

## خواست قدرت و مسأله تفسیر آن<sup>۱</sup>

دکتر حمید رضا محبوبی آرانی \*

استادیار فلسفه، دانشگاه اصفهان

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۰/۱۱/۲۸؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۱/۲/۲۵)

### چکیده

خواست قدرت، یا اراده معطوف به قدرت، در نظر شمار قابل توجهی از تفسیرگران اندیشه نیچه یکی از مهم‌ترین مفاهیم در فلسفه، دست‌کم فلسفه متأخر اوست و در عین حال یکی از پرابهام‌ترین و مسأله‌برانگیزترین مضامین در اندیشه نیچه نیز می‌باشد که اندیشه‌ورزان گوناگون را در پی ارائه تفسیری درست و قابل قبول همواره به چالش انداخته است. به نظر نویسنده مشکل اصلی در ارائه تفسیری متافیزیکی از نیچه است و چنانچه تفسیرهایی را در نظر بگیریم که با لحاظ خواست قدرت به عنوان میلی مرتبه دومی در مقابل امیال مرتبه نخستی ما آن را به قلمرو روانشناسی آدمی محدود می‌سازند، می‌توان راه چاره‌ای برای غالب دشواری‌ها و ابهامات یافت. مقاله حاضر می‌کوشد تا با بررسی و ارزیابی پاره‌ای از تفسیرهای مهم ارائه شده نزد مفسران تحلیلی مسلک نیچه کاستی‌های هر کدام از آنها را برجسته سازد و در پایان خود راهی برای ارائه تفسیری قابل قبول‌تر از آن را نشان دهد، هر چند آن تفسیر قابل قبول‌تر را در مجال دیگری بسط خواهد داد.

واژه‌های کلیدی: خواست قدرت، متافیزیک، روانشناسی، میل مرتبه نخستی، میل مرتبه دومی.

\* Email: mahboobi@email.arizona.edu

## مقدمه

خواست قدرت، یا اراده معطوف به قدرت، در نظر شمار قابل توجهی از تفسیرگران اندیشه نیچه یکی از مهم‌ترین مفاهیم در فلسفه، دست‌کم فلسفه متأخر نیچه است که در عین حال به دلایلی که خواهد آمد به دست دادن تفسیری منسجم از آن همواره با مشکلات عدیده‌ای روبرو بوده و از این‌رو تاکنون تفسیرهای گوناگون و متعارضی از آن ارائه شده است. مقاله حاضر در پی آن است تا به بررسی برخی از مهم‌ترین تفسیرهایی بپردازد که در دو سه دهه اخیر تفسیرگران تحلیلی مسلک برجسته نیچه درباره این مفهوم مطرح ساخته‌اند. خصلت غالب همه این تفسیرها نیز توجه به این مفهوم در بستر آثار چاپ‌شده توسط خود نیچه است تا یادداشت‌هایی که پس از مرگ او چاپ شده‌اند. اگر هم بدین یادداشت‌ها اشاره‌ای می‌شود تنها با توجه و در پرتو آثار چاپ‌شده نیچه است. نویسنده در ضمن این بررسی می‌کوشد تا نقاط قوت و ضعف هر کدام از این تفسیرها را برملا سازد و خود در نهایت راه را برای تفسیری دیگر هموار سازد که می‌تواند بر بسیاری از مشکلات تفسیرهای پیشین غالب آید و به فهمی دقیق‌تر از خواست قدرت نیچه در درون سنت تفسیر تحلیلی از وی راه برد، هر چند ساخت و پرداخت این تفسیر را به مقاله‌ای دیگر می‌سپرد.

(۱) نیچه برای نخستین بار در چنین گفت زرتشت از خواست قدرت سخن می‌گوید.<sup>۲</sup> نیچه در اینجا، خواست قدرت را به عنوان یکی از سه تعلیم عمده زرتشت و در کنار مفاهیم ابرانسان و بازگشت جاودانه مطرح می‌سازد. اما در این اثر، چندان چیزی درباره مقصود و معنای مورد نظرش از خواست قدرت نمی‌گوید. نیچه در فصلی از کتاب نخست با نام «درباره هزار و یک هدف»، از آن خبر می‌دهد که چگونه زرتشت در میان بسی ملت‌ها و قوم‌ها گشته است و دریافته که «هیچ ملتی بی ارزیابی نتواند زیست؛ اما اگر در پی پاییدن خویش باشد، نباید بدان‌گونه ارزیابی کند که همسایگانش. بر فراز هر ملتی، لوحی از خیرها آویخته است. هان! این لوح چیرگی‌های اوست. هان! این بانگ خواست قدرت اوست». بدین‌گونه نیچه خواست قدرت را با ارزیابی، که خود «گنجینه‌ای است گرانبهاتر و ارزشمندتر» از هر ارزشگذاری، چرا که بدون آن هیچ ارزشی و ارزیابی در میان نخواهد بود و «گردوی هستی پوک» خواهد ماند، پیوند می‌دهد (Z:I, 14). عبارات نیچه در فصلی از کتاب دوم با نام «درباره چیرگی بر خود» روشنگرتر از اظهارات نخستین اوست:

و زندگی خود این راز با من گفت: او گفت، بنگر! من آن ام که همواره باید بر خودش چیره گردد. بی‌گمان، تو این را خواست زه‌سوزاد می‌نامی یا رانه به سوی غایتی، به سوی چیزی برتر، دورتر، گوناگون‌تر: اما همه اینها یک چیز هستند، و یک راز. خوش‌تر می‌دارم نابود شوم تا این‌که از این یک چیز دست بردارم؛ و به‌راستی، هر جا که فروشد باشد و برگ‌ریزان، بنگر، آنجا زندگی خود را قربان می‌کند \_ به خاطر قدرت! اینکه من باید نبرد باشم و شوند و غایت و تقابل غایات \_ آه، هر آنکه درباره اراده‌ام گمان زند، گمان هم خواهد زد که آن می‌باید چه راه‌های پیچاپیچی را ببیناید! هر چه را که بیافرینم و هر اندازه هم که عاشق آن باشم، \_ به‌زودی می‌باید رویاروی آن و عشق‌ام ایستم، اراده من چنین می‌خواهد آن را .... آنکه از «خواست هستی» سخن در میان افکنند، بر آماج حقیقت نزد: چنین خواستی \_ وجود ندارد! زیرا آنچه نیست، نمی‌تواند بخواهد؛ اما آنچه هست، چگونه می‌تواند همچنان نخواهد. تنها آنجا که زندگی باشد، خواست نیز هست؛ اما نه خواست زندگی، بلکه \_ تو را چنین می‌آموزانم \_ خواست قدرت! زندگی بسیاری چیزها را بسیار بیش از خود زندگی ارزشمند می‌شمارد؛ همانا از درون خود ارزیابی سخن می‌گوید \_ خواست قدرت (Z:II, 12).

بعد از زرتشت، نیچه در *فراسوی خیر و شر* اشارات روشن‌تری به معنا و مقصود خویش از خواست قدرت می‌نماید، هر چند بحث وی در اینجا نیز به هیچ وجه جامع و شامل نیست و تنها «شامل ده ارجاع می‌شود. پس از آن نیز نیچه در آثار منتشرشده در بهترین حالت پنج‌بار در *تبارشناسی اخلاق* از خواست قدرت نام می‌برد و در بدترین حالت یکبار از آن در کتاب پنجم *دانش شادان*» (Williams, 1996:448). در واقع به تعبیر هرستمان<sup>۱</sup> «به دلیل همین اشارات نسبتاً اندک، سطحی و مبهم نیچه به خواست قدرت در آثار منتشرشده است که بسیاری از تفسیرهای موجود درباره معنا و کارکرد خواست قدرت عمدتاً بر یادداشت‌های چاپ نشده‌ای مبتنی اند...<sup>۳</sup> که راه را برای تفسیرهای متنوع، چه بسا متناقض، بازمی‌کنند. این امر، در واقع، شاید حاکی از آن باشد که نیچه بیشتر در حال آزمودن موضع‌های متفاوت و نتایج هر کدام بوده است تا اینکه در پی بیان یک موضع کاملاً مشخص و معین» (BGE: Introduction by Horstmann, xxv).

<sup>۱</sup>. Horstmann

اظهارات نیچه در *فراسوی خیر و شر* چنین به ذهن متبادر می‌سازد که گویی نیچه قصد دارد تا خوانندگانش آموزه خواست قدرت را فرضیه‌ای هستی‌شناسانه و متافیزیکی، یا دست‌کم، مستلزم چنین قسم فرضیه‌ای، تصور کنند. تصویر کلیی که به نظر می‌رسد نیچه در *فراسوی خیر و شر* از خواست قدرت ترسیم می‌کند چنین است: اگر ما به پدیده‌های زندگی ارگانیک بنگریم در خواهیم یافت که زندگی ارگانیک در جانوران عبارت از وضعیتی ایستا نیست، بلکه فرایند پویا و آشفته‌وار آفرینش و زوال، تحت قدرت گرفتن و تحت قدرت درآمدن، غلبه کردن و مغلوب شدن می‌باشد. چنین واقعیتی، راه را برای ظهور این اندیشه باز می‌کند که نیروی حاکم بر فرایندهایی که در زندگی موجودات ارگانیک در جریان است، نوعی نبرد قدرت است که در آن هر شکلی از زندگی می‌کوشد تا سایر اشکال دیگر را تحت قدرت خود گیرد. هر موجود زنده‌ای، بلکه هر ذره زنده‌ای، از مقداری قدرت برخوردار است و خواستی و اراده‌ای که درصدد تحقق بخشیدن به این قدرت و افزون کردن آن است و از این رهگذر می‌کوشد تا جدا از حفظ کردن خود، خود را نیرومندتر سازد. بر اساس این خط فکری نیچه مدعی می‌شود که «زندگی، خواست قدرت» است (BGE:13, 25; GM:II, 12; A:2).

