

Nietzsche's Encounter with Truth: An Introduction to a Monistic Dynamic Idealism

Mohammad Mehdi Ardebili 

Assistant Professor of Philosophy,
Institute for Humanities and Cultural
Studies, Tehran, Iran

Abstract

What is the Truth in Nietzsche's philosophy? This is the main problem of the present article, in the light of which an attempt has been made, within the framework of the requirements and limitations of this article, to provide an introduction to the discussion of presenting a monistic-idealistic-dynamic conception of Nietzsche. In this regard, first of all, as the introduction, the crisis facing any form of Nietzschean research will be briefly mentioned in order to provide possibilities for formulating the main idea of the article. Then, focusing on Nietzsche's various functions of truth and his dualistic (negative/positive or critical/supportive) encounter with this concept, we will address his main critiques of truth in three ways: 1. Critique of dualism; 2. Critique of essentialism; and 3. Criticism of stability. Finally, with the help of the results of these discussions, a preliminary outline of Nietzsche's monistic-idealistic-dynamic conception will be drawn at the end of the article.


Keywords: Nietzsche, Truth, Essentialism, Idealism, Dualism.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

1 Corresponding Author: m.m.ardebili@gmail.com

How to Cite: Ardebili, M. M. (2021). Nietzsche's Encounter with Truth: An Introduction to a Monistic Dynamic Idealism. *Hekmat va Falsafeh*, 66 (16), 7 -28.

مواجهه نیچه با حقیقت: مقدمه‌ای بر یک وحدت‌انگاری ایدئالیستی پویشی

محمد مهدی اردبیلی  * | استادیار فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

چکیده

نیچه حقیقت را چه می‌داند؟ این پرسش پروبلماتیک اصلی مقاله حاضر است که در پرتو آن تلاش شده است تا در چارچوب مقتضیات و محدودیت‌های این متن، در مقام یک مقاله، مقدمه‌ای بر طرح برداشتی وحدت‌انگارانه، ایدئالیستی و پویشی از نیچه عرضه شود. در این راستا، ابتدا در مقام مقدمه به بحران پیش روی هر شکلی از نیچه‌پژوهی اشاره‌ای گذرا خواهد شد تا بدین طریق، بتوان امکاناتی را برای صورت‌بندی ایده اصلی مقاله به دست داد. سپس با تمرکز بر کارکردهای مختلف حقیقت نزد نیچه (به ویژه با ارجاع‌های متعدد به آثار متأخر او) و مواجهه دوگانه (منفی / ایجابی یا انتقادی / جانبدارانه) او با این مفهوم به ترتیب به سه نقد اصلی او به حقیقت، ذیل سه عنوان خواهیم پرداخت: ۱- نقد دوجهانیت، ۲- نقد ذات‌گرایی و ۳- نقد ثبات‌گرایی. در نهایت به کمک نتایج حاصل از این مباحث، طرحی ابتدایی از برداشت وحدت‌انگارانه-ایدئالیستی-پویشی از نیچه در انتهای مقاله ترسیم خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: نیچه، حقیقت، ذات‌گرایی، ایدئالیسم، دوگانه‌انگاری.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. بحران نیچه پژوهی

ارائه هر شکلی از تفسیر منسجم و تمام و کمال درباره فلسفه نیچه، ف.^۱ محکوم به شکست است. بیان این ادعا در ابتدای مقاله‌ای درباره مبانی فلسفه نیچه، پارادوکسیکال به نظر می‌رسد. رسالت اصلی این مقاله ارائه تفسیری از مبانی فلسفه نیچه در عین اذعان به حقیقت مطرح شده است. اینکه این تفسیر تا چه حد در این راه توفیق یابد، منوط به بازخوردها به پرتاب شدن آن به میانه جهان است. پیش از تلاش برای ارائه تفسیر و شاید به عنوان نخستین گام از آن، این فصل با خود بحث از دلایل «شکست» ارائه تفسیر منسجم از نیچه آغاز خواهد شد: یعنی از هسته مرکزی بحران نیچه پژوهی.

هگل، گ.و.ف.^۲ در بند پنجم از پیشگفتار «پدیدارشناسی روح» به صراحت ادعا می‌کند که «قالب راستینی که حقیقت در آن وجود می‌یابد تنها می‌تواند نظام علمی [این] حقیقت باشد» (هگل، ۲۰۱۸). این جمله عصاره قرن‌ها و بلکه هزاران سال تلاش برای عرضه فلسفه‌ای نظام‌مند و منسجم بود که از یونان باستان آغاز شد و در کانت،^۳ و در نهایت هگل به عنوان بزرگ‌ترین فیلسوفان نظام‌ساز به اوج خود رسید.

فلسفه راستین یا به بیان دقیق‌تر، علم راستین، کلیتی فراگیر است که تمام اجزا و افراد را به نحوی نظام‌مند ذیل خود جای داده و ساماندهی کند. فارغ از مباحث و مناقشات مختلف در خصوص این نظام، آنچه روشن است ظهور طیف جدیدی از فلاسفه به ویژه در نیمه دوم قرن نوزدهم بود که علیه این ایده نظام‌سازی موضع‌گیری انتقادی داشتند. می‌توان با مک کواری، ج.^۴ هم‌صدا شد و این رویکرد را وجه مشترک تمام اگزیستانسیالیست‌ها^۵ دانست؛ با این استدلال که «تجربه و دانش ما همواره ناقص و پاره‌پاره است؛ فقط علم الهی - در صورت وجود - می‌تواند بر کل عالم محیط باشد و شاید حتی برای چنین علمی هم رخنه و گسست وجود داشته باشد» (مک کواری، ۱۳۷۵).

1. Friedrich Wilhelm Nietzsche
2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel
3. Immanuel Kant
4. John Macquarrie
5. existetialists

متفکران متعددی علیه نظام‌سازی (به ویژه در معنای هگلی‌اش) موضع‌گیری کردند. برای مثال، کی‌یرکه‌گور، س.^۱ آشکارا و به کرات نظام و نظام‌مندی را مورد انتقاد و چه بسا استهزا قرار می‌دهد. در جایی محققان نظام‌ساز را دچار «حرص و ولع نظام‌سازی» (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۸۶) می‌داند و در جایی دیگر خود را کسی معرفی می‌کند که «نه نظام می‌نویسد نه وعده نظام می‌دهد، نه تعهدی به آن دارد نه خود را وقف آن کرده است ... این یک نظام نیست و هیچ کاری با نظام ندارد» (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۸۴). کی‌یرکه‌گور در این نظام‌ستیزی مکرر و صریح از هگل نام می‌برد.^۲

مواجهه انتقادی نیچه با نظام فلسفی را در همین حال‌وهوای فکری باید درک کرد. آرمان نظام‌سازی از یک سو به دلیل برداشتهای ساده‌انگارانه و محافظه‌کارانه هگلیان راست‌گرا و از سوی دیگر به دلیل تناقضات درونی هر شکلی از نظام‌سازی، رو به افول بود. در همین بستر است که نیچه در کتاب «غروب بت‌ها» می‌نویسد: «من به همه نظام‌سازان بدگمانم و از ایشان رویگردان. خواست نظام‌سازی خلاف درست‌کرداری است» (نیچه، ۱۳۸۱).

