

## «آیا رنج بد است؟» درک پارفیت و نیچه درباره‌ی رنج

حمیدرضا محبوبی<sup>۱</sup>

استادیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۳/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۶/۲۰

### چکیده

درک پارفیت استدلال می‌کند که باور هنجاری پایه «هر رنجی فی‌نفسه بد است»، باوری است شهودی و لذا مورد توافق همه‌ی آدمیان در شرایط ایده‌آل. در این میان نیچه، به‌عنوان فیلسوفی که بارها رنج را نیک دانسته یا از خوبی رنج و درد سخن گفته، در برابر پارفیت می‌ایستد. پارفیت با ارائه‌ی تفسیری ابزارانگارانه از موضع نیچه می‌کوشد نشان دهد که نیچه در واقع مخالف «هر رنجی فی‌نفسه بد است» نیست و آن دسته از عبارتهای وی در این باره را که می‌توان جدی گرفت باید به برداشتی ابزارانگارانه فروکاست. در این مقاله نشان می‌دهم که در پرتو تفسیری روانشناسانه از خواست قدرت چونان میلی مرتبه‌دومی برای چیره‌گشتن بر یک مقاومت می‌توان عبارات نیچه درباره‌ی نیکی رنج را به‌گونه‌ای فهمید که در آن باور هنجاری «دست‌کم برخی رنج‌ها فی‌نفسه نیک هستند» معنا پیدا می‌کند چرا که رنج به‌عنوان مقاومت یا مانعی در برابر یک میل مرتبه نخستی چیزی جز یکی از مؤلفه‌های اصلی خواست قدرت نیست، و ارزشی فی‌نفسه دارد. بر این اساس، تفسیر ساده‌انگارانه‌ی پارفیتی بیانگر موضع واقعی نیچه نیست.

واژه‌های کلیدی: رنج، نیک، بد، خواست قدرت، لذت، مقاومت.

رنج من... چه اهمیت  
 دارد؟ من آیا برای سعادت  
 تلاش می‌کنم؟ من در پی  
 کارم [وظیفه‌ام] تلاش  
 می‌کنم! (TSZ, 4: 20)

### ۱. مقدمه

پارفیت در فصل ماقبل پایانی جلد دوم کتاب معروف خود، *درباره‌ی آنچه اهمیت دارد*، ناچار می‌شود تا بحثی درباره‌ی نیچه مطرح سازد چرا که نیچه ظاهراً با برخی از باورهای هنجاری‌ای که بنا به پیش‌بینی وی قریب به اتفاق آدمیان بر سر آن همداستان هستند مخالفت عمیقی دارد و از این‌رو «به نظر ناپذیرفتنی می‌آید ادعای اینکه در شرایطی ایده‌آل ما و نیچه باهم همداستان باشیم.» این امر به ویژه هنگامی مشکل‌سازتر می‌شود که بپذیریم نیچه «تأثیرگذارترین و تحسین‌شده‌ترین فیلسوف اخلاق دو قرن اخیر است» و هزاران هزاران نفر آثار وی را خوانده‌اند. در آن صورت باید فهمید که چگونه علی‌رغم چنین تأثیری بر انسان‌های مدرن می‌توان از هم‌داستانی «ما انسان‌های مدرن» بر سر چنین باورهای هنجاری سخن گفت (Parfit, 2011:570-1).

پارفیت مدعی است که باورهای هنجاری به نحو شهودی شناخته می‌شوند و همین هم مبنای هم‌داستانی ما بر سر آنها را فراهم می‌آورد و در مقابل آن «دعاوی مربوط به ناهم‌داستانی [میان آدمیان] نیز می‌تواند شهودگرایی را به چالش بکشد» این استدلال را وی استدلال مبتنی بر عدم توافق می‌نامد:

اگر ما دلایل قوی برای این باور داشته باشیم که حتی در شرایط و وضعیت ایده‌آل، ما و دیگران باورهای هنجاری عمیقاً متعارضی خواهیم داشت، در آن صورت دفاع از این نظر که ما از توانایی شهودی برای بازشناسایی برخی حقایق هنجاری برخورداریم سخت خواهد شد.

در برابر اگر بتوانیم نشان دهیم که هرکسی به شرط دانستن همه‌ی واقعیت‌های غیرهنجاری مرتبط و با استفاده از مفاهیم هنجاری یکسان و فهم دقیق استدلال‌های مرتبط در حالی که تحت تأثیر عوامل انحرافی قرار نگرفته است، به همان باورهای مشترک هنجاری ما خواهد رسید، توانسته‌ایم در برابر استدلال مبتنی بر عدم توافق بایستیم. پارفیت از جمله باورهای هنجاری اساسی‌ای که ابهام ندارد و بر سر آن به

اندازه‌ی کافی به توافق رسیده‌ایم را باور به بدی رنج می‌داند، یعنی این باور که «رنج بردن فی‌نفسه برای فرد رنج‌بر بد است»<sup>۱</sup>. رنج فی‌نفسه بد است و اگرچه گاهی مجبور می‌شویم رنجی را به خاطر مثلاً بیماری یا درمان قبول کنیم، اما باز رنج فی‌نفسه بدی خود را دارد و در اینجا فقط از سر ناچاری آن رنج را قبول کرده‌ایم. البته باید توجه داشت که رنج دایره‌ی مصداقی بسیار گسترده‌ای دارد و می‌تواند انواع و اقسام رنج و درد را شامل شود. پارفیت بیشتر مثال‌هایی را مطرح می‌کند که به‌نحوی مستلزم درد فیزیکی باشند، اما مدعی است که استدلال‌های وی درباره‌ی بدی رنج، در خصوص رنج‌های غیرفیزیکی یا روانی-ذهنی، که می‌توانند بسیار بدتر از رنج فیزیکی هم باشند، قابل اطلاق هستند. در نهایت هم نتیجه می‌گیرد که با توجه به برداشت وی از رنج باید گفت، «هرگونه رنجی فی‌نفسه بد است». ظاهراً نیچه فیلسوفی است که با این باور هنجاری اساسی موافق نیست و گاه و بیگاه عباراتی بیان کرده است که مضمون صریح یا ضمنی آنها نیکی یا خوبی رنج است. عدم توافق نیچه، به‌ویژه با توجه به نگاه پارفیت به شأن و جایگاه نیچه، بسیار مهم است و بنابراین ضروری است که پاسخی برای این عدم توافق یافت شود. راه حل پارفیت در برابر این تضاد ظاهری دفاع از این نظر است که «دعاوی و استدلال‌های نیچه در مقابل پیش‌بینی من نمی‌ایستند» و به طور خاص می‌کوشد نشان دهد که گزاره‌ی «رنج بد است»، از سوی نیچه رد نشده است و نباید «نظر واقعی نیچه» را رد گزاره‌ی «رنج بد است» دانست (Parfit, 2011:545-569).

ادعای من در این مقاله این است که بنا به یک چشم‌انداز و تفسیر قابل‌قبول‌تر از «موضع واقعی نیچه»، وی با محور قرار دادن خواست قدرت و تفسیری روانشناسانه از آن، برداشتی نو از سعادت و خوشبختی، لذت و رنج را مطرح می‌سازد که بر اساس آن برخی از مهم‌ترین باورهای هنجاری ما چهره عوض می‌کنند و از جمله‌ی مهم‌ترین آنها این باور پایه‌ای است که «رنج بد است». از نظر نیچه، رنج یکسره بد نیست و می‌توان برای رنج، دست‌کم اقسامی از آن، بسته به فردی که رنج می‌برد ارزش‌های متغیری، از جمله ارزش مثبت و نیک، قائل شد. هرچند در پرتو موضع متاخلاقی نواقع‌گرایانه‌ی نیچه که فراسوی خیر و شر می‌رود، هرگونه معنای بد یا نیک برای رنج قائل شدن شاید از یک لحاظ بی‌معنا باشد، اما دست‌کم تلاش نیچه، و به‌ویژه عبارت‌های زبان‌آورانه و شاعرانه‌ی وی در خصوص رنج بر این استوار است که «رنج بد است» را از جایگاهی که در مقام شهود اخلاقی ما اکتساب کرده دور سازد و با تغییر در ذهنیت روانی و فکری ما،

آنچه بنا به ادعا مورد شهود اخلاقی همگانی است را تغییر بدهد و گزاره‌ی «رنج نیک است» را بر جای آن بنشانند.

