

# نیچه و مسئله جدایی نفس و بدن

## در فلسفه دکارت

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۲/۲۹

تاریخ تأیید: ۹۵/۰۸/۲۷

اسماعیل نوشاد<sup>۱</sup>

دانشجوی دکتری فلسفه غرب دانشگاه اصفهان

احسان پناه‌بر<sup>۲</sup>

دکتری ترجمه دانشگاه اصفهان

### چکیده

در فلسفه دکارت نفس و بدن به گونه‌ای پیچیده، هم به صورتی متمایز از هم جدا هستند و هم دارای اتحادی ریشه‌ای هستند. فیلسوفان معاصر و خلف دکارت به راه‌های مختلفی برای رفع این تناقض متوسل شده‌اند. شاید بتوان این مسئله را مهم‌ترین مسئله مدرن دانست، که در تمام شئون مدرنیسم خود را نشان داده است. پاسخ نیچه به این مسئله متفاوت است. طبق نگرش نیچه این تناقض نمایشی است که دکارت به گونه‌ای مقدر آن را ارائه می‌دهد. دکارت مجبور به ارائه این تناقض است، چرا که بدن به گونه‌ای متناقض به مثابه «چیز گم شده» و در عین حال هدف میل برای پیدا کردن آن، عمل می‌کند. در ادامه سعی کرده‌ایم تا این نگرش را به سمت یک انتقاد بنیادی از «ایده‌الیسم» به صورتی بنیادی سوق دهیم.

واژگان کلیدی: نفس، بدن، نمایش، ایده‌الیسم، دیالکتیک

### مقدمه

دیدگاه دکارت در مورد نفس و بدن با وجود مسئله‌های فلسفی‌ای که خلق می‌کند، بر بنیاد متافیزیک افلاطونی تا حدودی روشن است. دکارت در پاسخ به پرسش «من چیستم؟» پاسخ می‌دهد: «چیزی که می‌اندیشد»؛ و بدن را جسمی می‌داند که در امتدادهای سه‌گانه گسترده شده است. وی تفاوت روشنی بین بدن و سایر اجسام نمی‌گذارد. به نظر می‌رسد که او بدنش را نیز جسمی مانند سایر اجسام و «غیر متعلق» به خودش می‌داند. «در وهله اول، او معتقد است همین که می‌تواند شک کند که جسم [یا بدنی] دارد ولی نمی‌تواند در وجود خویش تردید کند ثابت می‌کند که او جوهری است که کل ذات یا ماهیتش فکر کردن است و ... حتی اگر بدن

1. Email: snoshad137@gmail.com

2. Email: epanahbar@yahoo.com

«نویسنده مسئول»

[یا جسم] هم وجود نداشته باشد، باز همان است که هست» (کاتینگهام، ۱۳۹۰: ۲۲۷). بنابراین او ذهن را موجودی مجرد با صفت خاص اندیشه و بدن را موجودی مادی با صفت خاص امتداد می‌داند که از هم جدا هستند. دیدگاه نیچه تا حدودی پیچیده‌تر است. معمولاً شارحان سه دوره را برای تقسیم‌بندی اندیشه او قائل شده‌اند. دوره اول از کتاب «زایش تراژدی» تا آغاز «حکمت شادان».

در این دوران نیچه با بینش انتقادی به نقد فلسفه گذشته می‌پردازد. رویکرد انتقادی او در این دوره سرد و استدلالی و در عین حال زیبایی‌شناسانه است. حکمت شادان و چنین گفت زرتشت را دوره دوم اندیشه نیچه قلمداد کرده‌اند. در این دوره نوشته‌های نیچه حالتی شاعرانه و پیامبرگونه به خود می‌گیرد. «لوسا لومه عقیده دارد که نویسنده کتاب در این دوران از آزاد اندیشی به سبک ولتر فاصله گرفته و نوعی بینش عرفانی اندیشه او را رهبری می‌کند» (نیچه، ۱۳۸۵: ۷-۸).<sup>۱</sup>

