

بہ نام خدا

سرشناسه: نیچه، فریدریش ویلهلم، ۱۸۴۴ - ۱۹۰۰ م. Nietzsche, Friedrich Wilhelm
عنوان و نام پدیدآور: فلسفه، معرفت و حقیقت / فریدریش نیچه؛ ترجمه مراد فرهادپور.
مشخصات نشر: تهران: هرمس، ۱۴۰۱.
مشخصات ظاهری: سی و هشت + ۲۱۸ ص
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۶۳-۰۱۱-۹
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا.

یادداشت: عنوان اصلی: . 1870 selections from Nietzsche's notebooks of the early
موضوع: فلسفه آلمانی -- قرن ۱۹ م.
شناسه افزوده: فرهادپور، مراد، ۱۳۳۷ - ، مترجم
رده‌بندی کنگره: ب ۱۳۸۹ ف ۳۳۱۲ B
رده‌بندی دیویی: ۱۹۳
شماره کتابشناسی ملی: ۲۰۵۱۹۱۴

فریدریش نیچہ

فلسفہ،

معرفت

وحقیقت



ترجمہ مراد فرہادپور

فلسفه، معرفت و حقیقت

فریدریش نیچه

ترجمه مراد فرهادپور

طراح جلد: حبیب ایلون

ناظر چاپ: حمیدرضا دمیرچی

چاپ دوازدهم: ۱۴۰۴

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

چاپ: رسام

همه حقوق محفوظ است.

تهران، خیابان ولی عصر، بالاتر از میدان ونک، شماره ۲۴۹۳

تلفن: ۸۸۷۹۵۶۷۴



فهرست مطالب

یادداشت مترجم	هفت
دیاچه	۳
مقدمه	۷
دهه تعیین کننده	۱۰
تاریخچه «کتاب فیلسوفان» نیچه	۱۴
فرهنگ	۲۰
معرفت	۲۶
فلسفه	۳۸
یونانیان	۴۷
برخی نتیجه گیریها	۵۲
فهرست آثار نیچه و اسامی اختصاری آنها	۵۹
فیلسوف: تأملاتی در باب جدال میان هنر و معرفت ۱۸۷۲	۶۱
در باب شوق به حقیقت ۱۸۷۲	۱۳۵
فیلسوف در مقام پزشک فرهنگی ۱۸۷۳	۱۴۵
در باب حقیقت و دروغ به مفهومی غیر اخلاقی ۱۸۷۳	۱۵۷
پیش نویسها	۱۸۱
فلسفه در زمانه عسرت ۱۸۷۳	۱۸۹

یادداشت مترجم

نیچه و تناقضات معرفت‌شناسی مدرن

به گفته والتر کافمن، مترجم و شارح و مفسر مشهور آثار نیچه، «او هیچ‌گاه نظریه‌ای در باب شناخت بسط نداد که رضایت خاطرش را فراهم آورد».^۱ با این حال، به گفته یکی دیگر از مفسران او،

هیچ بخشی از فلسفه نیچه گیج‌کننده‌تر از ... آنچه به طور کلی معرفت‌شناسی او خوانده می‌شود، نیست ... مع‌هذا، به احتمال قوی، هیچ بخش دیگری از فلسفه او را نمی‌توان، به لحاظ مسائل و علائق امروزی، مهم‌تر و جذاب‌تر شمرد.^۲

کافمن در ادامه عبارت فوق به این واقعیت اشاره می‌کند که جداسازی و دسته‌بندی شمار کثیر یادداشت‌ها و همچنین قطعات مربوط به این مبحث در آثار نیچه و تحلیل آنها به منزله یک کل کاری بس دشوار است. بدیهی است که در این نوشته کوتاه نمی‌توانیم چنین هدفی را دنبال کنیم؛ و فی‌الواقع نیز نکته مهم‌تر روشن ساختن معنا و شکل کلی این هدف است. ظاهراً همگان با این نظر موافق‌اند که چیزی به نام «معرفت‌شناسی نیچه» وجود ندارد، مگر به مفهومی کلی و در قالب مجموعه‌ای از آرا و نظرات پراکنده در باب معرفت، حقیقت و مسائل وابسته بدانها.^۳ اما دلیلی که کافمن برای توجیه این فقدان ارائه می‌کند، کاملاً بی‌ربط است،

1. Walter Kaufmann, *Nietzsche*, Princeton University Press. 1974, p. 453.

2. Richard Schacht, *Nietzsche*, R. K. p., 1985, p. 52.

۳. در واقع این یکی از معدود نکاتی است که همه مخالفان و مدافعان نیچه، از مدرنیستهای عقل‌گرا گرفته تا پست‌مدرنیستهای خردستیز، با آن موافق‌اند.