ریشه‌های نظام‌ستیزی نیچه - البته به مبانی فلسفی او - و به ویژه رویکردش به خود مفهوم «حقیقت» بازمی‌گردد که در ادامه درباره آن بحث خواهد شد. اما تا آنجا که به بحث مقدماتی حاضر مربوط است به نظر می‌رسد خود این نظام‌ستیزی، عاملی است در راستای تصدیق دعوی نخست این مقدمه مبنی بر شکست هر شکلی از تفسیر منسجم. پرسش اینجاست که آیا می‌توان - و اگر می‌توان چگونه - از اندیشه‌های فیلسوفی که خود را به طور صریح نظام‌ستیز می‌داند، تفسیری منسجم و نظام‌مند به دست داد؟ کار زمانی دشوارتر خواهد شد که دریابیم نیچه - بازهم همانند کی‌یرکه‌گور - نه تنها منتقد هر شکلی از نظام‌سازی است، بلکه برخلاف فرم فلسفی متعارف، قالب‌گزین‌گویه و پاره‌نوشت را به عنوان فرم ایدئال نوشتار فلسفی خود برمی‌گزیند. او در پیشگفتار «تبارشناسی اخلاق» نیز بر فرم‌گزین‌گویانه نوشته‌هایش تأکید می‌کند و فهم آن را نیازمند به کارگیری نوعی «هنر معناگشایی» از سوی مخاطب می‌داند (ن.ک: نیچه، ۱۳۷۷).

1. søren kierkegaard

۲- به منظور مطالعه تفسیری انتقادی از حملات کی‌یرکه‌گور علیه هگل نگاه کنید به مقاله «بازخوانی انتقادی عناصر مفهومی اندیشه کی‌یرکه‌گور بر مبنای ضدیتش با نظام هگلی» (اردبیلی، ۱۳۹۵).

سبک نگارشی نیچه، علاوه بر فرم گزین گوئی، تفاوت‌های چشمگیر دیگری نیز با سبک نگارش مرسوم فلسفی دارد و به همین دلیل حتی برخی مفسرین او را بیشتر ادیب می‌دانند تا فیلسوف. نکته حائز اهمیت این است که سبک ادبی و شاعرانه نیچه، نه امری دلخواهی، بلکه برآمده از رویکرد خود او به رسالت فلسفه در مقام شناخت / خلق «حقیقت» است. حقیقت از طریق استنتاج‌های خشک و مطول فیلسوفان تارتن رخ نمی‌نماید، بلکه باید با زبان دیگری به سراغ حقیقت رفت، شاید با زبان دلبران. او در ابتدای پیشگفتار «فراسوی نیک و بد» در قطعه‌ای به غایت شگفت‌آور می‌نویسد: «اگر حقیقت زن باشد - چه خواهد شد؟ آیا این ظن نخواهد رفت که فیلسوفان همگی تا بدانجا که اهل جزمیت بوده‌اند در کار زنان سخن خام بوده‌اند؟» (نیچه، ۱۳۷۹). در این معنا، شیوه استدلال منطقی و نگارش متعارف فلسفی برای کشف حقیقت، چیزی شبیه ارسال نامه اداری برای معشوق است. چنین نامه‌هایی بی‌جواب خواهند ماند و به همین دلیل است که به زعم او فلسفه‌ها به حقیقت راه نیافته‌اند.

آنچه امروز می‌توان سبک نیچه نامید (یا آنچه دریدا، ژ. ۱ (۱۹۷۸) برای اجتناب از برداشتی جزمی از سبک نیچه در عنوان کتابش «سبک‌های نیچه» می‌نامد)، ریشه در همین مواجهه انتقادی با سبک نگارش مرسوم فلسفی دارد. او در مرز میان فلسفه و ادبیات، مرز میان فیلسوف بودن و شاعر بودن، گام برمی‌دارد. او شعر را به اندیشه و اندیشه را به سکوتی پُرآهنگ می‌کشاند، بی‌آنکه همچون بسیاری از رمانتیک‌ها بخواهد این دو ساحت را به کلی در یکدیگر منحل سازد.

هیدگر، ام. ۲ دربارہ او می‌نویسد: «تجلی اندیشه، سکوتی گویا [و فعالانه] است. چنین تجلی‌ای با عمیق‌ترین ذات زبان تناظر دارد که خاستگاهش سکوت است. آن کس که سکوت گویا را لمس کند؛ یعنی متفکر به شیوه‌ای که خاص خود اوست به مرتبه یک شاعر برکشیده می‌شود؛ با این همه، او تا ابد فاصله‌اش را با شاعر حفظ می‌کند، درست همان‌گونه که شاعر به نوبه خود، تا ابد فاصله‌اش را با متفکر حفظ می‌کند» (هیدگر، ۱۹۹۱).

1. Jacques Derrida
2. Martin Heidegger

در نتیجه، ارائه تفسیری منسجم و جامع از فلسفه نیچه به مراتب دشوارتر از اکثریت قریب به اتفاق سایر فیلسوفان است. تفسیر نیچه، چیزی میان تفسیر فلسفه و شعر است. همان گونه که شعر هیچ گاه به تمامی به چنگ مفسر نمی آید، نیچه نیز نسبت به تن دادن به هر تفسیری مقاومت می کند و همواره بعد از هر تفسیر، باز هم تک جمله ای، مازادی، نیش و کنایه ای برای تخریب جامعیت تفسیر در چنته دارد. به هر ترتیب، به دلیل غیرنظام مند بودن فلسفه نیچه و فقدان سلسله مراتب مشخص، تفسیر حاضر می کوشد تا از هر دریچه ای که توانست وارد عمارت باشکوه، اما ترسناک، اندیشه متفکری شود که خود می گوید، «من مخوف ترین انسانی هستم که تاکنون وجود داشته است» (نیچه، ۱۳۸۴).

رادیکالیسم نیچه بسیاری از عقاید و ایده های گاه بدیهی فلسفی را به کوبنده ترین شکل و با شدیدترین لحن به چالش می کشد. در این میان، مقاله حاضر برای ورود به کنه مبانی نظری اندیشه نیچه به نقد رادیکال نیچه علیه دو وجه از ایده بنیادین و ریشه دار حقیقت در تاریخ فلسفه به طور خاص و تمدن بشری به طور عام خواهد پرداخت.

به عنوان آخرین مقدمه لازم به ذکر است که شیوه استفاده این مقاله از آثار نیچه نه تاریخی، بلکه موضوعی - مفهومی است. به بیان دیگر، روشن است که هر فیلسوفی نوعی روند تاریخی را طی می کند و می توان سیر آثارش را براساس این روند تاریخی بازخوانی کرد. علاوه بر این، می توان با تکیه بر نوعی سطح بندی مفهومی به جای تقدم - تاخر تاریخی آثار از یک نظام اولویت بندی مفهومی تبعیت کرد. این روش اگر آگاهانه در پیش گرفته شود، می تواند به جای خوانش عرضی، نوعی خوانش طولی را در بطن ایده های هر فیلسوف ایجاد کند و بدین طریق، حتی راه را بر نوعی خوانش تاریخی دیالکتیکی هموار کند. البته سخن گفتن از مبانی این شیوه و توجیه روش شناختی آن در این مجال نمی گنجد، اما بدین طریق می تواند به نوعی درهم تنیدگی مفهومی راه برد که شیوه های تحلیل تاریخی (دستکم نوع ساده انگارانه خطی آن) از ترسیم و فهمش عاجزند. در نتیجه، هر چند این مقاله، بیش از همه به لحاظ تاریخی بر دوران میانی آثار نیچه متمرکز است، اما نظام اولویت بندی اش در ارجاع و پیشبرد بحث، نه تاریخی، بلکه موضوعی - مفهومی است. از همین رو، روند پیشروی استدلال با نوعی رفت و آمد و سیالیت آگاهانه و عامدانه میان آثار مختلف نیچه همراه است.

۲. حقیقت علیه حقیقت

جست و جوی حقیقت نه تنها هدف فلسفه، بلکه دعوی هر علمی است. هر دانشی به دنبال شناخت حقیقت اُبژه^۱ خویش است. در فلسفه اما این جست و جو بارزتر است تا جایی که ارسطو در «متافیزیک» به طور صریح بر آن تاکید می‌کند: «این درست است که فلسفه شناخت حقیقت نامیده شود» (ارسطو، ۱۳۸۴). در نتیجه، مناقشه اصلی بر سر چیستی حقیقت است. کتاب یکم (آلفای بزرگ) متافیزیک با این ادعا آغاز می‌شود که «همه انسان‌ها در سرشت خود، جوایای دانستن‌اند» (همان). در یک کلام، انسان‌ها به دنبال حقیقت‌اند و فقط باید از درافتادن به خطا در یافتن حقیقت اجتناب کنند. کل بحث روش‌شناسی در تاریخ فلسفه چیزی نیست جز تحلیل چگونگی رسیدن به حقیقت بدون درافتادن به خطا. اینکه آدمیان به دنبال حقیقت‌اند، امری بدیهی فرض شده است. بنابراین، نخستین پرسشی که مطرح می‌شود ذیل نظریه صدق یا چیستی حقیقت جای می‌گیرد.

