

۲

## اراده معطوف به قدرت

### (خواست قدرت)

نوشته: فردریش نیچه  
ترجمه: میترا رکنی

ترجمه‌ای که در مقابل خود دارید مجموعه بخش‌هایی از کتاب خواست قدرت نوشته فردریش نیچه است که توسط مارک تیلور در کتاب زیر گردآوری شده است:

M. Taylor, ed., *Deconstruction in Context: Literature and Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1986.

در مورد نیچه بطور کلی و این کتاب او بطور خاص صحبت و عدم توافق بسیار است. والتر کافمن، مترجم کتاب خواست قدرت به زبان انگلیسی، معتقد است که تفسیر غالب در مورد این کتاب به عنوان دستاورد سیستماتیک نظرات نهایی نیچه، توسط خواهر او، الیزابت فورستر - نیچه، ارائه گشت. به دنبال این تفسیر، در سالهای دهه سی آلفرد بوملر (Alfred Baumler)، که عضو حزب نازی بود، کتاب خواست قدرت را به عنوان شاهکار نیچه معرفی کرد. بوملر به هنگام به قدرت رسیدن

هیتلر، استاد فلسفه دانشگاه برلین بود (کافمن، ص. Xiii). همانطور که کافمن می‌گوید، این کتاب مجموعه یادداشت‌های نیچه از سالهای ۱۸۸۲ تا ۱۸۸۸ است که به صورتی آشفته و بی‌نظم در دفاترش نوشته شده است، و نیچه نه قصد چاپ آنها در شکل و ترتیب موجود را داشته و نه نمره‌گذاری‌ها متعلق به خود اوست. (ص. XV-XVI) به اعتقاد کافمن این مجموعه یادداشت‌ها، منعکس‌کننده نظرات نهایی نیچه نیست چرا که او در سال آخر فعالیت خود، ۱۸۸۸، پنج کتاب را تمام کرده بود و طی دو سال قبل از آن هم دو کتاب دیگر به چاپ رسانده بود (ص. XVI). از نظر تاریخی قرائنی در دست است که ظاهراً نیچه خواهان چاپ کتابی تحت عنوان خواست قدرت یا ارزش‌گذاری مجدد تمامی ارزش‌ها بوده است. اما پس از فروپاشی روانی از کار بازماند. یک سال پس از مرگ او (۱۹۰۱)، خواهر نیچه این کتاب را در مجموعه آثار نیچه به چاپ رساند و تا سال ۱۹۰۶، تعداد یادداشت‌ها را از ۴۸۳ به ۱۰۶۷ در دو جلد، افزایش داد. (کافمن، ص. xvii). در سال ۱۹۴۰ فردریش وریزباخ (F. Würzbach) این کتاب را به ترتیب دلخواه خود درآورد که به زبان فرانسه نیز ترجمه گشت، اما به قول کافمن مورد قبول متفکران آلمان و فرانسه قرار نگرفت. بنابراین روایت رایج در مورد افسانه یگانگی نیچه با نازیسم را می‌توان به‌خواهر او، که تفاسیر شوهر ضدبهدود خود را در آثار برادرش داخل کرده بود، نسبت داد (کافمن، ص. xix).

نیچه خود از این خطر آگاه بود و در یادداشت‌های خود نوشت: «... دلم می‌خواست این کتاب را به فرانسه نوشته بودم تا به عنوان تأیید خواست‌های رایش آلمان ظاهر نشود» (کافمن، ص. xxi).

اما این افسانه یا لاقول ابهامی که نیچه را احاطه کرده است، تا حدی نیز از ماهیت خود کتاب ناشی می‌شود. خواست قدرت کتاب دشواری است که برخی از پیچیده‌ترین و بنیانی‌ترین مفاهیم متافیزیک و فلسفه غربی را با نگرشی کاملاً جدید به نقد می‌کشد و البته آشفتگی و بی‌نظمی مطالب کتاب نیز این دشواری را تشدید

می‌کند. تقریباً تمامی آثار نیچه متشکل از مجموعه کلمات قصار، یادداشتها و مقالات کوتاه است. بر همین اساس برخی او را فاقد هرگونه تفکر منسجم دانسته و معتقدند کتابهای نیچه را باید بدون توجه به ترتیب مطالب یا تاریخ انتشار آنها خواند. البته این اشتباهی بیش نیست. اما در نتیجه این برداشت‌ها، آثار نیچه به‌شکارگاه مناسبی برای صید و نقل قولهای جذاب، بدل شده است. در این میان، خواست قدرت وضعیتی خاص خود را دارد. زیرا اولاً ترتیب مطالب کاملاً روشن نیست و دوماً خود یادداشتها - برخلاف دیگر آثار او که نمونه‌های درخشان نثر آلمانی محسوب می‌شوند - اکثراً بیش از حد فشرده، موجز و مبهم و سرشار از جملات ناتمام و بی‌فعل و اشارات ضمنی‌اند. همین مسائل خطر سوءتعبیر و بدفهمی را تشدید می‌کند. مارک تیلور برای غلبه بر این مشکلات، گزیده‌ای از یادداشت‌های نیچه را (از ترجمه کافمن) به‌ترتیبی خاص کنار هم چیده است تا بتوان در فضایی محدود استدلال اصلی نیچه را به‌گونه‌ای روشن‌تر به‌خواننده ارائه کرد. مسلماً انتخاب و ترتیب یادداشت‌ها مبتنی بر تفسیر مارک تیلور از نیچه است، با این حال می‌توان گفت که گزیده‌ای ارزنده است، بویژه برای آشنایی با تفسیر نیچه از نیهیلیسم. در ترجمه فارسی نیز سعی بر آن بوده تا همراه با رعایت امانت و حفظ وفاداری به‌متن، دشواریهای قرائت آن تا حد ممکن رفع شود.

نیچه معتقد بود زندگی اراده معطوف به قدرت است و خواست قدرت اساس تمامی آنچه هست می‌باشد. او در کتاب خواست قدرت از اجتناب‌ناپذیری فرارسیدن نیهیلیسم صحبت می‌کند و آنرا ضروری می‌شمرد: «زیرا ارزش‌هایی که تا حال داشته‌ایم اینک نتایج نهایی خود را نشان می‌دهند؛ و نیهیلیسم نتیجه منطقی ارزش‌ها و ایده‌های بزرگ ماست - چرا که می‌بایست نیهیلیسم را تجربه کنیم پیش از آنکه بتوانیم ارزش واقعی این ارزش‌ها را دریابیم». - (کافمن، ۴-۲)

مارک تیلور در مقدمه کتاب خود نظرات نیچه را چنین خلاصه می‌کند:

برای نیچه حقیقت فقط محصول تفسیر و خیال‌پردازی است و بس. وجود جهانی

واقعی ورای نمودها ساخته و پرداخته آدمی است، به قصد فرار از پیچیدگی شدن. برای نیچه آگاهی معلول ارتباط و کشمکش نیروهای مخالف است و نیرو در واقع بازی تفاوت‌هایی است که نمی‌تواند به وحدت یا این همانی تقلیل پیدا کند. این بازی برای ابد باز می‌گردد و تکرار می‌شود و شرایط تحقق تمامی هستی و آگاهی را فراهم می‌کند. این بازی تفاوت‌ها که آمیخته به‌خلاء و غیبت است، هرگز کاملاً عینیت نمی‌یابد و بنابراین هیچگاه نمی‌تواند بطور عینی شناخته شود. از آنجا که چیزی برای همیشه غایب است، پس دانش ضرورتاً ناکافی و این همانی ناتمام باقی می‌ماند. نیچه معتقد است جستجو برای حقیقت در واقع تمرین تحقق خواست قدرت است که از طریق آن آدمی سعی در کنترل و تثبیت وضعیت بشری دارد. تلاشی برای محو گسیختگی، پراکندگی، جابجایی و اختلال که همگی اجزاء ضروری زندگی و شدن‌اند. از نظر نیچه دسترسی به اطمینان و دانش کامل غیر ممکن است. او معتقد است که تنها با «بلی گفتن» به زندگی می‌توان نیهیلیسم را از طریق نفی نفی آن واژگون ساخت.

برای نیچه آن کس که بتواند فرمانروا و فاتح «هاویه درون» و بگانه با اعمال خویش باشد، همان ابر انسان است؛ کسی که خود وضع‌کننده قوانین و ارزشهای خویش بر اساس تحقق نفس است. بنابراین خواست قدرت در ارتباط با مفاهیم «بازی بی‌پایان تفسیره» و «جابجایی نقاب‌ها»، تقابل بی‌پایان نیروهای متفاوت و دیدگاه‌گرایی (Perspectivism) نیچه و انتقاد او از اخلاقیات جهان‌شمول، معنا می‌یابد. نیچه به‌واسطه طرح مسائلی چون نیهیلیسم و خواست قدرت، نقد فرهنگ و اخلاقیات بورژوا - مسیحی، نفی عینی‌گرایی علمی و تأکید بر تفسیر، جایگاه ویژه‌ای در تاریخ تفکر مدرن دارد. پرسشهایی که او مطرح کرد هنوز هم از مهمترین مشغله‌های فکری جهان مدرن و از بنیانی‌ترین مباحث مدرنیسم است.

در چند دهه اخیر بسیاری از مفاهیم و مضامین اندیشه نیچه، نظیر جهان‌شمول نبودن ارزش‌ها و تفسیر، بار دیگر در هیئت آراء پست - مدرنیستی ظاهر گشته و

عرصه فلسفه و علوم انسانی را تسخیر کرده است. اکثر متفکران برجسته پست - مدرنیست از نیچه الهام می‌گیرند. از اینرو پرداختن به فلسفه نیچه، نقطه شروعی طبیعی و ضروری برای آشنایی با مباحث و نظریاتی است که در جدال مدرنیسم و پست - مدرنیسم ارائه شده‌اند.

(۱۸۸۶ - ۱۸۸۵): یک طرح

۱- نیهیلیسم پست در ایستاده است. اما این غریب‌ترین مهمان‌ها از کجا می‌آید؟ نقطه شروع: اشتباه است اگر «پریشانی‌های اجتماعی» یا «انحطاط فیزیولوژیک» یا حتی بدتر، فساد را علت نیهیلیسم بدانیم. عصر ما محبوب‌ترین و شفیق‌ترین عصر است. پریشانی روحی، بدنی، یا عقلانی نمی‌تواند به تنهایی موجد نیهیلیسم (یا همان نفی ریشه‌ای ارزش‌ها، معانی و امیال) باشد. این نوع پریشانی را همواره می‌توان به طرف گوناگون تفسیر کرد. حال آن‌که نیهیلیسم در تفسیری خاص ریشه دارد: تفسیر مسیحی - اخلاقی. ۲- زوال مسیحیت - به دست اخلاق مسیحی (که قابل جایگزینی نیست)، اخلاقی که خود علیه خدای مسیحی قیام می‌کند (مفهوم صداقت، که در آیین مسیحی به نحوی اعلا بسط یافت، از دروغ و ریای نهفته در تمامی تفاسیر مسیحی از جهان و تاریخ با تهوع روی برمی‌گرداند). برگشت از «خدا حقیقت است»، به ایمان متعصب «همه چیز کاذب است».