نیچه اینک از ستیغ کوه‌های شمال به گرمای دل‌انگیز دریا‌های جنوب روی کرده است و به نوعی ژرف‌نگری پیامبرانه رسیده است، زیرا «شمال همیشه ساده‌تر و سطحی‌تر از جنوب بوده است» (همان، ۳۲۵). تزه‌های اصلی او یعنی بازگشت جاودانه انسان و قدرت و ابرانسان، در این دوره است که نمایان می‌شود. پس از زرتشت نیچه بار دیگر رویکرد انتقادی‌اش را پی می‌گیرد. با این تفاوت که اینک یک حکیم است که به انتقاد از متافیزیک می‌پردازد نه یک فیلسوف به معنای رسمی کلمه؛ «پس از آنکه بخش آری‌گوی وظیفه من به پایان رسید، یعنی زرتشت، نوبت به نه گویی فرا رسیده بود» (نیچه، ۱۳۶۲: ۱۴). کتاب‌هایی مانند «فراسوی نیک و بد» و «تبارشناسی اخلاق» به این دوره مربوط می‌باشند. به عبارتی نیچه که دوره اول فکری‌اش انتقادی و بدون هیچ برنهادی بوده است، در دوره دوم برنهاد آری‌گویانه‌اش را مطرح می‌کند و در دوره سوم با نظر به این برنهاد به نفی سایر دیدگاه‌های متافیزیکی می‌پردازد. طبیعی است که در هنگام بحث پیرامون مفهوم ذهن و بدن در فلسفه نیچه بایستی تفاوت ظریفی را که در این سه دوره مطرح است را مدنظر داشته باشیم.

## ۱- دیدگاه دکارت راجع به نفس و بدن

دکارت واژه جسم (Body) را برای اشاره به اجسام موجود در جهان و بدن انسانی به طور یکسانی به کار می‌برد. گاهی مراد از این واژه جسم به طور عام یعنی ماده یا جوهر جسمانی است؛ ماده‌ای که همه جا را در بر گرفته و در ابعاد سه‌گانه امتداد یافته است. گاهی مراد از جسم، این یا آن

جسم خاص است و گاهی نیز مراد یک بدن انسانی می‌باشد. صفت اصلی جسم از نظر دکارت همان امتداد آن در ابعاد سه‌گانه می‌باشد. دکارت در بعضی جاها می‌کوشد که تفاوتی را بین بدن انسانی و سایر اجسام قائل شود: «لازم است بفهمیم که جسم به معنای عام آن یک جوهر است و از این رو هرگز فانی نمی‌شود. اما جسم انسان، از آن حیث که با سایر اجسام تفاوت دارد، فقط از هیأت خاصی از اعضاء و ویژگی‌های عرضی دیگری از این دست ترکیب شده است ... [و در نتیجه] به محض تغییر شکل برخی اجزای آن، هویت خود را [به عنوان بدن انسان] از دست می‌دهد» (کاتینگهام، ۱۳۹۰: ۴۱).

منظور دکارت از واژه ذهن (mind) همان خود آگاه و اندیشنده است. او در پاسخ به پرسش من کیستم، می‌گوید که من چیزی هستم که می‌اندیشد، یعنی من ذهن یا فهم یا خرد است (همان، ۲۱۷). پس دکارت ذهن را موضوعی می‌داند که توسط یک صفت ذاتی یعنی اندیشه به صورت واضح و متمایز معین می‌شود. دکارت نفس یا ذهن را ذاتاً مجرد و متمایز از بدن می‌داند. به عقیده وی چون مفهوم واضح و متمایزی از نفس به مثابه موجودی اندیشنده و ناممتد داریم؛ و از طرف دیگر چون مفهوم واضح و متمایزی از جسم یا بدن به مثابه چیزی غیراندیشنده و ممتد داریم؛ پس این دو به نحوی ذاتی از هم جدا می‌باشند. البته این استدلال دکارت جدایی ذهن و جسم را به طور کلی ارائه می‌کند و بار دیگر بدن انسانی را که همان‌طور که گفتیم در جایی سعی کرده بود به نحوی ظریف از جسم به طور کلی جدا کند، با تمامی اجسام طبیعی جمع می‌بندد و تمایزی بین این دو نوع جسم قائل نمی‌شود. «نتیجه اینکه جوهر جسمانی یا شیء ممتد، که مفهوم واضح و متمایزی از آن دارم و می‌توانم آن را کاملاً متمایز از خودم، از آن حیث که جوهری اندیشنده‌ام، درک کنم این جسم انسانی خاص نیست، بلکه جسم به طور عام است» (کاتینگهام، ۱۳۹۰: ۴۱).

