

## پیشگفتار

اگر حقیقت زن باشد - چه خواهد شد؟ آیا این ظن نخواهد رفت که فیلسوفان همگی، تا بدانجا که اهل جزمیت<sup>۱</sup> بوده‌اند، در کار زنان سخت خام بوده‌اند؟ آن جدی بودن هولناک، آن پیله کردن ناهنجار که، بنا به عادت، تاکنون بدان شیوه به سراغ حقیقت رفته‌اند، مگر وسایلی ناشیانه و ناجور برای نرم کردن دل يك زن نبوده است؟ شك نیست که این زن نگذاشته است او را بچنگ آورند - و از این رو، هرگونه جزمیت<sup>۲</sup> امروزه با حالتی افسرده و دلسرد ایستاده است؛ آن هم اگر که ایستاده باشد! زیرا هستند افسوسگرانی که برآند که او افتاده است و به زمین خورده است، و بالاتر از آن، نفس آخر را می‌کشد.

باید گفت که، به دلایلی استوار و امیدبخش، تمامی جزم - پردازیها<sup>۳</sup> در فلسفه، هرچند هم که خود را با جبروت و غائی و نهائی جلوه دهند، چیزی نبوده‌اند مگر کودک‌منشی و نوآموختگی عالی‌جنابانه؛ شاید چیزی چندان نمانده باشد که همگان هرچه پیش‌پس‌برند که برای پی‌افکندن چنین بناهای بلند و بی‌چون و چرای فلسفی - از آن دست که اهل

### 1. Dogmatiker

### 2. Dogmatik

۳. dogmatisieren شیوه تفکری بر بنیاد ایمان به اصولی که پیشاپیش و بی تحقیق درست انگاشته شده است. «دگماتیسم» روش دستگاه فلسفی است که اصول آن از راه عقل‌ورزی صرف یافتند. شده باشد، در برابر شك آوری (شکاکیت). به يك معنای کلیتر، شیوه تفکری است بر مبنای اصولی که با تأمل سنجیده نشده و به محک سنجش نخورده است. کانت ایمان به مفاهیم ناب بدون سنجشگری (کریتیک) عقل را دگماتیسم می‌خواند.

خواستِ حقیقت<sup>۱</sup>، که هنوز سر آن دارد که ما را به دامن بسی  
 ماجراها بکشاند، همان حقیقت-دوستی نامدار، که تاکنون فیلسوفان همه با  
 احترام از آن دم زده‌اند - آری، همین خواست حقیقت چه پرسشها که در  
 برابر ما نهاده است! چه پرسشهای شگفت و شرارت‌آمیز و پرسیدنی! این  
 قصه سر دراز دارد - ولی گویا هنوز آغاز داستان باشد؟ چه جای شگفتی  
 است اگر که ما نیز سرانجام بدان بدگمان شویم و شکیبائی از کف بدهیم  
 و بی‌شکیب روی از آن بگردانیم؟ که ما خود از این ابوالهول<sup>۲</sup> پرسشگری  
 بیاموزیم؟ براستی کیست اینکه در برابر ما پرسش می‌نهد؟ براستی، چیست  
 اینکه در ما می‌خواهد «رو به سوی حقیقت<sup>۳</sup>» داشته باشد؟ بحقیقت، ما  
 دیری در برابر این پرسش درنگیدیم [و پرسیدیم] که اصل این خواست از  
 کجاست؟ - تا آنکه، سرانجام، در برابر پرسشی بنیادیتز یکسره باز  
 ایستادیم. ما ادبش این خواست را جویا شدیم [و پرسیدیم که]: گیرم که

### 1. Der Wille zur Wahrheit

۲. ابوالهول (Sphinx) موجودی افسانه‌ای که تندیسهای آن اغلب سر شیر  
 و تنه انسان دارد و نر یا ماده است. اصل ابوالهول از مصر است و از آنجا  
 در سراسر جهان باستان پراکنده شده است. در تندیسهای مصری، ابوالهولها  
 اغلب سر شاهان و تنه شیر دارند، که نماد قدرت فرعون است. در افسانه‌های  
 یونانی، ابوالهول تیس (Thebes) سر زن و پا و دم شیر و بال پرنده داشت.  
 این ابوالهول کسی را که نمی‌توانست معمائی را که او طرح می‌کرد بگشاید،  
 می‌بلعید و چون، سرانجام، اودیپوس معمای او را گشود، ابوالهول خود را  
 کشت.

### 3. zur Wahrheit

ما خواستار حقیقت باشیم، اما از کجا که ناحقیقت را خواستادتر نباشیم یا نامعلومی را؟ و حتی نادانی را؟  
 آیا این مسأله «ارزش حقیقت» بود که در برابر ما گام نهاد و یا این ما بودیم که در برابر آن گام نهادیم؟ اینجا کدام یک از ما اودیپوس بود است و کدامین ابوالهول؟ اما چنان است گوئی که وعده دیداری میان پرسشها و پرسشنامهها در میان بوده است. و به گمان ما، سرانجام باور باید داشت که مسأله ارزش «حقیقت» تاکنون طرح نشده است - و این مائیم که نخستین بار آن را دیده ایم و چشم بدان دوخته ایم و درین راه جسادت و زدیده ایم. زیرا چنین کاری جسارت می طلبد، چنان جسارتی که از آن بالاتر جسارتی نیست.

## ۲

«چگونه تواند بود که چیزی از دلِ ضِدِّ خود برآید؟ بمَثَل، حقیقت از دلِ خطا؟ یا خواستِ حقیقت از دلِ خواستِ فریب؟ یا از خودگذشتگی از دلِ خودخواهی؟ یا نگاهِ پاکِ خورشیدآسای حکیم از دلِ شهوت؟ چنین چیزی ناممکن است و کسی که چنین خیالی کند دیوانه است و بدتر از دیوانه. چیزهایی که والاترین ارزشها را دارند، می باید خاستگاهی دیگر داشته باشند، خاستگاهی خاص - چنین چیزها چگونه توانند از دلِ این جهان گذرا و گمراه کننده و فریبنده و پست، از دلِ این دیگجوشِ وهم و شهوت، برآمده باشند! بلکه بنیاد آنها می باید در بطن وجود، در وجود پایدار، در خدای ناپیدا، در «شیء فی نفسه» باشد یا هیچ جا!»

این گونه داوریهها نمونه‌ای است از پیشداوریهای که اهل مابعدالطبیعه همه دورانها خود را با آنها می شناسانند؛ این گونه

## 1. Unwahrheit

۲. اگر نسبت ما با «حقیقت» وابسته به «چشم انداز» (نگاه کنید به پانویس شماره ۱ ص ۲۱.) ما از آن و «نیاز» ما بدان باشد، درین صورت همین نیاز «حقیقت» را بصورتی که بخواهد برای ما درمی آورد. و بنابراین، ما به «نادانی» خویش نیز همانقدر نیازمندیم که به دانائی خویش، این معنا در پاره شماره ۲ روشنتر می شود. همچنین نگاه کنید به پاره شماره ۳.