برای قرن‌ها و بلکه هزاران سال رویکرد رئالیستی بر نظریه صدق حکفرما بود که براساس آن، معیار حقیقت «مطابقت با امر واقع» به شمار می‌رفت. این معیار بارها از سوی منتقدان (از شکاکان گرفته تا ایدئالیست‌ها) مورد مناقشه قرار گرفت. می‌توان طرحی کلی از این نخستین مساله (معیار حقیقت) و رویکردهای مختلف حول آن، مطرح کرد، اما نیچه از اینجا آغاز نمی‌کند. آنچه نیچه را از بخش اعظم فیلسوفان تاریخ فلسفه متمایز می‌کند، ژرف‌نگری رادیکال اوست. او به جای اینکه از این پرسش آغاز کند که «حقیقت چیست؟» پرسش خود را به ژرف‌ترین شکل ممکن مطرح می‌کند و می‌پرسد: اصلاً «چرا حقیقت؟»؛ چرا ما به دنبال حقیقت‌ایم و آیا اصلاً ما به دنبال حقیقت‌ایم؟

«خواست حقیقت - که هنوز سر آن دارد که ما را به دامن بسی ماجراها بکشاند - همان حقیقت‌دوستی نامدار که تاکنون همه فیلسوفان با احترام از آن دم زده‌اند؛ آری، همین خواست حقیقت چه پرسش‌ها که در برابر ما نهاده است! چه پرسش‌های شگفت و شرارت‌آمیز و پرسیدنی! این قصه سر دراز دارد، ولی گویا هنوز آغاز داستان باشد ... گیرم که ما خواستار حقیقت باشیم، اما از کجا که ناحقیقت را خواستارتر نباشیم یا نامعلومی را؟ و حتی نادانی را؟» (نیچه، ۱۳۷۹).

یا در جایی دیگر با طعنه می‌نویسد: «فریب، چاپلوسی، دروغ، افسون‌گری، غیبت، بدگویی، ظاهرسازی، لاف و گزاف بی‌پایه، نقاب به چهره زدن، پنهان شدن در پس عرف و سنت، نقش بازی کردن برای خود و دیگران - در یک کلام، پریر زدن مداوم به گرد شمع تنها و یکتای غرور و تکبر - چنان در نزد آدمیان حکم قاعده و قانون را دارد که احتمالاً هیچ چیز دشوارتر از فهم این نکته نیست که میل صادقانه و ناب به حقیقت چگونه در میان آن‌ها ظهور کرده است» (نیچه، ۱۳۸۵).

فارغ از صحت و سقم پاسخ نیچه به این پرسش، مساله اصلی خود طرح آن است که بصیرتی ژرف و عزمی راسخ می‌طلبد. او شاید نخستین پرسنده صریح این پرسش باشد و اغراق نمی‌کند اگر می‌گوید، «مساله ارزش حقیقت تاکنون طرح نشده است و این مائیم که نخستین بار آن را دیده‌ایم و چشم بدان دوخته‌ایم و درین راه جسارت ورزیده‌ایم؛ زیرا چنین کاری جسارت می‌طلبد، چنان جسارتی که از آن بالاتر جسارتی نیست» (نیچه، ۱۳۷۹).

آیا ما به واقع در به دنبال حقیقت‌ایم؟ آیا آنگونه که ارسطو می‌گوید، آدمیان بالطبع و در سرشت خود دنبال حقیقت‌اند؟ نیچه به این پرسش پاسخی اکید منفی می‌دهد. سرشت ما حقیقت‌جویی نیست، بلکه صیانت از نوع ما و بقاست و از قضا، «حقیقت» (در این معنا)، به طور دقیق مغایر بقای ما عمل می‌کند. آنچه بقای ما را تضمین می‌کند نه حقیقت، بلکه دروغ است. این عصاره رویکرد رادیکال نیچه درباره حقیقت است.

مساله این است که باید دید آن حکم تا کجا پیشبرنده زندگی و نگه‌دارنده زندگی و هستی نوع است و چه بسا پرورده نوع و گرایش اساسی ما به تصدیق این نکته است که نادرست‌ترین حکم‌ها... برای هستی ما ضروری‌ترین چیزها هستند؛ زیرا انسان نمی‌تواند زندگی کند مگر با اعتبار دادن به افسانه‌های منطقی، با سنجش واقعیت با میزان جهانی یکسره ساختگی و مطلق و یکی - با - خود با تحریف دائمی جهان به وسیله اعداد (همان). در این معنا، کل تاریخ اندیشه (اعم از علم و فلسفه و دین) چیزی نبوده است جز تحول و تزئین فریبی مبتنی بر «نقطه‌نظری منفعت‌طلبانه در خصوص صیانت و گسترش قدرت گونه خاصی از جانوران [یعنی انسان]» (نیچه، ۱۳۹۱).

نیچه برخلاف ادعای عالمانه فیلسوفان و ژست‌های پارسامنشانه آن‌ها به صراحت می‌نویسد: «من باور ندارم که «رانه شناخت» پدر فلسفه بوده باشد، بل اینجا نیز همچون

دیگر جای‌ها، رانه دیگری در کار است که شناخت (و شناخت نادرست!) را همچون ابزار به کار می‌گیرد» (نیچه، ۱۳۷۹). این رانه دست‌اندرکار همان میل به بقای نوع یا به بیان نیچه‌ای‌اش رانه «سروری‌خواه» و «قدرت‌طلب» است. نیچه در اینجا تعبیری از نسبت حقیقت و قدرت به دست می‌دهد که برای متفکران بعدی به ویژه فوکو، ام.^۱ بسیار حائز اهمیت است.

اراده معطوف به قدرت نه تنها هدف ما، بلکه تعیین‌کننده شیوه شناخت ما نیز است. به بیان دیگر، بحث فقط بر سر تحلیل داده‌های تجربی از جانب ما نیست، بلکه مهم‌تر از آن - و در اینجا نیچه یک ایدئالیست راستین است - اینکه خود شیوه تجربه ما، خود شیوه نمود یافتن جهان، حتی خود کارکرد اندام‌های حسی و قوای ذهن ما را همین اراده معطوف به قدرت تعیین کرده است. در واقع، اگر کانت مدعی بود که «اُبژه‌ها (از آن حیث که آژِه حواس هستند) خود را با ساختمان قوه شهود ما سازگار می‌کنند» (کانت ۱۳۹۴) و در نتیجه، آنچه تجربه می‌کنیم نتیجه قوای پیشینی ذهن ماست، نیچه گامی فراتر می‌رود و خود این قوا را نه پیشینی و برآمده از جدول احکام، بلکه منتج از اراده معطوف به قدرت و میل به بقا می‌داند.