۳- آنچه تعیین‌کننده است شکاکیت نسبت به هر گونه اخلاق است. پایان تفسیر اخلاقی جهان، تفسیری که پس از سعی در فرار به فراسوی جهان، دیگر فاقد هرگونه

مشروعیتی است و به ناچار به نیهیلیسم منتهی می‌گردد. «همه چیز فاقد معنی است» (غیرقابل دفاع بودن تفسیر خاصی از جهان که نیرو و شوقی عظیم صرف آن شد، این گمان را برمی‌انگیزد که همه تفاسیر کاذب‌اند). تمایل بودایی، تمنای نیستی. (بودایسم هندی فرجام نهایی یک تحول اخلاقی تمام عیار نیست؛ از این رو، نیهیلیسم آن انباشته از پس‌مانده‌های اخلاقیاتی است که هنوز پابرجاست: هستی به منزله مجازات، تعبیر هستی به مثابه اشتباه و در نتیجه، اشتباه به منزله مجازات - یک ارزش‌گذاری اخلاقی.) تلاش‌های فلسفی برای چیره‌شدن بر «خدای اخلاقی» (هگل، وحدت وجود). چیره شدن بر ایده‌آل‌های عوام‌پسند: حکیم؛ قدیس؛ شاعر. نخاصم «حقیقت» و «زیبایی» و «خوبی» -

۴- علیه «بی‌معنایی» از یک سو، و داوری‌های اخلاقی از سوی دیگر: تاکنون تمامی علم و فلسفه تا چه حد از داوری‌های اخلاقی متأثر شده‌اند؟ و آیا این امر به معنای دشمنی با علم نیست؟ یا پذیرش نوعی ذهنیت ضدعلمی؟ نقد اسپینوزا، پس‌مانده‌های داوری‌های اخلاقی مسیحی در تمامی سیستم‌های سوسیالیستی و پوزیتیویستی یافت می‌شود. جای یک نقد اخلاقیات مسیحی هنوز خالی است.

۵- نتایج نیهیلیستی علوم طبیعی معاصر (توأم با تلاش‌هایش برای فرار به فراسوی جهان). صنعت جدید کسب علم نهایتاً به فروپاشی خود علم، مخالفت با آن و ظهور ذهنیتی ضدعلمی منجر می‌شود. از کوپرنیک به بعد، آدمی از مرکز [جهان] دورگشته و به سوی ناشناخته در غلطیده است.

۶- نتایج نیهیلیستی شیوه‌های موجود تفکر در سیاست و اقتصاد، آنجا که تمامی «اصول» عملاً چیزی جز صحنه‌سازی و بازیگری نیستند: جوئی مبتنی بر ابثدال، بی‌مایگی، فلاکت، نادرستی و غیره. ناسیونالیسم، آنارشیزم، و غیره. فقدان طبقه و انسان ناچگی.

۷- نتایج نیهیلیستی تاریخ‌نگاری و «مورخان اهل عمل»، یعنی همان رماتیک‌ها. موقعیت هنر: هنر در دنیای مدرن مطلقاً فاقد اصالت است. زوال و سقوط آن به ظلمت.

موضع به اصطلاح المپی گونه.

۸- هنر و زمینه سازی نیهیلیسم: رمانتیسیسم. [...]

۱۲ (نوامبر ۱۸۸۷- مارس ۱۸۸۸): زوال ارزش های کیهان شناسانه

(الف)

شرط اول: نیهیلیسم به منزله حالتی روانشناسانه زمانی بروز می کند که ما در پس تمامی وقایع «معنایی» را جستجو کنیم که به واقع وجود ندارد: بنابراین جوینده نهایتاً دلزده می شود. پس نیهیلیسم یعنی تشخیص وقت و نیروی هدر رفته، عذاب «بیهودگی»، عدم امنیت، فقدان هرگونه فرصتی برای بهبودی و بازیابی آرامش درونی - خجالت از خویشتن، انگار که آدمی مدتها مشغول خودفریبی بوده است. - این معنای طلب شده چه می توانست باشد؟ «تحقق» این یا آن قاعده و الای اخلاقی در تمامی وقایع، نظم اخلاقی جهان؛ یا رشد عشق و هماهنگی از خلال روابط میان موجودات؛ یا حرکت تدریجی به سوی نوعی خوشبختی همگانی؛ و یا حتی حرکت به سوی نوعی نیستی و فنای همگانی - هر هدفی حداقلی از معنا به وجود می آورد.

وجه مشترک همه این تصورات حصول چیزی است که به واسطه نوعی فرآیند به دست می آید - و حال آدمی تشخیص می دهد که محصول و غایت «شدن» چیزی جز هیچ نیست. - پس نومییدی از دستیابی به این یا آن هدف منسوب به «شدن» یکی از علل بروز نیهیلیسم است: نومییدی از رسیدن به اهداف خاص، یا نومییدی تعمیم یافته، یعنی تشخیص این امر که تمامی فرضیات قبلی درباب اهداف مربوط به کل فرآیند «تکامل» نیز سست و ناکافی است (آدمی دیگر یار و یاور شدن هم نیست، چه رشد به مرکز و محور آن).

شرط دوم: نیهیلیسم به منزله حالتی روانشناسانه زمانی بروز می کند که آدمی نوعی کلیت را در نظر می گیرد: یک رده بندی، در واقع هرگونه سازماندهی به وقایع؛ و در عمق تمامی وقایع. یعنی زمانی که آدمی جانی را در نظر می گیرد که خواهان تحسین و احترام

است، جانی که تصور شکل اعلائی از تسلط و حکومت آنرا شیفته ساخته است (اگر این جان یک منطق دان باشد، سازگاری کامل و دیالکتیک واقعی برای اینکه با همه چیز کنار بیاید کافی است). نوعی وحدت، نوعی «مونیسیم»، این اعتقاد کافست نا آدمی به احساس عمیق تعلق و منگی بودن به آن کلیتی دست یابد که بر او بطور نامحدود برتری دارد، و خود را جزئی از خدا (deity) تصور کند. - «خیر و صلاح کل نیازمند از خودگذشتگی فرد است» - اما چنین کلی وجود ندارد! نهایتاً زمانی که هیچ کلیتی با ارزشی نامحدود در وجود آدمی فعال نباشد فرد ایمان خود را به ارزش هایش از دست می دهد، پس برای اینکه بتواند به ارزش خود باور داشته باشد چنین کلی را در ذهن خویش می سازد.

اما سومین و آخرین شکل نیهیلیسم به منزله وضعیتی روانی: با در نظر گرفتن دو نکته فوق، یعنی اینکه شدن هیچ هدفی ندارد و اینکه در پس تمامی شدن هیچ وحدت والایی وجود ندارد، وحدتی که توسط آن فرد بتواند خود را تماماً در ارزشی والا غوطه ور کند، تنها یک راه فرار باقی می ماند: محکوم کردن تمامی جهان شدن به عنوان یک فریب و ساختن دنیایی حقیقی در ورای آن. اما به محض اینکه آدمی درمی یابد که جهان صرفاً از درون نیازهای روانی ساخته شده است و آدمی مطلقاً حقیقی به آن ندارد، آخرین شکل نیهیلیسم بروز می کند: اکنون نیهیلیسم عدم اعتقاد به هرگونه جهان متافیزیکی را شامل می شود و خود را از هرگونه باور به دنیایی حقیقی منع می کند. با رسیدن به این نقطه نظر، فرد واقعیت شدن را تنها واقعیت قلمداد می کند، و خود را از توسل به هرگونه ارتباط زیرزمینی با جهان های بعدی شدن و خدایان کاذب منع می کند. اما در عین آنکه نمی خواهد این دنیا را منکر شود تاب تحمل آن را نیز ندارد.

نهایتاً چه اتفاقی افتاده است؟ تشخیص این نکته که خصلت کلی هستی نمی تواند با مفاهیم «هدف»، «وحدت»، و «حقیقت» تعریف شود، به بروز احساس بی ارزش بودن دامن زد. هستی هدف و یا غایتی ندارد؛ و هیچ وحدت فراگیری وقایع متکثر جهان را دربر نمی گیرد؛ خصلت هستی «حقیقی» نیست، کاذب است. آدمی صرفاً فاقد هرگونه



دلیلی است که به یاری آن خود را متقاعد سازد که برستی جهانی حقیقی وجود دارد. بطور خلاصه: ما مقولات «هدف»، «وحدت»، و «وجود» را، که بیشتر با استفاده از آن‌ها نوعی ارزش به جهان می‌افزودیم، دوباره بیرون می‌کشیم؛ از این رو دنیا بی ارزش به نظر می‌رسد.

(ب)

فرض بگیریم ما تشخیص می‌دهیم که جهان را دیگر نمی‌توان براساس این سه مقوله [هدف، وحدت، وجود] تعریف نمود، و اینکه پس از این شناخت جهان برای ما بی ارزش بشود. در اینصورت ما باید در مورد منشأ اعتقاد خود به این سه مقوله پرسش کنیم. اجازه دهید ببینیم شک کردن در این مقولات برستی غیر ممکن است. زمانی که این سه مقوله را بی ارزش کردیم، دیگر اثبات اینکه آنان نمی‌توانند بر دنیا اعمال شوند، دلیلی برای بی ارزش نمودن جهان نخواهد بود.

نتیجه‌گیری: اعتقاد به مقولات عقل ریشه نیهیلیسم است. ما ارزش جهان را مطابق مقولاتی اندازه گرفته‌ایم که متناسب به یک دنیای کاملاً تخیلی است.

نتیجه نهایی: تمامی ارزش‌هایی که توسط آنها تا حال کوشش کرده‌ایم دنیا را برای خود تخمین پذیر کنیم، همان ارزش‌هایی که بعداً اعمال ناپذیر از آب درآمدند و دنیا را بی ارزش کردند. تمامی این ارزش‌ها از لحاظ روانشناختی نتایج اتخاذ دورنمایی خاص هستند، دورنمایی متکی بر سودمندی که به قصد حفظ و افزایش ابزار تسلط بشر طراحی شده است. و این ارزش‌ها بطور کاذب به ذات چیزها فرافکنده شده‌اند. آنچه در اینجا می‌یابیم کماکان سادگی اغراق‌آمیز انسان است: که خود را مقیاس معنا و ارزش چیزها قرار می‌دهد.

۱۳ (بهار - پاییز ۱۸۸۷)

نیهیلیسم نمایانگر یک مرحله انتقالی بیمارگونه (Pathological) است (آنچه بیمارگونه است تعمیم بخشیدن فاحش [به نگرش نیهیلیستی] است، یعنی این استنتاج که

کلاً هیچ معنایی وجود ندارد): اینکه نیروهای مولده هنوز به اندازه کافی قوی نیستند و یا انحطاط هنوز هم مردد است و راه حلی برای درمان خویش پیدا نکرده است.

پیش فرض این فرضیه: هیچ حقیقتی وجود ندارد، اشیاء فاقد ماهیت مطلق اند و «شیء فی نفسه» نیز وجود ندارد. این نیز نیهیلیسم است - حتی شدیدترین نوع نیهیلیسم. این نوع نیهیلیسم ارزش چیزها را دقیقاً بر فقدان هیچ واقعیتی که با این ارزش‌ها مطابقت کند استوار می‌سازد و اینکه این ارزش‌ها صرفاً نشانه قدرت نهفته در ارزش‌گذاران هستند.

۱۴ (بهار - پاییز ۱۸۸۷)

ارزش‌ها و تغییراتشان با افزایش در قدرت ارزش‌گذاران متناسبند. معیار بی‌اعتقادی و معیار «آزادی» مجاز «روح» به منزله تجلی افزایشی در قدرت. «نیهیلیسم» آرمان بالاترین مرتبه قدرتمندی روح، زندگی بیش از حد غنی - تاحدی ویرانگر، تاحدی طنزآمیز (Ironic).

۱۵ (بهار - پاییز ۱۸۸۷)

اعتقاد چیست؟ چگونه شکل می‌گیرد؟ هر اعتقادی چیزی را حقیقی پنداشتن است. شدیدترین شکل نیهیلیسم در این دیدگاه جلوه‌گر می‌شود که هرگونه اعتقاد یا هرگونه حقیقی پنداشتن، لزوماً کاذب است، زیرا در واقع جهان حقیقی وجود ندارد. نتیجه می‌شود: نمودی از جهان که متکی بر دورنما و نقطه نظر خاصی است و در خود ما ریشه دارد، زیرا ما همواره به‌دنیایی محدودتر، مختصر و ساده شده نیازمندیم.