## ۳

پس از آنکه دیری چندان که باید به میان سطرها و بر انگشتان فیلسوفان خیره شده‌ام، با خود می‌گویم: بزرگترین بخش اندیشه خود آگاه را می‌باید در شمار کرد و کار غریزی نهاد، از جمله اندیشه فیلسوفانه را. درین باب می‌باید از نو نظر کرد، همچنانکه در باب وراثت و «فطرت» نیز از نو نظر کرده‌ایم. همچنانکه عمل زایمان در کار و جریان وراثت کمترین نقشی ندارد، «خود آگاه بودن» نیز به هیچ وجه ضد آنچه غریزی است نیست: بیشترین اندیشه‌های آگاهانه یک فیلسوف را غرایز او نهانی هدایت می‌کنند و به راههای معین می‌کشانند. همچنین در پس تمامی منطق و حکومت مطلق ظاهری آن بر جنبش [اندیشه] ارزشگذارها ایستاده است، و یا روشنتر بگویم، نیازهای فیزیولوژیک برای نگاهداشت نوعی خاص از زندگی. مثلاً، اینکه معین ارزشی بیش از نامعین دارد و نمود ارزشی کمتر از «حقیقت»: چنین ارزشگذارها با همه اهمیتی که از جهت سامان بخشی [جهان] برای ما دارند، چه بسا جز ارزیابیهای ظاهر بینانه نباشند، یعنی نوعی بلاهت<sup>۱</sup>، که برای نگاهداشت موجوداتی چون ما لازم است. البته به شرط آنکه انسان یکسره «سنجه چیزها» نباشد<sup>۲</sup>...

## ۴

از نظر ما نادرستی یک حکم به هیچ وجه موجب رد آن نمی‌شود؛ زبان تازه ما درین باب ظنینی از همه شکفت‌تر دارد. مسأله این است که باید دید آن حکم تا کجا پیشبرنده زندگی و نگه‌دارنده زندگی و هستی نوع است و چه بسا پرورنده نوع؛ و گرایش اساسی ما به تصدیق این نکته است

۱. *niaiserie*، اصطلاحی است فرانسوی، که گویا به صورت «بلاهت آلمانی» نیز میان فرانسویان رایج بوده است (نگاه کنید به پانویس پاره شماره ۱۱).

۲. «انسان سنجه همه چیز است. سنجه هستی آنچه هست و سنجه نیستی آنچه نیست.» پروتاگوراس، فیلسوف یونانی، زاده در حدود ۴۸۵ پیش از میلاد.

که نادرستترین حکمها (از جمله حکمهای ترکیبی پیشین<sup>۱</sup>) 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 - پس رد حکمهای نادرست به معنای رد و نفی زندگی است. دروغ را شرط زندگی شمردن، بی‌گمان، ایستادن در برابر احساسهای ارزشی رایج است بطرز خطرناک؛ و فلسفه‌ای که چنین خطری کند، تنها ازین راه است که خود را در فراسوی نیک و بد می‌نهد.

## ۵

آنچه سبب می‌شود که در همگی فیلسوفان نیمی به شک و نیمی به ریشخند بنگرند، این نیست که شخص هر بار به این نکته می‌رسد که اینان چه معصومند - که چه بسیار و چه آسان بخطا می‌روند و گمراه می‌شوند، سخن کوتاه، به سبب کودکی و کودکم‌نشینان نیست - بل از آن‌رو است که آنان چندان هم راستگوی نیستند. اگرچه هنگامی که مسأله حقیقت-گوئی دورادور هم که مطرح شود، جنجالی بزرگ و فضیلت‌فروشانه برپا می‌کنند. آنان چنان حالتی به خود می‌گیرند که گوئی آرای اصلیشان را از راه رشد خود بخود یک جدل (دیالکتیک) سرد، ناب، و خدایانه

۱. syntetische Urteile a priori از اصطلاحات فلسفه کانت است و مقصود کانت از «حکمهای ترکیبی پیشین» قضایائی است که موضوع آنها، بنا به تعریف، در بردارندهٔ محمول آنها نیست و خلاف آن ناگزیر نقیض آن نیست؛ حکم «هر رویداد علتی دارد» یک حکم ترکیبی پیشین است. این حکم ترکیبی است از آن جهت که موضوع آن بخودی خود در بردارندهٔ محمول نیست، یعنی در تعریف آن این محمول به عنوان عنصر ذاتی موضوع نمی‌آید، و «پیشین» است از آن جهت که از راه تجربه نمی‌توان حقیقت مطلق آن را سنجید و خلاف آن نیز نقیض آن نیست. کانت بر آن بود که قضایای ریاضی و علم و اخلاق همگی «ترکیبی پیشین» اند. در برابر آن قضایای تحلیلی قرار دارند که بنا به تعریف، محمول آنها جزء ذاتی موضوع است، مانند اینکه «هر شیئی در فضا دارای بعد است» یا «هر شوهری مرد است»، که خلاف آن را تصور نمی‌توان کرد.

پالاس آتنه<sup>۱</sup>، را داشته باشد، خالی کند. این نقاب‌پوشی چه‌مایه آسیمگی و آسیب‌پذیری یک بیمار گوشه‌گیر را فاش می‌کند!

۶

رفته‌رفته بر من روشن شده است که هر فلسفه بزرگ تاکنون چه بوده است: چیزی نبوده است جز اعترافات شخصی مؤلفش و نوعی خاطره‌نویسی ناخواسته و نادانسته؛ همچنین غایت‌های اخلاقی (یا غیر اخلاقی) در هر فلسفه تشکیل دهنده آن هسته حیاتی است که تمامی این گیاه از درون آن می‌روید. در واقع، برای بازنمودن اینکه پرآب و تابترین مدعا‌های متافیزیکی یک فیلسوف چگونه پدید آمده است، کار درست (و زیرکانه) آن است که همواره نخست بپرسیم: این فلسفه (یا این فیلسوف) در پی کدام غایت اخلاقی است؟ همین‌سان من باور ندارم که «رانه<sup>۲</sup> شناخت» پدر فلسفه بوده باشد، بل اینجا نیز، همچون دیگر جایها، رانه دیگری در کار است که شناخت<sup>۳</sup> و (شناخت نادرست<sup>۴</sup>) را همچون ابزار بکار می‌گیرد. اما هر آن کس که رانه‌های اساسی بشر را درنگرد برای آنکه دریابد که این رانه‌ها در مقام ارواح (یا شیاطین و اجنه) الهام‌بخش درین ماجرا تا

۱. پالاس آتنه، در اساطیر یونانی، الاله حکمت و هنرها و پیشدها، دختر زئوس، نگهبان آتن.

۲. Trieb (به انگلیسی drive)، در اصطلاح زیست‌شناسی، هر یک از محرک‌های اساسی زیستی مانند غریزه خویشتنپائی، گرسنگی، و جفت‌جوئی که سازوکارهای (مکانیسم‌های) بنیادی اداره زندگی در موجود زنده‌اند. به نظر نیچه، رانه‌ای که انسان را به سوی شناخت جهان می‌راند، برخلاف گمان فیلسوفان کلاسیک، به هیچ وجه تشنگی عقلی ناب و یا تشنگی عقل ناب برای دانائی نیست، بلکه رانه‌های ناخودآگاه همچون خواست قدرت و جز آن است که بنیان‌کشش انسان به سوی شناخت جهان است و ارزشهای اخلاقی هر فرد یا هر قوم و ملت با رانه‌های غالب در او ارتباط دارد. این واژه را از ماده «ران» (ریشه فعل زاندن) -ه در فارسی ساخته‌ایم.