نیچه در کتاب درخشان «اراده معطوف به قدرت» (که خود نه تنها انتشارش را ندید، بلکه بنا به روایتی با انتشار آن مخالف بود) می‌نویسد: «میزان قدرت تعیین می‌کند که کدام هستی میزان دیگری از قدرت را دارا باشد و تحت چه صورت، نیرو یا اجباری، عمل یا مقاومت کند» (نیچه ۱۳۹۱). ما چیزها را به گونه‌ای می‌بینیم که به سود ما و گونه جانوری ماست. به همین دلیل است که ما فلان فرکانس از صداهای اطراف را می‌شنویم و فرکانس‌های بالاتر و پایین‌تر آن را نمی‌شنویم؛ یا به همین دلیل است که جهان را به صورت اشیاء سه‌بعدی می‌بینیم و الی آخر. «نمونه خاص ما بسیار جالب توجه است: ما تصویری را ایجاد کرده‌ایم تا بتوانیم در یک جهان زندگی کنیم و دقیقاً به همان میزانی ادراک کنیم که برای تحمل زندگی در آن جهان کافی باشد» (نیچه، ۱۳۹۱). در واقع در این سطح (که می‌توان آن را سطح تبارشناسی نامید) برای نیچه محتوای حقیقت مهم نیست، بلکه مهم این است که «ما» آن را از کجا آورده‌ایم؟ نیچه پاسخ این سوال را در شیوه زیست ما و مقتضیات بیولوژیک - اخلاقی - فرهنگی آن می‌جوید. پس نه تنها، همان‌گونه که اشاره

1. Michel Foucault

شد، اندام حسی ما براساس مقتضیات حیات ما شکل می‌گیرند (که می‌توان به کمک آن، تفسیری داروینی از نیچه ارائه کرد)، بلکه حتی (و در نتیجه) خود حقیقت، خود ابزارهای شناخت حقیقت نزد ما و در اوج آن خود منطق نیز محصول همین روند تاریخی-تکوینی است. او در یادداشت‌هایش در سال ۱۸۸۵ با روشن‌ترین و البته رادیکال‌ترین بیان می‌نویسد: «منطق تفکر آگاهانه ما تنها صورت خام و ساده شده تفکری است که اقتضای اندام‌واره ما و در حقیقت اقتضای اندام‌های خاص اندام‌واره ماست» (نیچه، ۱۳۹۴). به طور خلاصه از نظر نیچه، همه چیز (از ما گرفته تا جهان از سوژه گرفته تا اُبژه) چیزی نیست جز مناسبات «قدرت» و شیوه‌های مختلف اراده‌اش.

آیا می‌خواهید نامی برای این جهان داشته باشید؟ راه حلی برای تمام معماهایش؟ و نیز نوری برای شما، شما پنهان‌ترین، قوی‌ترین، جسورترین و شبگردترین مردمان؟ این جهان اراده معطوف به قدرت است؛ و لاغیر! و خود شما همین اراده معطوف به قدرت‌اید، و لاغیر (نیچه، ۱۹۶۸).

این امر (که یادآور جایگاه مفهوم «نیرو» در فصل فاهمه از کتاب «پدیدارشناسی روح» است) متافیزیک شیئت‌انگار مدرن را به چالش می‌کشد و حتی در ساحت متافیزیک محض نیز مفاهیم را براساس مفهوم قدرت تبیین می‌کند. این رویکرد حتی فلسفی‌ترین و متافیزیکی‌ترین آثار نیچه را از پژوهش‌هایی تنها نظری یا معرفت‌شناختی به ساحت جامعه و مناسبات فیزیکی-اجتماعی قدرت (یا «فرهنگ» در معنایی دقیق‌تر) سوق می‌دهد.

با این تفاسیر، اجازه دهید مجدد به بحث از حقیقت بازگردیم. اگر ما بالطبع و در سرشت خود جوای «حقیقت» نیستیم، اگر ما عشاق «فریب» هستیم، اگر هر آنچه در طول تاریخ علم، فلسفه و دین به نام «حقیقت» جا زده‌ایم، دروغی بیش نبوده است، پس اصلاً خود «حقیقت حقیقی» چیست؟ آیا اصلاً چنین حقیقتی وجود دارد؟ اگر وجود ندارد، اصلاً با چه معیاری می‌توانیم چیزی را «فریب» یا «دروغ» بدانیم؟ اگر وجود دارد از کجا معلوم که آن نیز فریبی ژرف‌تر نباشد؟ این پرسش‌ها ما را به اعماق فلسفه نیچه می‌کشاند. پیش از بررسی معنای حقیقت و چه بسا به عنوان مدخلی برای ورود به آن، لازم است به وجه نفی‌کننده حقیقت نزد نیچه اشاره شود.

یکی از ویژگی‌های حقیقت، فارغ از محتوای ایجابی‌اش، نفی فریب و دروغ است. در نتیجه، می‌توان حقیقت را نزد نیچه واجد وجهی منفی و از جنس «افشا» دانست. ریشه یونانی

خود این واژه نیز چنان که تحلیل هیدگر از آن مشهور است، واجد معنایی سلبی است (پیشوند α در اصطلاح $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ پیشوند منفی ساز است و معنای تحت‌اللفظی آن نفی پنهان‌سازی یا به بیان متعارف‌تر پرده‌برداری و آشکارسازی است). در نتیجه، «حقیقت» در اینجا در نسبت با دو امر قابل تحلیل است، یکی وجه متضادش (دروغ، فریب، پنهان‌کاری و ...) و دیگری قدرت (که میل به بقای نوع دارد). حال اگر این بصیرت (ملهم از شوپنهاور) نیچه‌ای را مدنظر قرار دهیم که قدرت برای پیشبرد اهدافش به فریب متوسل می‌شود، آنگاه می‌توان حقیقت را به مثابه امری فهمید که نه تنها در برابر فریب، بلکه در برابر کل جامعه و فرهنگ (و نیز تمام نمادها و ارزش‌های آن، از زیبایی و نیکی گرفته تا آرمان‌های اخلاقی و سیاسی) ایستاده و همه را نفی می‌کند، چراکه به تعبیر نیچه «بدون کذب و دروغ نه جامعه‌ای در کار است و نه فرهنگی. هر آنچه نیک و زیباست متکی بر توهم است» (نیچه، ۱۳۸۵).

جامعه بدون فریب فرومی‌پاشد و همین فروپاشی یکی از رسالت‌های حقیقت است. پس «حقیقت‌کشنده است»، نیچه با تأکید بر رادیکال‌ترین برداشت از ویرانگری و نفی‌کنندگی حقیقت، بلافاصله می‌افزاید «حقیقت حتی خود را نیز می‌کشد» (همان). تا اینجا بر وجه منفی رادیکال حقیقت از نظر نیچه تأکید شد. اما آیا از نظر نیچه، حقیقت تنها واجد همین وجه منفی است؟ «آنچه راست است، دروغ می‌گوید. حقیقت همه کژ-و-کوژ است» (نیچه، ۱۳۹۷). آیا نزد نیچه چنان برداشت افراطی‌ای از نسبی‌گرایی را شاهدیم که در آن، دیگر چیزی از خود حقیقت باقی نمی‌ماند؟ «چشم‌ها گونه‌گون است. ابوالهول را نیز چشم‌هایی است: پس «حقایق» گونه‌گون‌اند، پس حقیقتی در کار نیست» (نیچه، ۱۳۹۴). پس آیا نیچه تنها نوعی شکاک یا سوفسطایی افراطی نیست که هر شکلی از شناخت و حقیقت را زیر سؤال می‌برد؟ پاسخ نگارنده به این سوال قطعا منفی است. برای نیچه حقیقت واجد وجهی ایجابی نیز است که فهم آن در گرو واکاوی وجوه دیگر اندیشه اوست. او به نوعی حقیقت (یا به بیان بهتر، «صداقت») راه می‌برد که نه تنها نفی‌کننده حقیقت متعارف است، بلکه ایجاب‌کننده نوعی حقیقت جدید یا نوعی فراحقیقت است.

۳. علیه برداشت‌های رایج از حقیقت

نیچه به شدت منتقد هر رویکردی است که حقیقتی را بیرون یا ورای این جهان نمود، جهان زندگی، جهان محسوس، جهان ما، جای می‌دهد. اما چگونه می‌توان از نوعی فراحقیقت

سخن گفت، بی آنکه از این جهان فراتر رفت. تاریخ فلسفه، تاریخ شناخت حقیقت، بیشتر حقیقت را در جایی «بیرون» از این جهان بی ارزش گذرا جست و جو می کرد. افلاطون «حقیقت» را در جهانی دیگر؛ یعنی جهان ایده‌ها جای داد و مسیری را گشود که غالب فلاسفه در آن قدم گذاشتند. نیچه به همین سبب بیشترین حملات را علیه او و استادش سقراط تدارک می‌بیند که سنگ بنای هزاران سال فرهنگ مبتنی بر خیانت به زندگی و بی ارزش قلمداد کردن این جهان و سوق دادن اذهان به جهانی موهوم و متعالی را پی‌ریزی کردند. «من سقراط و افلاطون را دردمون تباهی زدگی یافتم» (نیچه، ۱۳۸۱).