درجه توانایی ما در رویارویی با خصلت صرفاً ظاهری واقعیت و نیاز ضروری ما به دروغ‌ها و زنده ماندن علیرغم این همه - معیار قدرت ماست. در این معنا نیهیلیسم، به منزله نفی جهان حقیقی و نفی وجود، می‌تواند یک شیوه تفکر الهی باشد...

نقطه شروع معرفت شناسانه

۴۷۰ (۱۸۸۵-۱۸۸۶)

دلزدگی عمیق و قطعی از هرگونه نگرش کلی به جهان. جذابیت دیدگاه مخالف: ابهام نهفته در جهان به منزله انگیزه و شوق زیستن.

۴۷۱ (۱۸۸۵-۱۸۸۶)

این پیش فرض که همه اشیاء در نهایت از نظمی چنان اخلاقی برخوردارند که حق با عقل انسان می باشد - یک پیش فرض ساده انگارانه و خام است. [...]

۴۷۲ (۱۸۸۳-۱۸۸۸)

تضاد در به اصطلاح «حقایق قلمرو آگاهی» (Facts of Consciousness). مشاهده هزاران بار مشکل تر از آن است که تصور می رود، اشتباه، شاید، یک شرط عمومی مشاهده باشد.

۴۷۳ (۱۸۸۶-۱۸۸۷)

قوة تفکر (intellect) نمی تواند خود را به نقد کشد صرفاً به این دلیل که نمی تواند با دیگر جانوران متفکر مقایسه شود و ظرفیت آن برای دانستن نیز تنها در حضور «واقعیت حقیقی» آشکار می شود. بنابراین برای نقد قوة تفکر می بایست وجود والا تر و «شناخت مطلق» داشته باشیم. پس فرض بر آنست که جدا از تمامی انواع دورنماها و نگرش ها یا برداشت های حسی - روحی، شیء «فی نفسه» وجود دارد. - اما اعتقاد به اشیاء خود ریشه ای روانشناسانه دارد و از این رو مانع می شود که ما از «اشیاء فی نفسه» سخن بگوییم.

۴۷۴ (نوامبر ۱۸۸۷ - مارس ۱۸۸۸)

اینکه نوعی رابطه مناسب بین سوژه و ابژه هنوز باقی است، و ابژه چیز است که اگر از درون به آن نگاه شود یک سوژه خواهد بود، کشفی همراه با حسن نیت است که فکر می کنم دورانش به پایان رسیده. معیار آنچه که ما به هر صورتی از آن آگاه هستیم کاملاً وابسته به سودمندی خام حاصل از این آگاهی است: چگونه تصور از آگاهی - یعنی آگاهی وابسته به دورنما، به ما اجازه می دهد که ادعایی واقعی درباره «سوژه» و «ابژه» طرح کنیم! -

۴۷۵ (۱۸۸۵-۱۸۸۶)

نقد فلسفه مدرن: نقطه شروع اشتباه، گویی که «حقایق قلمرو آگاهی» براسستی وجود

دارند - ندیده گرفتن پدیده گرایی در درون نگری (Introspection).

۴۷۶ (۱۸۸۴)

«آگاهی» - تا چه اندازه تصور یک تصور، تصور اراده، تصور یک احساس (که تنها بر ما شناخته شده است) کاملاً تصنعی است! درحالیکه این تنها یک «نمود» است!

۴۴۷ (نوامبر ۱۸۸۷ - مارس ۱۸۸۸)

من ادعا می‌کنم که دنیای درون نیز صرفاً متشکل از پدیده‌هاست: تمام آن چیزهایی که ما از آنها آگاه می‌شویم، همواره مرتب و ساده و برنامه‌ریزی می‌شود و دوباره و دوباره تفسیر می‌شود - روند واقعی «ادراک» درونی، رابطه‌ی علی بین افکار، احساسات، امیال، بین سوژه و ابژه، کاملاً از نظر ما مخفی اند - و احتمالاً صرفاً خیالی اند. «نمود دنیای درونی» توسط همان اشکال و روندهایی هدایت می‌شود که دنیای «بیرونی» ما هرگز با «فاکت‌ها» روبرو نمی‌شویم: لذت و درد پدیده‌هایی فکری، ذهنی، مشتق شده و ثانوی می‌باشند -

«علیت» از دید ما می‌گریزد؛ فرض وجود یک پیوند علی مستقیم بین افکار، یعنی کاری که منطق دانان می‌کنند - این فرض نتیجه‌ی خام‌ترین و ناآزموده‌ترین مشاهدات است. بین دو فکر همه‌گونه تأثیرات سرگرم بازی‌اند: اما حرکات آنها بسیار سریع است. ما نمی‌توانیم آنها را تشخیص دهیم، پس آنها را انکار می‌کنیم -

«تفکر» آنطور که معرفت‌شناسان تصور می‌کنند، در واقع رخ نمی‌دهد: «تفکر» یک خیال‌پردازی کاملاً دلخواهی است که با انتخاب تنها یکی از عناصر روند و حذف بقیه ساخته و پرداخته می‌شود، ترتیبی مصنوعی به منظور قابل فهم شدن -

«روح» به منزله‌ی چیزی که فکر می‌کند: در صورت امکان حتی «روح ناب مطلق» - این تصور [از روح] نتیجه‌ی ثانی آن درون‌نگری کاذبی است که به «تفکر» باور دارد: کار با تصور کنشی آغاز می‌شود که در واقع رخ نمی‌دهد، یعنی همان کنش «تفکر»، و در قدم بعدی جوهر و سوژه بنیادینی برای تفکر ارائه می‌شود که هرگونه تفکر و نه هیچ چیز دیگر در آن ریشه می‌گیرد: پس می‌توان گفت که هم عمل (تفکر) و هم فرد عامل

(متفکر) موضوعاتی خیالی اند.

۴۷۸ (مارس - ژوئن ۱۸۸۸)

نمی‌بایست به دنبال پدیده‌گرایی در جای غلط گشت: در قیاس با این دنیای درونی که با همان «حس درونی» مشهور آنرا مشاهده می‌کنیم، هیچ چیزی تا این حد غیر جوهری (یا روشتر بگویم) تا این حد دروغین نیست.

ما تا آن حد اراده را مترادف با علت دانسته‌ایم که تجربه شخصی خود را به یکی از علل وقوع رخدادها در کل بدل کرده‌ایم (یعنی نیت خود را علت وقایع دانسته‌ایم -). ما گمان می‌کنیم افکاری که یکی پس از دیگری به ذهن ما خطور می‌کنند با یکدیگر نوعی رابطه علی دارند: به‌ویژه منطقدانان که فقط و فقط از مواردی صحبت می‌کنند که در واقعیت اتفاق نمی‌افتند، به این پیش‌داوری خو گرفته‌اند که افکار علت افکار می‌باشند -

ما گمان می‌کنیم - و حتی هنوز فلاسفه ما گمان می‌کنند - که لذت و درد علل عکس‌العمل‌ها باند، که هدف لذت و درد برانگیختن عکس‌العمل است. هزاران سال است که لذت و پرهیز از درد به عنوان انگیزه هر عملی قلمداد شده است. با کمی تأمل معلوم می‌شود که حتی اگر «لذت و درد» غایب می‌بودند، همه چیز دقیقاً مطابق همین روند و با همین ترتیب علت و معلول‌ها اتفاق می‌افتاد، و شخص خود را گول می‌زند اگر فکر کند که این حالات علت چیزی می‌باشند: آن‌ها پدیده‌هایی فرعی هستند با هدفی کاملاً متفاوت از به‌وجود آوردن عکس‌العمل و خود معلول‌هایی‌اند که از درون فرایند عکس‌العمل برمی‌خیزند، فرآیندی که خود می‌بایست بنیاد گذارده شود -

بطور خلاصه: هر آنچه از آن آگاه می‌شویم پدیده‌ای فرجامین است، یک پایان که علت هیچ چیز نیست؛ پدیده‌های متوالی قلمرو آگاهی خصلتی تماماً ذره‌ای (atomistic) دارند - با این همه ما تلاش کرده‌ایم که جهان را از طریق تصور معکوس بشناسیم - انگار که هیچ چیز جز تفکر، احساس و خواستن، واقعی و مؤثر نیست!...

۴۸۰ (مارس - ژوئن ۱۸۸۸)

نه «روح» وجود دارد. نه عقل، نه تفکر، نه آگاهی، نه جان، نه اراده، و نه حقیقت: این‌ها همگی خیال‌پردازی‌های بی‌فایده‌اند. مسئله «سوژه و ابژه» وجود ندارد، بلکه مسئله حقیقی وجود جانوری از نوع خاص است [آدمی] که تنها از طریق گونه‌ای حقانیت نسبی رشد و نمو می‌کند؛ و مهمتر از همه از طریق نظم ادراکات خود (تا بتواند تجربه جمع‌آوری کند).

دانش همچون ابزار قدرت عمل می‌کند. بنابراین مشخص است که با ازدیاد قدرت بیشتر می‌شود -

معنی «دانش»: این نیز همچون معنای «خوب» یا «زیبا» مبتنی بر تصویری است که باید به مفهوم انسان مدارانه و بیولوژیکی به صورتی صریح و محدود فهمیده شود. برای اینکه جانوری از نوع خاص بتواند خود را حفظ کند و قدرتش را افزایش دهد، تصور او از واقعیت می‌بایست به اندازه کافی آنچه را پایدار و محاسبه‌پذیر است دربر گیرد تا بتواند براساس آن طرح رفتاری خاص را بریزد. سودمندی صیانت نفس و نه نیازی تجربیدی و نظری برای فریب‌نخوردن، انگیزه پیشرفت قوای (organs) دانش است. این قوا به شکلی بسط می‌یابند که دست‌آورد مشاهداتشان برای بقای ساکافیست. به عبارت دیگر: در هر جانوری میزان میل به دانش بستگی به میزان رشد اراده معطوف به قدرت دارد: هر جانوری سهم معینی از واقعیت را در اختیار می‌گیرد تا بتواند بر آن چیره شود، و از این طریق آنرا به خدمت گیرد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

باور به «خود» (ego): سوژه  
۴۸۱ (۱۸۸۸-۱۸۸۳)

علیه پوزیتیویسم که در حد پدیده‌ها متوقف می‌شود - تنها فاکت‌ها وجود دارند. می‌گوییم: نه، فاکت‌ها دقیقاً همان چیزهای اندک وجود ندارند، تنها تفاسیر وجود دارند. هیچ فاکت «فی‌نفسه» را نمی‌توان تصدیق کرد: احتمالاً احمقانه است که بخواهیم چنین کنیم.

شما می‌گوئید «همه چیز ذهنی است»؛ اما حتی این نیز یک تفسیر است. «سوژه» امری داده شده نیست، امریست که اختراع و اضافه شده است و بر آنچه هست فرا فکنده شده - در آخر، آیا ضروریست به وجود مفسری در پس تفسیر قائل شویم؟ حتی این نیز اختراع و فرضیه است.

تا آنجا که کلمه «دانش» معنایی دارد، جهان قابل شناخت است؛ اما در صورت دیگر قابل تفسیر است، در پس آن نه معنایی واحد بلکه معانی بیشماری نهفته است. - «دورنماگرایی».

نیازهای ماست که جهان را تفسیر می‌کند؛ کشش‌های ما، و تقابل آن‌ها با یکدیگر. هر کششی نوع شهوت حکومت کردن است؛ هر یک دورنمای خود را دارد و می‌خواهد تمام کشش‌های دیگر را وادار کند تا این دورنما را به منزله معیار و هنجار بپذیرند.