در بخش ب ابتدا به بررسی تفسیر پارفیت از موضع نیچه درباره‌ی رنج می‌پردازم و نشان می‌دهم در نهایت برداشت پارفیت این است که نیچه حتی در قوی‌ترین دعاوی که مستلزم نیکی رنج است، نوعی نگاه ابزاری به رنج دارد. در بخش ج، بر اساس تفسیر خواست قدرت، نشان می‌دهم که رنج برای نیچه در گامی فراتر از نگاه ابزارانگارانه می‌تواند فی‌نفسه نیز خوب لحاظ گردد. نیچه کوشیده تا بر اساس خواست قدرت، برداشتی نو از سعادت و لذت ارائه کند که اگر در قالب آن برداشت به رنج و معنای آن توجه شود، می‌توان فهمید که چرا باور هنجاری «هر رنجی بد است» نمی‌تواند همواره درست باشد. بر این اساس می‌توان بر خلاف پارفیت، دست‌کم در مواردی رنج را فی‌نفسه نیک دانست و باور هنجاری پایه‌ای پارفیت که «هر رنجی بد است» را نقض کرد. بحث من در این مقاله محدود به رد گزاره‌ی پارفیت از موضع نیچه می‌ماند و تفسیر جامع‌تر از برداشت نیچه از رنج و لوازم آن را به مقاله‌های دیگری می‌سپارم.

## ۲. رنج نیک است یا بد؟ پارفیت و تفسیر ابزارانگارانه از نیکی رنج

۱). قبل از پرداختن به تفسیر پارفیت از نیچه ذکر یک نکته ضروری است. تفسیر پارفیت (Parfit, 2011: 570-606) به لحاظ روشی، بنا به معیارهای دانشورانه‌ی مدرن، و نیز محتوایی خالی از اشکال نیست. به لحاظ روشی، پارفیت ده‌ها نقل‌قول پراکنده از نیچه را بریده از متن و گاه در حد چند کلمه مبنا قرار می‌دهد. غالب این نقل‌قول‌ها نیز از یادداشت‌های منتشرنشده‌ی نیچه هستند، یادداشت‌هایی که خود نیچه آنها را منتشر نکرده و بیشتر به کار تفسیر آثار منتشرشده‌ی نیچه می‌آیند. وانگهی پارفیت به شیوه‌های گوناگون می‌کوشد نشان دهد «موضع واقعی» نیچه چیست، از توسل به بیماری نیچه و جنون و «فروپاشی ذهنی» (Parfit, 2011: 579) اواخر زندگی وی که سبب شده تا برخی گفته‌ها و عبارات‌های وی از سر هوشیاری کامل نباشند تا تناقض‌گویی‌های ظاهری نیچه در خصوص ارزش درد و رنج، که در آنها نیچه با خودش هم موافقت نمی‌کند و «از کسی که با خودش موافقت نمی‌کند نمی‌توان انتظار توافق با ما را داشت» (ibid: 595). برای نمونه در فهم و تفسیر برداشت نیچه از اخلاق همدردی از جمله به حساسیت نیچه نسبت به رنج در دیگر موجودات، حتی یک اسب رنج‌برنده، متوسل می‌شود (ibid: 572-3). چنین رویه‌ای در تحلیل و تفسیر فلسفی آراء یک فیلسوف شاید

چندان جایگاهی نداشته باشد. از این‌رو، و از آنجایی که این تحلیل‌های پارفیت جزو ضعیف‌ترین قسمت‌های این فصل کتاب وی هستند، من از کنار آنها می‌گذرم و صرفاً به آن قسمت‌هایی از بحث وی که می‌توانند جدی‌تر تلقی شوند می‌پردازم (همچنین بنگرید به مقاله‌ی Janaway, 2016).

۲. نیچه گاه در آثار خود مدعی است که «رنج نیک است»، امری که پذیرفتن آن برای ما سخت می‌نماید. اما به راستی منظور نیچه از عباراتی که محتوای آنها را می‌توان به باور «رنج نیک است» قابل تفسیر دانست، چیست؟ به نظر پارفیت می‌توان میان عبارات نیچه قائل به تفصیل شد. دسته‌ای از عبارات نیچه صراحتاً تفسیری ابزارانگارانه از رنج ارائه می‌دهند و عباراتی هم هستند که در برابر تفسیر ابزارانگارانه‌ی صریح مقاومت می‌ورزند. بیشتر عبارات نیچه در دسته‌ی نخست جای دارند و در آنها نیچه از ارزش ابزاری رنج به عنوان مؤلفه و جزئی ضروری و یا در مقام علت یا معلول، که در قالب یک کلیت نیک قرار می‌گیرند سخن می‌گوید. مثلاً آنجا که نیچه می‌نویسد، برای نمونه، «رنج ژرف، آدمی را والا می‌سازد» (BGE: 270)، یا آنجا که رنج را سرچشمه‌ی همه‌ی دستاوردهای بزرگ می‌داند. در این دست عبارات نیچه با این باور که رنج و درد ذاتاً بد است مخالفتی ندارد و صرفاً آن را دارای نتایج و لوازم نیکی می‌داند. بدین ترتیب بیشتر عبارات نیچه را می‌توان با تفسیری از این دست در راستای همداستانی با شهود عمومی ما نسبت به بدی رنج سازگار ساخت.

اما نیچه دعاوی قوی‌تری هم دارد همچون «رنج ایرادی علیه زندگی به‌شمار نمی‌رود» (EH: Zarathustra, 1) یا اینکه درد و رنج «نه تنها ضروری هستند، بلکه فی‌نفسه مطلوبیت دارند» (LN: p.173). این دعاوی را ظاهراً نمی‌توان بنا به تفسیر ابزارانگارانه توجیه کرد چرا که از چیزی بیشتر سخن می‌گویند و آن اینکه «رنج فی‌نفسه نیک است». به نظر پارفیت اما، اگر دقت کنیم در واقع در اینجا، نیچه می‌کوشد تا از موضع شوپنهاوری اولیه‌اش فاصله بگیرد که بر طبق آن حضور رنج در جهان، مایه‌ی ترجیح عدم جهان بر وجودش شده بود. اگر بر اساس آن موضع، وجود جهان امری ناپسند است که نباید می‌بود، در اینجا جهان امری پسندیده و مطلوب است که همین مطلوبیت آن سبب می‌شود تا «رنج فی‌نفسه نیک گردد». به همین دلیل می‌توان در اینجا به توجیه دیگری توسل جست و گزاره‌ی «رنج نیک است» را در دل این نظر وسیع‌تر نیچه که در آن هرچیزی نیک است و هرچیزی آنگونه اتفاق می‌افتد که باید

بیفتد، جای داد. به تعبیر دیگر «رنج فی‌نفسه نیک است» نیچه را می‌بایست در پرتو عباراتی از این دست تفسیر کرد:

نایل شدن به یک بلندا و نگرستن از نگاه چشم‌پرنده، وقتی که آدمی می‌فهمد که چگونه هرچیزی در واقع به‌همانگونه که باید در جریان است: چگونه هرگونه "نقص" و رنجی که ناشی می‌شود نیز بخشی از این والاترین مطلوبیت هستند (LN: p. 207).

یا اگر ما به یک لحظه‌ی تنها آری گفته باشیم، به معنای آن است که نه تنها به خودمان بلکه به همه‌ی هستی و زندگی آری گفته‌ایم. چرا که هیچ چیز به تنهایی قرار ندارد، چه در مورد خودمان و چه در مورد چیزها... و در آن تک لحظه‌ی آری گفتن‌مان، سراسر جاودانگی خوش می‌آید، بازخریده، توجیه و تأیید می‌شود (LN: p. 135-6).

بر اساس این رویکرد، ما با تأیید و خوش‌آمد گویی به هر حادثه‌ای، هراندازه هم بد و رنج‌آور، می‌توانیم آن را مطلوب و نیک سازیم و به تبع، نظر به رابطه و پیوستگی علی‌قویی که میان همه‌ی چیزها وجود دارد، وقتی به یک چیز خوش‌آمد می‌گوییم، در واقع به همه‌ی چیزها و کل تاریخ جهان هم آری گفته‌ایم.

نیچه در جایی دیگر می‌نویسد که «فرمول من برای بزرگی در آدمی، عشق به سرنوشت است: اینکه آدمی نخواهد چیزی متفاوت باشد، نه در آینده و نه در گذشته، نه در جاودانگی» (EH: "Why I am so clever", 10). به نظر پارفیت این بیان محتاطانه‌تر نیچه در واقع نشان می‌دهد که او از ما می‌خواهد بکشیم تا تنها یک میل داشته باشیم و یک چیز را بخواهیم، و آن اینکه واقعیت دقیقاً همان باشد که هست، توصیه‌ای که عملاً بیانگر توصیه‌ی بودا در تقلیل امیال برای کاستن از رنج و درد است، امری که به هیچ‌وجه نمی‌توان مورد تأیید نیچه دانست.