زیرا نیچه نه فقط قصد و علاقه‌ای به ساختن نظریه‌ای در باب شناخت نداشت، بلکه اصولاً این عمل یا هرگونه معرفت‌شناسی را کاری ناممکن، لغو و بی‌معنا می‌دانست. برای روشن‌تر شدن این نکته بهتر است نخست نگاهی به تاریخچه این اصطلاح بیفکنیم. غرض از تأکید نهادن بر پسوند «شناسی» برجسته ساختن دعوی «ماهیت علمی» برای این تلاش فکری است. پس از پیروزی انقلاب ضد متافیزیکی کانت و سرنگونی فلسفه از تخت پادشاهی علوم و معارف (به معنای سنتی این واژگان) اصطلاح «معرفت‌شناسی» به عنوان نام جدید فلسفه برگزیده شد. بنا به ماهیت «علمی» تفکر عصر جدید و شکل جدید تقسیم کار فکری، ترکیب هر پدیده یا حیطه جدید با پسوند «شناسی»، به ظهور یک رشته یا «گفتار علمی» جدید می‌انجامد که غایت و رسالت آن «تبیین علمی» پدیده مورد نظر بود. بدین سان، معرفت‌شناسی نیز در کنار زیست‌شناسی، روان‌شناسی، زیباشناسی و غیره ظاهر گشت. ماهیت و معنای آن نیز چیزی نبود مگر «تبیین علمی» پدیده معرفت از طریق جمع‌آوری و بررسی و تحلیل «فاکتها» براساس «روش واحد علمی» که علوم طبیعی، بویژه فیزیک، نمونه و سرمشق اصلی آن محسوب می‌شدند. معنای دقیق «روش واحد» و «تبیین علمی» را نیز رشته روش‌شناسی تعریف می‌کرد که خود شاخه‌ای از معرفت‌شناسی بود. (البته خصلت دوری این بحث نکته مشهودی است که در ادامه مطلب بدان بیشتر خواهیم پرداخت.)

اما برای درک معنا، یا دست‌کم بخشی از معنای معرفت‌شناسی نیازی نیست تا به تعاریف پوزیتیویستی یا انتوپوزیتیویستی از علم متوسل شویم. انقلابی که به سرنگونی فلسفه منجر شد، همچون بسیاری از انقلابهای اجتماعی، ساختار اصلی قدرت را دست‌نخورده باقی گذارد. نظیر این واقعه پیشتر نیز رخ داده بود: سرنگونی الهیات در پایان قرون وسطی، حکمت و فلسفه باستان در پایان امپراطوری رم (قرن پنجم میلادی)، یا حتی سرنگونی اساطیر هومری و جهان‌بینی اسطوره‌ای پس از ظهور فلاسفه و سوفسطاییان. آن چیزی که به‌رغم همه این انقلابها همواره محکم و استوار بر جا مانده بود، نیاز آدمی به کسب سلطه بر جهان برون و درون خویش بود که می‌بایست در قالب شکلی از شناخت جهان تجسم یابد. از این رو، به لحاظ

معرفتی، مسئله اصلی، کشف بنیاد مطلق و غایی حقیقت، و رسیدن به امر نخستین یا نقطه شروعی بود که همه چیز باید از آن استنتاج می‌شد. به عبارت دیگر، در همه ادوار مسئله ثابت و همیشگی، تلاش برای فروکاستن کل واقعیت به مفاهیم و مقولات انتزاعی ذهن بشری^۱، یا ساختن نظامی از مفاهیم انتزاعی بوده است که به نحوی جهان را برای آدمی «تبیین» کند یا بدان معنا و نظم بخشد. پروژه مدرن معرفت‌شناسی در واقع آخرین و انتزاعی‌ترین شکل تحقق همین تلاش است و تناقضات و بن‌بستهای معرفت‌شناسی مدرن نیز از همین امر ناشی می‌شود.