### 3. Erkenntnis

۴. Verkenntnis، برای روشنگری این نکته نگاه کنید به پاره شماره ۱ و پانویس آن.

## پیش‌نویسها<sup>۱</sup>

۱۷۶ «حقیقت»

۱. حقیقت اگر رسالتی نامشروط محسوب شود، نسبت به جهان رابطه‌ای خصمانه و مخرب خواهد داشت.
۲. تحلیل مفهوم و معنای عادی حقیقت (ناسازگاری).
۳. شوق به حقیقت.
۴. آنچه ناممکن است، در مقام عاملی برای تصحیح آدمی.
۵. بنیاد آدمی کاذب است، زیرا خوشبینانه است.
۶. جهان تن.
۷. افراد.
۸. شکلها.
۹. هنر. خصومت نسبت بدان.

۱۰. بدون کذب و دروغ نه جامعه‌ای در کار است و نه فرهنگی. هر آنچه نیک و زیباست متکی بر توهم است: حقیقت‌کشنده است — حقیقت حتی خود رانیز می‌کشد (یعنی تا آنجا که درمی‌یابد بنیاد خودش چیزی جز خطا نیست).<sup>۲</sup>

---

۱. شماره‌های بخشهای بعدی را ویراستان *GOA* افزوده‌اند، نه خود نیچه.  
۲. نیچه قبلاً در بخشهای ۱۴ و ۱۵ زایش تراژدی به این نکته پرداخته بود که چگونه جستجوی حقیقت به ضد خود بدل می‌گردد و «دم خود را می‌گزد». این مضمون که بعدها به طور مفصلتر و دقیقتر در آثار متأخر نیچه مورد بحث قرار گرفت، آشکارا واجد پیوندی نزدیک با تعریف او از نیهیلیسم است: «والا ترین ارزشها، خود را بی‌ارزش می‌کنند» *WM*، ۲.

یک جنبش دایره‌ای از رشته‌های مطلقاً همانند به اثبات می‌رسد: جهان به سان جنبشی دایره‌ای که زین پیش خود را به صورت غالباً نامحدود تکرار کرده است و بازی خود را تا بی‌نهایت به پیش می‌برد.

این برداشت تنها یک برداشت ماشین‌انگار نیست؛ زیرا اگر چنین بود، نه یک بازگشت بی‌پایان موارد مشابه بل یک حالت نهایی را تعیین می‌نمود. از آنجا که جهان به اینجا نرسیده است، نظریهٔ ماشین‌انگار باید یک فرضیهٔ ناقص و صرفاً موقت تلقی شود.

۱۰۶۷ (۱۸۸۵)

و آیا می‌دانید «جهان» از نظر من چیست؟ آیا آن را در آینهٔ خویش به شما نشان خواهم داد؟ این جهان هیولایی از کارمایه (انرژی) است، بی‌آغاز و بی‌انجام، یک انبوه محکم و آهنین از نیرو که بزرگتر یا کوچکتر نمی‌شود، که خود را به مصرف نمی‌رساند، بلکه تنها خود را دگرگون می‌سازد؛ در کل، اندازه‌ای دگرگونی ناپذیر دارد، موجودی خانه‌اش نه خرج می‌شود و نه هرز می‌رود، اما نیز بر درآمدش افزوده نمی‌شود؛ محصور در حصار «هیچی» است؛ نه چیزی محو شدنی یا هدر رفتنی است نه چیزی که گسترش بی‌پایان یافته باشد، بلکه در فضایی معین همچون نیرویی معین قرار گرفته است، و نه فضایی که ممکن است اینجا و آنجا خالی باشد، بلکه همچون فضایی از نیروی سراسری، همچون بازی نیروها و امواج نیروها، در همان حال یکی و بسیاری، فزاینده در اینجا و در عین حال کاهنده در آنجا؛ دریایی از نیروها که جاری می‌شوند و با هم هجوم می‌آورند، جاودانه در حال دگرگونی، جاودانه در حال سیلان معکوس، با سالهای عظیم رجعت، با افت و خیز در صور آن؛ از ساده‌ترین صورتهای به جانب پیچیده‌ترین‌ها تلاش و تقلا می‌کند، از آرامترین، صُلب‌ترین و سردترین صورتهای به جانب خروشانترین،



پرتناقض‌ترین و داغترین‌ها، و سپس از نوبه خانه بازمی‌گردد، از چندگانگی به سادگی، از بازی تناقضات به لذت هماهنگی، در حالی که همچنان در این نظم چرخه‌ها و سالها ابراز وجود می‌کند، خود را متبرک می‌سازد همچون همان که باید جاودانه بازگردد، همچون صیرورتی که هیچ سیری، هیچ بیزاری، هیچ خستگی نمی‌شناسد: این است دنیای دیونیزوسی من که جاودانه خود - آفریننده، جاودانه خود - ویران کننده است، دنیای رمز و راز شادمانی شهوتناک دولایه، این است آنچه من «فراسوی نیک و بد» می‌خوانم، بی‌هدف، مگر این که لذت دَوران خود یک هدف باشد؛ بدون اراده، مگر این که یک حلقه این اراده نیک را داشته باشد که تا ابد، در مدار خودش، گرد خویش بچرخد.

آیا برای این جهان نامی می‌خواهید؟ پاسخی به همه معماهای آن؟ نوری برای شما، نیز، برای شما پنهان‌ترین، نیرومندترین، بی‌پرواترین و مرموزترین مردمان؟ این جهان اراده قدرت است - و دیگر هیچ! و شما خود نیز اراده قدرت‌اید - و دیگر هیچ!

## «عقل» در فلسفه

### ۱

می پرسید خصلت‌های ویژه‌ی فیلسوفان کدام اند؟... یکی نداشتنِ حَسِ تاریخی ست و نفرت‌شان از ایده‌ی شَوْنَد<sup>۱</sup> و [یا] مصرمآبی<sup>۲</sup>‌شان. گمان می‌کنند عزّت‌ای بر سر چیزی گذاشته اند اگر که از «دیدِ ابدیت»<sup>۳</sup> از آن تاریخ‌زدایی<sup>۴</sup> کنند و — از آن یک مومیایی بسازند. آن‌چه فیلسوفان در

---

۱. Werden/becoming، شدن در برابر بودن، که یکی از دوگانی‌های دیرینه‌ی فلسفه بوده است. نیچه همواره به چیرگی «بودن» (وجود) در فلسفه‌ی غربی از دیرباز، می‌تازد و هستی را شدنِ جاودانه می‌داند.

۲. Ägypticismus/Egypticism، با همهی جست‌و-جویی که کردم این واژه‌ی آلمانی و برابر انگلیسی آن را در هیچ فرهنگی نیافتم. گمان می‌کنم که اشاره به زبان نمادین آما خشک و ایستای فرهنگ و هنر — به‌ویژه پیکرتراشی — مصری باشد که هگل از آن سخن می‌گوید. (در فارسی می‌توان نگاه کرد به: فردریک، کاپلستون، تاریخ فلسفه، از فیشته تا نیچه، ص ۲۳۰).

۳. sub specie aeterni، کنایه‌ای است به عبارتی همانند (sub speci aeternitatis) از باروخ اسپینوزا، هنگامی که از «دیدگاهِ خدا» بحث می‌کند.