به نظر پارفیت این روایت نیچه از نیکی رنج، مانند روایت‌های خداپاورانه‌ی مشابه که مدعی هستند همه‌چیز در نهایت رو به سوی نیکی دارد، باور به بدی رنج را با چالشی جدی مواجه نمی‌سازد و به همین جهت نیز نیچه چنین رویکرد و کوششی را «بدبینی از سر توانایی» (LN: p.180) می‌نامد یا از «کوشش در تن‌دادن به جهان آنگونه که هست» (ibid: 86) سخن می‌گوید. به نظر پارفیت یکی از دلایل اصلی تلاش نیچه در این راستا، ریشه در بیماری دهشتناک وی داشته و این تلاش پاسخی عقلانی برای مواجهه با این

وضعیت بد و برتافتن آن بوده است \_ پاسخ عقلانی نیچه برای تحمل رنج، چرا که رنج بد است و باید برای برتافتن آن راهی پیدا می‌کرد.

۳). به همین‌سان از نظر پارفیت، درافتادن نیچه با اخلاق شفقت و همدردی نیز تقریباً همواره به معنای این است که این نگرش یا عاطفه، و اعمالی که بدان منتهی می‌شود، پیامدهای بدی به دنبال دارد. برای نمونه نیچه می‌نویسد که «ترحم، مقدار رنج در جهان را افزایش می‌دهد» (D: 134). برخی از ادعاهای نیچه، مانند این ادعا که بدبختی مسری‌تر از خوشبختی است (A: 573)، معقول هستند. برای نمونه وقتی افسردگی دیگری ما را نیز عمیقاً افسرده می‌کند، که خود فی‌نفسه بد است، و این باعث می‌شود که کمتر قادر به کمک به این شخص دیگر باشیم. اما نیچه در کنار این ادعاهای قابل قبول، ادعاهای غیرمعقولی هم دارد. مثلاً مدعی است که رحم و شفقت، «مستلزم خطری دهشتناک برای آدمی است.....بشریت در خطر نابودی از طریق یک ایده‌آل دشمن زندگی است (LN: p. 97, 225). نیچه در تبیین این خطر می‌نویسد: «اینکه بیمار نیبایستی سالم را مریض سازد... می‌بایست دغدغه‌ی اعلا‌ی ما بر روی زمین باشد؛ اما این امر مستلزم آن است که بیش از همه سالم می‌بایست از بیمار جدا گردد» (GM: III, 15) و از ما می‌خواهد «در تمام ژرفنایش بفهمیم - و من اصرار دارم که این امر مستلزم فهمی ژرف است - چگونه نمی‌تواند این باشد که وظیفه‌ی سالم‌ها پرستاری از بیماران و خوب‌ساختن آنهاست» (GM: III, 14-15). (Parfit, 2011:573).

پارفیت این دعاوی را چندان ژرف نمی‌داند و بر اساس اینکه منظور نیچه از بیماری، بیماری‌های جسمانی نیست، این ادعای نیچه را که پرستاری از بیماران ممکن است انسان‌های سالم را هم ناتوان سازد، در یک نتیجه‌گیری بسیار عجولانه یکسره بی‌مبنا می‌شمارد.

پارفیت به نگرانی‌های نیچه در خصوص بهسازی نژادی نیز اشاره می‌کند، که بر اساس آن دغدغه برای ناتوانان و بیماران، چه بسا ما آدمیان «تکامل را به بن‌بست کشانیم» (GM: I, 34) و «مسیر انتخاب طبیعی را مسدود ساختیم» (LN: p. 241). اما چنین ترس‌هایی به نظر پارفیت چندان معقول نیستند و نمی‌توانند سبب آن شوند که نیچه ادعاهایی به این تندی و تیزی مطرح سازد که «فلسفه‌ی ترحم و شفقت، .... ما را نابود خواهد ساخت و آن‌هم در زمانی بسیار کوتاه» (D: 137).

جز این پاسخ‌های نه چندان دقیق برای رد ادعاهای نیچه، پارفیت نهایتاً اینگونه نتیجه می‌گیرد که ادعاهای نیچه را بهتر است چونان پاسخ‌هایی به حساسیت شخص خودش نسبت به رنج تلقی کنیم. ظاهراً منظور وی این است که نیچه نوعی قیاس میان خود و سایر همروزگارانش شکل می‌دهد و چون عواقب حساسیت بسیار نسبت به رنج را در نوعی نفی بودایی زندگی می‌داند، می‌کوشد تا از بن و بیخ معنای بد رنج را منکر شود. به تعبیر دیگر، نیچه می‌خواسته تا شادان و شادخوار و البته با وجدانی نیک زندگی کند، وجدانی نیک بدین علت که نظر به حساسیت بسیارش نسبت به رنج گمان می‌کرده که دیگران هم اگر از رنج هم‌نوعانشان کاملاً آگاه شوند به مانند او از احساس «هم‌دردی غرق خواهند شد»<sup>۲</sup>، آنقدر که از زندگی سیر می‌شوند. در واقع باید گفت که نیچه دچار بی‌تفاوتی<sup>۳</sup> نسبت به درد و رنج دیگران نیست، بلکه دچار نوعی ترس است، ترس از آن که این سیر شدن از زندگی، به‌ویژه بعد از مرگ خداوند، اروپاییان مدرن را که گرفتار حساسیتی زیاده نسبت به رنج شده‌اند<sup>۴</sup> (HAH, II: 187; BGE: 225; TI: Skirmishes, 37)، به سمت و سوی بوداهایی بدبین سوق دهد.

۴). تفسیر پارفیت از عبارتهای گزینشی وی از نیچه درباره‌ی رنج، به‌ویژه آنجا که درباره‌ی نیکی رنج سخن می‌گوید، قابل تقلیل به یک تفسیر ابزارانگارانه است. به نظر وی، آنگونه که در بندهای ۲ و ۳ همین بخش دیدیم، نیچه اگر از نیکی و خوبی رنج سخن گفته است، در نهایت و در مواردی که باید سخن وی را جدی گرفت، منظوری جز اشاره به نقش ضروری و گریزناپذیر رنج در نیل به برخی از اهداف ارزشمندتر ندارد. گاه لازم است که برای رسیدن به هدفی مهم‌تر، رنجی را نیز تحمل کرد. طبیعتاً این تحمل رنج، به معنای ارزش فی‌نفسه‌ی رنج نیست، بلکه صرفاً برتافتن امری نامطلوب به عنوان یک ابزار و وسیله برای نیل به چیزی است که خود فی‌نفسه مطلوب است. طبیعتاً اگر می‌شد برای رسیدن به آن امر مطلوب و نیک فی‌نفسه از مسیری به جز مسیر رنج پیش رفت، هیچ دلیل و ضرورتی برای برتافتن این رنج نامطلوب وجود نداشت. به همین دلیل پارفیت نتیجه می‌گیرد که:

نیچه بعضی لذت‌ها را تحقیر می‌کند و مدعی است که رنج ایرادی بر زندگی وارد نمی‌آورد. اما در بیشتر آنچه که او نوشته، نیچه فرض می‌گیرد که درد و رنج بد هستند، و لذت و خوشبختی نیک اند. برای نمونه در یکی از واپسین یادداشت‌هایش هستی و زندگی را اینگونه توصیف می‌کند: «آن‌مایه پر



از سعادت که می‌تواند حتی دهشتاک‌ترین رنج را نیز توجیه کند (LN: p. 250) (Parfit, 2011:574).

### ۳. خواست قدرت و رنج

(۱). یکی از رساترین توصیف‌های نیچه درباره‌ی خواست قدرت عبارت زیر است که مبنای تفسیر مختار نویسنده از خواست قدرت را فراهم می‌آورد:<sup>۵</sup>

نیک [خیر] چیست؟ \_ هر آنچه احساس قدرت، خواست قدرت، خود قدرت را در آدمی فزونی بخشد. بد چیست؟ \_ هر آنچه که از ناتوانی برآید. سعادت چیست؟ \_ احساس اینکه قدرت افزایش می‌یابد \_ که بر مقاومتی چیره می‌شویم. نه رضایت، بلکه قدرت بیشتر؛ نه اصلاً صلح [آرامش]، بلکه جنگ؛ نه فضیلت، بلکه کاردیدگی (فضیلت به سبک رنسانس، virtù، فضیلت به دور از اسید اخلاق) (A:2؛ نیز بنگرید به D:356).