به دلیل اهمیت و جایگاه افلاطون برای نیچه، لازم است اینجا اندکی توقف کنیم و بر ریشه‌های دوجهانیت افلاطون و به‌ویژه مساله جدایی جهان ایده‌ها از جهان محسوس متمرکز شویم. افلاطون جهان ایده‌ها را با این هدف طرح کرد که پناهگاهی بیرون از جهان «شدن»، «سیلان» و تغییر دائمی هراکلیتوسی دست و پا کند تا هم مبنایی برای معرفت بیابد، هم عالم محسوسات را در برابر آن کم‌ارزش و چه بسا بی ارزش، قلمداد کند. اگر این پیشفرض افلاطونی را بپذیریم که ثبات، شرط معرفت است، آنگاه در خواهیم یافت که افلاطون چاره‌ای نداشت جز اینکه استقلال جهان ایده‌ها از جهان محسوس را اعلام کند: «ایده‌ها وجود مستقلی برای خود دارند» (افلاطون، ۱۳۸۰)؛ چرا که در غیر این صورت به ورطه شکاکیت و سوفسطایی‌گرایی درمی‌غلطید. در هر حال مساله جدایی ($\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$) که نقطه تمرکز حملات نیچه است، لاینحل باقی می‌ماند اگر همچنان موضع اصلی افلاطون را در قبال واقعیت درنیابیم. ما زمانی که به واقعیت می‌اندیشیم آن را بر اشیا خارجی اطلاق می‌کنیم. دلیل این امر نیز حاکم بودن نوعی رئالیسم خام بر تفکر عرفی است.

به گفته گمپرتس، ت.^۱ «در ذهنی که تمرین و تربیت نیافته است، «واقعی» و «شی» چنان به هم نزدیک‌اند که در زبان عادی «واقعیت» و «شیئیت» همچون دو لفظ مترادف به کار می‌روند، چنان که لفظ real (= واقعی) نیز از لفظ res (= شیء) مشتق است» (گمپرتس، ۱۳۷۵). اما برای افلاطون واقعیت ایده‌ها تفاوتی ذاتی و جوهری با شیئیت یا مادیت اُبژه‌ها دارد. وجود، ارزش‌مدار و تشکیکی است. به بیان دقیق‌تر، سلسله‌مراتب وجودی از حیث کمال و شدت واقعیت نیز واجد تقدم و تاخر است. در نتیجه، آنچه هست، آنچه واقعی است، نه اشیا محسوس در بخش پایینی تمثیل خط، بلکه «ایده»هایی هستند که در بالاترین

1. Theodor Gomperz

و البته در نتیجه منطق افلاطونی والاترین (و به بیان اخلاقی، نیک‌ترین)، مرتبه از مراتب موجودات جای دارند.

ارسطو در «متافیزیک»، افلاطون را به دلیل این جدایی مورد انتقاد قرار داد که «ناممکن می‌نماید که جوهر و چیزی که این [جوهر] جوهر آن است، جدا از هم [بتوانند] موجود باشند. پس مُثُل [ایده‌ها] که جوهر اشیاء‌اند، چگونه می‌توانند جدا از آن‌ها موجود باشند؟» (ارسطو، ۱۳۹۷) خود او نیز هر چند صورت‌ها را به این جهان کشاند، اما نظام متعالی‌ای را بازسازی کرد که برای بیش از دو هزار سال بر اندیشه و دین غربی حاکم بود. مساله دو جهانیّت بجز برخی انتقادات بیشتر عرفانی (برای مثال از سوی اکهارت، ام.^۱ عارف یا برونوی^۲ شهید)، حتی تا قرن هفدهم نیز پابرجا باقی ماند تا زمانی که اسپینوزا، ب.^۳ نوعی از وحدت وجود را با عقل‌گرایی مدرن آمیخت.

۴. علیه آن جهان

نقد اصلی نیچه به رویکرد رایج اخلاقی، بی‌ارزش تلقی کردن این جهان با وعده رستگاری در جهانی دیگر است. فارغ از دلالت‌های اخلاقی، نیچه این امر را با کم‌ارزش جلوه دادن اُبژه‌ها و امور این جهانی از حیث معرفتی و فلسفی مرتبط می‌داند. او منتقد هر رویکردی است که حقیقت را به جهانی دیگر و رای نمود حواله می‌دهد. او در «تبارشناسی اخلاق» می‌نویسد «اهل حقیقت در آن معنای گستاخانه و آخرین که در ایمان به علم پیش‌انگاشته می‌شود، از همین راه وجود جهان دیگری را درست می‌انگارد؛ جهانی جز این جهان زندگی و طبیعت و تاریخ و با درست‌انگاری وجود این «جهان دیگر»، آیا نمی‌باید از این راه جهان رویاروی آن، این جهان، همین جهان ما را انکار کند؟» (نیچه، ۱۳۷۷). یا در «غروب بت‌ها» می‌نویسد «حق تا ابد با هر اکلیتوس است که می‌گفت «بود» افسانه‌ای پوچ بیش نیست. یگانه جهان واقعی «جهان نمود» است و بس: آن دروغ‌پردازی‌ها همه درباره «جهان حقیقی» است» (نیچه، ۱۳۸۱). یا در «اراده معطوف به قدرت» می‌نویسد: «جهان = واقعی [حقیقی] به هر صورتی که تاکنون درک شده است، همیشه و هر بار جهان نمود بوده است» (نیچه، ۱۳۹۱).

1. Meister Eckhart
2. Giordano Bruno
3. Baruch Spinoza

روشن است که تاکید نیچه بر نمود، ربطی به تاکید بر ظواهر و سطحی‌نگری ندارد، بلکه نشان‌دهنده تعهدی اکید است به همین جهان و همین زندگی: عشق به سرنوشت^۱. به بیان دیگر، این ادعا که هیچ جهان و زندگی دیگری غیر از همین جهان و زندگی وجود ندارد، تلاشی است برای معطوف کردن معیار ارزش‌گذاری بر همین جهان، همین انسان و همین زندگی. این تعهد خود را به برجسته‌ترین شکل در ایده نامتعارف و بیشتر سوءفهم‌شده «بازگشت جاودان» نشان می‌دهد. آنجا که زرتشت می‌گوید: «من جاودانه به همین و همین زندگی، با بزرگ‌ترین و کوچک‌ترین چیزهایش، بازخواهم گشت تا دیگر بار بازگشت جاودانه همه چیز را بیاموزانم» (نیچه، ۱۳۹۷). در «فراسوی نیک و بد» نیز انسانی را سرزنده‌ترین و جهان‌گراترین انسان می‌خواند که همین جهان و زندگی را «فراز تا جاودان، همچنان که بوده و هست، می‌خواهد و سیری‌ناپذیر فریاد می‌زند: «از نو»» (همان). این ایده، علاوه بر برداشت‌های پارادوکسیکال فیزیکی‌ای که از آن می‌شود، پیش از هر چیز، ایده‌ای اخلاقی- فرهنگی است علیه تعالی‌بخشی به معیار ارزش‌گذاری و فرافکنی حقیقت به ورای پدیدارها.