اما، چنانچه هرستمان بازمی‌گوید این همه داستان نیست: در *فراسوی خیر و شر* نیچه به نحوی فرضی و آزمایشی سعی می‌کند تا مفهوم خواست قدرت را در جهت دیگری نیز دنبال کند. در این جهت جدید، نیچه از خواست قدرت نه تنها به عنوان اصل زندگی ارگانیک، بلکه اساساً به عنوان ذات طبیعت ارگانیک و غیرارگانیک و به طور کلی ذات جهان سخن می‌گوید و بدان معنایی هستی‌شناسانه و متافیزیکی می‌بخشد. شاید دلیل اصلی این کار بست وسیع‌تر «خواست قدرت» به کل جهان در این باشد که نیچه دلیلی نمی‌بیند تا نیروی تبیین‌گرانه «خواست قدرت» را صرفاً محدود به عالم جانداران کند و ماده بی‌جان را از آن محروم سازد. چرا نتوان درباره ماده و جهان مادی نارگانیک نیز بر اساس «خواست قدرت» اندیشید هر چند این بار در قالب «خواست قدرت» فلج‌شده، مانده در وضعیت بالقوگی. مزیت چنین برداشتی، به نظر نیچه، آن خواهد بود که تبیینی یکدست و یکپارچه از کل جهان به دست می‌دهد «... بنابراین حق خواهیم داشت که هر گونه نیروی مؤثر در جهان را آشکارا بدین‌گونه نام نهمیم: خواست قدرت. اگر جهان را از درون بنگریم،

اگر جهان را با نظر به سرشت معقول آن تعیین و توصیف کنیم \_ صرفاً این خواست قدرت خواهد بود و نه هیچ چیز دیگر» (BGE:36) (نیز بنگرید به BGE:xxv-xxvii).

آن‌گونه که خانم کلارک نشان می‌دهد، پارهٔ اخیر، تنها پاره در میان آثار منتشرشدهٔ نیچه است که ظاهراً درصدد آوردن استدلال برای خواست قدرت است، آن هم استدلالی در قالبی شرطی، بدین معنا که نیچه درستی آموزهٔ خواست قدرت را مشروط به درستی چند مقدمه و فرض می‌سازد. اگر آن مقدمه‌ها درست باشند، می‌توان گفت که خواست قدرت نیز درست است. اما نیچه، آن‌گونه که خانم کلارک نشان می‌دهد، هیچ‌کدام از آن مقدمه‌ها را قبول ندارد. از جملهٔ این مقدمه‌ها «علیت اراده» است، نظری که آشکارا درستی آن را رد می‌کند (از جمله در GS:127; TI:II, 5; VI, 3). مقدمهٔ دیگر همان مقدمهٔ آغازین نیچه در استدلال است. نیچه استدلال را این‌گونه آغاز می‌کنند: «فرض کنید که جهان امیال و شورهای ما تنها چیزی است که به عنوان واقعی "داده شده است"». به نظر خانم کلارک نیچه اشاره دارد به قول شوپنهاور، که بر اساس آن متافیزیک خواست خود را پایه می‌ریزد، مبنی بر اینکه ما نسبت به جهان درون‌مان، یعنی خواست و اراده، درک و شناختی مستقیم و بی‌واسطه داریم، بر خلاف جهان مادی بیرونی که چنین شناختی از آن برای ما ممکن نیست. اما نیچه چنین قولی را دربارهٔ جهان درون، یعنی جهان امیال، خواهش‌ها و شورها، به تعبیر دیگر خواست، قبول ندارد و معتقد نیست که شناخت ما از این جهان یقینی‌تر و مطمئن‌تر از شناخت ما از جهان مادی است. اساساً به نظر نیچه ما شناخت بی‌واسطه به هیچ چیز نداریم. نیچه خود پیشتر در پاره‌های ۱۶ تا ۱۹ فراسوی خیر و شر کوشیده تا تلقی ما را از به اصطلاح «یقین‌های بی‌واسطه»، که یکی کوژیتوی دکارتی و دیگری خواست یا ارادهٔ شوپنهاوری است، تغییر دهد و به ما بنمایاند که حتی درک ما از این یقین‌های بی‌واسطه نیز بدون تفسیر و نادرست‌سازی از جانب سوژه نیست، امری که دربارهٔ جهان درون به همان اندازه صادق است که دربارهٔ جهان بیرون (بنگرید به Clark, 2000:121-4; Stack, 1994:273).

خانم کلارک منکر آن نمی‌شود که نیچه غالباً چنان سخن می‌گوید که گویی خواست قدرت را اصل بنیادی زیست‌شناسی یا روانشناسی و حتی هستی‌شناسی می‌داند (همچون GS:349; Z:II, 7, 12; BGE:13, 357; A:6)، اما به نظر وی ادعاهایی از این دست را بیشتر باید اظهاراتی که بیانگر ارزش‌های نیچه هستند تلقی نمود تا باورهایی درباره سرشت واقعیت: «نیچه با دفاع از خواست قدرت» و به تعبیر دیگر، «با فرافکندن آموزه هستی‌شناسانه اسطوره‌ای خواست قدرت»، «جهان را آنگونه که از چشم‌انداز ایده‌آش می‌نماید، به ما نشان می‌دهد...»، که ایده‌آل انسان آری‌گوی به زندگی و این جهان است که در همه چیز سرشاری و وفور می‌بیند و لذا از منظر این ایده‌آل، «جهان از چشم‌انداز وفور و سرشاری و نه فقدان، جهان چونان سرریز انرژی بدون هیچ هدفی، چونان بازی \_ مختصر آنکه چونان خواست قدرت» دیده می‌شود (Clark, 2000:118-121).

اینکه نیچه درست در پاره ۳۶ فراسوی خیر و شر در قالب استدلالی شرطی آموزه خواست قدرت را مطرح می‌سازد در واقع برای روشن ساختن این نظر اوست، نظری که از همان مقدمه فراسوی خیر و شر و پاره‌های آغازینش بر آن تأکید می‌نهد، که هدف نهایی فیلسوفان نه شناخت حقیقت، بلکه تفسیر جهان بر اساس ارزش‌های خودشان است و به تعبیر زرتشت، «آفریدن جهانی [در عالم فکر] که بتوانند برابر آن سر خم کنند» (Z:II, 12). با این همه، فیلسوفان همگی تفسیرهای خود را، که بر اساس ارزش‌های خودشان از جهان ارائه می‌دهند، درست و مطابق واقع تلقی می‌کنند و می‌کوشند حتی برای آن استدلال یا استدلال‌هایی نیز دست و پا کنند، آن هم بر اساس خرافه‌های عوامانه‌ای که از عهد بوق باقی مانده است، یا بازی واژگانی، یا اغوای زبانی، یا تعمیم واقعیت‌هایی که بسیار محدود، شخصی، بسیار بشری بس\_ بسیار بشری اند (بنگرید به BGE:Preface). نمونه آن، رواقیان، که با دستور اخلاقی خود «زندگی بر طبق طبیعت»، گمان می‌کردند به راستی سر از کنه طبیعت درآورده‌اند و در حال خواندن متن قانون خویش از دفتر طبیعت هستند. اما «به راستی، قضیه یکسره چیز دیگری است». رواقیان نه در حال پرده برداشتن از طبیعت و خواندن قانون اخلاقی خویش از آن دفتر، که کاملاً بر عکس، آنها آرمان‌ها و ارزش‌های اخلاقی خود را بر طبیعت و هستی بار می‌کردند، و به تعبیری طبیعت و هر آنچه هست را بر صورت خویش می‌دیدند و می‌آفریدند، یعنی در قالب تفسیر و صورتی رواقیانه و لذا نادرست. اما این برداشت غلط صرفاً مخصوص رواقیان نیست، حکایت، «حکایتی است قدیمی و جاودانه: آنچه

روزگاری بر روایان رفت، امروز نیز بر [دیگر فیلسوفان] می‌رود» (9: BGE؛ نیز بنگرید به Clark, 1990:212-27; Clark, 2000). نهایتاً خانم کلارک چنین نتیجه می‌گیرد:

نتیجه‌گیری من این است که اگر ما به استدلال‌های واقعی این سه پاره در فراسوی خیر و شر دقت کنیم، که تنها جایی است که به نظر می‌رسد نیچه برای یک قدرت\_هستی‌شناسی یا قدرت\_زیست‌شناسی استدلال می‌آورد، می‌بینیم که نیچه نه از این استدلال‌ها دفاع می‌کند و نه نتایج آنها را به عنوان نتایجی درست ارائه می‌کند. در عوض او سه استدلال بد را به ما نشان می‌دهد که او می‌توانست برای یک قدرت\_هستی‌شناسی یا قدرت\_زیست‌شناسی به دست دهد اگر او دنبال مدل‌هایی را می‌گرفت که شوپنهاور، اسپینوزا و فیزیک جدید فراهم آورده‌اند (Clark, 2000:125).