4. enthistorisiren/dehistoricize

درازنای هزاره‌ها دست‌ورزی کرده‌اند همگی مومیایی‌های مفهومی<sup>۱</sup> بوده‌اند. هیچ چیز واقعی از دستان‌شان زنده بیرون نیامده است. این حضرات پرستنده‌ی بت‌های مفهومی با پرستش‌شان می‌کشند و کشته‌شان را لایه آکنی<sup>۲</sup> [و مومیایی] می‌کنند — و دشمنِ جانِ هر آن چیزی هستند که به پرستش‌اش برمی‌خیزند. مرگ و دگرگشت و پیری، همچنان که زه-و-زاد و بالش، برای ایشان دلیلی ست بر ضد هر چیز — بلکه دلیلِ بطلانِ آن. آنچه هست نا-شونده است، هر چه شونده باشد، نیست است... و اکنون همگی به وجود ایمان دارند، البته با نومییدی. و از آن جا که دست‌شان به دامنِ آن نمی‌رسد، به دنبالِ دلایلِ آن می‌گردند که چرا آن را از دسترس‌شان دور داشته‌اند. «لابد ظاهرسازی‌ای در کار است و فریبی که نمی‌گذارد وجود را درک کنیم: فریبکار کجا پنهان شده است؟» و سپس با شادی فریاد برمی‌دارند که «های، پیدای‌اش کردیم: فریبکار همان حسّانیت<sup>۳</sup> است! این حس‌ها، این حس‌های بی-همه-چیز بی‌اخلاق، این‌ها هستند که ما را درباره‌ی جهانِ حقیقی فریب می‌دهند. نتیجه‌ی اخلاقی: آزاد کنید خود را از فریبِ حس، از شَوند، از تاریخ، از دروغ — تاریخ چیزی نیست مگر باور داشتن به [گواهی] حس‌ها، باور داشتن به دروغ [به گذرای]. نتیجه‌ی اخلاقی: به هر چه که باور داشتن به حس‌ها را پیش بکشد نه بگوئید، به تمامی دیگر بشریت نه بگوئید که همان «عامّه‌ی مردم» اند و بس. فیلسوف باشید، مومیایی باشید، با تقلید از رفتارِ گورکنان نماینده‌ی

1. Begriffsmumien/conceptual mummies

۲. ausstopfen/to stuff، خالی کردنِ اندورنه‌ی انسان یا جانورِ مرده و پر کردنِ آن از چیزی برای مومیایی کردنِ آن.

3. Sinnlichkeit/sensuousness

۱. منبع اصلی این مقاله که در اختیار منجم قرار داشته

به شرح زیر است:

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, (1991). "The Thing-in-itself and Appearance",

In:

*Immanuel Kant/critical assessments 104*, translated by:

Anthony Mario Ludovici, London & New York: Routledge Press.

این مقاله بخشی از کتاب *زائدی معطوف به قدرت* است که از این منبع استخراج شده است.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, (1974). *The Will to Power*, translated by:

Anthony Mario Ludovici, New York: Gordon Press.

علاوه بر این، برای مواجهه با دشواری و ابهام متن، کل آن با ترجمه انگلیسی والتر کافمن نیز مطابقت داده

شد و در برخی موارد جهت ارائه ترجمه ای دقیق تر در باورف، به این ترجمه دوم نیز اشاره شد. منبع ترجمه می کافمن به شرح زیر است:

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, (1967). *The Will to Power*, translated by:

Walter Kaufmann & R. J. Hollingdale, edited by Walter Kaufmann, New York: Vintage Point Press.

2. interphenomenal  
3. differentiation

given.4. این دلبه شده بر امری دلالت می کند که صرف بنابر

ارتباط شناخته شود (دنبال معرفت واقع گردن) یا نه وجود دارد و وابستگیها به امر دلبه شده به عنوان وجودی مستقل قابل هستند، اما از

## شیء-فی-نفسه و نمود

فردریش نیچه

ترجمه: محمد مهدی اردبیلی

### ۵۵۳

نقطه ضعف فاحش و متعفن فلسفه‌ی نقادی کانت، سرانجام حتی برای عامیانه‌ترین نگاهها نیز آشکار شد: کانت دیگر این حق را نداشت که میان نمود و شیء-فی-نفسه، تفکیک قائل شود؛ وی در نوشته‌هایش، خود را از حق قائل شدن هر گونه تمایز دیگری به این شیوهی کهن و آشنا محروم ساخته بود، اچرا که با توجه به قرائت وی از ایده‌ی علیت و صرف اعتبار میان-پیداری<sup>۲</sup> آن، استخراج هر گونه نتیجه در باب علت بیدار از خود بیدار را به عنوان عملی غیر مجاز محکوم کرده بود. از سوی دیگر، قرائت مذکور، از پیش، بر این تمایزگذاری<sup>۳</sup> پیشی می‌گیرد، گویی که «شیء-فی-نفسه» نه فقط حاصل استنتاج، بلکه در واقع داده شده<sup>۴</sup> است.

### ۵۵۴

روشن است که اشیاء-فی-نفسه نمی‌توانند به صورت علت و معلول با یکدیگر مرتبط شوند؛ این مسئله برای نمودها نیز صادق است. این امر نشانگر آن است که مفهوم «علت و معلول» را نمی‌توان در فلسفه‌ای

نوعی فرآیند ثابت یا معین ساختن، تعریف کردن و به آگاهی در آوردن شرایط است (و نه فرآیند ژرفکای اشیاء، مخلوقات یا ابزارهای «فی-نفسه»).

۵۵۶

«شیء-فی-نفسه» دقیقاً به همان اندازه احصانه است که «حس-فی-نفسه» یا «معنای-فی-نفسه» هیچ چیزی به منزله‌ی «حقیقت-فی-نفسه» وجود ندارد، چراکه همواره پیش از آنکه آن چیزاً بتولد به واقعیت بدل شود، می‌بایست معنایی بدان اختصاص یابد.

پاسخ به پرسش «آن چیست؟»، فرآیند تحمیل کردن معنا از نقطه نظری متفاوت است. ذات یا عامل ذاتی، چیزی است که در چشم‌انداز، تنها به عنوان یک کل در نظر گرفته شده و از پیش مبنایی چندگانه<sup>۱</sup> را فرض می‌گیرد. پرسش فوق در اصل بدین صورت است که «آن، برای من چیست؟» (یعنی برای ما، برای تمام موجودات زنده و غیره).

یک شیء زمانی تعریف خواهد شد که تمام موجودات، این سوال را در بارش برسیده و بدان پاسخ داده باشند که «آن چیست؟» فرض کنید هیچ موجود مفردی، به همراه روابط و نقطه‌نظرش در قبال کلیه‌ی اشیاء، وجود نداشته باشد؛ در این صورت، آن شیء همچنان تعریف نمانده باقی خواهد ماند.

مخلص کلام اینک: ذات یک شیء، در واقع صرفاً دیدگاهی در خصوص آن شیء است. یا به بیان بهتر: منظور از معنای «این هست» یا «آن هست»، در واقع این است که «این اشیء را ارزشمند است»<sup>۱۱</sup>.

نمی‌توان این پرسش را مطرح کرد که «در این صورت پس چه کسی تفسیر می‌کند؟»، چرا که خود عمل تفسیر، در مقام شکلی از اراده‌ی معلوف به قدرت، خود را (نه به عنوان «هستی» بلکه به مثابه‌ی نوعی فرآیند یا شدن<sup>۱۲</sup>)، همچون نوعی شور و خروش عیان می‌سازد.

به طور کلی، منشاء «اشیاء» در عملکرد منابضی<sup>۱۳</sup>، تنکر، اراده کردن و احساس کردن سبزه نهفته است. مفهوم «شیء» عیناً همچون کلیه‌ی اعرافش. حتی «سبزه» نیز مخلوق همین وضعیت اوا شیء‌ای همانند سایرین است: نوعی ساده‌سازی که

تولد به کلیت دست یابد.