۵. علیه ذات‌گرایی

بنابراین، نیچه مخالف پنهان ساختن هر شکلی از حقیقت، پس‌و‌پشت نمود است. چه این حقیقت، همان‌گونه که افلاطون مدعی است در جهانی دیگر باشد؛ چه این حقیقت، همان‌گونه که ارسطو مدعی است، جوهری نادیدنی و پنهان باشد، چه حتی آن‌گونه که کانت معتقد است، شیئی فی‌نفسه در پس‌پدیدار باشد. هدف نقد او نه تنها دوجهانیت، بلکه نوعی ذات‌گرایی جوهرانگاران است که حقیقت را به نوعی ذات مستقل نسبت می‌دهد. در نتیجه او مانند هگل، خود مفهوم شیئیت را مورد انتقاد قرار می‌دهد. او در «اراده معطوف به قدرت»، ذیل عنوان «شیء فی‌نفسه و نمود»، تند و تیزترین انتقادات را علیه مفهوم شیء فی‌نفسه کانتی مطرح می‌کند و آن را «نقطه ضعف فاحش و متعفن فلسفه نقادی کانت» (نیچه، ۱۳۹۱) معرفی می‌کند و به صراحت اعلام می‌دارد: «بدان که هیچ شیء فی‌نفسه‌ای وجود ندارد» (همان).

تقریباً در اوایل همان قرن، هگل در فصل «نیرو و فاهمه» از کتاب «پدیدارشناسی روح» شدیدترین نقدها را علیه رویکرد شیء‌انگارانه مطرح می‌کند؛ او این ایده لایب‌نیتسی^۱ را که «اشیاء در ذات خود دارای نوعی کارایی، صورت یا نیرو هستند و همین کارایی، صورت یا نیروست که ما بر حسب عادت نام طبیعت بر آن می‌نهیم» (لایب‌نیتس، ۱۳۷۲)، بسط می‌دهد و اثبات می‌کند که جهان نه مجموعه‌ای از اشیاء، بلکه در حقیقت، مجموعه‌ای از نیروها و ارتباطات و برهم‌کنش‌هاست. اشیاء نیز آنگونه که بر ما پدیدار می‌شوند، تنها تجلی خاصی از همین نیروها (که خود ما نیز بخشی از آن‌هایم) هستند. حال اگر حتی به خود اجازه دهیم که از نوعی ذات یا جوهر در جهان سخن بگوییم، این ذات یا جوهر باید ماهیتی نیرومدار داشته باشد. به بیان دیگر، نیرو یا رابطه، نه امری فرعی، بلکه خود حقیقت امور است. «برای اینکه نیرو بتواند در حقیقتش باشد ... باید به منزله جوهر این تفاوت‌ها فرانهاده شود» (هگل، ۲۰۱۸). در نتیجه، وجود هر چیز منوط به ارتباطش با سایر چیزهایی است که خود آن‌ها نیز واجد ذاتی فی‌نفسه نیستند. پس جهان، جهان روابط و نیروهاست. تازه به پشتوانه این استدلال است که می‌توان برای نمود جایگاه و جوهریتی مستقل قابل شد. به تعبیر مارکوزه، ه. ۲، «اگر جوهر چیزها نیرو است، حالت وجود داشتن آن باید به صورت نمود باشد» (مارکوزه، ۱۳۶۷). در نتیجه، بنا به نظر نیچه، کانت با ناشناختنی اعلام کردن شیء فی‌نفسه، دچار خطایی حتی فاحش‌تر از افلاطون شد؛ زیرا به امری متوسل شد که هیچ ارتباطی با آن وجود ندارد. او به صراحت می‌نویسد، «شیء فی‌نفسه دقیقاً به همان میزان احمقانه است که «حس فی‌نفسه» یا «معنای فی‌نفسه». هیچ چیزی به منزله حقیقت فی‌نفسه وجود ندارد، چرا که همواره پیش از آنکه [آن چیز] بتواند به واقعیت بدل شود، باید معنایی بدان اختصاص یابد» (نیچه، ۱۳۹۱).

نیچه، مانند هگل، نقد شیء فی‌نفسه را به نقد کلیت رویکرد شیئیت‌انگاران بشری پیوند می‌زند. «شیء فی‌نفسه بی‌معناست. اگر من کلیه «روابط»، «کیفیات» و «فعالیت‌ها» ی یک شیء را از آن سلب کنم، دیگر خود شیء باقی نخواهد ماند؛ چرا که «شیئیت»، تنها به منظور مواجهه با ضرورت‌های منطقی معین ... به صورتی خیالی توسط ما ابداع شده است» (نیچه، ۱۳۹۱). روشن است که اندیشه نیچه با این نقد ذات‌گرایی رادیکال نمی‌تواند در ساحت

1. Leibnizian
2. Herbert Marcuse

رنالیسم باقی بماند و می‌توان او در کنار هگل، رادیکال‌ترین ایدئالیست‌های تاریخ دانست. شاید به نظر برسد که این جمله مشهور هگل در پیشگفتار «پدیدارشناسی روح» که «از نظر من، که تنها باید با نمایش خود نظام توجیه شود، همه چیز منوط به درک و بیان امر حقیقی، نه تنها به منزله جوهر، بلکه، به همان میزان، به منزله سوژه است» (هگل، ۲۰۱۸)، شاهدی است بر تمایز جوهر و سوژه به عنوان دو وجه از امر حقیقی.

با توجه به روش‌شناسی هگل می‌توان نشان داد که هگل در اینجا تنها از برداشت متعارف از جوهر (جوهر ثابت و مرده) سخن می‌گوید تا ذهن مخاطب را برای این عبارت در بند بعد آماده کند که «جوهر زنده، وجودی است که در حقیقت سوژه است» (هگل، ۲۰۱۸). حال با توجه به این مبانی، می‌توان این تعبیر نیچه در انتهای عنوان بیان شده از «اراده معطوف به قدرت» را از منظری ایدئالیستی تحلیل کرد که «تنها سوژه قابل اثبات است. می‌توان این فرضیه را ارائه کرد که سوژه‌ها تمام آن چیزی هستند که وجود دارد - «اُبژه» تنها شکلی از عمل سوژه بر [خود] سوژه است ... [در واقع اُبژه چیزی نیست جز] حالتی از سوژه» (نیچه، ۱۳۹۱).

بیان این تعبیر از سوی فیلسوفی که صریح‌ترین حملات را علیه ایدئالیسم مطرح کرده شاید گنج‌کننده به نظر برسد. در اینجا باید به نکته‌ای ظریف اشاره کرد. معنای ایدئالیسم در طول تاریخ بیش از ۲۵۰۰ سال فلسفه غرب، دلالت‌های مختلفی داشته است. زمانی اندیشه افلاطون به دلیل باور به عالم «ایده‌ها»، ایدئالیسم خوانده می‌شد. در قرون وسطی در «ماجرای نبرد بر سر کلیات»، ایدئالیسم معنایی دیگر یافت. در دوران مدرن بیشتر تعبیر ایدئالیسم با فلسفه بارکلی، جی. پیوند خورده است. فارغ از شباهت‌ها و تفاوت‌های این اصطلاح و فراز و فرودهای مفهومی آن در طول تاریخ، آنچه این مقاله از اصطلاح «ایدئالیسم» مراد می‌کند در یک کلام، «عدم استقلال اُبژه از سوژه» است. در این معنا، افلاطون نیز نوعی رنالیست محسوب می‌شود، چراکه حقیقت ایده‌ها را مستقل از سوژه‌ها می‌پندارد. ایدئالیسم مورد نظر که به «ایدئالیسم آلمانی» شهره است در اواخر قرن هجدهم

1. George Berkeley

با انقلاب کوپرنیکی^۱ کانت آغاز و با فلسفه هگل به اوج خود رسید.^۲ علاوه بر این، پس از افول درخشش این جریان بعد از مرگ هگل، برداشتی از ایدئالیسم هگلی در فضای فکری نیمه دوم قرن نوزدهم آلمان (و اروپا به طور کلی) رواج یافت که بیش از آنکه تحت تاثیر فهمی جامع از نظام هگلی باشد، تحت تاثیر برخی نقل قول‌های تقطیع شده و منفک و نیز مکتبی بود که پس از مرگ هگل به «هگلیان راست یا پیر» در برابر «هگلیان چپ یا جوان» موسوم شد. می توان نشان داد که بخش قابل توجهی از نقدها علیه ایدئالیسم هگل برای مثال، از سوی مارکس، کا.^۳ کی پرکه گور و دیگران در این دوره در حقیقت واکنشی بود به برداشت رایج هگلیان راست از ایدئالیسم هگلی. بحث در این خصوص البته در این مجال نمی گنجد^۴، اما تا جایی که به مقاله حاضر مربوط است، نیچه نیز از این مساله مستثنی نیست. به ویژه اینکه برخلاف مارکس که بارها به آثار خود هگل ارجاع می دهد، نزد نیچه ارجاع به آثار هگل بسیار بسیار اندک است. در نتیجه، اکنون می توان در عین مواجهه با نقدهای نیچه علیه ایدئالیسم - که ارتباطی با ایدئالیسم هگلی ندارد - از نوعی برداشت ایدئالیستی از اندیشه خود نیچه سخن گفت.