معرفت‌شناسی که همچون سایر علوم مبتنی بر تقابل ذهن و عین یا سوژه و ابژه است، باید توصیفی عینی از موضوع خود ارائه دهد تا بتوان درستی یا نادرستی آن را به «روش علمی» سنجید. این امر مستلزم مقایسه توصیف ارائه شده با خود موضوع یا همان واقعیت عینی است. اما در اینجا، برخلاف سایر نظریه‌ها و توصیفهای «علمی»، دسترسی به «خود موضوع» یا «واقعیت عینی» ممکن نیست؛ زیرا اگر «خود موضوع»، یعنی معرفت عینی و واقعی را در اختیار داشتیم، دیگر نیازی به «معرفت‌شناسی» نداشتیم، بلکه فقط کافی بود موضوعی را که عیناً در برابر ماست بروشنی و جزء به جزء برای خود توصیف کنیم؛ و البته این تا حد زیادی همان کاری است که پدیدارشناسی هوسرل بدان دست می‌یازد. همان‌طور که نیچه در آخرین اثر خویش، خواست قدرت، می‌نویسد:

به منظور اخذ تصمیم درباره واقعی بودن این یا آن چیز (مثلاً «حقایق یا فاکت‌های آگاهی») باید بدانیم وجود چیست؛ و به همین نحو، باید بدانیم حتمیت چیست، معرفت چیست، و از این قبیل. ولی از آنجا که این را نمی‌دانیم، پس نقد قوه شناخت کاری لغو و بی‌معنی است: یک ابزار چگونه باید قادر به نقد خود باشد در حالی که برای انجام دادن نقد فقط خود را می‌تواند به کار برد؟^۲

۱. خدایان اسطوره‌ای، مثل افلاطونی، جوهر ارسطویی، احد افلوپین، ... و نهایتاً سوژه دکارت و فاکت یا داده حسی راسل، جملگی نمونه‌هایی از همین مقولات بنیادین‌اند.

2. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, Vintage Books, 1968, 486, p. 269.

یا به بیان ساده‌تر یک ضرب‌المثل مشهور فارسی، «هیچ چاقویی دسته خودش را نمی‌برد.» (نکته مهم نهفته در این پارادوکس، که در تشبیه فوق نیز متجلی است، آن است که پیش‌فرض بروز آن، ابزاری شدن آگاهی است.) یگانه فیلسوف دیگری که با همین دقت و تیزبینی تناقض نهفته در بطن معرفت‌شناسی را آشکار ساخته است، هگل است. این امر فقط یکی از موارد نزدیکی و تشابه میان آرای نیچه و هگل است؛ در واقع پرداختن به شباهتها و تفاوت‌های آن دو می‌تواند، علاوه بر مسئله «معرفت‌شناسی»، جایگاه نیچه در متن فلسفه اروپا را هم روشن‌تر سازد. و این نیز به ما اجازه می‌دهد تا معنای آرا و استعاره‌های فلسفی نیچه (نظیر «خواست قدرت»، «توجیه زیباشناختی جهان»، یا «بازگشت جاودان») و نسبت او با گرایشهای فلسفی معاصر (بویژه انواع و اقسام نسبی‌گرایی پست‌مدرن) را بهتر دریابیم.

در مقدمه کتاب پدیدارشناسی روح، که مضمون آن بررسی صور تاریخی تحول و تجربه روح یا (خود) آگاهی بشری است، هگل پدیده معرفت یا معرفت پدیداری را بررسی می‌کند. او از طریق بسط مفاهیمی چون تجربه، معرفت، خطا و حقیقت نشان می‌دهد که فرآیند شناخت چیزی نیست جز سنجش و مقایسه سویه ذهنی (یعنی معرفت، مفهوم، یا «موضوع برای آگاهی») با سویه عینی (یعنی حقیقت، ذات، یا «موضوع برای خود») که در واقع نقش ملاک و معیار سنجش را ایفا می‌کند. اما به گفته هگل:

هنگامی که حقیقت معرفت را بررسی می‌کنیم، به نظر می‌رسد سرگرم بررسی آن چیزی هستیم که معرفت در خود هست. ولی چون در این بررسی معرفت موضوع ما است، پس اینک معرفت [موضوعی] برای ما است ... آنچه به منزله ذات آن مورد تأیید ما قرار می‌گیرد، به واقع نه حقیقت آن، بلکه صرفاً شناخت ما از آن است. ذات [موضوع] یا معیار بررسی درون ما خواهد بود، و آنچه می‌بایست با این معیار مقایسه و، در نتیجه این مقایسه، تعیین شود، لزوماً این معیار را تصدیق نخواهد کرد.^۱

1. G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, Harper Torchbook, 1967, p. 140.

اما به گفته هگل تمایز ظاهری میان در خود و برای ما به واسطه سرشت موضوع مورد بررسی رفع می‌شود. از آنجا که آگاهی خود معیار نقد خویش را فراهم می‌آورد، کار بررسی عبارت خواهد بود از مقایسه آگاهی با نفس خودش. به عبارت دیگر، هر زمان که آگاهی در می‌یابد که معرفتش از موضوع با خود موضوع ناسازگار است، معرفت خود را تغییر می‌دهد. ولی در این مورد موضوع خود ذاتاً درون آگاهی است و از این رو همراه با تغییر معرفت، موضوع یا همان معیار بررسی نیز تغییر می‌کند. در واقع در اینجا نه فقط خود معرفت بلکه معیار شناخت معرفت نیز بررسی می‌شود. این نکته بسیار مهمی است، زیرا معرفت‌شناسان برای کسب شناخت علمی همواره به معیارهای بیرونی و عینی، یعنی پیش‌فرضها و باورها و عقاید دلبخواهی خویش متوسل شده‌اند. اما به قول هگل «از آنجا که آگاهی خودش را مورد بررسی و آزمون قرار می‌دهد، برای ما کاری نمی‌ماند مگر ... صرف عمل مشاهده»^۱، یعنی مشاهده فرآیندی دیالکتیکی که طی آن آگاهی در هر مرحله از تحول تاریخی خویش، با بسط تناقضات درونی‌اش، به طور همزمان خود را نفی و حفظ می‌کند و تعالی می‌بخشد. این پاسخ هگل به متناقض و ناممکن بودن معرفت‌شناسی است، آن هم بدون توسل به عینی‌گرایی خام و دلبخواهی. روشن است که این پاسخ متضمن تن سپردن و گشودگی به تجربه تاریخی است. اما هگل، که خواهان دستیابی به «معرفت مطلق» است، با عقیم نهادن نگرش دیالکتیکی خویش، عملاً تجربه را با تجربه آگاهی یکی می‌کند و تاریخ را هم در قالب «خودآگاهی روح مطلق» یا همان نظام فلسفی خویش، به پایان می‌رساند. البته این راه حل هگلی یگانه راه هدایت معرفت‌شناسی به سوی پایانی خوش و خلاص شدن از شر تناقضاتی است که توسط خود هگل برملا شدند. نیچه از این خطر آگاه بود و می‌دانست که چنین انتخابی به معنای رجعت به متافیزیک و عینی‌گرایی است. او در خواست قدرت نوشت :

قوة تفکر نمی‌تواند خود را به نقد کشد، صرفاً بدین سبب که مقایسه آن با سایر انواع تفکر ناممکن است و بدین سبب که ظرفیت آن برای شناختن فقط در

1. *Ibid.*, p. 141.

حضور «واقعیت حقیقی» عیان می‌شود، یعنی به منظور نقد قوه تفکر، ما باید موجودی برتر و برخوردار از «معرفت مطلق» باشیم. پیش‌فرض این امر آن است که ... نوعی امر «در خود» [یا شیء فی نفسه] وجود دارد.^۱

اشاره‌ی نیچه به «شیء در خود» ما را به سوی دومین تشابه میان هگل و نیچه هدایت می‌کند. هر دو آنها با مفهوم کانتی «شیء در خود» یا هر مفهوم متافیزیکی که حاکی از «واقعیتی» مستقل از تجربه و ادراک بشری، یا هرگونه ذات و جوهر نهفته در پس ظواهر محسوس باشد، شدیداً مخالف‌اند. فرقی هم نمی‌کند که این «واقعیت» همان جهان مُثل افلاطونی باشد یا «جهان فاکت‌های عینی» علم جدید، زیرا همه این تقابلهای میان «جهان حقیقی» و جهان محسوس، یا واقعیت ذاتی و تجربه و واقعیت بشری، نهایتاً از تقابل میان ذهن و عین (یا سوژه و ابژه) ناشی می‌شود که خود محصول عینی ساختن جهان یا طبیعت و اتخاذ موضع سوژه یا ناظری بیرونی در برابر آن است. و البته این نگاه عینی‌ساز نیز که طبیعت را به ماده خام بدل می‌سازد، در همان میل به سلطه بر طبیعت و تبدیل آن به موضوع علم و تکنولوژی ریشه دارد.