بنابراین حاصل دیدگاه دکارت در مورد جسم و نفس بدین گونه است که جسم یک جوهر ممتد است که به نحوی واضح و متمایز متعین می‌شود. نفس نیز به همین ترتیب یعنی به صورتی واضح و متمایز به مثابه جوهری مجرد و ناممتد، متعین می‌شود؛ و این دو جوهر به نحوی ذاتی از هم جدا هستند. با تمام گفته‌هایی که دکارت در جدایی نفس و بدن آورده است، در جایی از تأملات می‌گوید که به نحوی «سخت» من با بدنش متحد است. «همچنین طبیعت به وسیله این احساس‌های درد، گرسنگی، تشنگی و مانند این‌ها به من می‌آموزاند که جای گرفتن در بدنم فقط مانند جای گرفتن کشتی‌بان در کشتی نیست، بلکه بالاتر از این سخت با بدن متحدم و به تعبیری، آنچنان با آن در آمیخته‌ام که با هم یک واحد تام را تشکیل می‌دهیم» (دکارت، ۱۳۸۱: ۱۰۲).

در مورد این سخن متناقض‌نمای دکارت که از جهتی ذهن و بدن را ذاتاً از هم جدا و از

طرف دیگر به سختی متحد یکدیگر می‌داند، در ادامه مقاله بحث خواهیم کرد.

## ۲- دیدگاه نیچه در مورد ذهن و بدن

برای بررسی دیدگاه نیچه درباره موضوع ذهن و بدن بایستی ابتدا موضع‌گیری او را در مورد کاربرد استعاری زبان توضیح دهیم. می‌دانیم که از افلاطون تا هگل فلسفه حول «ایده» شکل گرفته است. متافیزیک ایده را بنیادی‌ترین وجه زبان می‌داند. به زبان هگل ما در یک طرف میل بسیط خدایگانی یا حیوانی داریم و در طرف دیگر مفهوم یا ایده را داریم که در اثر کار بر روی جهان به صورتی دیالکتیکی مرحله به مرحله توسعه پیدا می‌کند. مابین میل محض و ایده، شکاف «نیستی» قرار دارد. ایده به مانند یک معجزه به یکباره از نیستی به هستی می‌آید و انسانیت بدین‌گونه آغاز می‌شود. همان‌گونه که در آغاز انجیل یوحنا داریم: «در آغاز کلام بود و کلام با خدا بود و کلام، خدا بود، همان در آغاز با خدا بود. همه چیز به واسطه او پدید آمد، هیچ چیز بدون او پدیدار نگشت» (انجیل یوحنا، ۲۰۱۰: ۲۳۳).

کلام که در اینجا ترجمه (logos) یونانی است، به همان مفهومی به کار رفته که در متافیزیک فلسفی از لفظ کلمه یا لوگوس مراد می‌شود. نیچه همین «سلطه نابه‌جای» کلمه یا مفهوم را به باد انتقاد می‌گیرد. او باور ندارد که مابین میل و ایده کلی یک نیستی غیرزبانی قرار دارد. نیچه در این میان انبوهی از استعارات می‌بیند که ماحصل «تجربه زندگی» بین انسان هاست. او این فعالیت استعاری پیشامفهومی را غریزی و ناآگاهانه و همچنین زبان مفهومی و آگاهی که همبسته همدان را فقط یک ساده‌سازی «هنرمندانه» از یک انباشت استعاری می‌داند. با این وصف عبور از حوزه استعاره به مفهوم یک گذار ناقص است. زبان مفهومی به هیچ‌وجه توانایی بیان گوناگونی و تکثر حوزه استعاره‌ها را ندارد: «تالس وحدت همه چیزهای موجود را دیده بود، اما هنگامی که قصد انتقال آن را کرد، فهمید که در حال سخن گفتن از آب است» (کافمن، ۱۳۸۵: ۲۶). نیچه برخلاف زبان مفهومی حوزه آگاهی «از یک فعالیت بنیادین غریزی سخن می‌گوید، نیرویی هنری که افسانه‌ها را می‌آفریند. فعالیت استعاری غریزی نامیده شده است. زیرا ناآگاهانه است، و همچون همه غریزه‌ها در پی تسلطی مطلق و بی‌رقیب بر جهان است» (همان، ۴۲). الگوی آگاهی به هیچ عنوان کامل نیست چرا که «صرفاً ساده‌سازی سطحی فعالیت‌های غریزی است (همان، ۴۳). نیچه به جای متافیزیکدان اخلاقی که در حد فاصل غریزه و مفهوم ایستاده است، یک هنرمند را می‌بیند. هنرمندی که می‌گزیند، حذف می‌کند، بعضی جلوه‌ها را می‌پرورد و نمو می‌دهد. «هنر جهان را به ایده تبدیل می‌کند، که این البته به