به همین سان ویلیامز نیز در تفسیری مشابه بر همین نکته تأکید می‌نهد که این پاره، مهم‌ترین و معروف‌ترین پاره در میان آثار منتشرشده است که در آن نیچه تصویری متفاوتی از خواست قدرت ترسیم می‌کند. به نظر وی نیز خصلت آزمونگرانه و فرضی این پاره، که با «فرض کنید» آغاز می‌شود و می‌پرسد «آیا ما «اجازه داریم دست به این آزمون بزنیم» مانع از آن می‌شود که آن را به عنوان نظر متفاوتی نیچه چندان جدی بگیریم و «هرگونه نتیجه‌گیری بر اساس آن درباره رابطه و نسبت خواست قدرت با جهان را پرخطر می‌سازد» (Williams, 1996:454). استاک نیز معتقد است که نیچه تمام دعوی بیان شده در این استدلال را، «که قوی‌ترین استدلال برای فرضیه خواست قدرتی پویا» در آثار نیچه است، «با سرسختی تمام و به نحوی منسجم» رد می‌کنند و لذا وی این استدلال را به نحو «زیرکانه‌ای گمراه‌کننده» می‌داند (Stack, 1994:271؛ و نیز 2000:187ff).

۲) به نظر بسیاری از شارحان تحلیلی مسلک اخیر نیچه «تصویر خواست قدرت چونان آموزه‌ای که به یکسان بیانگر ذات موجودات جاندار و بی‌جان، یعنی ذات جهان است، با یک مشکل اصلی و اساسی روبروست: شأن نظری و متفاوتی این آموزه، یعنی این ادعا که خواست قدرت «ذات طبیعت» و «فی‌نفسه»ی آن است، صراحتاً با نقد مکرر نیچه در آثار گوناگونش از مفهوم «فی‌نفسه» سازگار در نمی‌آید. تفسیر متفاوتی خواست قدرت آن را به یکجا واجد تمام عیوب و اشکالاتی می‌گرداند که نیچه بر تمام نظریه‌های متفاوتی سابق بر خود وارد می‌دانست \_ تلاش برای تعریف

جهان حقیقی متمایز از جهان پدیداری» (BGE: Introduction by Horstmann, xxvi). به تعبیر ویلیامز «بسیار بعید است که نیچه پس از آن همه نقد بر متافیزیک از بشری بس بسیار بشری تا مسیحاستیز خود روایتی متافیزیکی از هستی ارائه دهد. نقد نیچه محدود به نامزدهایی می ماند که جایگاه «اصل برترین» را در متافیزیک به خود اختصاص داده اند، بلکه نقد او متوجه اصل خود متافیزیک است» (Williams, 1996:454)، و به تعبیر رجینستر، «نیل به چنین بصیرتی درباره طبیعت و ذات جهان اساساً با دو آموزه دیگر فلسفه نیچه، چشم انداز باوری و تجربه باوری، در تعارض تام و تمام است. با چشم انداز باوری در تعارض است چرا که اگر این تفسیر از چشم انداز باوری را بپذیریم که هر شناختی از یک چشم انداز است، و بنابراین نسبی و ناگزیر همراه لعبی سوپژکتیویستی است، در این صورت هیچ آموزه‌ای از جمله آموزه خواست قدرت نیچه نمی تواند ادعا کند که ذات عینی جهان طبیعت را دریافته است. با تجربه باوری نیچه نیز در تعارض است چرا که وی بر اساس آن هر ادعای معرفتی را تنها در صورتی موجه می شمارد که بر تجربه و حواس متکی باشد، اما آموزه خواست قدرت در این معنای انتزاعی و عامش از هر گونه گواهی حس و تجربه فراتر می رود» (Reginster, 2006:104-5). دسته‌ای از مفسران کوشیده‌اند تا بدون انکار شأن هستی‌شناسانه و متافیزیکی خواست قدرت، پیشنهادهایی برای حل این دو دست تعارض مطرح سازند. مفسرانی چون چاخت (Schacht:1983) و نهاماس (Nehamas:1985) کوشیده‌اند تا تعارض نخست را بر طرف کنند و شأن هستی‌شناسانه ممتاز خواست قدرت را با چشم انداز باوری سازگار سازند و مفسرانی دیگر چون آندرسون (Anderson, 1994) و دوایل (Doyle, 2001) سعی در حل تعارض دوم بسته‌اند و کوشیده‌اند تا کلیت و انتزاعیت آموزه نیچه را با تجربه باوری وی سازگار گردانند.

بنا به راهبرد چاخت، نقد نیچه از متافیزیک متوجه انکار جهان‌های «حقیقی» یا «دیگر» است در حالی که آموزه خواست قدرت بیانگر ذات «این» جهان است (Schacht, 1983:168). اما مسأله پیشاروی این تفسیر در این است که ما هیچ راهی برای تمایز نهادن میان «این» جهان و جهان «دیگر» در اختیار نداریم مگر تمایز نهادن میان آنها بر حسب تمایز میان شناخت تجربی و شناخت پیشینی. تأکید نیچه بر اینکه «این» جهان تنها جهان قابل اثبات است، بدین معناست که تنها جهانی که ما می‌توانیم شناختی از آن داشته باشیم، جهان تجربی است، یعنی جهانی که پژوهش تجربی ما



بدان دسترسی دارد (بنگرید به Clark, 1990:chapter4). بنابراین ادعای اینکه شناختی از جهان بر اساس نظریه‌ای پیشینی داریم چیزی جز باور به جهان «حقیقی»، یعنی آنچه که نیچه به عنوان متافیزیکی رد می‌کند، نیست. چاخت این نکته را می‌پذیرد که هیچ یک از مقدمه‌های مورد استفاده نیچه در استدلال خود مبنی بر اینکه جهان خواست قدرت است، تجربی نیستند. برای نمونه، نخستین مقدمه آن این است که هر چیزی در حال شوند و صیوروت است. چاخت این رأی را نه به عنوان فرضیه‌ای که ما بر اساس تجربه بیان می‌کنیم، بلکه به عنوان نتیجه‌ای تلقی می‌کند که حاصل وقوف به این نکته است که هر مفهومی از ثبات، هدف یا وحدت صرفاً به چشم‌انداز انسانی ما تعلق دارد و این ماییم که جامه ثبات و ماندگاری را بر تن جهان پوشانده‌ایم و اکنون باید این جامه را از تن آن درآوریم (Schacht, 1983:206).

در راهبرد نهاداس برای حل این ناسازگاری، خواست قدرت به عنوان آموزه متافیزیکی عرضه می‌شود که خود سر از رد و طرد متافیزیک درمی‌آورد. به تعبیر نهاداس، «خواست قدرت... یک نظریه متافیزیکی یا جهان‌شناختی کلی نیست. بر عکس، خواست قدرت دلیلی به دست می‌دهد که چرا هیچ نظریه کلی درباره سرشت جهان و چیزهایی که قوام‌بخش آن هستند، اساساً امکان ارائه ندارد» (Nehamas, 1985:80). نهاداس نیازی به انکار سرشت پیشینی این آموزه ندارد. در عوض او منکر آن است که آموزه خواست قدرت نظریه‌ای درباره سرشت واقعیت ارائه می‌دهد. نهاداس با یکی گرفتن آموزه خواست قدرت با این ادعای نیچه که یک چیز مجموعه از معلول‌هایش است (WP:635)، این آموزه را معادل انکار شیء فی‌نفسه تلقی می‌کند. به نظر نهاداس، از جمله نتایج انکار شیء فی‌نفسه نزد نیچه این است که هیچ چیز نمی‌تواند بنفسه موجود باشد، و هر چیزی در ربط و پیوند با سایر چیزها قرار دارد به گونه‌ای که هیچ چیز نمی‌تواند بدون تغییر در همه چیزهای دیگر تغییر کند (Nehamas, 1985:81-3). چنین نتایجی که نهاداس از خواست قدرت بیرون می‌کشد، چه او بپذیرد و چه نپذیرد، دعوایی درباره سرشت جهان و واقعیت هستند که به تجربه

در نمی‌آیند و بر مقدمه‌های پیشینی استوار اند. به همین دلیل تفسیر نهادها از خواست قدرت نهایتاً آن را به نظریه‌ای متافیزیکی درباره سرشت واقعیت بدل می‌کند.