۴۸۲ (۱۸۸۶-۱۸۸۷)

آنجا که نادانی ما آغاز می‌شود کلمه‌ای قرار می‌دهیم و فراتر از آن را نمی‌توانیم ببینیم، مثلاً، کلمات «من»، «عمل کردن»، «رنج بردن» - اینها ممکن است افق شناخت ما باشند، اما «حقایق» نیستند.

۴۸۳ (۱۸۸۵)

از طریق فکر است که «خود» بر نهاده می‌شود؛ اما تا به حال آدمی، همچون مردم عادی، باور داشت که در «من فکر می‌کنم» یقینی بی‌واسطه وجود دارد، و این «من» علت تفکر محسوب می‌شود و تمامی دیگر روابط علی در قیاس با آن فهمیده می‌شود. اگرچه ممکن است خیال‌پردازی اکنون برای ما عادت ضروری شده باشد اما این به خودی خود منشأ خیالی آن را نفی نمی‌کند: یک باور می‌تواند شرط زندگی و با این حال کاذب باشد.

۴۸۴ (بهار - پاییز ۱۸۸۷)

«تفکر هست: بنابراین چیزی هست که فکر می‌کند»: این خلاصه تمام بحث دکارت

است. اما این بدان معناست که اعتقاد خود به مفهوم جوهر را «حقیقتی پیشینی» قلمداد می‌کنیم - پس این فرمول که هر جا تفکر است چیزی باید باشد که «فکر می‌کند» صرفاً فرمولی برخاسته از دستور زبان سنتی ماست که بر هر عملی عمل‌کننده‌ای اضافه می‌کند. بطور خلاصه این یک حکم منطقی - متافیزیکی است نه یک اثبات صرف یک فاکت - حاصل نهایی اندیشه دکارت صرفاً اعتقادی راسخ است نه یقینی مطلق.

اگر این فرمول را به گزاره زیر تقلیل دهیم: «تفکر هست بنابراین افکار وجود دارند» حاصل کار صرفاً یک همان‌گویی است: و دقیقاً آنچه مورد سوال است یعنی «واقعیت فکر» حتی طرح نمی‌شود - پس براساس این فرمول «واقعیت نمودی» تفکر قابل انکار نیست.

اما آنچه دکارت می‌خواست این بود که تفکر نه یک واقعیت نمودی، بلکه واقعیتی فی نفسه داشته باشد.

۴۸۵ (بهار - پاییز ۱۸۸۷)

مفهوم جوهر پیامد مفهوم سوژه است: نه بالعکس! اگر ما روح را رها کنیم، «سوژه»، یعنی پیش شرط کلی «جوهر» ناپدید می‌شود. بدین ترتیب درجاتی از هستی بدست می‌آید و آنچه هستی دارد از دست می‌رود.

نقد «واقعیت»: تصور ما از «آنچه کمابیش واقعی است»، یا آن درجه بندی وجود که بدان باور داریم به کجا منتهی می‌شود؟

شدت و عمق حس ما از زندگی و قدرت (منطق و یکپارچگی تجربه) سهم ما از «وجود» و «واقعیت» را تعیین می‌کند، نه نمود.

سوژه: این عنوانی است برای اعتقاد ما به وحدت بنیانی همه انگیزه‌های متفاوت برخاسته از شدیدترین حس واقعیت: این اعتقاد را به عنوان معلول یک علت می‌فهمیم - چنان محکم به اعتقادمان باور داریم که به خاطر آن از اموری خیالی چون «حقیقت»، «واقعیت»، و «جوهریت» کلی سخن می‌گوییم. - «سوژه» یعنی این تصور خیالی که شمار کثیر حالات مشابه در نفس ما همگی معلول یک جوهر بنیادین هستند: اما این خود ما



بودیم که نخست «تشابه» این حالات را ایجاد کردیم؛ شباهت آنها بایکدیگر (که در واقع باید رد شود) امری واقعی نیست، آنچه واقعیت منطبق و شبیه ساختن آنها به دست ماست.

۴۸۸ (بهار - پاییز ۱۸۸۷)

استنتاج روانشناسانه اعتقاد ما به عقل - مفهوم «واقعیت»، «وجود»، از احساس ما به «سوژه» نسبت می‌گیرد.

«سوژه»: از درون خودمان تفسیر می‌شود تا که نفس یا خود به منزله جوهر و علت همه اعمال و به منزله فاعل قلمداد شود.

احکام منطقی - متافیزیکی، نظیر اعتقاد به جوهر، عرض، صفات، و غیره، قدرتی متقاعد کننده دارند زیرا ما عادت کرده‌ایم که همه اعمال خود را نتیجه اراده و خواستمان بدانیم - بدین گونه است که نفس، به عنوان «جوهر» در فرایند متکثر تغییر ناپدید نمی‌شود - اما چیزی به عنوان اراده وجود ندارد - .

هیچ مقوله‌ای، که به ما اجازه دهد تفاوتی بین «دنیایی فی نفسه» و «دنیای نمود» قائل شویم، وجود ندارد. تمامی مقولات عقل و برهان ما ریشه حسی دارند و از جهان تجربی اخذ شده‌اند. مقولاتی چون «جان»، «نفس»، و تاریخ این مقولات نیز مؤید همین امر است. [...]

اگر هیچ چیز مادی وجود ندارد، بنابراین چیزی غیر مادی نیز وجود ندارد. این مفهوم دیگر چیزی را دربر نمی‌گیرد.

پایان سوژه به منزله «ذره‌ای» خودکفا. حیطه یک سوژه مدام در حال رشد یا کاهش است، مرکز سیستم مدام در حال تغییر می‌باشد؛ و در مواردیکه سیستم نتواند جرم مناسب را سازمان دهد، به دو بخش تقسیم می‌شود. اما از سوی دیگر، سیستم می‌تواند سوژه‌ای ضعیفتر را، بدون نابود کردنش، به کارگذار خود بدل کند، و تاحدی به وحدتی جدید با آن دست یابد. در این جا نه با نوعی «جوهر» بلکه با چیزی سروکار داریم که فی نفسه به دنبال قدرت بیشتری می‌باشد و می‌خواهد خود را صرفاً بطور غیر مستقیم

حفظ کند (می خواهد فرای خود برود -).

۴۸۹ (۱۸۸۶-۱۸۸۷)

هر آنچه به آگاهی به صورت «وحدتی بسیط» وارد می شود بسیار مرکب و پیچیده است: ما همواره تنها با بدلی از وحدت روبرو هستیم.

بدن غنی ترین، روشترین، و ملموس ترین پدیده هاست: پیش از هر چیز باید به صورتی روانشناسانه در مورد آن بحث کرد، بدون تصمیم گیری در مورد اهمیت نهایی آن.

۴۹۰ (۱۸۸۵)

فرض وجود یک سوژه واحد احتمالاً غیر ضروری است؛ احتمالاً فرض وجود تعداد کثیری از سوژه ها به همان اندازه مجاز است، سوژه هایی که کنش متقابل و مبارزه میان آنها پایه افکار و آگاهی ما بطور کلی است. نوعی اشرافیت «سلول ها» یا اجزاء که جایگاه سلطه است. بی شک نوعی اشرافیت میان برابران برای فرمانروایی مشترک و درک چگونگی حکمرانی.

فرضیه من: تکثر سوژه ها.

[...]

لذت نوعی درد است.

تنها نیرویی که وجود دارد از همان نوع است که اراده. نوعی حکمرانی بر سوژه های دیگر که نتیجتاً تغییر می کنند.

ناپایداری همیشگی سوژه. «جان میرا» [...]

۵۵۲ (بهار - پاییز ۱۸۸۷)

علیه جبرگرایی و غایت گرایی - از این واقعیت که چیزی بطور منظم و حساب شده ظاهر می شود نمی توان نتیجه گرفت که ظهورش ضروری است. اینکه کمیتی از نیرو خود را در همه حالات به شکل و روشی واحد تعیین و هدایت می کند، آنرا به یک «اراده غیر آزاد» تبدیل نمی کند. «ضرورت مکانیکی» یک واقعیت نیست: این ما هستیم که نخست

آنها به تفسیر وقایع می افزاییم. ما فرمول پذیری وقایع را به عنوان نتیجه یک الزام که بر وقایع حاکم است تفسیر کرده ایم. اما این واقعیت که عملی بخصوص را انجام می دهیم به معنای این نیست که مجبورم آنها را انجام دهیم. اجبار در چیزها مطمئناً نمی تواند نشان داده شود: قاعده تنها ثابت می کند که واقعه ای واحد در عین حال واقعه ای دیگر نیست. اگر چنین به نظر می رسد که همه وقایع پیامدهای آن اجباری هستند که بر سوژه ها اعمال شده است دلیلش فقط آنست که ما سوژه ها یا «فاعل ها» را به امور افزوده ایم. اعمال شده توسط کی؟ باز هم یک فاعل. علت و معلول - مفهومی خطرناک، به ویژه تا زمانی که به چیزی فکر می کنیم که علت است و چیزی که معلول است.

الف - ضرورت یک واقعیت نیست بلکه یک تفسیر است.

ب - اگر آدمی متوجه شود که «سوژه» خالق معلول ها نیست و تنها یک خیال پردازی است، نتایج بسیاری به دنبال خواهد آمد.

ما تنها به پیروی و از روی مدل سوژه است که واقعیت چیزها را ابداع کرده ایم و آنها را به درون مِلغمة حسیات فرا افکنده ایم. اگر اعتقاد به تأثیرگذاری سوژه نداشته باشیم، آنگاه اعتقاد به تأثیرگذاری اشیاء و امور نیز محو می شود، یعنی اعتقاد به عمل متقابل و رابطه علت و معلولی مابین پدیده ها.

البته بدین ترتیب جهان علت و معلولی اتم ها نیز از بین می رود که فرض وجود آن همواره بر این تصور متکی بود که وجود سوژه ها ضروریست.

در آخر، «شیء فی نفسه» نیز محو می شود، زیرا «شیء فی نفسه» اساساً و بنیاداً چیزی نیست جز تصور «سوژه فی نفسه». اما متوجه شده ایم که سوژه یک داستان خیالی است. تضاد «شیء فی نفسه» و «نمود» غیر قابل دفاع است؛ بنابراین مفهوم «نمود» نیز محو می شود.

ج - اگر سوژه تأثیرگذار را رها کنیم، موضوعی (ابژه ای) که تحت تأثیر واقع می شود نیز از دست می رود. تداوم زمانی، این همانی با خود، و وجود جزء ذاتی آنچه ما سوژه وابژه می نامیم نیستند: آنها مجموعه های پیچیده ای از وقایع هستند که ظاهراً در مقایسه

با مجموعه‌های دیگر دوام دارند - یعنی از طریق تفاوت و سرعت واقعه (ساکن - متحرک استوار - سست: قطب‌های مخالفی که فی‌نفسه وجود ندارد و در واقع صرفاً مبین درجات متفاوتی هستند که از دیدگاهی معین مخالف هم به نظر می‌رسند. قطب‌های مخالف وجود ندارند: مفهوم قطب‌های مخالف صرفاً نتیجه مفاهیم منطبق است که به نادرست به قلمرو اشیاء و امور انتقال می‌یابد.

د - اگر مفهوم «سوز» و «ابزه» را رها کنیم و هم‌بطور مفهوم «جوهر» را - و به دنبالش صور متفاوت مفهوم جوهر، یعنی «ماده»، «روح»... «جاودانگی و تغییر ناپذیری ماده» و غیره را کنار بگذاریم - خود را از مادیت خلاص کرده‌ایم.

از دید اخلاقیات، جهان کاذب است. اما تا آن جا که خود اخلاقیات بخشی از این جهان می‌باشد، اخلاقیات کاذب است.