تفسیر ایدئالیستی نیچه، در کنار فهم ذات ستیزی او، تنها به شرطی می تواند به تحلیلی جامع منجر شود که سوی دیگر اندیشه او؛ یعنی وجه هراکلیتوسی^۵ پویای حقیقت نیز مدنظر قرار گرفته و در بطن نوع بازسازی شده ای از شبکه مفهومی - متافیزیکی فلسفه او جای داده شود. این همان تمایزی است که هگل با الهام از قسمی نظریه حرکت جوهری از شلینگ، وی.ف.^۶ به طور تلویحی میان جوهر مرده رئالیسم ذات گرا و جوهر زنده خویش قایل می شود.

1. Copernican revolution

۲- در خصوص چگونگی تکوین این سیر از کانت تا هگل، آثار و سنت‌های تفسیری مختلف و متعددی منتشر شده است؛ برای مطالعه طرحی موجز و کلی از این رویکرد، نگاه کنید به کتاب کم حجم و مقدماتی نگارنده، تحت عنوان «ایدئالیسم آلمانی» (اردبیلی و حسینی، ۱۳۹۸).

3. Karl marx

۴- برای مطالعه منبعی در این خصوص و نیز سوء تفاسیر رایج از ایدئالیسم هگلی برای نمونه، نگاه کنید به کتاب شناخت هگل گرای (سینربرینک، ۱۳۹۵)

5. Heraclitian

6. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

۶. علیه ثبات

هر چند همان گونه که اشاره شد، اسپینوزا در کتاب نخست «اخلاق» به طور صریح از وجود یک و تنها یک جوهر واحد دفاع می کند و در نتیجه، دو جهانیت سنتی را مورد انتقاد قرار می دهد، اما همچنان مساله ثبات حقیقت (ثبات جوهر) را حل نشده باقی می گذارد. برای نخستین بار نزد شلینگ و بعدها به نحوی تکامل یافته تر نزد هگل است که هم رویکرد دو جهانی و هم رویکرد ثبات حقیقت به نحوی توامان رفع می شوند. به بیان دقیق تر، هگل نه تنها، مانند اسپینوزا با رویکردی وحدت انگارانه تاکید می کند که «امر حقیقی کل است» (هگل، ۲۰۱۸) و این کل روحانی ماهیتی درون ماندگار دارد، بلکه برخلاف اسپینوزا، همان گونه که مشهور است، ماهیت این کل (روح) را متغیر و در حال شدن می داند: «امر حقیقی، شدن خویش است» (همان). از این منظر، نیچه موضعی هگلی اتخاذ می کند؛ هم در نقد دو جهانیت، هم در نقد ذات گرایی، هم در دفاع از ایده شدن. نیچه نیز این دفاع از حقیقت شونده و پویا در برابر حقیقت ثابت و جزمی را به نحوی رادیکال بسط می دهد. برای مثال، او در «غروب بت‌ها» از منظری آشکارا هگلی، می نویسد: «می پرسید خصلت‌های ویژه فیلسوفان کدام‌اند؟ یکی نداشتن حس تاریخی است و نفرتشان از ایده شوند [شدن] یا «صیوروت» [یا] مصرمآبی‌شان. گمان می کنند عزتی بر سر چیزی گذاشته‌اند اگر که از «دید ابدیت» از آن تاریخ‌زدایی کنند و از آن یک مومیایی بسازند. آنچه فیلسوفان در درازنای هزاره‌ها دست‌ورزی کرده‌اند، همگی مومیایی‌های مفهومی بوده‌اند. هیچ چیز واقعی از دستان‌شان زنده بیرون نیامده است ... [از نظر ایشان،] آنچه هست ناشونده است، هر چه شونده باشد، نیست است (نیچه، ۱۳۸۱).

حقیقت شونده و به طور ذاتی، تاریخ‌مند نزد نیچه واکنشی است به رویکرد قالب فلسفی و دینی از دوران یونان باستان تا کنون و راهی است برای دفاع از همین جهان شونده در برابر جهان موهوم ثابت. «باری بهترین مجازهای شاعرانه از «زمان» و «شدن» می باید سخن گویند: می باید ستاینده و رواشمرنده گذرایی‌ها باشند» (نیچه، ۱۳۹۷). در نتیجه، نزد نیچه حقیقت ثابت نیست، بلکه ماهیتی تاریخی پیدا می کند. او در «انسانی زیادی انسانی» (با احتمال نادیده گرفتن هگل) بر همین ایده تاکید می‌ورزد که «فقدان حس تاریخی، نقص موروثی تمام فیلسوفان است» (نیچه، ۱۹۹۶). این رویکرد، تصویری از نیچه ارائه می کند که در مقابل رویکرد ثبات‌گرای حاکم بر اندیشه غربی و در جبهه شوتندباوران، از

هراکلیتوس تا هگل، ایستاده است. این امر به بهترین نحو خود را در روش تبارشناسی تحلیلی - تاریخی نیچه آشکار می‌سازد؛ یعنی به طور دقیق آنجا که نیچه یک واقع‌داده^۱ را نه به طور مستقل و به نحوی شیء‌باورانه، بلکه در سیر تکوین تاریخی و نیرومدارانه مورد تحلیل و ارزیابی قرار می‌دهد. در این برداشت از تبارشناسی، زمان و حرکت نه عناصری فرعی و ثانویه، بلکه عناصر برسازنده حقیقت یک امر به‌شمار می‌روند. در این معنا، تبارشناسی نه تنها یک روایت تاریخی، بلکه یگانه تاریخ راستین و موثق است.

بحث و نتیجه‌گیری

با جمع‌بندی مباحث ارائه شده درباره حقیقت و کنار هم نهادن نقدهای نیچه علیه ابژکتیویسم، دوگانه‌انگاری هستی‌شناختی، ذات‌گرایی و ثبات‌گرایی (یعنی تاکید نیچه بر تاریخی‌نگری و ایده‌شدن حقیقت در کنار جایگاهی که برای سوژه قائل است و نیز نقد وی بر دوجهانیت)، اکنون می‌توان از برداشتی از فلسفه متاخر او به مثابه نوعی «وحدت‌انگاری ایدئالیستی پویا» دفاع کرد. روشن است که هیچ‌کدام از این سه اصطلاح در معنای جزمی و یک‌جانبه‌شان لحاظ نشده‌اند. وحدت‌انگاری نیچه‌ای تفاوت را نادیده نمی‌گیرد یا حذف نمی‌کند، ایدئالیسم او نیز به برداشتی سطحی از ایدئالیسم در مقام «اصالت ذهن بر عین» راه نمی‌برد و پویشی دیدن حقیقت نزد او به نوعی نسبی‌گرایی لگام‌گسیخته منجر نمی‌شود. به بیان دیگر، برای صورت‌بندی دقیق این رویکرد وحدت‌انگاری ایدئالیستی پویا نزد نیچه باید آن را در نسبت با ایدئالیسم هگلی بازخوانی کرد و به مخاطره نوعی مواجهه سازنده، اما متقابلاً منفی و پرتنش، میان برداشت هگل و نیچه از حقیقت تن داد. صورت‌بندی این مواجهه، هرچند از حدود مرزهای مقاله حاضر بیرون است، اما می‌تواند به این مقاله به مثابه گامی مقدماتی نظر داشته باشد؛ گامی که بنیاد بعدها با استخراج و ترسیم نوعی ایدئالیسم وحدت‌گرای پویای نظام‌مند نزد نیچه ترسیم و فهم شود. در نتیجه، این مقاله در انتها و پس از هدف اصلی‌ای که برای خود تعیین کرده بود (یعنی بررسی مواجهه نیچه با حقیقت در سه سطح)، امکاناتی را برای دفاع از نوعی دیدگاه وحدت‌انگارانه، ایدئالیستی و پویشی از اندیشه نیچه به دست داد. تبیین و ترسیم