۳) در برابر این دسته از تفسیرگران اندیشه‌نیچه، تفسیرگران دیگر کوشیده‌اند تا با کنار زدن تفسیرهای متافیزیکی و هستی‌شناسانه از آموزه خواست قدرت آن را اساساً آموزه‌ای درباره سرشت انگیزش آدمی و متعلق به روانشناسی تجربی تلقی کنند. کاوفمن<sup>۱</sup> در تفسیر خود از خواست قدرت می‌کوشد تا در برابر تفسیر متافیزیکی و هستی‌شناسانه هایدگری<sup>۲</sup> و یا حتی دانتویی<sup>۳</sup>، تفسیر و تحلیلی از آموزه خواست قدرت ارائه دهد که بر هیچ نظر و رأی متافیزیکی استوار نباشد و آن را ذات واقعیت یا فی‌نفسه نشمارد. کاوفمن می‌نویسد که «در نظر نیچه جهان ناشناختنی است... او به خود به عنوان فیلسوفی آزمونگر نگاه می‌کرد که آرزو داشت پیوند خود را با سنتی که «سودایی نامحدود» داشت بگسلد. نیچه مدعی بود که در برابر توهم اصحاب متافیزیک که نمی‌خواهند «با یک ضربه، با یک کلمه کل معمای جهان را فروکشایند»، دغدغه او «پرسش و آزمونگری‌های جزئی کوچک است»... بنابراین نمی‌توان خواست قدرت او را نیز بصیرتی دانست که با یک ضربه و کلمه کل معمای جهان را فرومی‌گشاید.» به نظر کاوفمن هر چند خود نیچه به این‌گونه سؤال‌ها پاسخی نمی‌دهد، اما می‌توان پاسخی از سوی او به دست داد. «برداشت او از خواست قدرت «متافیزیکی» چه به معنای هایدگری آن و چه به معنای پوزیتویستی آن نیست؛ خواست قدرت در وهله نخست مفهومی کلیدی از فرضیه‌ای روانشناسانه است». به نظر کاوفمن اگر نیچه در آثار نخستین خود، همچون *سپیده‌دمان*، می‌کوشید تا به سؤالات کوچک به شیوه‌ای پراکنده و در قالب روحیه‌ای آزاداندیش و در اساس غیرنظام‌مند پاسخ دهد، اکنون با طرح خواست قدرت می‌کوشد پاسخ‌های خود را بدان سؤالات در قالب تصویری نظام‌مند درآورد (Kaufmann, 1974:204).

وانگهی به نظر کاوفمن اشکال و نقدی جدی‌تر بر تفسیرهای متافیزیکی از خواست قدرت وارد است و آن اینکه «نیچه مدعی است که هر گونه تلاشی برای فهم جهان ریشه در خواست قدرت آدمی دارد. اگر چنین است پس به نظر می‌رسد برداشت خود او از خواست قدرت [بنا به تلقی متافیزیکی از آن] نیز می‌بایست آفریده خواست قدرت نیچه باشد. در این صورت نه آیا نیچه دچار

<sup>1</sup>. Kaufmann

<sup>2</sup>. Heidegger

<sup>3</sup>. Danto

همان مشکلی می‌شود که اپیمیندس کرتی<sup>۴</sup> دچار آن بود. اگر ادعای نیچه درست است، پس خواست قدرت افسانه‌ای بیشتر نیست» (همان). به نظر کاوفمن، خواست قدرت نیچه، بر خلاف خواست زندگی متافیزیکی شوپنهاور، «در اساس مفهومی تجربی است که نیچه از طریق استقرا بدان رسیده است» (Kaufmann, 1974:206). نیچه پس از اینکه در آثار گزین‌گویانه‌ای پیش از زرتشت توانست از خواست قدرت «به عنوان رانه‌ای روانشناسانه که از توانایی تبیین پدیده‌های متفاوت و متنوعی در حیات روانی انسان، همچون سپاسگزاری، ترحم و تحقیر نفس برخوردار است» به نحوی موفقیت‌آمیز استفاده کند، بر پایه چنین امری این فرضیه را مطرح ساخت که تمامی رفتارهای انسانی را می‌توان بر اساس خواست قدرت، یعنی میل محرکی برای کسب قدرت، تفسیر و تبیین نمود. به نظر کاوفمن این آموزه، هسته اصلی آموزه‌ای است که نیچه آن را به رفتار کل موجودات زنده تعمیم و گسترش داد و بعد حتی با تعمیم هر چه بیشتر آن را به «این فرضیه بسیار عام و کلی بدل ساخت که خواست قدرت نیروی اساسی کل جهان است» (همان: 207).

بدین ترتیب بر وفق نظر کاوفمن آموزه جهان‌شناختی خواست قدرت یکسره با چشم‌اندازباوری و انکار متافیزیک سازگار است. برای نمونه روایت کاوفمن از خواست قدرت بر خلاف روایت چاخت، متضمن هیچ فرض پیشینی درباره ناقص و معیوب بودن چشم‌اندازهای آدمی نیست. اگر جهان خواست قدرت است، پس باید پذیرفت که چشم‌اندازهای عرف عامی ما معیوب است. اما ادعای ناقص و معیوب بودن چشم‌اندازهای ما نتیجه حقیقت داشتن خواست قدرت است تا اینکه پیش‌فرض آن باشد. به همین دلیل نیز روایت کاوفمن مستلزم آن نیست که نیچه دم از نظریه‌ای متافیزیکی زده باشد. نیچه ادعا نمی‌کند که جهان فی‌نفسه خواست قدرت است، بلکه دعوی وی آن است که خواست قدرت «تنها تفسیر از رفتار آدمی و [واقعیت به طور کلی] است که ما آدمیان با تأمل در جهان و شواهد موجود امکان پرداختن آن را داریم» (همان: 206). به دیگر بیان، خواست قدرت نظریه‌ای است که بهترین تبیین ممکن از داده‌هایی را به دست می‌دهد که چشم‌انداز انسانی‌مان در اختیار ما می‌نهد.

در واقع، کاوفمن عقیده دارد که نظریه جهانشناختی خواست قدرت نیچه آشکارا نادرست است و لذا «نباید اصلاً آن را جدی گرفت، حتی برای فهم نیچه» (همان: 510). به نظر کاوفمن روایت جهانشناختی آموزه خواست قدرت چیزی جز تعمیم و گسترش شورمندانانه و هیجانی نیچه از روایت روانشناختی آن است که البته باید در تفسیر نیچه به نحوی جدی مد نظر داشت. تفسیر کاوفمن این مزایا را دارد که اولاً نشان می‌دهد که چگونه نیچه بدون آنکه معیارهای حداقلی انسجام، یعنی تناقض نداشتن میان نظریات و آموزه‌های گوناگون، را نقض کند به روایت جهانشناختی خواست قدرت می‌رسد، و ثانیاً روایت روانشناسانه این نظریه را از روایت جهانشناختی آن متمایز می‌سازد به گونه‌ای که می‌توان اولی را شایان توجه جدی دانست در حالی که اساساً منکر ارجح و اعتبار دومی شد. به علاوه چنانچه کلارک مدعی است «تفسیر کاوفمن، در قیاس با تفسیر چااخت و یا نهاماس، با آنچه نیچه در آثار منتشرشده‌اش درباره خواست قدرت می‌گوید سازگارتر است چرا که نیچه در این آثار غالباً با جهان آدمیان، جهان انسانی، سر و کار دارد و از رفتارها و رانه‌ها و امیال آدمی سخن می‌گوید تا از جهان بیرونی و سرشت و طبیعت آن... حتی در زرتشت (Z:II, 12) نیز که نیچه برای نخستین بار از خواست قدرت به عنوان نظری درباره جهان سخن می‌گوید، این روایت را بنا به ملاحظاتی روانشناختی مطرح می‌سازد. به علاوه زرتشت کتابی خیالی و پر استعاره و تمثیل است و به نظر می‌رسد چنین روایتی بیشتر بیانگر شهود خیالی زرتشت است تا ادعای فلسفی نیچه. در میان آثار منتشرشده این تنها در فراسوی خیر و شر است که نیچه استدلالی برای روایت جهانشناختی از خواست قدرت به دست می‌دهد که آن نیز [چنانچه پیشتر بیان شد] فاقد اعتبار است» (Clark, 1990:209-210).

۴) بدین ترتیب با برداشت کاوفمن خواست قدرت به یک رانه و میل در درون آدمی بدل می‌شود، و اکنون پرسش از ساختار آن و نیز رابطه آن به عنوان میلی در میان امیال با سایر امیال به صورتی جدی مطرح می‌گردد. آیا خواست قدرت یگانه میل آدمی است و همه امیال دیگر قابل تحویل بدان هستند، یا نه خواست قدرت صرفاً میلی در میان امیال دیگر است؟ در صورت دوم دلیل تأکید این همه نیچه بر این میل، در برابر سایر امیال آدمی، چیست؟

خواست قدرت، آن‌گونه که قالب مفسران اخیر نیز بیان داشته‌اند، یکی از امیال آدمی در میان سایر امیال دیگر است و نه یگانه میل او یا بنیادی‌ترین میل او که همه امیال دیگر به نحوی قابل