اراده معطوف به حقیقت، یعنی استوار ساختن، حقیقی و پایدار ساختن، از بین بردن خصلت کاذب چیزها، و تفسیر مجدد آن به منزله حقیقت موجودات. بنابراین «حقیقت» چیزی نیست که قرار است آنرا پیدا یا کشف کنیم - بلکه چیزی است که می‌بایست خلق شود. حقیقت نام فرایند یا بهتر بگوییم اراده‌ای است که می‌خواهد چیره شود و فی‌نفسه پایانی ندارد - معرفی حقیقت به منزله فرایندی نامتناهی، نوعی تعیین کردن فعال - پس حقیقت به معنی آگاه‌شدن از چیزی که به خودی خود محکم و معین است نیست. حقیقت نامی برای «اراده معطوف به قدرت» است.

زندگی مبتنی بر اعتقاد به دوام و نظم مکرر چیزهاست؛ هرچه زندگی قویتر باشد، جهان قابل شناختی که ما واقعیش می‌پنداریم، رام‌نشده‌تر و حیرت‌انگیزتر خواهد بود. منطقی کردن، عقلانی کردن، و نظام‌بخشیدن الزامات زندگی هستند.

انسان کوشش خود به حقیقت را که به معنایی همان «هدف» اوست به خارج از خود فرا می‌افکند، یعنی به منزله جهانی که وجود دارد، جهانی متافیزیکی، «واقعیتی فی‌نفسه»، یعنی به عنوان جهانی که هم‌اکنون وجود دارد. نیازهای آدمی به عنوان موجودی خلاق جهانی را به وجود می‌آورد که آدمی بر آن عمل می‌کند، این نیازها جهان آدمی را

پیش‌گویی می‌کنند، این پیش‌گویی (این «اعتقاد» به حقیقت) پشتوانه‌اوست. تمامی وقایع، تمامی حرکت، تمامی شدن، به‌عنوان نوعی تعیین درجات نیروها و روابط میان آنها، نوعی کشمکش -

همینکه تصور کنیم که کسی مسئول حالات وجودی ماست، و از اینرو خوشبختی و یا بدبختی خود را به‌نیت او نسبت دهیم، معصومیت‌شدن را برای خود فاسد می‌کنیم. آن زمان، کسی را داریم که از طریق ما و با ما می‌خواهد چیزی را به‌دست آورد. «سعادت فرد» همانقدر خیالی است که «سعادت بشر»: اولی قربانی دومی نمی‌شود، نوع بشر اگر از فاصله‌ای دور نگریده شود همانقدر گذرا و ناپایدار است که افراد بشر. «صیانت نوع» تنها نتیجه‌ی رشد نوع است، یعنی فرارفتن از نوع موجود به‌سوی گونه‌ای قوی‌تر.

[ترها. -] اینکه «هدف‌مند بودن» ظاهری («هدف‌مند بودن» که به‌شکل پایان‌ناپذیری فرای تمامی هنرهای انسان می‌رود) نتیجه‌ی اراده‌ی معطوف به‌قدرت است که در تمامی وقایع نمایان می‌شود؛ و اینکه قوی‌تر شدن شامل یک روند نظم‌دهنده می‌باشد که همچون نوعی هدف‌مند بودن سطحی به‌نظر می‌رسد؛ اینکه اهداف ظاهری، عمدی نمی‌باشند، بلکه به‌محض اینکه قدرت ضعیف‌تر زیر سلطه رود، و تابعی از قدرت قوی‌تر گردد، سلسله مراتب و نظمی به‌وجود می‌آید که ضرورتاً در هیئت ظاهری نظمی مبتنی بر اهداف و وسایل جلوه‌گر می‌شود.

علیه «ضرورت» ظاهری:

- این تنها بیان این واقعیت است که یک نیرو در عین حال چیز دیگری نیست.

علیه «هدف‌مندی» ظاهری:

هدف‌مندی فوق‌صراً مبین نظامی متشکل از حوزه‌های قدرت و کنش و واکنش

میان آنانست.

شیء فی نفسه و نمود

۵۵۳ (۱۸۸۷-۱۸۸۶).

نقطه ضعیف فلسفه انتقادی کانت حتی برای چشمان کم سو نیز تدریجاً نمایان شده است. کانت دیگر بر تمایز خود میان «نمود» و «شیء فی نفسه» حقی ندارد. او خود را از حق تمایز گذاردن بدین شیوه آشنای قدیمی محروم نمود، زیرا استنتاج علت پدیده از خود پدیده‌ها را غیر مجاز دانست. بر طبق تصور او از علیت و تعلق کامل علیت به جهان پدیده‌ها، تمایز فوق بی معناست. اما از سوی دیگر همین تصور از علیت تمایز میان «شیء فی نفسه» و پدیده را از قبل بنا می‌سازد، گویی که «شیء فی نفسه» نه فقط محصول استنتاج بلکه واقعیتی داده شده است.

۵۵۴ (۱۸۸۵-۱۸۸۶)

علیت‌گرایی. - بدیهی است که اشیاء فی نفسه نمی‌توانند با یکدیگر به عنوان علت و معلول ارتباط یابند؛ و نمود نیز با نمود چنین رابطه‌ای ندارد؛ از اینجا نتیجه می‌شود که در یک نظام فلسفی که به «شیء فی نفسه» و «نمود» باور دارد مفهوم علت و معلول اعمال ناپذیر است. اشتباه کانت - در واقع، مفهوم «علت و معلول»، از نظر روانشناسانه، تنها از یک شیوه تفکر که معتقد به اعمال اراده بر اراده می‌باشد ریشه می‌گیرد. - که تنها به اشیاء زنده و جاندار و در نهایت اساساً تنها به «جان‌ها» (و نه به اشیاء) اعتقاد دارد. در دید مکانیکی از جهان (که همان منطقی و اعمال آن به زمان و فضا می‌باشد) مفهوم علت و معلول به فرمول‌های ریاضی تقلیل می‌یابد که با آنان، چنانکه باید همواره تأکید نمود، هیچ چیز هرگز فهمیده نمی‌شود، بلکه عرضه و تحریف می‌شود.

۵۵۵ (۱۸۸۶-۱۸۸۵)

علیه پیش‌داوری علمی. - بزرگترین افسانه‌ها افسانه دانش است. آدمی مایل است بداند که اشیاء فی نفسه چه هستند؛ اما به هوش باشید، اشیاء فی نفسه وجود ندارند! اما حتی اگر تصور کنیم که «فی نفسه» وجود داشت، چیزی نامشروط، دقیقاً به همان دلیل غیر قابل شناخت می‌بود! چیز نامشروط نمی‌تواند شناخته شود؛ در غیر این صورت نامشروط نمی‌بود! شناختن یعنی «قرار دادن خود در رابطه‌ای مشروط با چیزی». - آنکس که به دنبال شناخت چیزی نامشروط می‌باشد می‌خواهد که این چیز نه با او و نه با

هیچکس دیگر مرتبط نباشد. این امر به تضاد می‌انجامد، نخست، [تضاد] بین خواست دانستن و میل مربوط نبودن آن به ما (اما پس چرا اصلاً بدانیم؟) و دوم، آنچه مربوط به هیچکس نمی‌شود اصلاً وجود ندارد، و بنابراین اصلاً قابل شناخت نمی‌باشد. - شناخت پیدا کردن به معنای «قرار دادن خود در بک رابطه مشروط با چیزی» است؛ احساس مشروط شدن با چیزی و مشروط کردن آن - بنابراین شناختن در همه حال یعنی استقرار شرایط، اشاره به شرایط، و آگاه شدن از شرایط (به عوض شناخت هستنده‌ها، اشیاء، و امور «فی نفسه»).

۵۵۶ (۱۸۸۵-۱۸۸۶)

«شیء فی نفسه» به همان اندازه باطل است که «حس فی نفسه»، و «معنی فی نفسه». «واقعیات فی نفسه» وجود ندارند، زیرا همواره نوعی حس باید به درون واقعیت‌ها فراافکنده شود پیش از آنکه بتوانیم از وجود «واقعیات» سخن بگوییم. پرسش «آن چیست؟» محصول تحمیل معنا از دیدگاهی دیگر است. «ذات»، «طبیعت ذاتی»، امری دیدگاهی است و تعدد و کثرت را پیش فرض می‌کند. در عمق آن همواره این پرسش نهفته است: آنچه آنجاست برای من چیست؟ (برای ما، برای هر آنچه می‌زید، و غیره).

یک شیء هنگامی تعریف می‌شود که تمامی مخلوقات پرسیده باشند «آن چیست؟» و پرسش خود را پاسخ داده باشند. اگر فرض کنیم که حتی یکی از این مخلوقات به همراه روابط و دیدگاه‌هایش نسبت به همه «اشیاء» غایب باشد، آنگاه شیء مورد نظر هنوز «تعریف نشده» باقی می‌ماند.

بطور خلاصه: ذات هر شیء چیزی نیست مگر عقیده‌ای در مورد آن «شیء». یا بهتر بگوییم: عبارت «این هست» معنایی ندارد مگر «چنین به نظر می‌رسد». نباید پرسد: «چه کسی تفسیر می‌کند؟» چرا که تفسیر خود شکلی از اراده معطوف به قدرت است، تفسیر وجود دارد (اما نه به منزله «موجوده» بلکه به منزله فرایند و شدن) به منزله نوعی تأثیر.

منشاء «اشیاء» تماماً محصول چیزبست که تصور، تفکر، اراده، و احساس می‌کند. مضمون «شیء» به همان اندازه محصول اعمال فوق می‌باشد که تمامی خصوصیات آن. - حتی «سوژه» نیز موجودی خلق شده است، «چیزی» نظیر چیزهای دیگر: نوعی ساده‌سازی با هدف تعریف نیرویی که فرض، تفکر و اختراع می‌کند، متمایز از تمامی دیگر افرادی که فرض، اختراع، تفکر می‌کنند. بنابراین سوژه توانایی یا ظرفیتی است متمایز از همه آنچه فردبست [...]

۵۵۷ (۱۸۸۵-۱۸۸۶)

صفت یک شیء یعنی تأثیر آن بر «اشیاء» دیگر: اگر «اشیاء» دیگر را کنار بگذاریم، شیء دیگر صفاتی ندارد، پس هیچ شبی بدون اشیا دیگر وجود ندارد، پس «شیء فی نفسه» وجود ندارد.

۵۵۸ (بهار - پاییز ۱۸۸۷).

«شیء فی نفسه» چرند است. اگر تمامی روابط را کنار بگذاریم، تمامی «صفات»، تمامی «فعالیت‌های» یک شیء را، چیزی از آن شیء باقی نمی‌ماند؛ زیرا شبی فقط اختراعی است که ما به لحاظ الزامات منطقی کرده‌ایم، یعنی با هدف تعریف کردن و ارتباط برقرار کردن (برای بهم پیوستن روابط، صفات، و فعالیت‌های متکثر).

۵۵۹ (نوامبر ۱۸۸۷ - مارچ ۱۸۸۸)

«اشیائی که فی نفسه دارای قوام درونی خویش هستند» - ایده‌ای جزمی که می‌بایست از آن مطلقاً فاصله گرفت.

۵۶۰ (بهار - پاییز ۱۸۸۷) *رساله جامع علوم انسانی*

اینکه اشیا فی نفسه دارای قوام درونی خویش هستند، کاملاً جدا از تفسیر و ذهنیت، فرضیه‌ای کاملاً بیهوده است: پیش فرض می‌شود که تفسیر و ذهنیت اساسی نیستند، که شبی مستقل از تمامی روابط هنوز شیء می‌باشد.

