من می‌اندیشم برای نیچه در شماری از فرض‌های پنهان در متافیزیک زبان ریشه دارد (Nietzsche 2002: 16). ایده یقین و حقیقت بی‌واسطه در نظر نیچه به‌صراحت 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 است: «که باید هزاران بار تکرار کنم که ما باید خود را از شر اغوا و فریب واژگان آزاد کنیم» (ibid.).

از دیدگاه نیچه، اجزای زبان یعنی مفاهیم قادر نیستند ما را به حقیقت اشیا ره‌نمون کنند. نه‌تنها رابطه تصویر با مصداق، تصویر با صوت (لفظ)، و صوت با مفهوم استعاری است، بلکه رابطه اجزای جمله نیز 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 ایجاد شده است که با دراختیارداشتن زبان، مالک شناخت جهان و حقیقت اشیاست؛ نیچه چنین می‌گوید: انسان هم‌گام با اعتقاد به مفهوم‌ها و نام چیزهایی از نوع این حقیقت‌های جاودانه غروری را که به‌یاری آن خویشتن را از حیوان برکشید به خود اختصاص داد. او درحقیقت اندیشید که در وجود زبان مالک شناخت جهان است. معمار زبان آن اندازه فروتن نبود که بپذیرد زبان فقط توصیف‌هایی از چیزها به‌دست می‌دهد، برعکس 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 به‌نحوی 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 توهماتی‌اند که ما

موهوم‌بودنشان را از یاد برده‌ایم، استعاره‌هایی‌اند که از فرط استعمال فرسوده و بی‌رمق شده‌اند، سکه‌هایی‌اند 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 فعلیتی 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 فعلیتی ذهنی را می‌پذیرد و ریشه آن را آگاهی می‌داند. برای نیچه چنین مفهومی از اندیشیدن تنها بازنمایی اشتباهی از فرایندهای واقعی است که به شیوه قرارداد زبانی شکل گرفته است (Nietzsche 1967: 477).

از منظر نیچه، آگاهی به صورت گفتار یعنی علائم ارتباطی بیان می‌شود و چیزی جز وسیله‌ای برای ارتباط نیست. آگاه‌شدن از چیزی و هم‌زمان تفسیر آن برحسب طرح‌ها و شاکله‌های زبانی شکل می‌گیرد. همین آگاهی صرفاً متأثر از تلاش ناخودآگاه نیروها و اراده‌هاست (ibid.: 479). آگاهی نفس انسان را آماده می‌کند که خود را به مثابه سوژه‌های واحد پدیده‌ای 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 تشخیص دهیم (Brobjer 2003: 64). دریدا نیچه را از منتقدان اولویت و اقتدار خودآگاهی می‌داند که خودآگاهی را در یقین اطمینان‌بخش آن به پرسش می‌کشد. نزد وی فعالیت اصلی و عمده 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 علائم 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 می‌کشد: «این جا هیچ چیز نه روح، نه خرد، نه اندیشه، نه آگاهی، نه جان، نه اراده، نه حقیقت وجود ندارد. تمام این‌ها خیالات و افسانه‌هایی‌اند که هیچ‌گونه کاربردی ندارند» (Nietzsche 1967: 266). وی برخلاف زبان مفهومی حوزه آگاهی از فعلیتی غریزی سخن می‌گوید، نیرویی هنری که افسانه‌ها را می‌آفریند. فعالیت استعاری غریزی نامیده شده است، زیرا ناآگاهانه است و

هم‌چون همهٔ گزینه‌ها در پی تسلطی مطلق و بی‌رقیب در جهان است. از منظر نیچه، باید هرگونه خاستگاه روحانی و معجزه‌آسا را از میان برداشت تا بتوان آگاهی، عقل، و حقیقت را با ناخودآگاه، تن، و عدم حقیقت جای‌گزین کرد.

۵. نتیجه‌گیری

نیچه می‌خواهد از تغییر، تن، گزینه، ناخودآگاه، تفسیر، تفاوت، و نمود دربرابر ماندگاری، ذهن، عقل، آگاهی، معرفت، این‌همانی، و حقیقت اعادهٔ حیثیت کند. برای واسازی سوژه باید تعریف جدیدی از انسان ارائه شود. انسان نیچه موجودی هنرمند و استعاره‌ساز است که تنها با عمل‌گریزی و ابعاد حسی و متخیله می‌تواند به زندگی این‌جهانی آری بگوید. وی معتقد است انسان بنا بر گزینه‌اش عمل می‌کند، اما همواره خواسته‌های‌گریزی 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 خواسته‌های آن‌ها را که گزینه‌ای کور و سیری‌ناپذیر است افشا کند. نیچه این نیرو را خواست قدرت می‌نامد.