بسیار دگر، در قافله کردن متعلق شناخته از «سبزه» به طور کلی، شناخت من (در مقام سبزه منفرد) دیگر نه شناختی شخصی بلکه مرتفی است که قابل تعمیم به تمام سبزه‌ها شده و جهت‌شومل می‌باشد.

7sense-in-itself  
8fact-in-itself

9involuntarous

10"what is that for me"

11"it is worth"

از آنجایی که به زعم بچیه، «ذات یک شیء» در واقع صرفاً دیدگاهی در خصوص آن شیء است؛ پس معنای وجودی این یا آن شیء، در واقع چیزی جز ارزشگذاری برای هر جهان نیست برای روشنی شدن عبارت فوق خالی از قایمه

توجه بود که در ترجمه‌ی کافمن اشاره کنیم، کافمن عبارت فوق را به نحوی روشن و یکپارچه ترجمه می‌کند: "It's consisdered" این واقع به نوعی زمینی که می‌تواند «این هست» صرفاً به وجود این شیء خاص برای این سبزه اتفاق می‌گشاید، بهر وجهی فلسفی<sup>۱۴</sup> یا 12 becoming  
13idealizing

که به اشیاء را اشیاء-فی-نفسه و نمودها باور دارد، به کار بست، در واقع از نقطه نظر روانشناختی، خطای کانت در خصوص مفهوم «صفت و معلول» برآمده از تکرش نسبت به ذهن است که همیشه و همه جا می‌توان عمل اراده را بر اراده مشاهده کرد؛ تکرش ذهنی مذکور، همان است که به موجودات زنده و در اصل تنها به جان‌ها (و نه به اشیاء) اعتقاد دارد. در بطن رویکرد مکانیکی<sup>۱</sup> نسبت به جهان (که همانا منطبق و کاربرد آن در زمان و مکان است)، مفهوم مذکور به فرمول ریاضی‌ای تقلیل یافته است که به وسیله‌ی آن هیچ چیز هیچ‌گاه فهم نشده، بلکه بیشتر تعریف شده – تعریف شده – است؛ البته این حقیقتی است که نمی‌توان به طور باید و شاید بر آن تاکید کرد.

۵۵۵

بزرگترین افسانه‌ها، آن است که با معرفت پیوند خورده باشد. مردم دوست دارند چگونگی ایجاد شدن اشیاء-فی-نفسه در را ببینند. اما بدان که هیچ شیء-فی-نفسه‌ای وجود ندارد! لیکن، حتی اگر فرض را بر وجود یک «فی-نفسه»، یک شیء نامشروط<sup>۲</sup> بگذاریم، به همین دلیل، این شیء نمی‌تواند شناختی باشنا چیزی را که نامشروط باشد، نمی‌توان شناخت، چرا که در غیر اینصورت دیگر نامشروط نیست! با وجود این، شناختن، همواره فرآیند «مرتبط شدن با چیزی ایه صورت مشروط<sup>۳</sup>» است؛ بر همین اساس، طالب معرفت می‌خواهد آن شیء‌ای که او در طلب شناخت آن است، با خود وی و به طور کلی با هیچ کس، ارتباطی نداشته باشد<sup>۴</sup>. این مسئله ما را با نوعی تناقضی روبرو می‌کند: اولاً تناقض میان اراده‌ی معلوف به دانستن و میل اطلاعاتی به اینکه شیء مورد شناخت می‌بایست هیچ رابطه‌ای با وی نداشته باشد (پس اصلاً چرا آن را بشناسیم؟)؛ ثانیاً، این تناقضی که، آن چیزی که با هیچکس ارتباطی نداشته باشد، اصلاً نمی‌تواند وجود داشته و به تبع آن نمی‌تواند شناخته شود. «شناختن؟» یعنی: «خود را ایه طور مشروط با چیزی مرتبط ساختن»؛ خود را در حال مشروط شدن توسط چیزی و ادر عین حال! در حال مشروط ساختن همان چیز، احساس کردن. بنابراین تحت هر شرایطی، شناختن

منظری ایدئالیستی بر اراده شده‌ی امری انسانی<sup>۱</sup> می‌باشد که از راه واسطی آن به مابطنی با ایدئال<sup>۲</sup> بیان تکرر ذهنی منبسط بر امر داده شده وجود یک سبزه<sup>۳</sup> منفرد و بدین‌را از پیش بر امر می‌گیرد

1 mechanical view

2 unconditional

3 محض ذات داخل گروه

4 متن اصلی چنین است

5 coming into relation

6 "with something"

7 ترجمه کافمن بر همسبزه بودن<sup>۸</sup> این رابطه نیز ایدئال شده است.

8 thing

9 به صورتی که از دسترس است

10 بنابراین عبارت داخل از گروه

11 در بالا گرفته از ترجمه‌ی کافمن است

12 to be nothing to...

13 هر چه در این بخش می‌آید هیچ از اساس بر مبنای شناختی یا امری نیست.

14 بومی «افطلمه داشتن» است و باره «معلول شناختی» که قافله بین سبزه و افعال شناختی است در واقع شناختی شناختی است در واقع و جان بودن متعلق به واسطه روشنی من (سبزه) ممکن می‌شود. علاوه بر آن شناختی<sup>۱</sup> را به نماندن از وی شناخت با هیچ کس دیگر<sup>۲</sup> نیز نیاز به ایدئال توضیح دارد؛ با توجه به ایدئال

این «عدم ارتباط» را بومی «افطلمه» از سبزه فلسفی<sup>۳</sup> می‌باشد «هیچ شیء» که نظر بگیریم، یعنی متعلق شناختی می‌بایست از تمام سبزه‌ها جدا شود؛ به طور کلی، جدا باشد تا معرفت حاصله از آن

منظری ایدئالیستی بر اراده شده‌ی امری انسانی<sup>۱</sup> می‌باشد که از راه واسطی آن به مابطنی با ایدئال<sup>۲</sup> بیان تکرر ذهنی منبسط بر امر داده شده وجود یک سبزه<sup>۳</sup> منفرد و بدین‌را از پیش بر امر می‌گیرد

درجه در بطن ادراک سوزنه دانست؟ آیا آنچه که تدریجاً تغییر می‌کند، خود را به منزله‌ی امری «صنعی» پایدار، موجود و «فی-نفسه» برای ما به نمایش نمی‌گذارد؟ آیا نمی‌توان رویکرد عینی را صرفاً شیوه‌ی نادریستی از فهم اشیاء و تناقضی در بطن خود سوزنی ادراک کننده دانست؟

### ۵۶۱

فرض کنید هر وحدتی تنها وحدت به صورت سازمان نظام مند است. اما «شیء» ای که به آن باور داریم، صرفاً به عنوان زیربنادگی برای امراض گوناگون ابداً گردید. آنگاه که می‌گوئیم از شیء «عملی سرمی زند»، به این معناست که: ما تمام کیفیات دیگر شیء را که موجود بوده و موقناً بنیان شده‌اند، به عنوان علت این حقیقت می‌دانیم که یک کیفیت فردی واحد به وجود می‌آید؛ به بیان دیگر، ما مجموع کیفیات شیء - X - را به عنوان علت کیفیت X تلقی می‌کنیم، که انگرشی [کلامی معنا و الیهانه] است! هر وحدتی صرفاً در قالب سازمان نظام مند و عمل جمعی<sup>۱</sup> تحقق می‌یابد؛ به بیان دیگر، همانگونه که یک اجتماع بشری، برخلاف بی‌نظمی ذره‌گانه<sup>۲</sup> نوعی وحدت به شمار می‌رود، اما به همان نحو نیز یک ملت یا یک بیگانه‌ی سیاسی<sup>۳</sup> است که از واحدی خبر می‌دهد که هنوز یک واحد نیست!<sup>۴</sup>