از نظر هگل هر تلاشی برای متمایز و جدا ساختن واقعیت بشری از واقعیت «حقیقی»، «عینی»، «ذاتی» یا «در خود»، کاری تناقض‌آمیز است. تعیین حدود یا ترسیم مرز برای تجربه و ادراک بشری، به شیوه کانت، ما را با تناقضی منطقی روبه‌رو می‌کند، زیرا ترسیم هر مرزی مستلزم حضور در هر دو سوی آن است. یا به عبارت دیگر، مطرح کردن و سخن راندن از چیزهایی که درباره‌شان نمی‌توان سخن گفت – یعنی همان اشیا فی‌نفسه که ورای فهم و زبان بشری‌اند – خود به معنای سخن گفتن درباره آنهاست. نیچه نیز در مورد تقابل میان واقعیت بشری و «جهان واقعی» نهفته در ورای آن می‌گوید: «دلایلی که براساس آنها این جهان به منزله امری ظاهری معرفی شده است، بالعکس واقعیت آن را اثبات می‌کنند – نوع

1. *The will to power*, 473 (p. 263).

دیگری از واقعیت مطلقاً اثبات ناشدنی است^۱؛ این جهان به اصطلاح «واقعی» یا «عینی» یا «ذاتی»، «از درون تضاد با جهان موجود ساخته شده است».

از نظر هر دو فیلسوف، واقعیت بشری یگانه واقعیت موجود است – و همین امر نیز تحول آرای هگل توسط ماتریالیستها و طبیعت‌گرایانی چون فویرباخ و مارکس را توضیح می‌دهد. هر دو آنها معتقد بودند که نه فقط تناقضات معرفت‌شناسی بلکه تناقضات کل متافیزیک از تقابل سوژه و ابژه ناشی می‌شود. اما این تقابل در عین حال اصل مرکزی روش‌شناسی علم جدید بود. موفقیت چشمگیر علوم طبیعی باعث شد تا «جهان فاکت‌های عینی» این علوم بسی بیش از جهان جوهرهای ارسطویی یا مثل افلاطونی «واقعی» جلوه کند. پیروزیهای عملی و معجزات تکنولوژیک علوم دقیقه باعث شد تا مسئله اصلی، یعنی ریشه داشتن همه این علوم در واقعیت بشری – یا به قول هوسرل زیست-جهان بشری – نادیده گرفته شود. فیزیکدانها نه آدمیانی واقعی بلکه ناظران عینی و بی‌طرفی بودند که جهان را «از بیرون» بررسی می‌کردند. در نهایت، پس از ظهور علوم اجتماعی، واقعیت بشری و خود آدمی نیز به موضوعاتی عینی بدل شدند. حال نوبت روان‌شناسی بود تا در مقام فیزیک روانی به جمع‌آوری و تبیین فاکت‌های عینی-عرصه آگاهی و معرفت بشری بپردازد و بدین سان معرفت‌شناسی با حذف آخرین نشانه‌های هویت فلسفی‌اش به یک علم، یعنی به روان‌شناسی‌گری یا پسیکولوژیسم بدل شد. ادموند هوسرل، که خود در آغاز کارش سعی کرده بود ریاضیات و علم حساب را بر پایه حقایق روان‌شناختی استوار سازد، پس از روی آوردن به پدیدارشناسی وقت و نیروی بسیاری را در راه نقد پسیکولوژیسم و طبیعت‌گرایی و عینی‌گرایی حاکم بر تفکر مدرن صرف کرد. یکی از براهین یا مثال‌های او برای بحث ما نیز بسیار روشن‌گر است. به اعتقاد هوسرل توصیف قوانین منطق به منزله علل روان‌شناختی کارکرد ذهن و تفکر بشری کاملاً بی‌معنی است. او در جلد اول تحقیقات منطقی نقد ریشه‌ای خویش از پسیکولوژیسم را با طرح

1. Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*, Penguin Books. 1974, p. 39.