معنای آن نیست که بگوییم هنر [با بدل ساختن جهان به ایده] آن را ضعیف می‌سازد، بلکه پاره‌ای از ویژگی‌های بنیادین آن را برجسته می‌کند و پاره‌ای ویژگی‌های دیگر را محو می‌سازد، و از حیثه دید بیرون می‌راند» (کافمن، ۱۳۸۵: ۴۶-۴۷). این فرآیند با یک «فراموشی» توأم است. فراموشی رخداد تبدیل استعاره به ایده کلی، چرا که «هنرمند می‌داند که هنگامی اثرش تا آخرین حد تأثیرگذار است که ایمان به یک بدیهه‌گویی و ابتکار را برانگیزد» (نیچه، ۱۳۸۵: ۳۹۱).

بنابراین در این گذار دو رخداد را داریم، اول یک آفرینش هنرمندانه و سپس فراموشی این آفرینش از برای ایمان به اعجاز آن، نیچه یکی از پیامدهای این فراموشی را به وجود آمدن متافیزیک چه در وجه دینی و چه در وجه فلسفی، می‌داند. بنابراین باید این نکته را مدنظر داشته باشیم که برخلاف بسیاری که نیچه را یک ضد متافیزیک می‌دانند، در واقع منظور اصلی وی آگاهی به این فراموشی است. همین فراموشی است که باعث شده متافیزیک به عنوان بنیاد تمدن و انسانیت در نظر گرفته شود. او از ما می‌خواهد که متافیزیک را به عنوان یک «استراتژی» در نظر بگیریم نه یک «حقیقت» و به همین خاطر افلاطون را ستایش می‌کند. «ایده‌آلیسم فلسفی تا به حال چیزی جز بیماری نبوده است، مگر در مواردی چون افلاطون. او برای پیشگیری از نوعی تندستی که به علت وفور خود خطرناک می‌نماید، یا به خاطر ترس از حس‌های زیاده از حد قوی، یا به عنوان مرید خردمند سقراط، به ایده‌آلیسم متوسل شد. آنچه که ما آدم‌های مدرن فاقد آن هستیم شاید فقط آن مقدار از تندستی و سلامت باشد که نیاز به ایده‌آلیسم افلاطونی داشته باشد» (نیچه، ۱۳۸۵: ۳۷۲).

حال با این توضیحات به مسئله اصلی‌مان یعنی رابطه بین نفس و بدن از دیدگاه نیچه باید بپردازیم. نیچه در دوره اول فکری‌اش، یعنی از زایش تراژدی تا آغاز حکمت شادان، هنوز به طور قطعی از متافیزیک سنتی نبریده است. هنوز «شیء در خود» برای او مسئله است و سعی می‌کند با رویکردی هنرمندانه بر آن غلبه کند: «سبک سترگ - سبک سترگ، زمانی شکل می‌گیرد که امر زیبا (زیبایی) بر هیولایی کربه پیروز شود» (نیچه، ۱۳۸۴: ۹۰). در این مرحله او جهان را به مثابه هیولایی کربه در نظر می‌گیرد که بایستی توسط امر هنری بر آن چیره شد. به این ترتیب بدن نیز به مثابه چیز در خود، توسط هنرمند که ذاتاً استعاره‌ای می‌اندیشد، تفسیر و باز تفسیر می‌شود. اما باید توجه داشت که رویکرد کلی او بر ضد ایده‌آلیسم متافیزیکی در این دوره نیز برقرار است. او اصالت را به بدن می‌دهد نه ذهن یا روح؛ «کدام فانی‌تر است تن یا جان؟ - در امور راستین، اخلاقی و مذهبی امر صوری و نمودگار، و نیز شاعر، حرکات و مراسم بیشترین دوام را دارند. این تن است که همواره روحی نو بدان افزوده می‌شود. کیش پرستش (پرستش همگانی) همچون متن همواره نو به نو تفسیر