### ۵۶۲

«در مسیر تکوین اندیشه، مقطعی فرا خواهد رسید که در آن بشر از این واقعیت آگاهی می‌یابد که آنچه انا کون[ا کیفیات یک شیء می‌باشد، چیزی جز احساسات سوزنی احساس کننده]<sup>۱</sup> نبوده‌اند. و بدین طریق، کیفیات از تعلق داشتن به شیء دست می‌کشند» شیء-فی-نفسه به عنوان چیزی زائد بر جای می‌ماند. تمایز میان شیء-فی-نفسه و شیء-برای ما<sup>۲</sup>، مبتنی بر آن تکرش کهن تر و ساده‌لوحانه‌ای است که بنا داشت ادروزی را به اشیاء نسبت دهد. اما تحلیل‌ها نشان داد که حتی نیرو- و به طور مشابه جوهر- نیز صرفاً توسط خیال برزاری ما، به اشیاء نسبت داده شده است. «آیا شیء، سوزنه را تحت تأثیر قرار می‌دهد؟» در نتیجه، ایده‌ی جوهر نه در اشیاکی خارج از ما، بلکه اصراً<sup>۳</sup> در زبان ریشه دوانده است! ادراک نتیجه‌اش شیء-فی-نفسه اصلاً مسأله نیست. رشته دوانده حساسی در نظر گرفته شود که دیگر بر هستی باید به منزله‌ی احساسی در نظر گرفته شود که دیگر بر

1 substrate، به‌عبارت‌نویس، برای تلقی معادل فارسی برای ویژگی substrate یا مشخصات عینی؛ مواجهه می‌شود؛ چرا که این واژه معادل واژه یونانی که این imposition می‌باشد که واحد معنایی جو گانه است. عوت الله فولرند در توضیح این واژه چنین می‌نویسد:

«این واژه را بعضی از مترجمان متأخر «هولانه» و «برزلاهی» و «تجزیه کرماند» و «مفرد آن ترجمه کرماند» که غیراصولی است؛ در توضیح سباز در اثر راسل<sup>۱</sup> به مفهومی «هیو» به کار می‌رود که به اصلاح فارشوی ما «محل نیازمند حال» است برای صورت یا به معنایی «جوهر» substance استعمال می‌شود که «فعال نیاز از» است برای «اضرفی» (attribute) و «نوع» (genus) می‌شود که «آن موضوع می‌می‌گردد» (positum برای ما ۱۲۳۴-سباز ترجمه حضرت شاه لاهور اولیاد پوران، طرح و، ۴۹»

۱ اما گذشته از بحث ترجمه‌ی این اصطلاح به فارسی، می‌توان آن را به لحاظ مغز نیز نمود بررسی قرار داد. به طور کلی دو دیدگاه در مورد شیء وجود دارد. دیدگاه نخست که آن را روگت و مجموعه کر (Bundle) نیز می‌نامند، شیء را صرفاً مجموعه‌ی مفاهیمی می‌داند که در آن نسبت داده می‌شود. در واقع با حذف صفات شیء، چیزی در پس آن باقی نخواهد ماند. ادروزی در مورد شیء وجود دارد که مورد توجه کانت است و بر اساس آن شیء برای نظم صفات و امری وجودی دارد. این روگت در زیربنادگی عرصه‌ی (substratum/attribute view) نیز می‌باشد، چرا که به وجود شیء‌ای فی-نفسه، وجود زیربناد تمام اشیاء و صفات

تعریفی از قدرت را در نظر دارد که می‌تواند در عین حال که فرض، ابداً و تفکر می‌کند، خود را از کلیه‌ی موجودات فرض کننده، ابداً برگزیند و متفکر منفرد متمایز سازد. بنابراین ظرفیتی وجود دارد! که از تمام ظرفیت‌های فردی دیگر، متمایز و منفک می‌شود؛ در واقع، یک عمل، روی هم رفته، بر حسب تمام آن اعمالی ادراک می‌شود که هنوز محقق نشده‌اند (عمل و احتمال اعمال مشابه).

### ۵۵۷

کیفیات<sup>۱</sup> یک شیء، همانا تاثیرات اش بر سایر «اشیاء» هستند. اگر سایر اشیاء را ناموجود فرض کنیم، آنگاه شیء هیچ کیفیتی ندارد. یعنی: هیچ شیء‌ای بدون اشیاء دیگر موجود نیست. یعنی: هیچ «شیء-فی-نفسه» ای وجود ندارد.

### ۵۵۸

شیء-فی-نفسه بی‌معناست. اگر من کلیه‌ی «روابط»، «کیفیات» و «فعالیتها»<sup>۱</sup> یک شیء را از آن سلب کنم، ادیگر<sup>۲</sup> خود شیء باقی نخواهد ماند؛ چرا که «شیئیت»<sup>۳</sup> صرفاً به منظور مواجهه با ضرورت‌های منطقی معین - یعنی با هدف تعریف و درک کردن (او در واقع) برای مرتبط ساختن شمار گنری از روابط، کیفیات و فعالیت‌ها) - به صورتی خیالی توسط ما ابداً شده است.

### ۵۵۹

انظورا<sup>۱</sup> «اشیائی» که به صورت فی-نفسه واحد نوعی ماهیت هستند «تصور می‌شود که با ایست به کلی کنار گذاشته شود»

### ۵۶۰

این فرض که اشیاء می‌ایست تماماً صرف نظر از تفسیر و ذهنیت<sup>۱</sup> و واحد ماهیتی فی-نفسه باشند، فرضیه‌ی کلامی اساسی است: فرضیه‌ی مذکور، تفسیر و عمل ذهنیت را از پیش غیردانی فرض کرده است؛ اگرچه که<sup>۲</sup> یک شیء، قطع نظر از تمام روابطش، می‌تواند هنوز یک شیء باشد. اما بالعکس،<sup>۳</sup> آیا خصالت ظاهراً عینی اشیاء را نمی‌توان حاصل نوعی اختلاف

1 "regard to all the actor"  
2 "which has yet to come"  
شاید ترجمه دقیق تر این باشد بر حسب تمام اعمالی که هنوز در زمان را هنوز ترسیم‌اند. کلمن این عبارت را چنین ترجمه کرده است:  
"with respect to all"  
3 "anticipated actions"  
می‌توان آن را اینگونه ترجمه کرد: در قیاس با تمام اعمال مورد انتظار (ا پیش‌بینی شده).  
2 qualities: کلمن این اصطلاح انگلیسی اش در ترجمه‌ی انگلیسی اش از اصطلاح properties (دروگی‌ها) پیاده می‌کند.  
3 thingness  
4 nature: اما کلمن به جای "nature" از مفاد "constitution" (بنیاد، اساس، ساختمان) استفاده می‌کند  
5 subjectivity

بنایی از میل به بیشتر شدن است؛ میل به ادست یافتن به ا کمیتهی بزرگتر، از ویژگی خاص و معنی نشأت می گیرد؛ و در یک جهان مطلقاً کمی همه چیز مرده، خشک و بی حرکت خواهد بود. تقابل دادن تمام کیفیات به کمیات بی معناست؛ بنابراین دیگر روشن شده است که کیفیات و کمیات صرفاً می توانند با اتکا به یکدیگر وجود داشته باشند؛ نوعی همسانی یا تشابه<sup>۷</sup>.