در اینجا نیچه احساس افزایش قدرت را با چیره شدن بر گونه‌ای مقاومت یکی می‌گیرد و بدین‌گونه خواست قدرت را با خواست چیره شدن بر مقاومت یکسان می‌انگارد، یا دست‌کم خواست چیره شدن بر مقاومت را مهم‌ترین ویژگی و مشخصه‌ی خواست قدرت می‌شمارد، که در هر دو صورت برای تفسیر ما تفاوتی نمی‌کند. به نظر نیچه، آدمی با دنبال کردن قدرت می‌کوشد تا بر هر آنچه که در برابر او مقاومت می‌ورزد، چیره گردد. بنابراین هدف از خواست قدرت یا «تلاش ورزیدن در برابر یک مقاومت» (EH:I,7; WP:704)، چیره‌گشتن بر یک مقاومت و یک مانع است. خواست قدرت، خواستی است برای چیره شدن، «میلی است برای مغلوب ساختن، خرد کردن، سرور شدن، تشنگی برای دشمنان، مقاومت‌ها و پیروزی‌ها» (GM: I,13):

آزادی یعنی سروری و غلبه‌ی غریزه‌های مردانه‌ای که از جنگ و پیروزی لذت می‌برند بر دیگر غریزه‌ها، ... انسان آزادگشته و چه بسیار بیش از او جان آزادگشته، بهروزی و خوشبختی حقیری را که دکان‌داران و مسیحیان و ماده‌گاو و زنان و انگلیسیان و دیگر دموکرات‌ها رؤیایش را دارند، با تپیا می‌زند. انسان آزاد جنگاور است. \_ آزادی را در فرد، همچنان که در ملت‌ها، چگونه اندازه می‌توان گرفت؟ با میزان مقاومتی که بر آن چیره می‌باید شد؛ با کوششی که برای بر بالا ماندن می‌باید به خرج داد. عالی‌ترین نوع انسان آزاد را آنجا باید جست که بر بالاترین مقاومت همواره چیره می‌شود (TI: IX.38).

تأکید نیچه بر اینکه خواست قدرت «هرگز ارضا نمی‌شود مگر آنکه هم‌آوردان و مقاومت در میان باشد» (WP:696)، «خواست قدرت می‌تواند خودش را تنها در برابر مقاومت‌ها جلوه‌گر سازد؛ بنابراین در جستجوی آن چیزی است که در برابرش مقاومت می‌کند» (WP:656)، «احساس افزایش قدرت» چیزی جز احساس اینکه «بر مقاومتی چیره می‌شویم» نیست (A:2) و نیز اینکه خواست قدرت «تشنگی برای دشمنان و مقاومت‌ها» (GM:I,13)، همگی حاکی از آن هستند که ماهیت خواست قدرت همین تشنگی برای مقاومت و مانع است، و نه لزوماً چیره شدن بر آن مانع و مقاومت. در خواست قدرت، که همان خواست چیره گشتن بر مقاومت است، خود چیره گشتن بر مقاومت و مانع هدف است، و خواست قدرت چیره شدن بر مقاومت و مانع را ابزاری برای نیل به حالت غلبه و چیرگی بر مقاومت یا دستاورد حاصل آن قرار نمی‌دهد. اگر مقاومتی در میان نباشد، خواست قدرتی در میان نخواهد بود و به میزانی که مقاومت در برابر من ایستادگی ورزد و توانایی‌های من را به چالش بگیرد، خواست قدرت من فزونی می‌یابد. تأکید نیچه بر تعبیری چون «فهرمانی» و یا «جنگاوری» یا «دشمن‌طلبی» نیز برای بیان همین خصلت خواست قدرت است:

توانا بودن برای اینکه دشمن باشی، دشمن بودن \_ چه بسا، لازمه‌اش داشتن طبیعتی نیرومند است؛ به هر حال، چنین خصلتی به هر طبیعت نیرومندی تعلق دارد. این خصلت، به چیزی نیاز دارد که در برابرش مقاومت ورزد؛ از این‌رو، در پی هر آنچه مقاومت ورزد می‌گردد... نیرومندی حمله‌کنندگان را می‌توان بر اساس مقدار مقاومتی که در برابرشان نیاز دارند، سنجید. نشانه‌ی هر بالندگی، جستجوی هم‌آوردی قدرتمندتر... است. مهم صرفاً سروری یافتن بر آنچه مقاومت می‌ورزد، نیست، بلکه آنچه ما را لازم است به مخاطره افکندن همه‌ی نیرومندی، لطافت و مهارت‌مان در نبرد است \_ هم‌آوردانی که هم‌چند ما هستند. هم‌چندی برابر دشمن، نخستین لازمه‌ی دوئلی صادقانه است. آنجا که آدمی احساس خوارشماری می‌کند، نمی‌تواند پنجه در پنجه افکند؛ آنجا که فرمان می‌دهد، آنجا که چیزی را پایین‌تر از خود می‌بیند، آدمی چیزی برای پنجه درافکندن ندارد (EH:I,7؛ نیز A:29).

اما این مقاومت، که خواست قدرت خواست خود فعالیت چیره شدن بر آن است، دقیقاً چیست و مقاومت در برابر چه خواست و میلی است؟ در پرتو تفسیر قابل‌قبول‌تری

که از خواست زندگی شوپنهاور می‌توان ارائه داد، خواست قدرت را نیز بهتر است به عنوان میلی مرتبه دومی‌ای تفسیر کنیم که به خودی خود فاقد محتوا و متعلق مشخص و معین است و متعلق و محتوای آن را امیال مرتبه نخستی تشکیل می‌دهند و مشخص می‌کنند. هر یک از ما رانه‌ها و امیالی، از میل به آب خوردن و ازدواج تا میل نیل به خیر اعلی، داریم که متعلق یا متعلق‌های معینی دارند. هر گونه مانعی در راه ارضای این امیال یک مقاومت به شمار می‌رود و خواست قدرت، خواست چیره شدن بر مقاومتی است که در برابر ارضای یک میل من قرار گرفته است. با این تعریف از خواست قدرت، خود خواست قدرت بدون لحاظ امیال مرتبه نخستی فاقد هر گونه محتوا و متعلق است و تنها در قالب آنها محتوا و متعلق، تعیین می‌یابد. به تعبیر دیگر، خواست قدرت بدون اینکه فاعل میلی مرتبه نخستی داشته باشد نه متحقق می‌شود و نه اساساً معنایی دارد. بنابراین بر اساس تفسیر خواست قدرت در چارچوب ساختار میل مرتبه دومی، خواست قدرت میل و خواست چیره شدن بر مقاومتی است که بر سر راه ارضای یک میل مرتبه نخستی من با متعلق معین قرار گرفته است.<sup>۶</sup>

(۲) اکنون می‌توان رنج را همین مقاومت دانست:

رنج احساسی است که آدمی در برابر یک مانع تجربه می‌کند: اما از آنجایی که ما از قدرت تنها در برابر مانع‌ها می‌توانیم آگاه شویم، رنج جزئی ضروری از هر فعالیتی است \_ (هر فعالیتی می‌بایست رو به سوی چیزی داشته باشد که باید بر آن چیره گردد). بنابراین خواست قدرت، برای مقاومت، یعنی رنج، نیز تلاش می‌کند. در بن هر زندگی ارگانیک، خواست رنجی وجود دارد (KSA, Vol.11: 26(275) و نیز LN: 35(15), p.18).

و نیز آدمی در پی لذت نیست و از ناخوشی دوری نمی‌کند: در خواهید یافت که من با چه پیش‌داوری معروفی سر مخالفت دارم. لذت و ناخوشی پیامدهایی، پدیدارهایی فرعی [پی‌پدیدارهایی] بیشتر نیستند. آنچه آدمی می‌خواهد، آنچه هر کوچک‌ترین جزء یک ارگانیسم زنده می‌خواهد، یک افزایش قدرت است؛ لذت و ناخوشی حاصل تلاش در پی آن هستند؛ هر موجودی که چنین خواست و میلی به پیش می‌راندش، در پی مقاومت می‌گردد، او به چیزی نیاز دارد که در برابر او بایستد \_ بنابراین ناخوشی، به عنوان مانعی در برابر خواست قدرت او، واقعیتی عادی و طبیعی است، مولفه‌ی عادی و طبیعی هر رخداد ارگانیک است؛ آدمی از آن دوری نمی‌جوید، بلکه پیوسته بدان نیاز

دارد، هر پیروزی، هر احساس لذت، هر رخداد، وجود مقاومتی را که باید بر آن چیره شد پیش‌فرض می‌گیرد (WP:702).