آنچه در ظاهر خصلت عینی اشیا می‌نماید: آیا این خصلت نمی‌تواند صرفاً مبین درجات متفاوت ذهنیت باشد؟ - شاید آنچه آهسته تغییر می‌کند خود را به منزله وجود



«عینی» پایدار و «فی نفسه» نشان می‌دهد. اینکه امر عینی مفهوم کاذبی از یک طبقه یا جنس (genus) و تضادی درون ذهنیت است؟

۵۶۱ (۱۸۸۵-۱۸۸۶)

تصور کنید هرگونه وحدتی چیزی نیست مگر وحدت مبتنی بر سازماندهی. اما «شیئی» که بدان اعتقاد داریم تنها به عنوان اساسی برای صفات گوناگون اختراع شده بود. اگر آن شیء «اثر» می‌گذارد، به معنای این است که ما تمامی صفات دیگر را، که حاضر هستند اما بطور لحظه‌ای نهفته می‌باشند، به عنوان علت پدیدار شدن یک صفت واحد در نظر می‌گیریم؛ یعنی، ما جمع صفات آن شیء را علت ظهور صفتی خاص می‌دانیم؛ کاری که به تمامی احمقانه و جنون آمیز است!

هر وحدتی چیزی نیست مگر وحدتی مبتنی بر سازماندهی و تعاون - چنانچه اجتماع انسانی نیز یک وحدت است - یعنی در تقابل با هرج و مرج اتمیستی. اجتماع انسانی به منزله انگاره‌ای از روابط سلطه و قدرت که دال بر (Signifies) «وجود» وحدت است، اما خود یک وحدت نیست.

۵۶۲ (۱۸۸۳-۱۸۸۸)

«در تحول فکر باید به جایی رسید که دریابیم آنچه صفات اشیاء می‌نامیم. فقط حسیات سوژه‌ایست که حس می‌کند. در این نقطه صفات، دیگر متعلق به شیء نیستند». آنچه باقی می‌ماند «شیء فی نفسه» است.

نمایز بین شیء فی نفسه و شیء برای ما مبتنی بر شکل قدیمی و خام ادراک است که اشیاء را واجد انرژی می‌دانست، اما تحلیل نشان داد که حتی نیرو نیز تنها در آنان فرا افکنده شده است و همچنین - جوهر. «شیء بر سوژه اثر می‌گذارد؟» ریشه ابد «جوهر» در زبان است و نه در موجودات خارج از ما! شیء فی نفسه اصلاً مسئله‌ای نیست! موجودات می‌بایست به عنوان حسیاتی که دیگر بر اساس چیزی عاری از حس قرار ندارند فهمیده شوند.

در حرکت، هیچ محتوای جدیدی به حس داده نمی‌شود. آن چه هست نمی‌تواند

حرکت دربر داشته باشد. بنابراین شکلی از وجود است. توضیح یک واقعه نخست می‌تواند از طریق تصویرهای ذهنی از آن واقعه بدست آید که بر خود واقعه مقدم هستند (مقاصد)، و دوم از طریق تصویرهای ذهنی که به دنبال آن می‌آیند (توضیح ریاضی - فیزیکی).

نبایست این دو را با هم اشتباه کنیم. بنابراین: توضیح فیزیکی، که یک سمبل سازی از دنیا توسط حس و تفکر می‌باشد، فی نفسه هرگز نمی‌تواند به عنوان منشأ حس و تفکر حساب شود؛ بلکه فیزیک می‌بایست دنیای حس را به صورتی سازگار و یکدست به منزله فقدان احساس و هدف تفسیر کند - درست تا بالاترین موجود انسانی. و غایت‌گرایی فقط تاریخ اهداف است و هرگز امری فیزیکی نیست.

۵۶۳ (۱۸۸۷-۱۸۸۶)

«دانستن» ما خود را به استقرار کمیت‌های موجود محدود می‌کند؛ اما ما به طرز اجتناب‌ناپذیری این تفاوت‌های کمی را به منزله امور کیفی احساس می‌کنیم. کیفیت یعنی حقیقت متعلق به ما و دورنمای ما، نه چیزی «فی نفسه».

احساسات ما میانگین مشخصی دارد و به گرد محور این میانگین عمل و نوسان می‌کند؛ یعنی ما بزرگی و کوچکی را در رابطه با شرایط هستی خود حس می‌کنیم. اگر حس‌هایمان را ده برابر تیزتر و یا کندتر کنیم، ازین خواهیم رفت. یعنی در ارتباط با امکان‌پذیر کردن هستی خود، ما حتی روابط بین کمیت‌ها را به منزله کیفیت حس می‌کنیم.

۵۶۴ (۱۸۸۶-۱۸۸۵)

آیا نمی‌بایست تمامی کمیت‌ها نشانه کیفیت‌ها باشند؟ قدرتی افزون‌تر گویای آگاهی، احساس، میل و دیدگاهی متفاوت است؛ رشد خود میلی برای افزون شدن است؛ میل به ازدیاد کمی از درون امری کیفی رشد می‌کند. در جهانی صرفاً کمی همه چیز مرده، بی‌روح و ساکن می‌باشد. - فروکاستن تمامی کیفیت‌ها به کمیت‌ها مهمل است: آنچه به نظر می‌رسد این است که یکی دیگری را همراهی می‌کند، نوعی تمثیل یا قیاس -

۵۶۵ (پاییز ۱۸۸۶)

کیفیت‌ها برای ما سدهایی غیر قابل عبورند؛ الزاماً چنین احساس می‌کنیم که تفاوت‌های صرفاً کمی اساساً متمایز از کمیت‌اند، یعنی آنها کیفیت‌هایی هستند که دیگر به یکدیگر تقلیل‌پذیر نیستند. اما هر آنچه به کلمه «شناخت» معنی می‌دهد مربوط به حیطه شمردن، وزن کردن، اندازه گرفتن، - حیطه کمیت است؛ درحالی‌که از سوی دیگر تمامی حسیات ما از ارزش (یعنی، بطور ساده حسیات ما) دقیقاً به کیفیت‌ها متسبب هستند، یعنی به «حقایق» مبتنی بر دورنمای ما که به ما تعلق دارند و به هیچ وجه قابل «شناخت» نمی‌باشند! واضح است که هر مخلوق متفاوت از ما کیفیت‌های متفاوتی را حس می‌کند و نتیجتاً در جهانی متفاوت از آن چه ما در آن زندگی می‌کنیم بسر می‌برد. ادراک کیفیت‌ها خصوصیت ویژه آدمی است؛ این خواست که ارزش‌ها و تفسیرهای انسانی جهان‌شمول و شاید حتی ارزش‌های بنیان‌گذار گردند، از جنون‌های ازثی غرور انسانی است.

۵۶۶ (نوامبر ۱۸۸۷ - مارچ ۱۸۸۸)

اکنون بار دیگر معلوم گشته است که «جهان واقعی» که تابحال وجودش را مسلم انگاشته‌ایم همواره همان جهان ظاهری بوده است.

۵۶۷ (مارس - ژوئن ۱۸۸۸)

دنیای ظاهری، یعنی دنیایی که براساس ارزش‌ها دیده، انتخاب، و نظم داده می‌شود، و در این مورد خاص یعنی دنیایی که براساس دیدگاه سودمندی و درارتباط با صیانت و افزایش قدرت جانوری از نوع خاص برپا می‌شود.

پس این دورنمای ماست که خصلت «نمود» را تعیین می‌کند! انگار پس از کنار گذاشتن

دورنما هنوز جهانی باقی می‌ماند! با چنین کاری آدمی نسبت را کنار می‌گذارد!

هر مرکز نیرو در برابر باقی جهان دورنمای خاصی اتخاذ می‌کند، یعنی ارزش‌گذاری

خاص خود، شیوه عمل، و شیوه مقاومت. بنابراین «جهان نمود» یا دنیای ظاهری چیزی

نیست مگر شیوه خاصی از عمل کردن بر جهان که از مرکزی خاص نشئت می‌گیرد. اما

هیچ شیوه عمل دیگری وجود ندارد؛ و «جهان» تنها نامی برای کلیت این اعمال است. واقعیت دقیقاً عبارت است از عمل و عکس‌العمل خاص هر جزء فردی نسبت به کل - پس سخن گفتن از «نمود» یا ظاهر [در تقابل با واقعیت یا باطن] به هیچ وجه جایز نیست. شیوه خاص عکس‌العمل تنها شیوه عکس‌العمل است؛ ما نمی‌دانیم چند و چه نوع شیوه‌های دیگری وجود دارد.

اما هیچ وجود «ذاتی»، «حقیقی»، و دیگری موجود نیست - زیرا چنین وجودی مبین جهانی بدون عمل و عکس‌العمل است.

تضاد جهان ظاهری و جهان حقیقی به تضاد «جهان» و «هیچ» تقلیل می‌یابد. -

۵۶۸ (مارس - ژوئن ۱۸۸۸)

نقد مفهوم «جهان حقیقی و ظاهری» - از این دو، اولی فقط یک داستان خیالی است، که از موجودات خیالی ساخته و پرداخته شده است.

«نمود» خود متعلق به واقعیت است؛ شکلی از هستی آن است؛ یعنی در جهانی که هیچ وجودی در آن نیست، یک جهان مشخص و قابل محاسبه متشکل از وضعیت‌های یکسان می‌بایست نخست از طریق نمود خلق گردد؛ ضرب آهنگی که با آن مشاهده و مقایسه امکان‌پذیر می‌گردد، و غیره.

نمود جهانی ساده شده و مرتب شده است که غرایض خاص ما بر آن عمل می‌کند؛ این جهان برای ما کاملاً حقیقی است؛ به این معنا که ما زندگی می‌کنیم، ما قادریم در آن زندگی کنیم؛ اثبات حقیقت آن برای ما -

جهان، جدا از شرایط زندگی ما در آن، دنیایی که ما به وجود، منطق، و پیش‌فرض‌های روانی خود تقلیلش نداده‌ایم، به منزله جهانی «فی‌نفسه» وجود ندارد؛ اساساً جهانی است از روابط؛ که در شرایط مشخصی از هر نقطه جنبه متفاوتی دارد؛ بر هر نقطه‌ای فشار می‌آورد و هر نقطه در مقابل آن مقاومت می‌کند - و مجموعه این‌ها در هر وضعیت خاص کاملاً نامتجانس است.

مرتبه و میزان قدرت تعیین می‌کند که چه موجودی مالک موجودی دیگر است [که

خود معرف مرتبه‌ای از قدرت است]، و اینکه به چه شکل، با چه نیرو و محدودیت‌هایی عمل و مقاومت می‌کند.

وضعیت خاص ما به اندازه کافی جالب است: ما تصویری به وجود آورده‌ایم تا بتوانیم در این جهان زندگی کنیم، تا بتوانیم [جهان را] فقط همان قدر درک کنیم که برای تحمل آن کافیست.

۵۶۹ (بهار - پاییز ۱۸۸۷)

دید روانشناسانه ما از طریق زیر تعیین می‌شود:

۱- ارتباطات ضروری است و برای اینکه ارتباطات وجود داشته باشد چیزی باید استوار، ساده شده، و دقیق باشد. [...]  
اما برای اینکه بتواند ارتباط پذیر باشد می‌بایست به شکل تعدیل شده (adapted) و «قابل تشخیص» تجربه شود.

مواد و مطالب تجربه حسی توسط فهم تعدیل و جذب می‌شود. فهم خطوط و شکل کلی این مواد را ترسیم کرده آنها را شبیه ساخته، و در زیر سرفصل‌های مناسب رده‌بندی می‌کند. بدین ترتیب آشوب (chaos) و تیرگی تاثرات حسی، به نحوی منطقی می‌شود.