### ۵۶۵

کیفیات، موانع صعبالعبور ما هستند؛ ما هرگز نمی توانیم از این احساس جلوگیری کنیم که تفاوت های کمی صرف از اساس متفاوت با کمیت هستند - یا اگر بتوان چنین گفت، به منزله کیفیاتی هستند اما که ما دیگر نمی توانیم آنها را به حالاتی از کمیت تقلیل دهیم، اما هر چیزی که واژهی «معرفت» در خصوصش معنا پیدا می کند، به حوزهی شمارش، سنجش و ارزیابی (یعنی به کمیت) تعلق دارد، اما در سوی مقابل، کلیه ای ارزش های ما (یعنی همان احساسات ما) دقیقاً به مساحت کیفیات، یعنی قلمرو آن حقایقی متعلق هستند که صرفاً به ما و نقطه نظر ما وابسته اند و مطلقاً نمی توانند «به شناخت درآیند». روشن است که هر کدام از ما موجودات مختلفه، می ایست کیفیات متفاوتی را احساس کرده و در نتیجه می ایست در جهانی متفاوت از سایرین زندگی کنیم. کیفیات، خصوصیت منحصر به فرد طبیعت بشر است؛ این خواسته که اینها، یعنی ارزش ها و تفاسیر بشری ما باید عمومی او جهانشمول بوده و احتمالاً ارزش های واقعی او بنیادین می یابند، صرفاً از جنون موروثی برآمده از غرور بشری ناشی می شود.

### ۵۶۶

«جهان واقعی» به هر صورتی که تاکنون درک شده است، همیشه و هر بار همان جهان نمود بوده است.

### ۵۶۷

«جهان نمود» جهانی است که در پرتو ارزش ها مورد ملاحظه قرار می گیرد؛ این جهان بر حسب ارزش ها - یعنی در این مورد، بر حسب

6: quale  
کافمن در توضیح این واژه در پاراگراف می نویسم  
How constituted? Or  
what quality  
در پاراگراف ۲؟ چگونه  
ایجاد شده است؟ یا با  
چه کیفیتی؟  
7: an analogy  
8: knowledge  
9: the real world

هیچ چیز سراسر عاری از احساسی مبتنی نیست. در حرکت، هیچ معنای جدیدی به احساس داده نمی شود؛ آنچه که هست نمی تواند جوهر حرکت باشد، بنابراین صورتی از هستی است. \* توجه: تبیین حیات را شاید بتوان در تصورات ذهنی پدیدارهایی جست که اولاً پیش از آن می آیند (یعنی غایات)؛ و ثانیاً پس از آن می آیند (تبیین فیزیکی-ریاضیاتی).

این دو تبیین را نمی ایست با یکدیگر خلط کرد. بنابراین تبیین مبتنی بر فیزیک که جهان را به وسیله احساس و تفکر نمادین می سازد، به خودی خود، نمی تواند با دیگر احساس و تفکر را پدید آورده و سرچشمه ی خویش را عیان سازد؛ فیزیک بیشتر می ایست جهان احساس را به نحوی سازگار و فارغ از ادخالها هر گونه احساس یا غایتی، ایجاد او تفسیراً کند - تا زمان آیدایش [والترین انسان<sup>۸</sup> و فرجام نگاری، نه هرگز مبتنی بر فیزیک، بلکه صرفاً تاریخی از غایات<sup>۹</sup> است.

### ۵۶۳

روش ما برای حصول «معرفت»، محدود به فرآیند استمرار کمیات است؛ لیکن ما به هیچ وجه نمی توانیم، جلوی این امر را بگیریم که تمایزات کمیت همچون تمایزات کیفیت احساس شوند. کیفیت برای ما، نه «شیء-فی-نفسه»، بلکه صرفاً حقیقتی را یعنی محسوب می شود. حواس ما، به عنوان ابزار، در چهار چوب حدودی که این حواس در محدوده ی آنها نقش خود را ایفا می کنند، واحد کمیتی معین و مشخص هستند - یعنی ما بر حسب شرایط وجودمان از کوچک و بزرگی آگاه می شویم. اگر حواس مان را ده برابر قوی تر یا ضعیف تر کنیم، هلاک خواهیم شد - به بیان بهتر، ما از نظر امکانات وجودمان<sup>۱۰</sup>، حتی ابعاد را نیز به منزله ی کیفیات احساس می کنیم.

### ۵۶۴

اما آیا تمام کمیات را نمی توان صرفاً شانه های کیفیات دانست؟ شکل دیگری از آگاهی و بُعد دیگری از امیال می ایست با قدرت بزرگتر - در واقع، نقطه نظری دیگر - منطبق شوند؛ رشد به خودی خود،

معتقد است در واقع شیء  
چیزی و باز از صرف مقادیر  
است در نقل قول اول بر این  
از تعریفی که این روزگرد ۲۰۰  
از «شیء» به دست می دهد،  
انتقالی کند  
7: imbecile  
8: collective action  
9: atomic anarchy  
10: body politic  
۱۱: در ترجمه ی لودویجی  
چنین آمده است  
the reverse of atomic  
anarchy; thus it is a body  
politic, which stand for  
one, yet is not one.  
اما در ترجمه ی کلفنس  
می خوانیم  
is opposed to an atomic  
anarchy, as a pattern of  
domination that signifies  
a unity but is not a unity.  
که می توان آن را انگیزه  
ترجمه کرد لور نقل با  
نوعی دیگری، به منزله ی  
الگوی از مسأله که بر  
وحشی دلالت می کند که  
یک وحدت نیست  
12: feeling subject  
13: thing for us  
1: lightest man  
2: history of purposes  
3: reinde  
۴: از بحث ممکن ساختن  
وجودمان از وجه کلفنس  
5: growth

«نمود»، جهانی منظم و ساده شده است که غوازیز عملی ما<sup>۴</sup> در بطن آن دست اندر کارند؛ این مسأله در مورد ما کاملاً صادق است که ما به این دلیل در جهان زندگی می‌کنیم که می‌توانیم در آن زندگی کنیم؛ این امر، تا آنجا که ما مورد توجه باشیم، شاهدهی بر صحت مدعای فوق است.

جهان، جدای از این واقعیت که ما در آن زندگی کنیم یا صرف نظر از شرایط زیستن ما در آن – یعنی جهانی که امروز آن را بر طبق هستی، منطق و پیش‌دآوری‌های روانشناسانه‌مان منظم کرده‌ایم – به منزله‌ی جهانی «فی-نفسه» وجود ندارد، بلکه اساساً جهانی از روابط است؛ تحت شرایطی معین، از هر نقطه نظر متفاوتی که به آن بنگریم، جهان نیز از جهتی متفاوت را به نمایش می‌گذارد؛ این وجه اخلاص<sup>۵</sup> با تمام نقطه نظرات دیگر مخالفی می‌کند و آنها نیز در برابرش مقاومت می‌کنند – و این روابط جمععی در هر مورد، ایا یکدیگر! ناهماهنگ هستند.

میزان قدرت<sup>۶</sup> تعیین می‌کند که کدام هستی میزان دیگری از قدرت را دارا باشد، و تحت چه صورت، نیرو یا اجباری، عمل یا مقاومت کند. نمونه‌ی 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.