می‌شود ...» (همان، ۷۹). هنرمند زبان که «به وسیله استعاره‌های گستاخانه‌اش، تنها قادر بوده است ارتباط انسان با چیزها را بیان کند، نه خود چیزها» (کافمن، ۱۳۸۵: ۶۳). تن را به مثابه امر در خود همواره نو به نو تفسیر می‌کند. اما در متافیزیک سنتی که دکارت هم در همین راستا قرار دارد، آنچه که به انسان داده می‌شود «همیشه پیشاپیش به وسیله تاریک خانه به تسخیر در آمده یا از صافی آگاهی گذشته است: جهان آگاهی، زبانی است که متنی که در اصل توسط فعالیت ناآگاهی نوشته شده است را نمادین می‌کند، و آن را فقط به شکل پنهان و تغییر شکل یافته می‌شناسد» (همان، ۵۲). به عبارتی تنانگی ملون استعاره‌ای که ناآگاهانه و غریزی است، همیشه توسط آگاهی یا ذهن متافیزیکی از شکل می‌افتد. در این دوره نوعی زیبایی‌شناسی بر اندیشه نیچه غلبه دارد که اثر آن تا پایان عمر فلسفی‌اش باقی می‌ماند. «در میان دو حوزه کاملاً متفاوت، مانند ذهن و عین، هیچ علیتی در کار نیست و همچنین هیچ معیار صدق و صحت و بیانی در کار نیست؛ اما اغلب نوعی نسبت زیبایی‌شناختی، چیزی که من یک انتقال گنگ می‌نامم، یک ترجمه مبهم به زبانی کاملاً بیگانه، در کار است. مسلماً یک حد وسط، یک نیروی واسطه مورد نیاز است تا آزادانه اختراع کند و شعر بسراید» (Nietzsche, 1999: 148). به عبارتی او تمام استنتاج‌ها و استدلال‌های فیلسوفان متافیزیکی از جمله دکارت را در بیان رابطه خاصی که بین نفس و بدن ترسیم می‌کنند را نوعی بازی مبهم شاعرانه و زیبایی‌شناسانه می‌داند. همه چیز بر مبنای استعاراتی زبانی ساخته می‌شود که در نهایت به دست یک حس مبهم زیبایی‌شناسیک هدایت می‌شود. «در تمام وجوه زندگی [شامل تجربیات زیبایی‌شناسیک]، ما واقعیت را با اصطلاحات استعاری توضیح می‌دهیم و سپس بر اساس این استعارات عمل می‌کنیم. ما استدلال‌هایی را طراحی می‌کنیم؛ هدف‌گذاری‌ها، وضع قراردادهای اجرایی، همه و همه بر اساس این است که چگونه ما آگاهانه یا ناآگاهانه، تجربیاتمان را بر اساس استعارات می‌سازیم» (Lakoff & Johnson, 2003: 158).

در دوره دوم تفکر نیچه که با حکمت شادان آغاز می‌شود، استعاره‌هایی مانند اراده معطوف به قدرت و ابرانسان ظاهر می‌شوند. در این دوره وی از «امر در خود» فاصله می‌گیرد و تفسیر را اساسی‌ترین وجه اندیشه انسانی می‌داند. ما هیچ‌وقت به امر در خود نمی‌رسیم؛ و همیشه در پس هر گزاره‌ای هزار تویی قرار دارد و بنابراین باز هم انسان هنرمند است که از اساس، این بار بر روی هیچ و نه امر در خود، تفسیر می‌سازد. در این مرحله این قدرت است که به هر چیز معنا می‌دهد. هیچ معنای نهفته و در خودی وجود ندارد: «چیزها با تغییر اربابان تغییر معنا می‌دهند» (کافمن، ۱۳۸۵: ۱۲۱). نیچه اکنون رانه‌های متکثر قدرت را می‌بیند که با هم درگیرند و در هر