تحویل بدان باشند. نمی‌توان انکار کرد که در میان اظهارات نیچه درباره‌ی خواست قدرت، حتی با محدود کردن این اظهارات به نوشته‌های منتشرشده‌ی او و نیز محدود ساختن گستره‌ی آن به قلمرو حیات ارگانیک و روانشناسی، یک تناقض آشکار وجود دارد و آن اینکه نیچه در پاره‌ای موارد خواست قدرت را به عنوان «ذات زندگی» معرفی می‌کند، یعنی به عنوان بنیادی‌ترین رانه و میل که می‌توان سایر رانه‌ها و امیال را بدان فروکاست به گونه‌ای که تمامی رانه‌ها و امیال آدمی در نهایت چیزی جز تجلیات و صور مختلف خواست قدرت نباشند. خود نیچه برای نمونه رانه جنسی را به عنوان «شهوته‌ی برای تملک» توصیف می‌کند (GS:14). از گرسنگی هم «به عنوان خواستی برای نیرومندتر شدن» یاد می‌کند (WP:702). «رانه به اصطلاح شناخت را نیز می‌توان به رانه تصاحب و تملک بازگرداند» (WP:423) یا «به رانه تصاحب بیگانه» (BGE:230). لازمه‌ی چنین فروکاست‌گرایی آن است که «خواست قدرت نمی‌تواند از سایر امیال متمایز شود چرا که آنها در بنیاد ظهورات خود آن هستند» (WP:675) (همچنین بنگرید به GM:II, 12; GS:349; BGE:259; Z, II, 12). در برخی موارد نیز آن را صرفاً رانه‌ای در میان رانه‌ها می‌داند و برای نمونه، از خواست قدرت چونان «نیرومندترین غریزه» یونانیان (TI:X, 3) و نیز (D:360)، یا «نیرومندترین و زندگی‌آری‌گوانه‌ترین رانه» (GM:III, 18) سخن می‌گوید و از «شهوته برای قدرت» به عنوان یکی از امیال در میان بسیاری امیال دیگر آدمی نام می‌برد (بنگرید به HH, I:142; EH:IV, 4). چنین پاره‌هایی سبب شده تا برخی مفسران، همچون سل (Soll, 1994)، خواست قدرت را یگانه رانه و میل بنیادی آدمی بدانند.

به نظر می‌رسد تأکید نهادن بر موضع نخست به عنوان موضع واقعی نیچه نادرست است به همان دلیلی که می‌توان از پذیرفتن آموزه خواست قدرت در قلمرو هستی‌شناسی ابا کرد. تفسیر خواست قدرت به عنوان یگانه و بنیادی‌ترین خواست و رانه موجود ارگانیک نیز مستلزم همان اشتباه رواقیان است یعنی بار کردن ارزش‌های خود بر واقعیت و طبیعت (BGE:9). بنابراین بهتر و منطقی‌تر آن است که چنین توصیفات بلاغی را حاکی از همان موضع ارزشگذارانه فیلسوفی به نام

نیچه بدانیم تا گزاره‌ای توصیفی حاکی از سرشت ذاتی جانداران. به تعبیر خانم کلارک، نیچه با چنین تأکیدی در قلمرو روانشناسی و حیات ارگانیک نیز قصد دارد تا «تصویری از زندگی از موضع ارزش‌هایش به دست دهد» (Clark, 2002: 140-43; Reginster, 2006: 132-3; Leiter, 2002: 119).

به علاوه اگر خواست قدرت را «ذات زندگی» بدانیم و بنیادی‌ترین رانه آدمی که همه دیگر رانه‌ها، امیال و رفتارهای ما صرفاً تجلیات و ظهورات این یگانه مبنای تبیینی هستند، در این صورت هر پدیده انسانی باید بیانگر خواست قدرت باشد و نمی‌توان هیچ‌گاه از آن سخن گفت که خود خواست قدرت در جایی به سستی گراییده یا در میان نبوده است، ادعایی که نیچه بارها در آثارش به صورت‌های گوناگون تکرار می‌کند. برای نمونه یکجا از آن سخن می‌گوید که «نهادهای لیبرال با تأسیس‌شان زیر پای خواست قدرت را سست می‌کنند» (TI:XI, 38)، و در جایی دیگر ادعا می‌کند: «هر جا خواست قدرت در میان نباشد، حاصل فروشد است. ادعای من این است که همه برترین ارزش‌های بشر فاقد این خواست اند» (A:6؛ نیز 17). اما طبق ادعای مفسرانی که همه اعمال و رانه‌های آدمی را تجلی خواست قدرت می‌دانند، نباید عملی و یا رانه‌ای و یا ارزشی جایی یافت شود که تجلی این خواست نباشد (Leiter, 2002:139-42).

۵) بدین ترتیب، پذیرفتنی‌تر آن است که خواست قدرت را یکی از مهم‌ترین و شاید مهم‌ترین رانه و انگیزه آدمی بدانیم که می‌تواند بهترین تبیین ممکن را از بسیاری پدیده‌های روانشناسانه و رفتارهای آدمی از سنگدلی و بی‌رحمی<sup>۱</sup> گرفته تا زهدورزی به دست دهد (بنگرید به Soll, 1995; Clark, 1990: 209-12)، هر چند نه تمام رفتارهای آدمی را. بنابراین در عین حال که نمی‌توان خواست قدرت را یگانه مبنای تبیینی رفتارهای آدمی دانست، اما نمی‌توان انکار کرد که خواست قدرت جایگاه ویژه و ممتازی در میان سایر رانه‌های آدمی دارد. خود خانم کلارک پیشنهادی برای این مسأله دارد. به نظر وی خواست قدرت «میلی مرتبه دومی است برای کسب توانایی در ارضای سایر امیال، یعنی امیال مرتبه نخست» (Clark, 1990:211). خواست قدرت به عنوان میلی مرتبه دومی برای کسب قدرت، نیاز به وجود امیال مرتبه نخستی دارد که قدرت برای آنها دنبال می‌شود، یعنی برای توانا شدن در ارضای آنها. به تعبیر دیگر متعلق خود خواست قدرت به عنوان میلی مرتبه

---

<sup>1</sup>. Cruelty

دومی، سایر امیال ماست که همگی امیالی مرتبه نخستی هستند که متعلقات آنها دیگر هیچ میلی نیست بلکه چیزی بیرون از نظام امیال است. بدون وجود این امیال مرتبه نخستی، خواست قدرت میلی بی محتوا می‌شد. تفسیر خانم کلارک به خوبی می‌تواند نشان دهد که چرا خواست قدرت در عین حال که میلی در میان سایر امیال است، به نظر نیچه از جایگاه و موقعیتی ممتاز در میان سایر امیال و رانه‌ها برخوردار است. آدمیان گوناگون رانه‌ها و امیال گوناگون و متعددی دارند، اما همه آنها خواست قدرت دارند، یعنی خواست و میلی برای آنکه توانایی لازم برای ارضای امیالشان را به دست آورند. همین‌که میل و رانه‌ای در آدمی شکل گرفت، همزمان با آن خواست قدرت هم شکل می‌گیرد.

پیشنهاد خانم کلارک درباره رابطه میان خواست قدرت و سایر امیال بدون آنکه هم خواست قدرت را یگانه و بنیادین‌ترین میل و خواست آدمی بداند و هم بی‌آنکه شأن این میل را تا شأن میلی در میان سایر امیال و هم‌رتبه با آنها پایین آورد، پیشنهادی معقول و پذیرفتنی است. با این‌همه پیشنهاد خانم کلارک از یک ضعف تفسیری رنج می‌برد. اگر خواست قدرت صرفاً میلی مرتبه دومی برای توانایی ارضای امیال مرتبه نخستی است، در این صورت نمی‌توان فهمید که چرا نیچه این مایه ادعای اهمیت و اصالت برای این مفهوم ساده و آشکار کرده است. به نظر رجینستر (2006:128) علاوه بر این مشکل، پیشنهاد خانم کلارک با پاره‌ای مسائل جدی نیز روبروست. برای نمونه نیچه تأکید دارد که خواست قدرت بنا به سرشت و طبیعتش، تلاش و تقلایی نامتعین است یا به تعبیر دیگر، رشد یا خود-چیره‌گشتنی مدام و پیوسته است (بنگرید به WP:125, 689, 1067)، اما برداشت خانم کلارک نمی‌تواند معنایی به این توصیفات نیچه بدهد و روشن سازد که منظور دقیق نیچه از این تعابیر چیست. اگر تمام آنچه که ما با خواستن قدرت می‌خواهیم، توانایی برای ارضای امیالمان است، می‌توان موقعیتی را تصور کرد که در آن خواست قدرت ما به طور کامل ارضا شده باشد، یعنی هنگامی که ما وسایل کافی برای ارضای امیالی را که داریم به دست آورده باشیم. البته ممکن است که ارضای برخی از امیال مستلزم تلاش و تقلایی نامتعین برای قدرت باشد، اما در این

صورت وصف نامتعیّن صرفاً یک ویژگی عارضی دنبال کردن قدرت خواهد بود، یعنی کارکردی مربوط به امیالی خاص که خواست قدرت در خدمت آنهاست و نه، چنانچه توصیفات نیچه می‌رساند، یک ویژگی ذاتی خود خواست قدرت. به علاوه چندان روشن نیست که بنا به این برداشت ابزاری از خواست قدرت، خواست قدرت می‌تواند معیار و یا اصل بازارشگذاری همه ارزش‌ها و یک اخلاق نو شود. توانایی برای ارضای امیال خود به تنهایی واجد ارزش نخواهد بود مگر اینکه آنچه این امیال درصدد نیل بدان هستند خود مستقل از این خواست قدرت ارزشمند باشد. توانا شدن من برای برآوردن میل و اشتیاقم به داشتن همسری خوب نمی‌تواند خود واجد ارزش باشد مگر اینکه پیش از آن داشتن همسر خوب خود برای من به نحو مستقلی واجد ارزش باشد. تنها در این صورت است که خواست قدرت ارزشی تبعی به تبع ارزش متعلق آن میل پیدا می‌کند. نیچه خود ظاهراً بدین نکته واقف است هنگامی که می‌گوید تلقی خواست قدرت به عنوان یک «وسیله و ابزار» برای نیل به چیزی دیگر، به معنای «بی‌ارزش‌سازی» آن است (WP:707 و نیز 751).