## ۵۶۹

طبیعت روانشناسی ما به واسطه‌ی این نکات تعیین می‌شود:

۱. ایرقراری<sup>۷</sup> از تباطُ ضروری است و برای اینکه این ارتباط ممکن شود، چیزی می‌بایست ثابت، ساده شده و حقیقتاً قابل مشخص شدن<sup>۸</sup> باشد (به ویژه، در مورد نمونه‌ی به اصطلاح اینهمان)، به منظور آنکه این ارتباط امکان پذیر شود، باید به عنوان چیزی انطباق یافته و بازساختنی در نظر گرفته شود. مصالح حواس، به وسیله‌ی خود حواس نظم و ترتیب پیدا کرده، به وجوه ابتدایی پیش یا افتاده تنزل یافته، مشابه سایر اشیاء شده و به همراه اشیاء مشابه خود طبقه‌بندی می‌شوند. بنابراین، گوئی که نامعلوم بودن و آشفتگی اطلاعات حسی، به نحوی منطقی ایجاد شده‌اند.

نقطه نظری متعقبات‌مانه در خصوص سیانت و گسترش قدرت گوئی خاصی از جانوران یعنی انسان – سامان یافته و برگزیده شده است. پس این نقطه نظر است که سرشت «نمود» را تعیین می‌کند. گوئی یک جهان، احتیاً زمانی که دیگر نقطه نظری در قبال آن وجود ندارد؛ همچنان می‌تواند باقی بماند؛ به واسطه‌ی چنین نقطه نظراتی، نسبتاً نیز ملغی خواهد گشت.

هر کانون انرژی واحد نقطه نظر مخصوص به خود – یعنی ارزشگذاری کاملاً مشخص اش، طرز عمل و ایستادگی اش – نسبت به کل مابقی جهان است. بنابراین «جهان نمود» به آن نوع خاصی از عمل بر جهان تقلیل یافته است که از یک کانون ننوات می‌گیرد.

اما نوع دیگری از عمل وجود ندارد، و «جهان» صرفاً ازوای است که به نمایش جمععی این اعمال اطلاق می‌شود. واقعیت دقیقاً چیزی جز همین عمل و عکس‌العمل خاص هر عامل منظور در برابر کل نیست. بنابراین<sup>۹</sup> از اینجا دیگر حتی سر سوزنی از حق سخن گفتن در باب «نمود» باقی نمی‌ماند.

تنها شیوه‌ی عکس‌العمل، همین<sup>۱۰</sup> شیوه‌ی خاصی عکس‌العمل است که در بالا اشاره شد؛ ما از تعداد و انواع دیگری خبریم.

اما هیچ هستی دیگری، «واقعی» ایا ادانی وجود ندارد؛ چراکه اهستی‌ای از این دست<sup>۱۱</sup> بیناگر جهانی بدون عمل و عکس‌العمل خواهد بود. در نتیجه، تضاد جهان نمود و جهان واقعی به تقابل «جهان» و «لاشی»<sup>۱۲</sup> تقلیل می‌یابد.

## ۵۶۸

یکی از انتقاداتی که بر مفهوم «جهان واقعی»<sup>۱۳</sup> اندر مقابل<sup>۱۴</sup> جهان نمودی<sup>۱۵</sup> اوارد می‌شود، این است که اولی<sup>۱۶</sup> یعنی جهان واقعی<sup>۱۷</sup> نوهومی محض است که به کمک گروهی از اشیاء خیالی ایجاد شده است.

«نمود»، خودش، به واقعبت تعلق دارد؛ او واقعاً صورتی از هستی آن است؛ یعنی در جهانی که در آن چیزی تحت عنوان هستی وجود ندارد، در وهله‌ی نخست باید از طریق نمود، جهان قابل شمارش معینی از نمونه‌هایی یکسان خلق کرد؛ ضرب‌المثلی که از طریق آن مشاهده و مقایسه ممکن می‌شود.

5. measure of power  
6. communication

7. being stated که می‌توان آن را به معین شدن، مقرر شدن، بیان شدن، روشن شدن نیز ترجمه کرد. برای فهم دقیق تر، لازم به ذکر است که کالفسن به جای این اصطلاح از precision استفاده می‌کند که می‌توان آن را به دقت پذیر، تصریح شدنی، قابل اندازه‌گیری و ترجمه کرد.

1. relativity  
2. nonentity  
3. practical instincts



۲. جهان پدیداری<sup>۱</sup>، جهان منظم و انطباق یافته‌ای است که ما به واقعی بودن اش باور داریم. «واقعیت» این جهان، در رجعت مداوم اشیاء مشابه، مانوس و مرتبط، در سرشت عقلانی شده‌ی این اشیاء و همچنین در این باور ریشه دارد که ما در اینجا قادر به محاسبه کردن و تعیین بخشیدن هستیم.

۳. در تقابل با این جهان پدیداری، نه «جهان واقعی»، بلکه جهانی بی‌شکل و غیر قابل منظم شدن، متشکل از آشفتگی حواس<sup>۲</sup>، قرار دارد - یعنی نوع دیگری از جهان پدیداری، که برای ما «ناشناختی» است.

۴. به این پرسش که «اشیاء-فی-نفسه» چگونه ایجاد شده‌اند، کلاً صرف نظر از پذیرندگی حسی<sup>۳</sup> ما و فعالیت فاهمی ما، می‌بایست با طرح این پرسش پاسخ گفت که: ما اصلاً چگونه توانستیم بفهمیم که این اشیاء وجود دارند؟ ادر واقع دلیل آن این است که<sup>۴</sup> «شیئیت» یکی از ابداعات ماست. پرسش اصلی این است که آیا شیوه‌های بسیار زیادی برای خلق چنین جهانی از نمود وجود ندارد؟ و آیا خود همین خلق کردن، نظم بخشیدن، عقلانی کردن و بی‌اعتبار ساختن، تضمین شده‌ترین شکل واقعیت نیست؟ خلاصه اینکه: آیا آنچه که «وجود اشیاء را برمی‌نهد»<sup>۵</sup>، تنها واقعیت امکانی نیست؟ و آیا «تأثیر محیط پیرامون بر ما» صرفاً نتیجه چنین سوژه‌های فعال-اراده‌ای نیست؟ ... سایر «موجودات» بر ما عمل می‌کنند؛ جهان نمود منظم شده [وانطباق یافته‌ای ما، نوعی انطباق و تنظیم و شکلی از فائق آمدن بر فعالیت‌های آنها است: نوعی تمهید دفاعی. تنها سوژه قابل اثبات است. می‌توان این فرضیه را ارائه کرد که سوژه‌ها تمام آن چیزی هستند که وجود دارد - «ابژه» صرفاً شکلی از عمل سوژه بر [خود] سوژه است... ادر واقع ابژه چیزی نیست جزاً حالتی از سوژه.<sup>۶</sup>

1. phenomenal world
2. chaos of sensations
3. sense receptivity
4. thingness
۵. معنات داخل گیومه در ترجمه‌ی لودویوچی به این صورت آمده است:
- «fixes the meaning of things» یعنی آنچه که «معنای اشیاء را تعیین می‌کند» یا «معنای اشیاء را تثبیت می‌کند»؛ حال آنکه کافمن آن را اینگونه ترجمه کرده است: «posts things» یعنی آنچه که «شیء را وضع می‌کند» یا «وجود اشیاء را مسلم فرض می‌کند»؛ معال مورد استفاده در ترجمه‌ی فارسی فوق، از مد نظر قرار دادن هر دو ترجمه‌ی انگلیسی حاصل شده است.
- 6 will-exercising subjects
- 7 A sort of defensive measure
- 8 a modus of the subject