۲- دنیای «پدیده‌ها» دنیای تعدیل شده‌ای است که ما احساس می‌کنیم واقعی است. «واقعیت» در تکرار مداوم امر یکسان و آشنا نهفته است یعنی در خصصت منطقی اشیاء و امور مرتبط و در این اعتقاد که در چنین جهانی می‌توانیم حساب و شمارش کنیم.

۳- متضاد این جهان پدیداری «جهان حقیقی» نیست بلکه دنیای غیرقابل تنظیم و بی‌شکلی از آشوب حسیات است - یعنی نوع دیگری از جهان پدیداری، امری «غیر قابل شناخت» برای ما.

۴- این سؤال که اشیاء فی نفسه - جدای از دریافت حسی و فعالیت ادراک ما - چه می‌توانند باشند، می‌بایست جای خود را به این سؤال بدهد: چگونه می‌توانیم بدانیم که اشیاء وجود دارند؟ «شیئیت» نخست توسط ما خلق شده است. سؤال این است که آیا راه‌های متعدد دیگری برای خلق این جهان ظاهری وجود ندارد - و آیا این آفرینش،

منطق‌سازی، تعدیل، و تحریف خود بهترین واقعیت ضمانت شده نمی‌باشد؛ بطور خلاصه، آیا آنچه «اشیاء را برمی‌نهد»، تنها واقعیت موجود نیست؛ و آیا «اثر دنیای خارج از ما» نیز فقط نتیجهٔ فعالیت سوژه‌ها [ذهن‌های ما] نمی‌باشد. «موجودات» دیگر بر ما عمل می‌کنند؛ دنیای ظاهری نتیجهٔ تعدیل، تطبیق، و استیلابافتن ما بر اعمال آنهاست؛ نوعی اقدام دفاعی. تنها سوژه قابل اثبات است؛ این فرضیه که تنها سوژه‌ها وجود دارند - که «ابژه» تنها نوعی تأثیر است که از عمل سوژه بر سوژه ایجاد می‌شود - پس ابژه نوعی وجه وجودی سوژه (modus of the subject) است...

۵۸۴ (مارس - ژوئن ۱۸۸۸)

گمراهی فلسفه در این است که منطق و مقولات عقل را وسایلی برای تنظیم جهان در جهت اهداف سودمند نمی‌داند (یا بهتر بگوییم در جهت تحریف جهان که مناسب زندگی است)، چنین فرض می‌شد که این مقولات معیار واقعیت و حقیقت‌اند. حال آنکه «معیار حقیقت» به واقع چیزی نبود مگر سودمندی بیولوژیکی این سیستم تحریف سازمان یافته؛ و چون این جانور بخصوص [آدمی] هیچ چیز را مهمتر از صیانت خود نمی‌شناسد، ممکن است واقعاً صحبت از «حقیقت» را مجاز دانست. سادگی و خامی در این است که ایده از مد افتادهٔ انسان مداری را معیار اشیاء و امور یا قاعده تفکیک «واقعی» از «غیرواقعی» بدانیم: بطور خلاصه، مطلق ساختن امور مشروط. ناگهان دنیا به دو جهان «حقیقی» و «ظاهری» تقسیم شد؛ و دقیقاً همان جهانی که عقل انسان ابداع کرده بود تا در آن زندگی کند و ساکن شود بی اعتبار گشت. به جای به کارگیری اشکال به عنوان ابزاری برای محاسبه پذیر و قابل اعتماد ساختن جهان، جنون فلاسفه بدین کشف عجیب نائل آمد که این مقولات نمایانگر و حامل مفهوم جهانی دیگر هستند که با جهانی که آدمی در آن می‌زید تطبیق نمی‌کند. وسایل به عنوان معیار ارزش اشتباه گرفته شدند، حتی تا بدان حد که منظور و غایت واقعی آنها محکوم شد - منظور از این کار فریب دادن خود به شیوه‌ای مفید بود؛ وسایل آن نیز، اختراع فرمول‌ها و علائمی که توسط آنها فرد می‌توانست تعدد منشوش را به یک طرح هدف‌دار کنترل پذیر تقلیل دهد.

اما حیف! حال این مقوله اخلاقی به کار گرفته شد: هیچ کس نمی خواهد خود را فریب دهد، هیچکس نباید فریب دهد - نتیجتاً تنها اراده معطوف به حقیقت وجود دارد. اما «حقیقت» چیست؟

اصل عدم تناقض طرح لازم را فراهم کرد: دنیای حقیقی که فرد به جستجوی آن است، نمی تواند خود را نقض کند، نمی تواند تغییر کند، نمی تواند بشود، و هیچ شروع و پایانی ندارد.

این بزرگترین اشتباهی است که آدمی مرتکب شده است؛ مهلک ترین خطا در این زندگی خاکی: آدمی اعتقاد داشت که در اشکال و مقولات عقل به معیار واقعیت دست یافته است - درحالیکه در واقع آدمی آنان را برای تسلط یافتن بر واقعیت در اختیار داشت، تا به نحوی موزیانه [و به منظور گسترش قدرت حیاتی خود] واقعیت را کج بفهمد -

اکنون جهان کاذب شده است، آنهم دقیقاً به خاطر خصوصیتی که واقعیت آنرا می سازد: تغییر، شدن، تعدد، ضدیت، تناقض، و جنگ. و تمامی این خطای مهلک از آنجا آغاز شد:

۱- چگونه می توان از دنیای صرفاً ظاهری و کاذب رها شد؟ (- این تنها دنیای واقعی بود)؛

۲- چگونه می توان تا حد امکان خود را به متضاد خصلت جهان ظاهری بدل کرد؟ (مفهوم مخلوق کامل به عنوان متضاد مخلوق واقعی؛ یا واضح تر، به عنوان تناقض زندگی -)

تمامی گرایش ارزش ها در جهت تهمت زدن به زندگی بود؛ آفرینش معجونی از جزییات ایده الیستی و دانش بطور عام؛ به صورتی که جناح مقابل نیز همواره علم را مورد حمله قرار می داد.

راه به علم، بدین طریق، بطور مضاعف مسدود بود: یکبار توسط اعتقاد به دنیای «حقیقی»، و بار دیگر توسط مخالفان این عقیده. علم طبیعی، روانشناسی (۱) در رابطه با

موضوعات خود محکوم شده بود، (۲) و از معصومیت خود محروم شده بود -  
 در دنیای موجود که در آن همه چیز مشروط و وابسته به همه چیز است، محکوم  
 کردن و چشم‌پوشی از هر چیز به معنای محکوم کردن و چشم‌پوشی از همه چیز است.  
 عبارات «نمی‌بایست چنان باشد»، «نمی‌بایست چنان بوده باشد»، مسخره است - اگر این  
 بحث را تا نتیجه منطقی اش دنبال کنیم، می‌توان گفت با ازین بردن هر آنچه به نوعی  
 مخرب و مضر است، آدمی سرچشمه زندگی را نابود می‌کند. فیزیولوژی بهتر از این به ما  
 می‌آموزد!

- می‌بینیم که چگونه اخلاقیات (الف) تمامی درک از جهان را مسموم می‌کند، (ب)  
 راه به شناخت و علم را مسدود می‌کند، (ج) تمامی غرایض را متلاشی می‌کند و تحلیل  
 می‌برد (با غیر اخلاقی نشان دادن ریشه آنها).

آنچه در مقابل ماست عملکرد و ابزار وحشتناک انحطاط است که به مقدس‌ترین  
 نگرش‌ها و اسامی آویزان است.

۵۸۵ (بهار - پاییز ۱۸۸۷؛ تجدیدنظر شده، بهار - پاییز ۱۸۸۸)

خودنگری فوق‌العاده: آگاه‌شدن از خود، نه به عنوان افراد بلکه همچون نوع بشر.  
 تأمل و تفکر کنیم، رو به پس بیاندیشیم؛ بزرگراهها و راه‌های فرعی را دنبال کنیم!  
 (الف)

انسان در جستجوی «حقیقت» است: جهانی که خود را نقض نمی‌کند، فریب  
 نمی‌دهد، تغییر نمی‌کند، جهانی حقیقی - جهانی که در آن کسی رنج نمی‌برد؛ تناقض،  
 فریب، تغییر - علل رنج بردن! انسان در وجود این جهان ایده‌آل شک نمی‌کند؛ او در  
 جستجوی پیدا کردن راهی به سوی آن است [...]

آدمی از کجا مفهوم واقعیت را اخذ می‌کند؟ - چگونه است که او رنج بردن را نتیجه  
 تغییر، فریب، و تضاد می‌بیند و نه خوشبختی را؟.

تحقیر و تنفر برای تمامی چیزهایی که ازین می‌رود، تغییر می‌کند و دگرگون می‌شود  
 - منشاء این ستایش از آنچه پایدار و ثابت است چیست؟ آشکارا، اراده و خواست



حقیقت در اینجا صرفاً مبین میل به جهانی پایدار می‌باشد.

حس‌ها فریب می‌دهند، عقل اشتباهات را تصحیح می‌کند؛ پس نتیجه گرفته می‌شود که عقل راه رسیدن به واقعیت پایدار است؛ هر اندازه عقاید کمتر حسی باشند به «جهان حقیقی» نزدیک‌ترند. از حس‌هاست که بیشتر بدبختی‌ها ریشه می‌گیرد. آنها فریبکار، اغفال‌گر، و مخرب‌باند.

خوشبختی تنها با وجود [وجود پایدار] می‌تواند ضمانت شود؛ تغییر و خوشبختی مانع‌الجمع‌اند. پس وحدت و یکی شدن با وجود، والاترین آرزوست. این فرمول یا راه رسیدن به بالاترین خوشبختی است.

بطور خلاصه: جهان چنانچه می‌بایست وجود دارد. این جهان که در آن زندگی می‌کنیم یک اشتباه است. این جهان ما نمی‌بایست وجود داشته باشد.

اعتقاد به آنچه وجود دارد تنها یک نتیجه است: محرک آغازین (Primum mobile) واقعی عدم اعتقاد به شدن و عدم اطمینان به آن است، کم بها دادن به تمامی آنچه می‌شود. چه نوع انسانی اینچنین می‌اندیشد؟ یک نوع غیرمولد و رنجور که از زندگی بیزار است. اما اگر انسانی از نوع مخالف را تصور کنیم، او نیازی به اعتقاد به آنچه وجود دارد ندارد؛ او حتی از آن به عنوان چیزی مرده، کسل‌کننده و بی تفاوت منزجر خواهد بود. این اعتقاد که جهان چنانچه باید باشد هست، و واقعاً وجود دارد، اعتقاد انسان غیرمولدی است که نمی‌خواهد جهان را چنانچه باید از نو بیافریند. او جهان را چنان فرض می‌کند که هم‌اکنون موجود است، و به دنبال راه و وسیله‌ای برای رسیدن به آن می‌گردد.

«خواست حقیقت» - به منزله سترونی خواست آفرینش.

دانستن اینکه چیزی چنین و چنان هست:

عمل کردن برای آنکه چیزی چنین و چنان شود:

تقابل درجه قدرت در سرشت‌های متفاوت.

تصور خیالی جهانی که با خواست‌های ما مطابقت می‌کند: حقه و تفسیر

روانشناسانه با هدف مرتبط ساختن هر آنچه مطلوب و دلخواه می‌دانیم با این جهان حقیقی. «خواست حقیقت»، در این مرحله، اساساً نوعی هنر تفسیر است: که حداقل مستلزم قدرت تفسیر می‌باشد.

همین نوع از انسان، در یک مرحله ضعیفتر، که دیگر توانایی تفسیر و خلق خیال‌پرازی‌ها را ندارد، نیهیلیست‌ها را به وجود می‌آورد. نیهیلیست انسانی است که معتقد است جهان موجود نباید وجود داشته باشد و جهانی که باید وجود داشته باشد هنوز موجود نیست. از این دید، هستی ما (کنش، رنج، اراده، احساس) معنایی ندارد: احساس «بیهودگی» حس نیهیلیست‌هاست - و در عین حال به منزله نوعی احساس بیانگر تناقضی در موضع نیهیلیست‌هاست.