دوره خاص یکی از این رانه‌ها پیروز شده و معنای مورد نظرش را به سایر رانه‌ها دیکته می‌کند: «معناها با تلونات و جابجایی‌های کنترل‌کنندگان آن‌ها تحول می‌یابند و از تغییرات تصادفی در کشمکش برای قدرت پیروی می‌کنند» (همان، ۱۳۳). نیچه این رویکرد را تا پایان فلسفه‌اش ادامه داد و «تبارشناسی» را نیز روش بررسی تاریخی این جدال رانه‌ها و تفسیرهای گوناگون آن‌ها در تاریخ دانست. با این توصیف نیچه می‌گوید آگاهی یا ذهن در این جدال رانه‌ها تنها در اثر فشار نیاز به ارتباط توسعه یافته است (نیچه، ۱۳۸۵: ۳۳۱). بنابراین جنگ معطوف به قدرت اضطرار «شبکه ارتباطی بین انسان‌ها» را به وجود می‌آورد و این شبکه که ناشی از یک نیاز فوری است، همان ذهن یا آگاهی می‌باشد. او درباره این مسئله کاملاً غیر دکارتی است: «به مورد لایب‌نیتس و فکر بی‌همتایش اشاره می‌کنم که نه تنها در مقابل دکارت، بلکه در مقابل تمام نظریه‌های فلسفی رایج حق را به جانب او باید داد. فکری که می‌گفت شعور و آگاهی تنها یک عارضه و اسباب تجسم و تخیل ما هستند و نه خصلت لازم و عمده آن، و اینکه آنچه را شعور و آگاهی می‌نامیم، دنیای معنوی و روانی ما را تشکیل نمی‌دهد، بلکه حالتی خاص (و شاید بیمارگون) از آن است» (همان، ۳۳۹). واضح است که با چنین رویکردی او دیگر به هیچ عنوان با برنهاد ذهن محض یا سوژه محض، نمی‌تواند سازش کند. «روح محض، حماقت محض است: اگر ما نظام عصبی و حواس یعنی کالبد میرا را از انسان بگیریم، در محاسبه اشتباه کرده‌ایم - جز این نیست» (نیچه، ۱۳۷۶: ۳۹). با این عبارت که از کتاب *دجال* آن را نقل کرده‌ایم، نیچه کل فرآیند تأملات دکارتی را که با یک شک روشی به سوژه محض می‌رسد، به زیر پرسش می‌برد. چرا که ذهنی که دیدگاه او نتیجه جدال نیروها و غرایز و حاصل یک آفرینش تفسیری و هنرمندانه بر پایه همین جدال است، دیگر نمی‌تواند خود را از آن‌ها مستقل فرض کند و ادعای بی‌واسطه‌گی کند. این تنها می‌تواند یک جهش ناموجه باشد: «حیوان عاقل فقط محصول آن فعالیت استعاره‌ای است که در همه موجودات زنده مشترک است. آگاهی فقط می‌تواند در قالب استعاره‌های این فعالیت غریزی استعاری سخن بگوید و بر طبق الگوی فعالیت‌های خود عمل کند. الگویی که کامل نیست، زیرا پدیده‌های آگاهی صرفاً ساده‌سازی سطحی فعالیت‌های غریزیند» (کافمن، ۱۳۸۵: ۴۳).

در مرحله سومی که به سیر تفکر نیچه نسبت داده‌اند، وی بیان می‌کند که اینک پس از آری‌گویی که در دو کتاب «*حکمت شادان*» و «*چنین گفت زرتشت*» ارائه کرده است، بار دیگر به سراغ نه‌گویی به متافیزیک می‌رود. فرق این دوره با دوره قبل این است که اینک او سیر مفهوم پردازی‌ها و ساخت‌های متافیزیکی در تاریخ را به مثابه جدال نیروهایی می‌داند که