از آنجایی که خواست قدرت، بنا به تفسیر بالا،

(۱) میلی مرتبه دومی برای فرایند چیره شدن بر مقاومتی است که یک میل مرتبه نخستی در اختیار ما قرار می‌دهد،

به همین دلیل، خود خواست و میل قدرت

(۲) شامل میل به خود مقاومتی که باید بر آن چیره شد نیز می‌گردد، و نوعی خواستن مقاومت نیز هست  
حال با توجه به آنکه،

(۳) رنج و ناخوشی چیزی جز تجربه‌ی چنین مقاومتی نیست (نیز شوپنهاور  
(Schopenhauer, 1969, I: 309).

بنابراین می‌توان گفت که

(۴) صرف خواستن قدرت، مستلزم خواستن ناخوشی و رنج است. به تعبیر دیگر، می‌توان گفت که ارضای خواست قدرت مستلزم عدم ارضای امیال مرتبه‌ی نخستی است چه اینکه ارضای میل مرتبه‌ی نخستی، که با نیل بدانچه هدف و متعلق آن است حاصل می‌شود، سبب از میان رفتن آن میل و خواهش می‌شود، در حالی که خواست قدرت به عنوان میل به اینکه دارای میل باشیم، یعنی به‌عنوان میل به «خود خواستن خواستن و خواهش» (Z: III, 12 (19))، می‌طلبد که دست‌کم میل مرتبه‌ی نخستی باقی بماند.  
استدلال بالا را به صورت زیر هم می‌توان تقریر نمود:

(۱) خواست قدرت، خواستی برای چیره شدن بر مقاومت یا همان رنج است.

(۲) مقاومت همواره در نسبت با غایت‌های متعین، یعنی در غالب امیال و خواست‌های مرتبه نخستی تعریف می‌شود.

(۳) میل برای مقاومتی که باید بر آن چیره شد بدون اینکه فاعل به خود این غایت‌های متعین، یا همان مقاومت‌ها، میل داشته باشد، ممکن نیست، زیرا مانع بر سر راه ارضای این امیال تنها وقتی مانع و مقاومت به شمار می‌رود که فاعل به خود این غایات میل داشته باشد.

(۴) از ۱ و ۲ و ۳، نتیجه گرفته می‌شود که خواست قدرت فاعل به معنای آن نیز هست که او به خود مقاومت در برابر تحقق غایات امیالش نیز میل داشته باشد.

۵) نهایتاً اینکه، فاعلی که خواستار قدرت است، باید هم طالب و خواهان غایات متعین باشد و هم طالب و خواهان مقاومت در برابر تحقق آن غایات، یعنی خواهان رنج. بر این اساس باید گفت که خواست قدرت دو ویژگی اصلی دارد که در فهم ماهیت آن بسیار اهمیت دارد:

الف) ارضای خواست قدرت مستلزم آن است که فاعل چیزی غیر از قدرت بخواهد،

و

ب) ارضای خواست قدرت مستلزم ناخوشی و رنج است.

این دو ویژگی در کنار یکدیگر، سرشتی پیچیده و تناقض‌آمیز به خواست قدرت می‌دهند که راه‌حل نیچه برای درآمدن از این تناقض راه را برای برداشت نویی از لذت هموار می‌کند که یکسره در برابر برداشت کلاسیک-شوپنهاوری از لذت چونان ارضای بی‌کم‌وکاست امیال قرار دارد:

این نه ارضای خواست ... بلکه فشار به پیش خواست و بارها و بارها سرور شدن بر آنچه که بر سر راهش می‌ایستد است که سبب لذت می‌شود. احساس لذت دقیقاً در این عدم ارضای خواست قرار دارد، در این واقعیت که خواست هرگز ارضا نمی‌شود مگر آنکه هم‌وردان و مقاومت داشته باشد.  
(WP:696).

توضیح آنکه، ادعای نیچه این است که خواست قدرت ارضا نمی‌شود مگر آنکه ارضا نشده باشد، یعنی «هم‌وردان و مقاومت» را در برابر خود بیابد، امری که، چنانچه اشاره شد، بر سرشت تناقض‌آمیز خواست قدرت دلالت دارد. خواست قدرت فاعل هنگامی ارضا می‌شود که او امیال متعینی دارد که ارضا نشده‌اند، یعنی مانع و مقاومتی در برابر ارضای آنها وجود دارد و نه این که این امیال بی‌کم‌وکاست ارضا شده باشند. طبق قرائتی افراطی‌تر (بنگرید به Reginster, 2006:260)، ارضای خواست قدرت اساساً مستلزم عدم ارضای خود آن است. خواست قدرت، میلی است برای چیره گشتن بر مقاومتی که در تلاش برای ارضای میلی متعین با آن روبرو شده‌ایم. بنابراین خواست قدرت ارضا نخواهد شد مگر با حضور سه شرط زیر

۱) وجود میل مرتبه‌ی نخستی برای غایتی متعین،

۲) مقاومت در برابر تحقق این میل،

۳) کامیابی عملی در چیره گشتن بر این مقاومت.

اما این سه شرط، که شرط‌های ارضای خواست قدرت هستند، به عدم ارضای آن نیز می‌انجامند. چرا که چیره گشتن بر مقاومت، به معنای از میان بردن آن است، در حالی که حضور چنین مقاومتی شرط ضروری ارضای خواست قدرت است. از اینجا می‌توان گفت که ارضای خواست قدرت، مستلزم عدم ارضای خود آن است. نیچه از لازمه‌ی این سرشت تناقض‌آمیز این‌گونه سخن می‌گوید: «هر آنچه بیافرینم و هر اندازه هم بدان عشق ورزم \_ به زودی باید برابر آن و عشق بایستم؛ خواست من چنین آن را می‌خواهد» (Z,II:12). خواست قدرت متضمن آن است که آدمی بر آنچه بدان عشق می‌ورزد یا آفریده است، چیره گردد، و نه اینکه آن را ویران سازد یا از آن بیزار گردد. خواست قدرت آدمی او را بر آن می‌دارد تا هر چه را آفریده است، تا هر چه را در پی ارضای میلی متعین به دست آورده است، بی‌درنگ کم و ناکافی یابد، چرا که دیگر نمی‌تواند وی را ارضا کند. ارضای خواست قدرت مستلزم فرایند چیرگی بر مقاومت و نه حضور مقاومت چیرگی‌یافته است. خواست قدرت نه در پی دستاورد و مکسوبات است که در پی به دست آوردن و کسب کردن. به محض اینکه خواست قدرت بر مانع و مقاومتی چیره گشت، مانع و مقاومتی نو را نیاز دارد و می‌جوید، مانع و مقاومتی سخت‌تر و دشوارتر از مانع قبلی تا بر آن چیره گردد. به دیگر بیان، منظور نیچه از اینکه ارضای خواست قدرت مستلزم عدم ارضای خود خواست قدرت است، این نیست که آدمی با ارضای خواست قدرت همزمان تیشه بر ریشه‌ی آن می‌زند. بلکه خواست قدرت، هیچ‌گاه در پی ارضایی تام و تمام، ارضایی ماندگار و پایدار نمی‌گردد. سرشت خواست قدرت به گونه‌ای است که ارضای ماندگار و پایدار آن، ارضای آن یکبار برای همیشه، به معنای مرگ و نابودی آن میل است. خواست قدرت، خواستی است سیری‌ناپذیر در جستجوی تلاشی مدام نو و باز از نو. نیچه در توضیح این سیری‌ناپذیری، بی‌قراری و بی‌آرامی، سرشت خواست در آدمی را، که در نهایت همان خواست قدرت است، به سرشت امواج دریا تشبیه می‌کند، امواجی که بی‌قرار، آنچنان که گویی در پی چیزی هستند، با حرص و ولعی تمام به سوی صخره‌ها هجوم می‌برند:

این موج با چه حرص و ولعی به پیش می‌آید، گویی در پی چیزی است!  
 این موج با چه شتاب ترسناکی در لابه‌لای گوشه‌های اسرارآمیز صخره‌ها  
 می‌خزد! ... گویی چیزی بسیار باارزش و گرانبها در پس این صخره‌ها پنهان  
 شده است! \_ و اکنون این موج بازمی‌گردد، اندکی آرام‌تر اما همچنان از

هیجان سفید؛ آیا ناامید شده است؟ چیزی را که جستجو می‌کرده یافته است؟ یا وانمود می‌کند که ناامید شده است؟\_ اما باز هم موجی دیگر حریص‌تر و وحشی‌تر از اولی سر برمی‌کند و پیش می‌آید، گویی آن نیز جانش پر از رازها و اشتیاق یافتن گنج‌های نهان است. بدین‌گونه زندگی می‌کنند امواج \_ هم بدین‌گونه ما که خواست داریم (GS:10؛ نیز بنگرید به (WP:1067).