هر آنکس که قادر نیست اراده خود را بر اشیاء و امور تحمیل کند؛ یعنی فاقد اراده و توانایی است، لااقل معنایی به درون آنها جاری می‌سازد، یعنی ایمان به اینکه هم‌اکنون اراده‌ای در آنها وجود دارد.

اینکه آدمی تا چه حد می‌تواند از تحمیل معنا بر اشیاء و امور چشم‌پوشی کرده و زندگی در جهانی بی‌معنا را تاب آورد - زیرا که آدمی خودبخش کوچکی از این زندگی را سامان داده است - معیار درجه نیرو و قدرت اراده اوست.

بنابراین دیدگاه فلسفی عینی می‌تواند نشانگر این باشد که توانایی و اراده ضعیف‌اند. زیرا نیرو آنچه را که بدان نزدیکتر است سازمان می‌دهد؛ «مردان علم» که می‌خواهند صرفاً آنچه هست [یا واقعیت موجود] را تأیید کنند، همان کسانی‌اند که قادر نیستند هیچ چیز را آنچنان که باید باشد مشخص سازند.

هنرمندان، گونه‌ای میان این دو: حداقل آنها تصویری از آنچه می‌بایست باشد را می‌سازند؛ هنرمندان تا آنجا که واقعاً تغییر و تحول می‌دهند، مولد هستند؛ برخلاف مردان علم، که همه چیز را چنانچه هست باقی می‌گذارند.

ارتباط میان فلاسفه و مذاهب بدبین: نوع واحدی از انسان (.. آنها ارزشمندترین چیزها را واقعی‌ترین می‌دانند -)

ارتباط میان فلاسفه و انسان اخلاقی و ارزش‌گذاری‌هایشان (- تفسیر اخلاقی جهان به منزله تحقق معنا: پس از زوال معنای دینی -)

چیرگی فلاسفه از طریق تخریب دنیای وجود: دوره بینابینی نیهیلیسم: مرحله ماقبل رسیدن به توانایی معکوس کردن ارزش‌ها و تقدیس صیوروت و شدن و جهان ظاهری به عنوان تنها جهان، و نیکوشمردن آنها.

(ب)

نیهیلیسم به منزله پدیده‌ای طبیعی (نرمال) می‌تواند علامت افزایش نیرو یا ضعف باشد: بعضاً بدین جهت که نیروی خلق و اراده کردن، چنان افزایش یافته که دیگر اینگونه تفاسیر کلی و تحمیل معنا لازم نیست؛

بعضاً بدین جهت که حتی نیروی خلاق برای آفرینش معنا تنزل کرده و نومیدی حالت غالب می‌شود. عدم توانایی در باور به یک «معنا»، «بی‌اعتقادی».

علم چه معنایی در رابطه با این دو امکان دارد؟

۱. به منزله نشانه نیرو و خویش‌داری، به عنوان توانایی صرف نظر کردن از جهان‌های

موهومی که تسلی می‌دهند و التیام می‌بخشند؛

۲. به منزله سست کردن [بنیان‌های زندگی]، مثله کردن، مایوس و تضعیف کردن.

(ج)

اعتقاد به حقیقت، نیاز به آویزان شدن از چیزی که حقیقی پنداشته می‌شود، تقلیل روانشناسانه جدا از تمامی ارزش‌های احساسی گذشته. ترس و تنبلی.

بی‌اعتقادی: تقلیل. تا چه حد بی‌اعتقادی ارزشی جدید کسب می‌کند اگر دنیای حقیقی وجود ندارد (- بدین ترتیب ارزش‌های احساسی که تاکنون به منظور توجیه جهان وجود پراکنده و تلف شده بود، بار دیگر رها می‌شود)...

۵۸۹ (۱۸۸۵-۱۸۸۶)

«وسیله و هدف»  
«علت و معلول»  
معنای تفاسیر (نه واقعیت‌ها)  
و تا چه حد احتمالاً تفاسیر ضروری؟

«سوزه و ایزه» (به عنوان لازم بودن برای «صیانت»)-

«کنش و رنج» تمامی به معنای اراده معطوف به قدرت.

«شیء فی نفسه و نمود»

۵۹۰ (۱۸۸۵-۱۸۸۶)

ارزش‌های ما از طریق تفاسیر به اشیاء و امور افزوده می‌شود.

پس آیا در [واقعیت] فی نفسه معنایی وجود دارد؟

آیا معنی به ضرورت همواره معنی نسبی و دیدگاهی نمی‌باشد؟

معنی کل همان اراده معطوف به قدرت است (تمامی معنای نسبی خود را در آن حل

می‌کند)...

۶۰۰ (۱۸۸۵-۱۸۸۶)

حدی برای طرفی که دنیا می‌تواند تفسیر شود وجود ندارد؛ هر تفسیری به نوعی نشانه

رشد یا زوال است.

لختی و سکون نیازمند وحدت‌گرایی (مونیزم) است؛ تعدد تفاسیر نشانه توانایی

است. عدم اشتیاق به محروم ساختن جهان از خصلت معماگونه و آشوب‌گرش...

۶۰۴ (۱۸۸۵-۱۸۸۶)

ترزیق معنا: «تفسیر» و نه «توضیح». این دومی در بیشتر موارد چیزی نیست مگر ارائه

تفسیری جدید به جای تفسیری قدیمی که غیر قابل فهم شده است. واقعیتی وجود ندارد،

همه چیز در جریان است، غیر قابل فهم، گریزان؛ آنچه بطور نسبی بادوام و پایاست -

عقاید ماست....

۶۱۷ (۱۸۸۳-۱۸۸۵)

تحمیل خصلت وجود (بودن) بر صیوروت (شدن) - این شکل اعلاي خواست قدرت

است. تحریف مضاعف از سوی حواس و روح، برای حفظ جهانی مبتنی بر آنچه هست

آنچه پایدار و ماناست، آنچه هم‌ارز است و غیره.

اینکه همه چیز تکرار می‌شود نزدیکترین تقریب جهانی شدن (صیوروت)

به جهان بودن (وجود) است - این اوج تعمق است.  
از ارزش هایی که به وجود نسبت داده می شود محکومیت شدن و عدم رضایت از آن ناشی می شود، البته تنها پس از اختراع جهان وجود در مرتبه اول، استحالة آنچه از وجود برخوردار است (تن، خدا، ایده ها، قوانین طبیعت، فرمول ها، غیره).

«موجودات» به منزله نمود؛ و ازگون سازی ارزش ها؛ ظاهر یا نمود همان چیزی بود که ارزش را اعطاء می کرد -

شناخت فی نفسه در جهان شدن غیر ممکن است؛ پس چگونه شناخت امکان پذیر است؟ شناخت به منزله اشتباه در ارتباط با خویشتن، به منزله اراده معطوف به قدرت، به منزله اراده معطوف به فریب.

شدن به منزله اختراع، اراده کردن، انکار نفس، چیرگی بر خود: بجای سوژه یک کنش، نوعی برنهادن خلاق، بدون «علت و معلول».

هنر به منزله اراده یا خواست چیرگی بر شدن، به منزله «جاودان سازی»، اما کوته بینانه، بسته به دورنما؛ تکرار گرایش کل در مقیاس کوچک و جزئی.

حقیقتی که تمامی اشکال زندگی آشکارش می کند، فرمولی برای بیان گرایش کل در مقیاس کوچک؛ نتیجه می شود: تعریفی جدید از «زندگی» به منزله اراده معطوف به قدرت.

به جای «علت و معلول» کشمکش متقابل آنچه می شود که اغلب با جذب حریف همراه است؛ تعداد عناصر در حال شدن ثابت نیست.

بی فایده شدن ایده آل های قدیمی برای تفسیر کلیت وقایع، آنهم پس از آگاهی به منشا و سودمندی حیوانی این ایده آل ها؛ علاوه بر این تمامی اینها ضد زندگی است. بی فایده بودن نظریه مکانیکی - این نظریه حس بی معنایی را القا می کند. تمامی ایده الیسم نوع بشر از آغاز تا کنون، در حال دگرگونی ناگهانی به نیهیلیسم است - به اعتقاد

در بی ارزش بودن یعنی بی معنا بودن مطلق.

نابود ساختن ایده‌آل‌ها، برهوت جدید؛ فنون و هنرهای جدیدی که به ما، ما دوزیستان، رخصت می دهد این برهوت را تاب آوریم.

پیش فرض: شجاعت، صبر، «روی برنگرداندن»، عجله نکردن در جلو رفتن. (تقلید طعن آمیز زرتشت و نگرش طنزآمیز او به تمامی ارزش های قبلی که خود نتیجه ثروت و غنای درونی زرتشت بود)...

۱۰۶۷ (۱۸۸۵)

می دانید که «جهان» برای من چیست؟ آنرا در آئینه ام به شما نشان دهم؟ این جهان یک هیولای انرژی است، بدون آغاز، بدون پایان؛ نیرویی استوار و آهنین که بزرگتر و یا کوچکتر نمی شود، که خود را مصرف نمی کند بلکه تنها دگرگون می سازد؛ همچون کلیتی، با حجمی غیر قابل تغییر، خانه ای بدون هزینه و زیان، اما همچنین بدون درآمد و یا افزایش؛ محصور شده با «هیچی» که همچون مرزی گرداگردش را فرا گرفته؛ نه چیزی نامشخص و یا تلف شده؛ نه چیزی بی نهایت امتداد یافته، بلکه چیزی [یا جهانی] که با نیرویی معین در فضایی معین استقرار یافته، آنهم نه فضایی که ممکن است اینجا یا آنجا «خالی» باشد، بلکه همچون نیرویی فراگیر، همچون بازی نیروها و امواج نیروها که همزمان یکی و بسیارند، و در آن واحد در اینجا افزایش و در آنجا کاهش می یابند؛ دریایی از نیروهایی که همگی جاری و شتابانند، جاودانه در حال تغییر، جاودانه در طغیان و بازگشت، با ابدیتی از تکرار، با جذر و مد و سیلاب اشکالش؛ از درون ساده ترین اشکال در تقلا به سوی پیچیده ترین، از ساکن ترین، سخت ترین، سردترین اشکال به سوی گرمترین، پرتلاطم ترین، و متناقض ترین، و دوباره بازگشت به خانه، بازگشت به خانه از درون غنا و پیچیدگی، از بازی تناقض ها به شادی توافق، صیوررتی که هنوز هم خود را از خلال یکدستی و وحدت راهها و سالهایش تأیید می کند، و خود را به منزله آنچه می بایست جاودانه بازگردد برکت می بخشد، به منزله شدنی که سیری

نمی‌شناسد، شدنی بدون هیچ انزجار و فرسودگی: این، جهان دیونوسی من که جاودانه خود را خلق می‌کند، و جاودانه خود را نابود می‌سازد، این جهان مرموز سرور شهوانی مضاعف، «فراسوی نیک و بد» من، بدون هدف، مگر شادمانی حلقه خود تنها هدف باشد؛ بدون اراده یا نیت، مگر آن نیت خیری که حلقه برای خویش دارد - آیا نامی برای این جهان می‌خواهید؟ پاسخی به تمامی معماهایش؟ و نیز پرتوی نوری برای شما، شما نیرومندترین و بی‌باک‌ترین مردان که بیش از همه به نیمه شب تعلق دارید و بهتر از همه پوشیده گشته‌اید؟ - این جهان اراده معطوف به قدرت است - و نه چیزی دیگر! و شما نیز خود همین اراده معطوف به قدرتید و نه چیزی دیگر!