معطوف به قدرت بوده‌اند. روشی که او اینک برای این بررسی ابداع می‌کند همان تبارشناسی است: «تبارشناسی آشکارکننده تقدم و برتری گروهی از نیروهای خود انگیخته، خشن و سلطه‌جویی است که اعمال نیرو می‌کنند و هرگز از ایجاد تفاسیر و جهات جدید باز نمی‌ایستند» (کافمن، ۱۳۸۵: ۱۲۵). در این راه او زبان‌شناسی را به خدمت می‌گیرد و سیر تحولی معنایی ایده‌ها را در تاریخ بررسی می‌کند؛ و در همین مرحله است که او به صورتی آشکار یهودیه را در مقابل امپراطوری روم قرار می‌دهد و ارزش‌های دو طرف را به لحاظ تاریخی و زبانی، تبارشناسی می‌کند. البته این روند کمابیش به صورت ضمنی در آثار گذشته‌اش نیز وجود دارد، اما از زرتشت است که این رویارویی وضوح کامل می‌یابد. رومیان در نزد نیچه، نماینده اخلاق والاتباران هستند. فضایل آن‌ها غرور، شجاعت، پرستش سرزمین و البته اراده معطوف به قدرت و در نتیجه اعتقاد به نابرابری ذاتی انسان‌ها می‌باشد. یهودیه که در برابر روم به شکل مسیحیت در می‌آید، ارزش‌های کاملاً واژگونه‌ای ارائه می‌کند. غرور آن‌ها را لعن می‌کند. شجاعشان را نادانی می‌داند. پرستش روم و خدایانش را کفر معرفی می‌کند و در برابر غرور و شرافت رومی، عدالت و نیز در برابر اراده معطوف به قدرت، اراده معطوف به حقیقت محض را ارائه می‌کند. به نظر نیچه نفوذ این ایده‌های «پست» باعث شد که رومیان و والاتباران، که زیرکی و دسیسه‌چینی فرومایگان را نمی‌دانستند، نسبت به ارزش‌های والایشان مشکوک شوند. بدین ترتیب در دام مسیحیت افتادند و بنده اخلاق نیکان و خدای واحد مسیحی شدند. خدای واحدی که اخلاق نیکان را تجویز می‌کرد؛ «برای خدایان راه دیگری وجود ندارد؛ یا آن‌ها خواست قدرتند و در آن صورت خدایان قومی و ملی خواهند بود، یا تجسم ناتوانی در وصول به قدرت که در این صورت الزاماً سر به راه و نیکند» (نیچه، ۱۳۷۶: ۴۲). در اینجا نوعی خوار داشت همه غریزه‌ها را داریم. بدن نیز از این قاعده مستثنی نیست: «تن خوار می‌گردد، و بهداشت به عنوان امور شهوانی مردود است؛ کلیسا حتی با پاکیزگی مخالفت می‌ورزد» (همان، ۴۸). مسیحیان که اغلب از طبقات پست اجتماعی و به لحاظ ظاهر بدنی، «زشت‌اند» -مانند سقراط- هیچ‌گونه زیبایی، به خصوص زیبایی بدنی را تحمل نمی‌کنند؛ و این گونه است که خوار داشت تن آغاز می‌شود. نیچه در کتاب «فراسوی نیک و بد»، آگاهی را از منظر دیگری مورد بررسی قرار می‌دهد. او اینک آگاهی را ناشی از دستور زبان می‌داند. دستور زبان به تفسیر او به نوعی همزاد اخلاق و خدای واحد و نیک است. نیچه بیان می‌کند که وجود آگاهی نیز یک نتیجه دستور زبانی است: «در این مورد هم بر حسب عادت دستور زبانی نتیجه می‌شود که، «اندیشیدن فعل است و هر فعل فاعلی دارد، و در نتیجه ...» (نیچه، ۱۳۶۲، ۴۷). واضح است که با توجه به نقل قول بالا،



اولین کسی که خطاب قرار می‌گیرد دکارت است. «مگر عکس قضیه نمی‌تواند صادق باشد، یعنی می‌اندیشم شرط لازم باشد و «من» مشروط؟ در این صورت، «من» هم‌نهادی است که خود از اندیشیدن ساخته می‌شود» (همان، ۹۹). در واقع نیچه دکارت و همفکرانش را متهم می‌کند که، از یک قاعده دستوری یک الزام نابه‌جای وجودشناختی را نتیجه گرفته‌اند. از نظر نگارنده این استدلال نیچه در مورد وجود آگاهی، با استدلال قبلی خود در مورد آگاهی به مثابه یک انباشت استعاری در شبکه ارتباطی انسانی، در اثر نیاز و اضطراب و ساده‌سازی فرآیندهای غریزی، متفاوت است. از کجا معلوم که به وجود آمدن آگاهی در اثر ساده‌سازی هنرمندانه از روابط پیچیده غرایز، در جهت نیازها، ناشی از اطلاق دستور زبان نباشد؟ در این صورت حوزه استعاری اندیشه نیچه، یک الگوی «کلی» - دستور زبان - پیدا می‌کند که تنها می‌تواند و باید، حول آن رسوب کند. به نظر نمی‌رسد که نیچه علاقه‌ای به دنبال کردن این امکان داشته است؛ چرا که در این صورت اساس نظریه انباشت استعاری وی «بر روی هیچ» متزلزل می‌شود.