مثالی درباره ماشین حساب بسط می‌دهد.^۱ ماشین حساب مکانیکی یا برقی براساس قوانین مکانیک یا الکترونیک عمل می‌کند که نباید آنها را با قوانین علم حساب خلط کرد. همین واقعیت که سه نوع ماشین حساب مکانیکی، برقی، و دستی (چرتکه) وجود دارد، مؤید تمایز عملکرد فیزیکی ماشین از محاسباتی است که در هر سه مورد به اتکای قوانین ثابت ریاضیات به نتیجه‌ای واحد منجر می‌شود. برای توضیح عملکرد ماشین هیچ‌کس به قوانین علم حساب، به عوض قوانین مکانیک، اشاره نمی‌کند. هوسرل معتقد است که ذهن یا مغز آدمی نیز به همین شکل عمل می‌کند، یعنی قوانین زیست‌شناختی و روان‌شناختی حاکم بر عملکرد ذهن را باید از قوانین منطقی حاکم بر تفکر بکلی مجزا دانست. آدورنو در نقد این نوع منطق‌گرایی به این واقعیت اشاره می‌کند که حتی در مورد ماشینها نیز تصور عدم وجود رابطه میان صحت ریاضی نتایج محاسبات و شرایط علی-مکانیکی حاکم بر عملکرد آنها «صرفاً از نادیده گرفتن مسئله ساختن ماشین ناشی می‌شود. این ساختن مستلزم وجود نوعی پیوند میان گزاره‌های علم حساب و امکان فیزیکی عمل کردن [یا محاسبه کردن] بر مبنای آنهاست».^۲ به عبارت دیگر، کار در حیطه مکانیک و الکترونیک، یا حتی ساختن چرتکه، مستلزم آشنایی با قوانین ریاضی است. آدورنو با پیشگویی برخی از مهمترین ایده‌ها و بصیرتهای خود هوسرل در آثار متأخرش (بویژه بحران علوم اروپایی) می‌نویسد: «دوگانگی بری از وساطت میان واقعیت و ریاضیات به صورتی تاریخی از طریق نوعی فراموش کردن حاصل شد، یعنی از طریق کنار رفتن سوژه».^۳ این همان فرآیندی است که طی آن نقش آدمی در مقام فاعل یا سوژه کنش علمی و تکنولوژیک به فراموشی سپرده شد. در واقع مثال هوسرل در مورد آدمیان حتی کمتر از ماشینها گویاست. ما خود سازنده ماشین حساب خویش هستیم، یا به بیانی دیگر، دسترسی ما به منطق و طبیعت فقط از طریق ذهن بشری ممکن می‌گردد، ذهنی که حضورش پیش‌فرض هر اندیشه‌ای

1. Edmund Husserl, *Logical Investigations*, Humanities Press, 1970, vol. I., p. 68.

2. T. W. Adorno, *Against Epistemology*, MIT, 1982, p. 62.

3. *Ibid.*, p. 63.

است، حتی اندیشه تقسیم ذهن بشری به دو سویه منطقی و روان‌شناختی. همان‌طور که نیچه گفت، نقد و بررسی قوانین عام تفکر ناب نیازمند وجود نوع دیگری از شعور است، چیزی غیر از تفکر یا شعور بشری. ظاهراً معرفت‌شناسی تجربی بیش از هر رشته دیگری محتاج از راه رسیدن بیگانگان و موجودات هوشمند فضایی است!

معرفت‌شناسی مدرن از درون این دوگانگی سر برآورده و بدان رسمیت بخشیده است؛ به نحوی که اینک آدمی از یک سو در مقام دانشمند و تکنیسین، سوژه‌ای استعلایی محسوب می‌شود که از بیرون جهان به کل واقعیت به منزله مجموعه‌ای از امور عینی و مستقل از خویش می‌نگرد، و از سوی دیگر در مقام سوژه‌ای تجربی و اینجهانی صرفاً شیء میان اشیا یا یک موضوع و ابژه دیگر شمرده می‌شود که باید همراه با همه تصورات و کنشهای فردی و جمعی‌اش به لحاظ عینی مورد تحقیق علمی و هدایت تکنولوژیک قرار گیرد. علوم دقیقه و سوژه‌های آنها، یعنی همان عالمان، تعلق خویش به واقعیت بشری یا زیست-جهان را فراموش کرده‌اند و حتی در قالب علوم انسانی کوشیده‌اند تا این واقعیت را به موضوعی عینی بدل کنند. حاصل کار به قول میشل فوکو مضاعف شدن سوژه یا تبدیل انسان به موجودی است که در آن واحد هم نیمه‌خدا و هم یک حشره است.