امکان دیگری که در خصوص رابطه خواست قدرت با سایر رانه‌ها و امیال وجود دارد، این است که رابطه ابزاری مورد نظر خانم کلارک را برعکس کنیم. (هر چند ظاهراً کسی از تفسیرگران چنین تفسیری را ارائه نداده است، اما رجینستر بدان به عنوان یک امکان تفسیری اشاره می‌کند (Reginster, 2006:128-9). هر میل غایت خاص و متمایز خودش را دارد که آن را به عنوان رانه خاصی که هست تعریف می‌کنند. قدرت دیگر به معنای ابزاری ضروری برای به دست آوردن غایت مشخص یک رانه نیست، بلکه خود غایت کلی هر رانه است. در واقع هر رانه نیل بدان غایت خاص و مشخص خودش را نیز برای نیل بدین غایت کلی، یعنی قدرت، می‌طلبد. برای نمونه، غایت خاص و مشخص رانه شناخت جویی، شناخت و معرفت است. شناخت و معرفت نیز نه خود شکلی از قدرت است و نه چنانچه خانم کلارک پیشنهاد می‌کند، قدرت، توانایی و به تعبیر دیگر وسیله و ابزاری برای ارضای این رانه و نیل به شناخت است. در این تفسیر اخیر، شناخت خود ابزاری است که نیل به قدرت را میسرتر و ممکن‌تر می‌سازد.

در این برداشت خاص، قدرت غایت متعیّن و مشخصی است که بدون ارجاع به غایات خاص دیگر رانه‌ها و امیال (همچون شناخت) خود به تنهایی محتوا و هویتی مشخص دارد و غایت سایر



امیال در خدمت آن است. اما سؤال در اینجا این است که قدرت، که غایات سایر امیال در خدمت آن هستند، خود دقیقاً چیست؟ ظاهراً در اینجا باید قدرت را به عنوان رابطه‌ای تصور کرد که میان فاعلیتی غالب و فاعلیتی مغلوب وجود دارد. فاعلیتی فاعلیت مغلوب است که غایات مشخص و فعالیت‌های در پیوند با این غایات یا بوسیله فاعلیت غالب و مسلط سرکوب شده باشند و یا تحت اراده و تبعیت او درآمده باشند. چنین توصیفی از قدرت، اما، صرفاً صوری می‌ماند و روشن نمی‌سازد که آن قدرتی که دنبال کردن شناخت و یا غایت مشخص هر رانه دیگر ابزاری برای نیل بدان است دقیقاً چیست؟ روشن است که شناخت می‌تواند ابزاری برای تحصیل قدرت باشد: شناخت من از فرد مقابل می‌تواند نوعی قدرت در برابر او به من بخشد چرا که با این شناخت می‌توانم بر رفتار او اثر بگذارم، اما به نظر می‌رسد این شناخت غایت مشخص رانه‌ای دیگر را برآورده ساخته است، یعنی رانه و میل من به اغوا کردن دیگری. من با شناخت شخصیت و خلق و خوی طرف مقابلم بهتر می‌توانم او را اغوا کنم، یعنی برای این امر و ارضای این غایت مشخص قدرت بیشتری کسب کنم. اما در این صورت قدرت بر اساس یک میلی و غایت آن تعریف شده در حالی که فرض ما این بود که خود این غایت خاص در خدمت قدرت و صرفاً ابزاری برای آن است و خود قدرت وضعیتی است که محتوای متعین آن می‌بایست بدون هیچ‌گونه ارجاعی به سایر رانه‌ها و امیال من توصیف شود.

۶) مشکل اخیر سبب می‌شود تا جان ریچاردسون<sup>۱</sup> تبیین و تفسیر کمابیش پیچیده و دقیق خود را به دست دهد. بر وفق نظر وی، هر رانه خاص، غایت خاص و مشخص خود را دارد و هر رانه همچنین قدرت را نیز می‌خواهد. خواست قدرت، نه گرایشی است که در ساختار هر رانه جاسازی شده باشد برای آنکه آن رانه اسباب لازم برای ارضای خود و نیل به غایت خاص خود را کسب کند، یعنی برداشت خانم کلارک، و نه انگیزه نهایی در پس هر رانه، یعنی غایت کلی نهایی که آن رانه برای نیل بدان در پی ارضای خود و نیل به غایت خاصش است. خواست قدرت حاکی از

<sup>۱</sup> John Richardson

چیزی درباره نحوه‌ی است که بدان نحوه یک رانه غایت خاصش را دنبال می‌کنند ( Ricahrdson, 1996:21ff). اما برای یک رانه، همچون رانه شناخت، چه معنایی می‌تواند داشته باشد که قدرت را در پیوند با دنبال کردن غایت خاص خودش دنبال کند؟ ریچاردسون از دو پاسخ ممکن بدین سؤال سخن می‌گوید: یک رانه می‌تواند خواهان قدرت باشد به خاطر به دست آوردن حداکثری<sup>1</sup> غایت خاص خودش، و یا به خاطر بسط و تکامل<sup>2</sup> آن غایت (و الگوی خاص فعالیت و عملی که دنبال کردن آن غایت مستلزم آن است).

بنا به پاسخ نخست، رانه شناخت در پی به دست‌آوری حداکثری است، یعنی می‌کوشد به نحوی عمل کند که به بیشترین مقدار ممکن شناخت نائل شود. ریچاردسون نمی‌تواند چنین برداشتی از قدرت را به عنوان به دست‌آوری حداکثری غایت خاص یک رانه بپذیرد چرا که به نظر وی چنین برداشتی از خواست قدرت ظاهراً مستلزم فرض آن است که یک حالت و وضعیت نهایی به دست‌آوری، و بنابراین یک ارضای نهایی خواست قدرت وجود داشته باشد، امری که با ادعای مکرر نیچه درباره سرشت نامتعین خواست قدرت و اینکه خواست قدرت شکل «رشد» نامتعین را دارد (بنگرید به WP:125, 689) ناسازگار است.

بنا به پاسخ دوم که ریچاردسون از آن دفاع می‌کنند، قدرت چونان بسط و تکامل تصور می‌شود. بسط و تکامل یک غایت خاص (و فعالیت متمایز) یک رانه عبارت است از سروری آن بر سایر رانه‌ها (BGE:6; WP:481). خصلت اصلی سروری، در مقابل شکل دیگری از تسلط که نیچه آن را جباریت می‌نامد، در این است که رانه سرور سایر رانه‌های تحت سروری خود را از غایات و فعالیت‌های خاص خودشان محروم نمی‌سازد، بلکه آنها را در قالب فعالیت خود برای دنبال کردن غایات خاصش ادغام می‌کنند. این ادغام به گونه‌ای است که غایت خاص میل سرور و غالب ممکن است از طریق غنی شدن یا پالوده شدن به وسیله غایت رانه‌های تحت سروری، خود تعدیل شود و تغییراتی را بپذیرد. برای نمونه، میل من برای اغوا و وسوسه کردن دیگری، ممکن است میل برای شناخت و نیز میل لذت بردن را در خدمت غایت خود بگیرد، که در این صورت دیگر غایت آن نه صرفاً اغوا و وسوسه کردن، که اغوا و وسوسه کردن از طریق شناخت و جاذبه زیبایی‌شناسانه

---

<sup>1</sup>. Maximal achievement

<sup>2</sup>. Development

خواهد بود. در این حالت اغوای صرف، که خود به تنهایی کاری به مثلاً آفرینش هنرمندانه ندارد، جاذبه‌اش را از دست می‌دهد. به نظر نیچه، «تعالی‌بخشی» یا «روحانی‌سازی» غایات خاص امیال به شیوه‌های بسیار گسترده‌تر و دامنه‌دارتری هم امکان‌پذیر است ( BGE:189; GM:I, 8; TI:V, 1; WP:312).