نیچه به‌جای نگرش شناختی، انتزاعی، و فراتاریخی به انسان (چنان‌که در اندیشهٔ مدرن وجود داشت) انسان‌گریزی، عینی، و تاریخی را در فرایند شدن در نظر دارد. وی با دوباره فعال‌کردن رویکردی تاریخی معبری تازه و افقی نو را بر ما می‌گشاید که در آن انسان، قوای شناختی، و زبان او پیوسته در حال دگرگونی‌اند و ارزش‌ها نه در جهانی فراحسی، بلکه در جهان نیروها و ماده سیر می‌کنند. وی با تأملی جدی در منشأ استعلایی ارزش‌ها در متافیزیک ماقبل‌کانتی آن‌ها را خنثی و تهی می‌کند و اسطورهٔ حقیقت فراتاریخی را نابود می‌کند. تبارشناسی هرگونه وحدت و پیوستگی را نفی و تلاش می‌کند تا گسست پدیده‌ها را به‌تصویر بکشد. حقیقت و نظام دانش صورت‌بندی خاصی از رابطهٔ 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 هرچه هست تفسیر و ارزش‌یابی است.

به‌زعم وی، بدان دلیل ناچاریم عقلانی فکر کنیم که ناچاریم به زبانی فکر کنیم. نیچه زبان را استعاری می‌داند و برای آن حقیقتی قائل نیست. از منظر وی، زبان نمی‌تواند

حقیقتی را نشان دهد و حقایق تحت اختیار خواست قدرت‌اند. میل ما به متافیزیک هم در زبان و دستور زبان ریشه دارد. هرگونه 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 ذاتی‌اند و از ممکن نبودن حقایق مطلق و ثابت صحبت می‌کند منظورش طرد و ترک تلاش برای دانش و معرفت نیست، بلکه از طریق نقد معرفت‌شناسی و فهم سنتی 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. برای آگاهی بیش‌تر از این موضوع، بنگرید به خود و سوئیزکنیوتنه (Atkins 2005: 1-5).
۲. نیچه در *تبارشناسی اخلاق* به اشتراک همه این مکاتب در فرض «زیرنهاد» اشاره کرده است. از نظر نیچه، حقیقت مسیحی و حقیقت مابعدالطبیعی فلسفی از زمان افلاطون یکی است و همین نوع مابعدالطبیعه در پس فلسفه مدرن و اندیشه دکارت قرار گرفته است (نیچه ۱۳۷۷: ۱۵۵).
۳. بنگرید به 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 عبارت‌اند از: افلاطون، مسیحیت، کانت، پوزیتیویسم، و مرحله نیست‌انگاری مابعدالطبیعی و معرفت‌شناختی که به خود نیچه تعلق دارد.
۵. پس اعتراف می‌کنم تمام آراییی که در گذشته آن‌ها را حق می‌دانستم هم‌اکنون برایم قابل تردید است.

کتاب‌نامه

- ارژنگ، امین‌اله (۱۳۹۸)، «افول سوئیزکنیویسم و ظهور پرسپیکتیویسم در اندیشه نیچه»، *پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز*، س ۱۳، ش ۲۷.
- سوفرن، پیرابر (۱۳۷۶)، *زرتشت نیچه*، ترجمه بهروز صفدری، تهران: فکر روز.
- نیچه، فریدریش (۱۳۷۷)، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: نشر آگه.
- نیچه، فریدریش (۱۳۸۶)، *غروب بتان*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: نشر آگه.
- نیچه، فریدریش (۱۳۹۲)، *فلسفه، معرفت، و حقیقت*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: هرمس.

نیچه، فریدریش (۱۳۸۴)، *انسانی، بسیار انسانی*، ترجمه سعید فیروزآبادی، تهران: جامی.
نیچه، فریدریش (۱۳۶۲)، *دجال*، عبدالعلی دستغیب، اصفهان: نشر پرسش.

- 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.
- Deluze, Gilles (2006), *Nietzsche and Philosophy*, New York: Columbia University Press.
- Derrida, J. (1982), "Wight Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy", in: *Margins of Philosophy*, trans. 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.
- Leiter, Brian (2002), *Nietzsche on Morality*, London and 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*, trans. 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*, trans. Ladislaus Löb, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (2002), *Beyond Good and Evil*, trans. Judith Norman, New York: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1967), *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdan, New York: Random House.
- Nietzsche, Friedrich (1974), *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann, New York: Random House.
- Schacht, Richard (1999 a), "Nietzsche's Kind of Philosophy", in: *The Cambridge Companion to Nietzsche*, USA: Cambridge University Press.
- Schacht, Richard (1999 b), "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", *The Journal of Society and Politics*, vol. 9, no. 1.