غلبه بر این دوگانگی کار ساده‌ای نیست. برای درک پیچیدگی مسئله کافی است رابطه آگاهی و طبیعت را مدنظر قرار دهیم. شکی نیست که طبیعت همواره برای ما فقط به میانجی آگاهی، احساس، و ادراک بشری وجود دارد، و فرقی هم نمی‌کند که این طبیعت به شیوه‌ای اسطوره‌ای درک شود یا براساس نظریه کوانتم. اما این حقیقت انکارناشدنی نیز وجود دارد که مدتها پیش از ظهور انسان بر کره خاک، طبیعتی در کار بوده است و به احتمال قوی پس از مرگ آخرین انسان نیز طبیعت به حیات خود ادامه خواهد داد. فی‌الواقع باز هم به گفته نیچه این «اختراع معرفت یا دانستن» بود که به تکبر ما دامن زد و باعث شد فراموش کنیم

عقل بشری در متن طبیعت تا چه حد مفلوک، بی‌ریشه، گذرا، سرگردان، و

مصنوعی است. برای زمانی به درازای ابدیت از این عقل خبری نبود، و پس از پایان حکایت آن نیز هیچ تغییری در عالم رخ نخواهد داد ... این عقلی صرفاً بشری است و فقط مالک و والدش آن را چنین جدی می‌گیرد.^۱

حتی پشه‌ها هم به محض دریافت نغمه‌ای از این قدرت شناخت، باد می‌کنند و خود را محور جهان می‌پندارند.

برای مطرح ساختن اصل مسئله، و نحوه برخورد هگل و نیچه بدان، به روشن‌ترین وجه، بهتر آن است که به مثالی دیگر متوسل شویم که با حال و هوای «وضعیت پست‌مدرن» تناسب بسیار دارد. همان‌گونه که دیدیم آگاهی (یا زبان) از یک سو پدیده‌ای هم‌طراز و «برابر» با کل جهان (یا طبیعت) است، و از سوی دیگر پدیده‌ای درون جهان همچون صدها پدیده یا شیء دیگر. این وضعیت دوگانه را می‌توان با دوگانگی موجود میان آگاهی نویسنده یا راوی یک داستان و آگاهی قهرمان آن داستان مقایسه کرد. جهان داستان یا متن ادبی یکسره مخلوق و هم‌بسته آگاهی مؤلف است، در حالی که آگاهی قهرمان همین جهان را به منزله امری عینی و مسلط بر خود تجربه می‌کند. با ادامه این تشبیه می‌توان دریافت که حل مسئله در گرو رفع تقابل میان این دو آگاهی یا حتی وحدت و یکی‌شدن آنهاست.

روایت هگل از این داستان، یعنی همان کتاب پدیدارشناسی روح، از زبان آگاهی نوع اول یا «معرفت مطلق» روایت می‌شود که در واژگان نقد ادبی مشهور به «راوی دانای کل» است. از نظر هگل فلسفه در مقام معرفت حقیقی ضرورتاً خصلتی دوری دارد. پاسخگویی به این پرسش که معرفت حقیقی یا علم چیست، فقط از آگاهی یا ذهنی ساخته است که از قبل به علم دست یافته باشد. زیرا در غیر این صورت چاره‌ای باقی نمی‌ماند مگر توسل به همان روش قدیمی ارسطویی، یعنی ارائه تعاریف و اصول موضوعه اثبات نشده و اثبات نشدنی و استقرار نظامی فلسفی بر پایه این اصول. اما همان‌طور که هگل بدرستی می‌گوید، این اصول صرفاً احکامی ذهنی، جزمی و دلبخواهی‌اند. هر کسی می‌تواند به کمک این روش، با اصل

۱. نک. به: «در باب حقیقت و دروغ به مفهومی غیراخلاقی»، در همین کتاب، ص ۱۵۹.