تبیین و تفسیر ریچاردسون از خواست قدرت نیز با مشکلاتی روبروست که یکی از مهم‌ترین آنها تأکید مکرر نیچه است بر اینکه خواست قدرت در پی مقاومت می‌گردد. برای نمونه نیچه می‌نویسد برای آنهایی که توانایی و نیرومندی ارضای خواست قدرت را دارند، خواست قدرت خود را چونان «میلی برای چیره گشتن، میلی برای فروانداختن، میلی برای سرور شدن، تشنگی برای دشمن‌ها و مقاومت‌ها و پیروزی‌ها» متجلی می‌سازد (GM:I, 13 و نیز، WP:656, 702-704). ریچاردسون به این نکته ظریف اما مهم توجهی ندارد. بنا به تبیین وی «میل یک رانه برای سرور شدن» گرایشی است برای بسط و تکامل دادن فعالیت متمایز یا غایت خاص خودش که این امر مستلزم سرور شدن بر سایر رانه‌هاست. دنبال این سروری رفتن ممکن است که آن رانه را در سر راه خود با مقاومت سایر رانه‌ها و امیال مواجه سازد چرا که هر یک از آنها نیز طبیعتاً در پی سروری بر سایر رانه‌هاست. خواست قدرت رانه سبب می‌شود تا رانه برای چیره شدن بر مقاومت تلاش کند، اما چیره شدن بر این مقاومت در اینجا صرفاً لازمه ابزاری بسط و تکامل است و اگر این رانه می‌توانست بدون مجبور شدن به چیره گشتن بر مقاومتی خاص به سطح بالایی از بسط و تکامل برسد، خواست قدرت آن که چیزی جز در سروری بر سایر رانه‌ها نیست، به همان اندازه برآورده و ارضا شده بود. اما ظاهراً ادعای نیچه این است که خواست قدرت بدون مواجهه یا چیره شدن بر مقاومت نمی‌تواند ارضا شود. تبیین ریچاردسون این نکته را روشن می‌سازد که چرا خواست قدرت یک رانه مستلزم آن است که آن رانه (و نیز فاعلی که رانه بدو تعلق دارد) می‌بایست خود را در مسیرشان به سوی سطح بالاتری از بسط و تکامل برای رویارو شدن و مواجهه با مقاومت آماده سازند، اما این تبیین توضیح نمی‌دهد که چرا خواست قدرت یک رانه و

نیز فاعل دارای آن را به سوی «تشنگی» برای چنین مقاومتی به منظور مواجهه شدن و چیره گشتن بر آن سوق می‌دهد. به تعبیر دیگر در مفهوم «میل برای سرور شدن» نوعی ابهام وجود دارد: این مفهوم یا می‌تواند به معنای میلی تلقی شود که چیره گشتن بر مقاومت ابزاری ضروری برای ارضای آن است، یا می‌تواند میلی برای خود چیره شدن بر مقاومت تلقی گردد که آن را صرفاً به عنوان ابزار نمی‌خواهد.

ریچاردسون معنای نخست را مد نظر دارد که در آن آدمی نه از روی قصد و عمد در پی مقاومت است که بر هر چه مقاومت در برابر او قرار می‌گیرد می‌خواهد غلبه کند. اما در معنای دوم آدمی خود از روی قصد و عمد در پی مقاومت به منظور چیره گشتن بر آن می‌گردد. به علاوه ریچاردسون شواهد غیرمبهم بسیار اندکی در آثار نیچه در اختیار دارد که در آنها «قدرت»، «رشد» یا «ادغام» صرفاً تفسیر مورد نظر او را بپذیرند. برای نمونه، روشن نیست که «سروری» و «ادغام» خود غایت نهایی هستند، چنانچه ریچاردسون تصور می‌کنند، یا اینکه آنها صرفاً ابزارهای کاراتری هستند در خدمت تسلط و غلبه، ابزارهایی کاراتر از «جباریت» و «سرکوب». وانگهی چنانچه خواهیم دید نیچه قدرت را بر حسب چیره گشتن بر مقاومت توصیف می‌کند و می‌توان گفت که بسط و تکامل ریچاردسونی نه عین قدرت که محصول فرعی و جانبی آن به عنوان خواست چیره شدن بر مقاومت است.

به هر روی، حتی اگر بتوان شأن متافیزیکی خواست قدرت را، با نادیده گرفتن سایر اشکالات وارد بر تفسیر متافیزیکی، با چشم‌انداز باوری و تجربه‌باوری سازگار ساخت، و یا به لحاظ کاربست بتوان محدوده آن را صرفاً به قلمرو روانشناسی آدمی محدود ساخت، باز هم تفسیر رایج خواست قدرت به خواست تسلط یا غلبه همچنان مهم‌ترین مایه ناخرسندی تفسیرگران اندیشه نیچه را فراهم می‌آورد چرا که اگر خواستن قدرت به معنای تلاش برای تسلط و غلبه یافتن است، خواست قدرت، آنگونه که شارحان نیز متذکر می‌شوند (از جمله بنگرید به استرن، ۱۳۸۰: ۹-۱۲۸)، به ناچار سر از حزب نازیسم هیتلری درمی‌آورد، و هیتلر و هیتلرمنشان بارزترین و برجسته‌ترین تجلی آن می‌شوند. آموزه خواست قدرت را اگر صرفاً به عنوان نظریه‌ای توصیفی در باب روانشناسی آدمی بدانیم مشعر بر این معنا که میل به غلبه، انگیزه بنیادی رفتارهای آدمی است، نمی‌توان آن را مایه ناخرسندی دانست چرا که صرفاً خبر از واقعیت سرشت روانی آدمی می‌دهد، و البته روشن است

که بسیاری از اندیشمندان هم چنین تصویری را نخواهند پذیرفت. دردسر و مشکل درست از جایی شروع می‌شود که نیچه خود خواست قدرت را یک ارزش، حتی معیار اخلاق نویی می‌داند که می‌خواهد آن را بر جای اخلاق پست و فرودستانه مسیحی بنشانند (A:2; WP:39)، اخلاقی از آن دست که حزب نازیسم هیلتر در سودای تحقق آن جهان را به آتش کشید و میلیونها کشته و معلول بر جای نهاد.

(۷) برای پرهیز از این دردسر، تفسیرگران اندیشه نیچه سه راهبرد متفاوت را در پیش گرفته‌اند. راهبرد نخست، راهبرد کسانی است که کوشیده‌اند تا با کم اهمیت جلوه دادن ویژگی‌های نامطلوب و آزارنده خواست قدرت، تفسیری خوشایندتر از آن ارائه دهند. برای نمونه، والتر کاوفمن، ضمن پذیرفتن اینکه خواست قدرت، خواست تسلط یافتن است، اما این تسلط را اساساً از نوع تسلط بر خود می‌شمارد (Kaufmann, 1974: 213-16). جان ریچاردسون، چنانچه دیدیم، ضمن پذیرفتن اینکه خواست قدرت، خواست غلبه و تسلط یافتن است، معنای مورد نظر نیچه از غلبه یافتن را در «سروری» می‌جوید و نه گونه‌ای جباریت دیکتاتورمآبانه و زورگویانه. این سروری نیز در وهله نخست، رابطه‌ای میان رانه‌هاست تا رابطه‌ای میان فاعل‌ها (Richardson, 1996:28-35). خانم کلارک نیز، چنانچه اشاره شد، این پیشنهاد را مطرح می‌کند که قدرت را نه به عنوان تسلط و غلبه، بلکه اساساً باید به عنوان توانایی برای نیل به اهداف و غایات تفسیر کرد. بر اساس این معنا، خواست قدرت به مثابه تلاش برای به دست آوردن و کامل کردن برخی توانایی‌هاست. کلارک، خواست قدرت را به عنوان خواست و رانه مرتبه دومی برای توانایی بر ارضای امیال مرتبه نخست می‌شمارد: نیاز یا میلی برای کارآیی خواست‌های مرتبه نخستی آدمی، هر چند چنین توانایی ممکن است شامل صور گوناگون تسلط یا غلبه نیز بشود، اما ذات آن چیزی غیر از تسلط و غلبه است (Clark, 1990:211ff).

مشکل این قسم تفسیرها در این است که اخلاق محتوایی برآمده از دل آنها نمی‌تواند نشان دهد که چرا «ارزش‌های نو» نیچه، آنگونه که خود وی مدعی می‌شود، ارزش‌هایی بدیع، اصیل و رادیکال هستند. چنین تفسیرهایی ارزشگذاری خواست قدرت نزد نیچه را یا به ستایش کلیشه‌ای از تسلط بر خود (خویشترداری) شخصی فرومی‌کاهند، یا به دعوتی اصیل‌تر به یکپارچگی و تکامل شخصیت (از طریق سروری بر رانه‌ها و سازمان‌دهی آنها)، و یا تشویق به پرورش توانایی و استعداد‌های شخص. همچنین به نظر می‌رسد در عین اینکه این تفسیرها همگی بر ادعاهایی که نیچه در پیوند با خواست قدرت مطرح می‌سازند، استوار اند، اما به جای تبیین سرشت خود خواست قدرت یا مهم‌ترین ویژگی و مشخصه آن، آن را با آنچه که صرفاً یکی از پیامدها و ثمرات پی‌گرفتن خواست قدرت است، اشتباه می‌گیرند. توجه به نکات اخیر ما را در فهم سرشت خواست قدرت و درک اینکه چرا نیچه در خواست قدرت اصل بازارشگذاری همه ارزش‌ها را می‌جوید، یاری خواهد رساند.