۳) نیچه برداشت نو خود از سرشت لذت که بر پایه‌ی خواست قدرت استوار است را عموماً در یادداشت‌های منتشرناشده‌اش گسترش داده، هر چند می‌توان رد پای این برداشت نو را در آثار منتشرشده‌ی وی، به‌ویژه به‌عنوان پیش‌فرض بسیاری از اظهارات او درباره‌ی سعادت و رنج و خود خواست قدرت نیز یافت. بر اساس این برداشت نو، لذت چونان احساس قدرت که «ناخوشی و رنج را پیش‌فرض می‌گیرد»، (WP:657)، تلقی می‌شود و از این‌رو مشکل لذت‌باوری کلاسیک را نه در اهمیت دادن بیش از اندازه به لذت، که در ارائه‌ی تفسیری از لذت و ناخوشی به عنوان دو امر متضاد و ناسازگار با یکدیگر باید دید. (LN:2(76), 35(15)).

در نظر شوپنهاور، لذت به معنای ارضای امیال، و به تعبیر دیگر تجربه‌ی نبود یا غیاب رنج است. رنج عبارت است از «مزاحمت مانعی که سر راه خواست و هدف موقت آن قرار گرفته و مانع نیل خواست بدان می‌شود» و در برابر آن «ارضا، بهروزی، سعادت» دست یافتن خواست به هدف موقت خود است (Schopenhauer, 1969, I: 309). یعنی تجربه‌ی حالت کنونی که در آن رنج حالت سابق من از میان رفته است و دیگر وجود ندارد. شوپنهاور میان Leiden (suffering) به معنای رنج، و Schmerz (pain) به معنای رنج و درد، تمایز ظریفی می‌نهد بدین صورت که suffering را به معنای ناکامی و عدم ارضای میل از پیش موجود می‌داند، در حالی که pain، مستلزم میل از پیش موجود نیست بلکه خود خاستگاه میل است و بدان دامن می‌زند. اما هر دوی suffering و pain از اقسام ناخوشی هستند و باعث نارضایتی آدمی می‌گردند. نیچه چنین برداشتی را از رنج را چندان دقیق نمی‌داند و لذت را به‌عنوان «آگاهی از یک تفاوت» تعریف می‌کند (WP:688). این تفاوت را می‌توان به دو صورت /یستا و پویا تصور نمود. وقتی که این تفاوت به نحو ایستایی تصور شود، آگاهی از آن تجربه‌ی صرف نبود رنج است و هنگامی که این تفاوت به نحو پویا تصور شود، آگاهی از آن تجربه‌ی رهایی از رنج است.

به تعبیر نیچه، چرا هر فعالیت، حتی فعالیت یک حس، با لذت همراه است؟ زیرا در برابر آن یک مانع و یک بار وجود دارد؟ یا نه، بدین جهت که هر انجام فعلی یک چیره شدن، یک سرور شدن و افزایش احساس قدرت است (WP:661).

این واقعیت که هر فعالیتی لذت‌بخش است، می‌تواند دو برداشت متفاوت از لذت فراهم آورد، یکی برداشت شوپنهاوری، که بر اساس آن لذت‌بخشی یک فعالیت بدان برمی‌گردد که به ما کمک می‌کند تا مانع موجود بر سر راه میل را از میان برداریم و آن را ارضا کنیم و بدین‌گونه حالت و وضعیت رنج را از بین ببریم، مانند حالتی که در آن بعد از نوشیدن آب دیگر احساس تشنگی نمی‌کنیم. بنا به برداشت نیچه‌ای، این خود فعالیت است که با لذت همراه است و نه آنچه حاصل آن فعالیت است. این فعالیت از آن حیث لذت‌بخش است که در آن چیره گشتن بر مقاومتی در برابر ارضای یک میل اتفاق می‌افتد، مانند خود فعل نوشیدن آب به هنگام تشنگی که لذت‌بخش است. با نظر به تفسیری که از خواست قدرت ارائه شد، روشن می‌شود که چرا نیچه چنین برداشتی از لذت را مساوی افزایش احساس قدرت می‌داند، یعنی احساسی که ما هنگام چیره شدن بر یک مقاومت تجربه می‌کنیم:

لذت چیست مگر یک تحریک (شوراندن) احساس قدرت توسط یک مانع (به نحو نیرومندتری نیز توسط مانع‌ها و مقاومت‌های ریتمیک)، منجر به متورم شدن آن می‌شود. بر این اساس، هر لذتی متضمن رنج است (LN:35 (15)).

بدین ترتیب نیچه نیز به مانند شوپنهاور، لذت را با ارضای امیال در پیوند می‌بیند، هر چند در این برداشت خود از دو جنبه‌ی مهم راهش را از شوپنهاور جدا می‌کند:

(۱) آدمی لذت را نه در حالتی که در آن حالت و وضعیت میلی ارضا شده باشد می‌یابد که در خود فعالیت ارضا ساختن آن میل؛

(۲) لذتی که آدمی از ارضای میل می‌برد نه در این واقعیت است که ناخوشی و رنج از میان برداشته شده، بلکه در این واقعیت است که بر مقاومتی چیره شده است. به تعبیر دیگر، لذت صرفاً در به دست آوردن متعلق و مطلوب میل نیست، بلکه در خود تلاش کامیاب برای آن نیز هست.

بر این اساس، باید گفت که لذت، به‌عنوان فرایند چیره گشتن بر یک مقاومت، در تجربه‌ی اعمال مؤثر فاعلیت قرار دارد، یعنی توانایی من برای شکل دادن یا بهره جستن



از جهان و محیط پیرامونی‌ام بر طبق خواست و میل \_ تجربه‌ای که نیچه آن را به عنوان احساس قدرت توصیف می‌کند. چنین توانایی تنها وقتی می‌تواند احساس شود که آدمی در برابر یک مقاومت خواست و اراده‌ی خود را اعمال کند، و نه در حالتی که از سر بخت یا شرایط مساعد محیط، امیال او بدون هیچ نیازی به اعمال فاعلیت تأثیرگذار آدمی ارضا می‌شوند. در واقع حضور مقاومت و مانع، شرط گریزناپذیر امکان اعمال چنین فاعلیتی است. با چنین تفسیری، می‌توان دقیقاً دریافت که چرا نیچه احساس لذت یا رنج را بر اساس تفاوت در «سطح قدرت» و نه صرفاً تفاوت میان حالتی که در آن رنج حضور دارد و حالت بعدی که در آن رنج از میان رفته است، تعریف می‌کند:

اگر یک سطح قدرت حفظ شود، لذت تنها پایین آمدن‌های این سطح را در اختیار خواهد داشت تا به وسیله‌ی آنها معیارهایش را وضع کند، یعنی صرفاً حالت‌های ناخوشی و نه حالت‌های لذت. خواست قدرت به ذات لذت تعلق دارد: اینکه قدرت افزایش می‌یابد، اینکه تفاوت وارد آگاهی می‌شود (WP:695).

۴) بدین ترتیب نیچه در برداشت نو خود از لذت به‌عنوان احساس قدرت، رابطه، و بهتر است بگوییم، پیوندی نو میان لذت و ناخوشی یا رنج برقرار می‌کند. چنانچه دیدیم، بنا به نظر لذت‌باوری کلاسیک، که به نحوی بیانگر شهود تثبیت‌شده‌ی ما نیز هست، لذت و ناخوشی یا رنج دو حالت متضاد هستند و به نحو متقابل یکدیگر را طرد می‌کنند. آنجا که لذت است، رنج نیست و آنجا که رنج و ناخوشی است، از لذت اثری نیست، اما به نظر نیچه:

رنج چیزی متفاوت از لذت است \_ یعنی متضاد آن نیست. اگر ذات "لذت" به درستی به عنوان احساس قدرت بیشتر ... توصیف شده باشد، این توصیف هنوز تعریفی از ذات "ناخوشی" به دست نمی‌دهد. تضادهای نادرستی که مردم بدان باور دارند و در نتیجه در زبان نیز تجلی یافته است، همواره مانع‌های خطرناکی در برابر پیشروی حقیقت بوده‌اند. حتی مواردی وجود دارد که در آنها ... ناخوشی یک مؤلفه‌ی لذت است. به نظر می‌رسد مانع خردی که بر آن چیره می‌آییم و بی‌درنگ در پایش مانع خرد دیگری که بر آن نیز چیره می‌شویم \_ این بازی مقاومت و پیروزی به نیرومندترین وجهی آن احساس کلی

قدرت بسیار سرشار و بی‌حد و اندازه را، که مقوم ذات لذت است،  
برمی‌انگیزد ....