1. Fact

تمام عیار این دیدگاه البته از رسالت این مقاله در مقام یک مقاله، خارج است و نگارنده امیدوار است بتواند آن را در مقام پروژه فکری خویش در آینده پیگیری کند.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Mohammad Mehdi Ardebili  <https://orcid.org/0000-0002-0233-7091>

منابع

- اردبیلی، محمد مهدی. (۱۳۹۵). بازخوانی انتقادی عناصر مفهومی اندیشه کی‌یر که گور بر مبنای ضدیتش با نظام هگلی، پژوهش‌های فلسفی، (۱۹) سال دهم، صص ۲۳-۴۳.
- اردبیلی، محمد مهدی و حسینی، سید مسعود. (۱۳۹۸)، *ایدئالیسم آلمانی: کانت، فیخته، شلینگ، هگل*. تهران: انتشارات سمت.
- ارسطو. (۱۳۹۷). *متافیزیک*. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: حکمت.
- افلاطون. (۱۳۸۰). *مجموعه آثار (چهار جلد)*. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی.
- سینربرینک، رابرت. (۱۳۹۵). *شناخت هگل‌گرایی*. ترجمه مهدی بهرامی. تهران: لاهیتا.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۴). *نقد عقل محض*. ترجمه بهروز نظری. تهران: ققنوس.
- کی‌یر که گور، سورن. (۱۳۸۴). *ترس و لرز*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نی.
- _____ . (۱۳۸۶). «انفسی بودن حقیقت است». در *سیری در سپهر جان (مقالات و مقولاتی در معنویت*. ترجمه مصطفی ملکیان. تهران، نگاه معاصر.
- گمپرس، تئودور. (۱۳۷۵). *متفکران یونانی*. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی.
- لایبنیتس، گوتفرید ویلهلم فون. (۱۳۷۲). *طبیعت چیست؟*. در: *مونا دولوژی و چند مقاله دیگر*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: علمی و فرهنگی.
- مارکوزه، هربرت. (۱۳۶۷). *خرد و انقلاب*، ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نقره.
- مک کواری، جان. (۱۳۷۷). *فلسفه وجودی*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.
- نیچه، فریدریش. (۱۳۷۷). *تبارشناسی اخلاق*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: آگه.
- _____ . (۱۳۷۹). *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری. تهران: خوارزمی.
- _____ . (۱۳۸۱). *غروب بت‌ها (فلسفیدن با پتیک)*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: آگه.
- _____ . (۱۳۸۴). *آنک انسان*. ترجمه رویا منجم. تهران: کتاب مس.

- _____ . (۱۳۸۵). *فلسفه، معرفت و حقیقت*. ترجمه مراد فرهادپور. تهران: هرمس.
- _____ . (۱۳۹۱). *شیء فی نفسه و نمود در: نقادی نقد عقل محض*. ترجمه محمدمهدی اردبیلی. تهران: بیدگل.
- _____ . (۱۳۹۴). *آخرین یادداشت‌ها*، ترجمه ایرج قانونی، تهران: آگاه.
- _____ . (۱۳۹۷). *چنین گفت زرتشت*، ترجمه: داریوش آشوری. تهران: آگه.

References

- Ardebili, Mohammadmehdi & Hosseini, Seyyed Masoud (2019). *German Idealism*, Tehran: Samt. [in Persian]
- Ardebili, Mohammad Mehdi (2016). "Critical review of Kierkegaard's conceptual elements through his critique of Hegelian philosophical system", in *Philosophical Investigations*, 19, pp. 23-43. [in Persian]
- Aristotle (2018), *Metaphysics*, translated by Sharaf-o-ddin Khorasani, Tehran: Hekmat Publishing. [in Persian]
- Gomperz, Theodor (1996), *Greek Thinkers*, translated by MohammadHassan Lotfi, Tehran: Kharazmi. [in Persian]
- Hegel, G. F. W. (2018). *Phenomenology of Spirit*. Translated by Michael Inwood. Oxford: Oxford University Press.
- Heidegger, M. (1991). *Nietzsche (Volume II: The Eternal Recurrence of the Same)*. Translated by David Farrel Krell. San Francisco: A Division of Harper Collins Publishers.
- Kant, Immanuel (2015), *Critique of Pure Reason*, translated by Behrouz Nazari, Tehran: Qoqnous. [in Persian]
- kierkegaard, søren (2005), *Fear and Trembling*, translated by Abdolkarim Rashidian, Tehran: Ney. [in Persian]
- kierkegaard, søren (2007), "Subjectivity is Truth", in *Seyri Dar Sepahre Jan*, translated by Mostafa Malekian, Tehran: Negahe Moaser. [in Persian]
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von (1993), "What is Nature?", in: *Monadology and Other Essays*, translated by Abdolkarim Rashidian, Tehran: Elmi va Farhangi. [in Persian]
- Macquarrie, John (1998), *Existentialism*, translated by Saeed Hanaei Kashani, Tehran: Hermes. [in Persian]
- Marcuse, Herbert (1988), *Reason and Revolution*, translated by Mohsen Salasi, Tehran: Noghreh.[in Persian]
- Nietzsche, F. (1968). *The Will to Power*. Translated by Walter Kaufmann & Reginald John Hollingdale. New York: Vintage Books.

- _____. (1996). *Human All Too Human: A Book for Free Spirits*. translated by Reginald John Hollingdale. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- _____. (1998), *On the Genealogy of Morality*, Translated by Dariush Ashouri, Tehran: Agah. [in Persian]
- _____. (2000), *Beyond Good and Evil*, Translated by Dariush Ashouri, Tehran: Kharazmi. [in Persian]
- _____. (2002), *Twilight of the Idols*, Translated by Dariush Ashouri, Tehran: Agah. [in Persian]
- _____. (2005), *Ecce Homo*, Translated by Roya Monajjem, Tehran: Mes. [in Persian]
- _____. (2006), *Philosophy, Knowledge, Truth*, Translated by Morad Farhadpour, Tehran: Hermes. [in Persian]
- _____. (2012), "The Thing in Itself and Appearance", in: *Criticizing the Critique of Pure Reason*, translated buy Mohammad Mehdi Ardebili, Tehran: Bidgol. [in Persian]
- _____. (2015), *Last Notes*, Translated by Iraj Qanouni, Tehran: Agah. [in Persian]
- _____. (2018), *Thus Spoke Zarathustra*, Translated by Dariush Ashouri, Tehran: Agah. [in Persian]
- Plato (2001). *Collected Works*, translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Kharazmi. [in Persian]
- Sinnerbrink, Robert (2016), *Understanding Hegelianism*, translated by Mehdi Bahrami, Tehran: Lahita. [in Persian]

استناد به این مقاله: اردبیلی، محمدمهدی. (۱۴۰۰). مواجهه نیچه با حقیقت: مقدمه‌ای بر یک وحدت‌انگاری ایدئالیستی پویشی، حکمت و فلسفه، ۱۷ (۶۶)، ۷-۲۸.



Hekmat va Falsafeh (Wisdom and Philosophy) is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.