راهبرد دوم ضمن پذیرفتن دلالت‌ها و لوازم دردسرساز و آزارنده اخلاق قدرت نیچه، راه‌هایی از این مشکلات را در نظریات متاخلاقی نیچه، به‌ویژه انکار عینی‌انگاری هستی‌شناسانه ارزش‌ها می‌یابد. نزد نیچه، ارزش‌دآوری‌ها صرفاً تفسیرهایی از یک چشم‌انداز خاص هستند و لذا اخلاق قدرت او نیز حاوی ارزش‌هایی از چشم‌انداز خاص و ویژه نیچه‌ای هستند که از هر گونه مبنایی عینی نیز بی‌بهره‌اند. نیچه نیز مدعی اعتبار عینی ارزش‌های اخلاق قدرت خود، ارزش‌هایی چون جنگ و غلبه، نیست، بلکه تنها آنها را ارزش‌هایی مناسب حال «انسان‌های والاتر» نادر و کمیاب می‌بیند که تنها مخاطبان واقعی آثار او نیز هستند. به تعبیر لپتر، ارزش‌هایی که نیچه مطرح می‌سازد و از آنها دفاع می‌کند، ارزش‌هایی ویژه و خاص هستند که صرفاً از چشم‌انداز ویژه و خاص او نیز ارزش می‌یابند و لزومی ندارد که همه انسان‌ها گوش دل بدانها سپرند (بنگرید به Leiter, 2002:136-163). نهاماس (Nehmas, 1985) و لارمور (Larmore, 1996)، فصل چهارم) نیز روایت‌هایی از این تفسیر را بسط می‌دهند.

راهبرد سوم درصدد ارائه تفسیری از اندیشه نیچه و بازارشگذاری همه ارزش‌ها است بدون آنکه در هیچ‌جا به مفهوم خواست قدرت توسل بجوید، آن‌هم به دلایلی از این دست که مفهوم خواست قدرت مبهم‌تر و نارساتر از آن است که بتواند مبنایی برای اخلاق نویی با نام اخلاق قدرت

قرار گیرد و یا اینکه این مفهوم نقش اساسی در اندیشه اخلاقی نیچه بازی نمی‌کند، و دلایل مشابه دیگر. برای نمونه کارل لویث می‌کوشد بدون توجه به مفهوم خواست قدرت تفسیری جامع، منسجم و قابل قبول از فلسفه نیچه بر اساس اندیشه یکپارچه‌گر بازگشت جاودانه همان به دست دهد (Lowith:1997). یکی از برجسته‌ترین روایت‌هایی که بر اساس این راهبرد استوار است، روایتی است که نهاداماس از فلسفه نیچه ارائه می‌دهد. نهاداماس (1985، به ویژه فصل ششم) در روایت خود بیش از هر چیز ارزش آفرینندگی و آرمان خود-آفرینی و «شاعر زندگی خود شدن» (GS:299) در اخلاق نو نیچه را برجسته می‌سازد. فیلسوفانی چون نهاداماس یا لیتز (2002:115ff) با تأکید بر نقش و ارزش آفرینندگی در اندیشه نیچه بر نکته بسیار مهم و قابل توجهی انگشت نهاده‌اند، اما چنانچه آفرینندگی را بر اساس معنای خاصی از خواست قدرت تفسیر کنیم، آنگاه خواهیم توانست تبیینی دقیق و درست از جایگاه و نقش آفرینندگی به عنوان بارزترین تجلی خواست قدرت در اندیشه نیچه و به ویژه در پروژه بازارشگذاری همه ارزش‌ها به دست دهیم.

### نتیجه

ادعای نویسنده مقاله کنونی آن است که نیچه، چنانچه آشکارا پاره‌ای که در آغاز از زرتشت وی نقل کردیم نشان می‌دهد (Z:II, 12 همچنین بنگرید از جمله به WP:1067)، خواست قدرت را به طور کلی در تقابل با خواست زندگی شوپنهاوری و در واقع برای نشان دادن بر جای آن مطرح می‌کند (آنگونه که رجینستر تأکید می‌کند (Reginster, 2006: chapter 3) و تفسیرگران بعدی نیز کمابیش بر این تأکید مهر تأیید می‌نهند (Janaway, 2007:150-52; Soll, 2007; Gemes, 2008) و از این رو نیز به نظر می‌رسد بهترین راه برای فهم دقیق خواست قدرت آغاز کردن از خواست زندگی شوپنهاور است. همچنین، از آنجایی که خواست زندگی شوپنهاور در نهایت سر از بدبینی، مهم‌ترین نتیجه فلسفه او، درمی‌آورد، و در واقع، مبنای فلسفی شوپنهاور برای بدبینی را فراهم می‌آورد، درک خود این خواست زندگی بدون بررسی بدبینی شوپنهاوری ممکن نیست. به علاوه،

بدبینی شوپنهاوری در واقع چیزی جز نیست‌انگاری نیچه‌ای، یا دست‌کم صورت ابتدایی‌تر و چه بسا ملایم‌تر آن، نیست که نیچه می‌کوشد تا در پرتو خواست قدرت از آن رهایی یابد. با نظر به این ملاحظات، به نظر نویسنده تنها در نظر داشتن اینکه چگونه نابسندگی خواست زندگی شوپنهاور و برداشت لذت‌باورانه وی از روانشناسی آدمی در تبیین برخی پدیده‌های به نظر نیچه اساسی حیات روانی آدمی، راه را برای ظهور خواست قدرت و جایگزینی آن با خواست زندگی در اندیشه نیچه باز می‌کند، می‌تواند راهنمای ما در ارائه تفسیری درست از خواست قدرت باشد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



### پی‌نوشت

- <sup>۱</sup>. صورت کامل‌تر این مقاله در کتابی که نویسنده با نام *نیچه و آری‌گویی تراژیک به زندگی در دست انتشار از سوی نشر مرکز دارد، چاپ خواهد شد.*
- <sup>۲</sup>. البته استفاده از مفاهیمی چون «احساس قدرت»، «شهووت قدرت» و یا خود «قدرت» در تبیین پدیده‌های روانی را در آثار پیشین نیچه همچون *بسیار بشری*، *سپیده‌دمان* و یا *دانش شادان* نیز می‌توان یافت، آن هم نه چندان اندک. از آن جمله بنگرید به: HH, I:142; D:15, 18, 65, 262, 348, 356, 360, 535; GS:13. درباره سیر تحول کاربرد تعبیر قدرت و تعبیر همراه آن بنگرید به (Williams, 1996; 2001:1-50). خود تعبیر خواست قدرت، چنانچه ویلیامز بررسی نموده است، تنها در ۳۲ پاره در مجموع آثار منتشرشده نیچه یافت می‌شود و نیز در ۱۴۷ مدخل از ویراست آثار منتشره پس از مرگ او (یعنی در حدود کمتر از ۵ درصد این میراث) (همان، ۱۴۵۱).
- <sup>۳</sup>. عمده این یادداشت‌های مربوط به سال‌های ۱۸۸۳ تا ۱۸۸۸ را کاوفمن در کتابی به نام *خواست قدرت به انگلیسی ترجمه کرد*. از نظر شارحان تحلیلی مسلک نیچه دانشوران و ویراستاران برجسته آثار نیچه روشن ساخته‌اند که بیش از یک سوم از ۱۰۶۷ پاره *خواست قدرت* را نیچه اساساً به کناری نهاده بود و به هیچ شکلی قصد چاپ آنها را نداشت، از جمله خود پاره ۱۰۶۷ که یکی از معروف‌ترین پاره‌هایی است که در توضیح سرشت خواست قدرت معمولاً بدان متوسل می‌شوند (بنگرید به: Williams, 2001:139; Leiter, 2002; Magnus, 1988).
- <sup>۴</sup>. Epimenides the Cretan. روایتی از پارادوکس دروغگو را به او نسبت می‌دهند که گفته است «همه کرتی‌ها دروغ می‌گویند».

### منابع

- آثار نیچه و شوپنهاور کوتاه‌نوشت آنها:
- در ارجاع به آثار نیچه، بنا به سنت معمول تفسیرگران فلسفه‌ی وی ابتدا کوتاه‌نوشت اثر ذکر شده، سپس نخست با اعداد رومی به فصل (البته در صورت وجود) و بعد با اعداد عربی به شماره‌ی بند ارجاع داده شده است.

---

**References**

*The Anti-Christ, in The Anti-Christ Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*, translated by Judith Norman, Cambridge University Press, 2005. **(A)**

*Beyond Good and Evil*, edited by Rolf-Peter Horstmann & Judith Norman, translated by Judith Norman, Cambridge University Press, 2006. **(BGE)**

*Daybreak*, translated by R. J. Hollingdal, Edited by Maudemarie Clark & Brian Leiter, Cambridge University Press, 1996 **(D)**

*Ecce homo*, translated by Walter Kaufmann, in *Basics Writings of Nietzsche*, Random House, 1969. **(EH)**

*On the Genealogy of Morality*, edited and introduced by Keith Ansell-Pearson, translated by Carole Diethe, Cambridge University Press, 1994. **(GM)**

*The Gay Science*, translated with commentary by Walter Kaufmann, Vintage Books, 1974. **(GS)**

---

*Human All Too Human* (I & II), translated by R. J. (HH)  
Hollingdal, Cambridge University Press, 1996.

*Twilight of the Idols*, translated by Walter Kaufmann, in (TI)  
*The Portable Nietzsche*, New York: Viking Press, 1954.

*Will to Power*, translated by Walter Kaufmann & R. G. (WP)  
Hollingdale, New York: Vintage, 1968.

*Thus Spoke Zarathustra*, edited by Adrian Del Caro & Robert (Z)  
B. Pippin, translated by Adrian Del Caro, Cambridge University Press, 2006