این نه ارضای خواست ... بلکه فشار به پیش خواست و بارها و بارها  
سرور شدن بر آنچه که بر سر راهش می‌ایستد است که سبب لذت  
می‌شود. احساس لذت دقیقاً در عدم ارضای خواست قرار دارد، در این  
واقعیت که خواست هرگز ارضا نمی‌شود مگر آنکه هم‌آوردان و مقاومت  
داشته باشد (WP:696).

اگر لذت در خود فعالیت چیره شدن بر مقاومت رویاروی ارضای خواست قرار دارد.  
لازمه‌ی این برداشت نو آن است که احساس لذت، دست کم تا حدی، با «عدم ارضای  
خواست» یعنی با رنج و ناخوشی در پیوند باشد و بنابراین نه تنها میان لذت و رنج دیوار  
تضادی نفوذناپذیر کشیده نشده باشد، بلکه رنج یک «مؤلفه و جزء مقوم لذت باشد»  
(WP:658). شوپنهاور سبب لذت را «ارضای خواست»، یعنی حالتی که میل در آن ارضا  
شده باشد، می‌داند. البته شوپنهاور منکر رابطه‌ی رنج و لذت نمی‌شود، و به نظر وی  
آگاهی از رنج نقشی اساسی در تجربه‌ی لذت بازی می‌کند. بدون رنج، لذتی نمی‌تواند در  
میان باشد زیرا لذت در واقع چیزی جز تجربه‌ی نبود رنج نیست. شوپنهاور بر اساس  
چنین رابطه‌ای میان لذت و رنج چنین نتیجه می‌گیرد که لذت‌بخش‌ترین و دلپذیرترین  
زندگی آن زندگی نیست که در آن از میل و رنج اثری نباشد، بلکه آن زندگی است که  
«فاصله‌ی میان میل و ارضا نه چندان کوتاه و نه چندان طولانی باشد» (Schopenhauer, 1969, I:324).  
به بیان دقیق‌تر، رنج یا ناخوشی نه جزء مقوم و یکی از مؤلفه‌های لذت، که  
پیش‌شرط آن است. تنها آنجایی تجربه‌ی لذت وجود دارد که سابق بر آن تجربه‌ی رنج  
حضور داشته باشد و تجربه‌ی لذت در واقع به معنای غیاب این تجربه است. با این‌همه و  
هر چند احساس یا تجربه‌ی مستقیم رنج پیش‌شرط تجربه‌ی لذت است، اما آنچه در  
خود تجربه‌ی لذت نقش دارد، نه تجربه‌ی مستقیم رنج و ناخوشی که صرف فکر و  
خاطره‌ی آن، یعنی تجربه‌ی غیرمستقیم رنج است (بنگرید به Schopenhauer, 1969, II: 573).  
از این‌رو باید گفت، در نظر شوپنهاور رنج یا ناخوشی و لذت نهایتاً متضاد یکدیگر و  
طاردهم‌دیگر اند و نه مقوم و برپادارنده‌ی یکدیگر.

در برابر نیچه رنج یا ناخوشی را یکی از «مؤلفه‌های خود لذت» می‌داند  
(WP:657,693,699). به تعبیر دیگر، احساس و تجربه‌ی ناخوشی یا رنج، و نه صرف فکر یا

تجربه‌ی غیرمستقیم آن، خود یکی از اجزاء مقوم تجربه‌ی لذت است. اگر لذت احساس قدرت است، یعنی احساسی که وابسته به فعالیت چیره شدن بر مقاومت است، احساسی که مقاومت در ما ایجاد می‌کند یا احساسی که ما در برابر مقاومت در خود می‌یابیم، یعنی احساس رنج، نیز در متن خود احساس و تجربه‌ی لذت وجود دارد. به تعبیر وی، که پیشتر نیز بدان اشاره شد، «لذت چیست مگر تحریک (شوراندن) احساس قدرت به وسیله‌ی یک مانع (حتی به نحوی نیرومندتر به وسیله‌ی موانع و مقاومت‌های ریتمیک)... بدین سان هر لذت دربردارنده‌ی رنج و درد است» (WP:658).

سخن نیچه این لازمه را در پی دارد که ما در هر گونه تجربه و تلاشی در راه ارضای امیال مان، چه این تجربه کامیاب باشد و میل مان ارضا بشود و چه این تجربه ناکام باشد و میل مان ارضا نشود، مانع و مقاومت، یعنی رنج، را احساس می‌کنیم، هر چند بنا به گرایش رایج و غالب صرفاً آن مواردی را که مواجهه‌ی ما با مقاومت و مانع، مواجهه‌ای ناکام بوده است، رنج آور و همراه با ناخوشی می‌دانیم. این تبیین نیچه از لذت، تبیین دقیق‌تری از سرشت ملال نیز به دست می‌دهد و روشن می‌سازد که چرا صرف ارضای زودپای و آسان یک لذت، به تعبیر دیگر چیره شدن بی‌دردسر و آسان بر مقاومت و مانع موجود بر سر راه ارضای امیال مان، نه لذت‌بخش که ملال‌انگیز است. در واقع به همان اندازه که مواجهه شدن با مانع‌ها و مقاومت‌های غلبه‌ناپذیر مایه‌ی رنج و ناراحتی ماست، چیره شدن بسیار آسان بر مقاومت‌ها نیز ملال‌بخش است. به همین دلیل، فردی که حتی امیال و خواهش‌هایی دارد اما به سادگی و آسانی می‌تواند آنها را برآورده سازد، لذت هم نمی‌برد و لذا از دست ملال رهایی ندارد.

نیچه در تأکید بر رابطه‌ی میان رنج یا ناخوشی و لذت تا آنجا پیش می‌رود که حتی از رابطه‌ی مستقیم میان لذت (یا شدت ارضا) و رنج یا ناخوشی، یا بزرگی مقاومت‌ها و مانع‌های بر سر راه ارضای امیال مان، سخن می‌گوید: «اگر بناست لذتی بسیار بزرگ باشد، رنج نیز می‌بایست بسیار طولانی باشد و کشیدگی کمان، عظیم» (WP:658). حتی گاه فاعل آگاه از این واقعیت ممکن است خود به علم و به عمد بر سر راه ارضای امیال خود مانع‌تراشی کند تا از چیره شدن بر آن لذتی بیشتر ببرد (بنگرید به GS:363). روشن است که نیچه تنها وقتی می‌تواند چنین ادعایی را مطرح سازد که لذت را نه در صرف ارضای امیال یا از میان رفتن رنج بلکه در خود فعالیت چیره شدن بر مانع و مقاومت بر سر راه ارضای امیال بیابد و ببیند.

## ۵. نتیجه

به نظر می‌رسد مشکل اصلی پارافیت در عدم درک منظور و موضع واقعی نیچه و ارائه‌ی تفسیری ابزارانگارانه از رنج، ماندن در چارچوب تلقی لذت‌باوری کلاسیک از لذت و نیز درد و رنج است. در بخش ج، سعی کردم به کمک تفسیری روانشناسانه از خواست قدرت، برداشتی از رنج ارائه داده شود که بر اساس آن نیچه از لذت‌باوری کلاسیک-شوپنهاوری عبور کرده و معنایی نو برای لذت و رنج تقریر می‌کند و در قالب این معنای نو، چیزی به نام لذت محض و نآلوده با رنج و ناخوشی اساساً وجود ندارد. لذت و رنج دست در دست هم دارند و تمنای یکی به منزله‌ی تمنای دیگری نیز هست. خواست لذت، نه تنها به معنای خواست پرهیز از رنج نیست، بلکه برعکس دقیقاً مستلزم خواست رنج است. نیچه گاه چنان از کشف پیوند پیچیده‌ی میان این دو سرمست است که در زبانی اغراق‌آمیز رنج و درد را «پدر لذت» (WP: 1060) و خود لذت را «نوعی رنج و درد» (WP: 490) می‌نامد. از زبان زرتشت نیز این‌گونه می‌گوید: «هرگز آیا به یک لذت آری گفته‌اید؟ پس، دوستان من، به همه‌ی رنج‌ها نیز آری گفته‌اید» (Z:IV,19[10]). با برداشتی که نیچه در پرتو خواست قدرت از رنج مطرح می‌سازد، دیگر رنج به عنوان امری تبعی و چونان ابزار ارزش‌نهادنده نمی‌شود بلکه خود فی‌نفسه باید نیک و خوب لحاظ گردد.

فهم کامل موضع واقعی نیچه در خصوص رنج بدون درک برخی دیگر از لوازم پایگاه هنجارگذار خواست قدرت ممکن نیست. لازمه‌ی لذت‌باوری نو نیچه‌ای بی‌معنا گشتن مفهوم «سعادت جاودان» در لذت‌باوری کلاسیک است، مفهومی که هم سعادت در زندگی بهشتی را شامل می‌شود و هم برداشت‌های غیردینی‌ای همچون برداشت شوپنهاور از سعادت به عنوان «خرسندی که هیچ خواهش و میلی آن را آشفته نسازد» (Schopenhauer, 1969, I: 362)، و یا «سعادت حقیرانه»<sup>۷</sup> واپسین انسان (Z:IV,13). اگر سعادت در فرایند خواست قدرت، یعنی در خود فعل چیره شدن بر مقاومت است، پس همین‌که بر مقاومتی چیره شدیم با پایان یافتن این فعل، لذت حاصل از آن نیز پایان می‌یابد. لذا تصور لذتی جاودان که پایان نپذیرد، اساساً تصویری بی‌معناست (بنگرید به Z:II,2). به همین دلیل در این لذت‌باوری نو آدمی به جای ارضای یکبار برای همیشه و نهایی، همواره در پی ارضای فاووستی<sup>۷</sup> پیوسته از نو می‌گردد. چنین ارضایی مستلزم جستن مقاومت‌ها و چالش‌های نو و حتی بزرگ‌تر است، بزرگ‌تر بدان دلیل که چیره

شدن بر مقاومت‌هایی که پیشتر بر آنها چیره شده‌ایم و لذا چیره شدن بر آنها را فراگرفته‌ایم، دیگر نمی‌تواند چندان به احساس افزایش قدرت و تجربه‌ی فعالیت تأثیرگذار دامن بزند. نیچه این طلب سیری‌ناپذیر چالش‌های نو و بزرگ‌تر را ویژگی ممیز آفرینندگی می‌شمارد و از همین‌رو، «خواست لذت» را چونان «خواست شدن، بالیدن، شکل دادن، یعنی آفریدن» نیز تعریف می‌کند (WP:853). آفریدن، بالیدن و بزرگی در واقع کلیدواژه‌های نظام ارزش‌گذارانه‌ی نوی هستند که نشان دادن نحوه‌ی معنی‌یافتن رنج در آن مجال‌ی وسیع‌تر می‌طلبند:

آفریدن\_ تنها راه نجات ما از رنج و مایه‌ی سبکی زندگی است. اما رنج و دگرگونی بسیار باید تا آفریننده‌ای در میان آید. آری، شما را در زندگی چه مرگ‌های ناگوار باید، شما آفرینندگان را! تا هواداران و توجیه‌کنندگان همه‌ی آنچه گذراست شوید. آفریننده‌ی آنگاه خود کودکی نوزاد شود که خواهان زائو بودن باشد و دردهای زایمان (TSZ: II, 2).

## منابع

محبوبی آرانی، حمیدرضا (۱۳۹۲) نیچه و آری‌گویی تراژیک به زندگی، تهران: نشر مرکز.

به آثار نیچه بنا به سنت رایج طبق مشخصات زیر ارجاع داده شده‌اند. ارجاع در همه‌ی موارد به بند است، مگر قبل از آن p. آمده باشد که ارجاع به صفحه است.

- A, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*, translated by Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- BGE, *Beyond Good and Evil*, edited by Rolf-Peter Horstmann & Judith Norman, translated by Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- D, *Daybreak*, translated by R. J. Hollingdal, Edited by Maudemarie Clark & Brian Leiter, Cambridge: Cambridge University Press, 1996
- EH, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*, translated by Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- HAH, *Human All Too Human (I & II)*, translated by R. J. Hollingdal, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- GS, *The Gay Science*, translated with commentary by Walter Kaufmann, New York: Vintage Books, 1974.

KSA,	<i>Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe</i> , 15 volumes. Ed. G. Colli and M. Montinari. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1967-77; Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.
LN	<i>Writings from the Late Notebooks</i> , edited by Rudiger Bittner, translated by Kate Sturge, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
TI,	<i>Twilight of the Idols</i> , translated by Walter Kaufmann, in <i>The Portable Nietzsche</i> , New York: Viking Press, 1954.
TSZ,	<i>Thus Spoke Zarathustra</i> , edited by Adrian Del Caro & Robert B. Pippin, translated by Adrian Del Caro, Cambridge University Press, 2006.
WP,	<i>Will to Power</i> , translated by Walter Kaufmann & R. G. Hollingdale, New York: Vintage, 1968.

Janaway, Christopher (2016) "Attitudes to suffering: Parfit and Nietzsche", *Inquiry*, 60, 1-2, 66-95.

Schopenhauer, Arthur (1969) *The World as Will and Representation* (I & II), translated by E. F. J. Payne, New York: Dover.

Reginster, Bernard (2006) *The Affirmation of Life, Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_ (2007) "Nietzsche on Pleasure and Power", *Philosophical Topics*, 34, 1, 161-191.

Parfit, Derek (2011) *On What Matters*, Vol. 2, Oxford/New York: Oxford University Press.

<sup>۱</sup>. پارفیت بد را در معنایی عینی اینگونه تفسیر می‌کند که آنچه بد است در واقع دلایلی عینی و واقعی به دست ما می‌دهد برای اینکه آن را نخواهیم (بنگرید به Janaway, 2016:8).

<sup>۲</sup>. پارفیت این متن را از (Ansell Pearson, 2009: 232) نقل می‌کند، جای که پیروان بخشی از یادداشت نیچه در ۱۸۸۱ را آورده و ترجمه‌ی کامل آن در Ansell Pearson and Large, 2006: 239 آمده است. ترجمه‌ی اصل جمله‌ی نیچه این است: «اگر قرار نیست که ما غرق آن شویم، همدردی‌مان نمی‌بایست عظیم باشد.» (ضمیر آن در جمله با توجه به متن نه به همدردی که به «گذشته» بازمی‌گردد و پارفیت ترجمه‌ی انگلیسی متن نیچه را نادرست انتقال داده است).

<sup>۳</sup>. عنوان پاره‌ی مورد اشاره در یادداشت قبلی «فلسفه‌ی بی‌تفاوتی» است و نیچه اینگونه ادامه می‌دهد: «اگر قرار نیست که ما غرق آن شویم، همدردی‌مان نمی‌بایست عظیم باشد. لازم است که در اینجا بی‌تفاوتی در اعماق ما به به قوت کارش را ادامه دهد، و لذت از اندرنگری متأملانه، نیز، حتی فلاکت بشریت آینده نباید دغدغه‌ی ما باشد. اما مسأله این است آیا ما همچنان می‌خواهیم زندگی کنیم: و چگونه!» (Ansel Pearson and Large, 2006: 239). نیازی به توضیح ندارد که تا چه اندازه این یادداشت نیچه را می‌توان متفاوت از تفسیر مورد نظر پارفیت خواند و فهمید.

<sup>۴</sup>. این مضمون را من اضافه کرده‌ام و ارجاع از پارفیت نیست.

<sup>۵</sup>. چنین تفسیری از خواست قدرت و نیز معنای لذت را برای نخستین‌بار برنارد رَجینستر در آثار خود تقریر کرده است، و با وجود پاره‌ای تفاوت‌ها میان من و وی، من مدیون وی هستم (بنگرید به Reginster, 2006: 2007).

۶. در این مقاله مجال پرداخت به میانی این تفسیر از خواست زندگی شوپنهاور و در پرتو آن خواست قدرت نیچه وجود ندارد. در فصل چهارم (محبوبی، ۱۳۹۲)، دلایل ام، به ویژه در بحث از بدبینی شوپنهاور، برای چنین تفسیری را به تفصیل بیان کرده‌ام.

۷. Faustian