آخرین نکته‌ای را که در این بخش به آن می‌پردازیم، در مورد تفاوت فردیت در فلسفه دکارت و پیرو آن تمامی متافیزیک سنتی و فلسفه نیچه است. روشن است که سوژه‌ای را که دکارت از «می‌اندیشم پس هستم» نتیجه می‌گیرد، یک سوژه کلی است و هیچ فردیت و دیدگاه خاصی ندارد. در بحث معرفت‌شناسی همان‌طور که دیدیم این نظریه با مشکلات زیادی از نظر نیچه مواجه است، اما دکارت در مورد سعادت و خوشبختی فردی در مورد این ذهن کلی چه می‌تواند بگوید؟ دکارت نوشته‌های زیادی در مورد اخلاق ندارد و به نظر می‌رسد که در مورد فردانیت همان روش افلاطون را در پی می‌گیرد. مثال معروف افلاطون در مورد تشبیه نفس انسانی به ارابه‌ای با دو اسب، یکی زیبا و دیگری زشت و چموش، را همه می‌دانیم. وظیفه انسان عاقل از نظر افلاطون این است که با تکیه بر عقل، این ارابه با دو اسبش را در جهتی معقول و مناسب و خیر هدایت کند. دکارت نیز بر همین منوال گام بر می‌دارد: «از نظر دکارت خرسندی چنین به دست می‌آید که شخص حالات درونی‌اش یعنی عقل و اراده را، در بهترین حالت ممکن به کار گیرد. این دقیقاً عادت به هدایت خوب خواست یک شخص در بستر فضیلت است» (Wienand, 2008: 578-588).

نیچه درست در جهت مقابل قدم بر می‌دارد. او وجود یک نیروی شر و خیر را در آدمی قبول ندارد و حتی فراتر، خیر را ناشی از شر می‌داند: «شاید شریترین انسان باز هم در نهایت مفیدترین آن‌ها در جهت حفظ نوع انسان باشد، زیرا با عمل خود غرایزی را در خویش یا دیگران زنده نگه می‌دارد که بدون آن‌ها بشریت از مدت‌ها پیش سست و تباه شده بود (نیچه، ۱۳۸۵: ۵۵). بنابراین نیچه از دیدگاهی فراسوی خیر و شر، به این موضوعات اخلاقی می‌نگرد. طبیعی است

که در این حالت خوشبختی فردی «می‌تواند به مثابه شکلی از مقاومت فرد در برابر جباریت اخلاق مدرن باشد» (Wienand, 2008: 591). مهم‌تر اینکه چنین سوژه‌ی دیگر به مانند سوژه‌ی دکارت کلی و میان تهی نیست. سوژه‌ی نیچه چون از غرایز و استعارات و میل نشأت می‌گیرد، پس جزئیات آن حفظ شده و فردیت به نحو روشنی در نسبت با آن معنادار است.

### ۳- نقدی بر ایده‌الیسم با رویکردی نیچه‌ای

میلان کوندرا در یکی از رمان‌هایش به نام «بار هستی»، داستان ارتباط یک زن و مرد عاشق را روایت می‌کند. این زن و مرد، در یکی از رخداد‌های داستان بعد از مدتی طولانی به هم می‌رسند. هر دو برای این لحظه از مدت‌ها پیش لحظه شماری می‌کنند و بارها این لحظه را در خیال خود تکرار کرده‌اند. اما شخصیت زن داستان به علت فقر مالی و در به دری در آن برهه‌ی خاص، دو روز است که غذا نخورده است. درست در لحظه‌ای که زن می‌خواهد با ابراز عشقش یک لحظه‌ی رومانتیک و به یاد ماندنی را خلق کند، شکمش از گرسنگی به صدا در می‌آید. به جای احساس عشق، شرم سنگینی بر دلش سلطه می‌یابد. کوندرا در کتاب دیگرش «هنر رمان» بیان می‌کند که در این لحظه علت جدایی نفس و بدن در فلسفه دکارت را فهمیده است. اما خود دکارت علت این جدایی را این گونه نمی‌فهمد. او نیز مانند فیلسوفان دیگری که به این مسئله پرداختند - هابز، لایب نیتس، مالبرانش، اسپینوزا، ... - سعی می‌کرد که این مسئله را در فلسفه خود به صورتی درون متنی در نظر بگیرد. ما در این نوشته دلیل کوندرا را قانع‌کننده‌تر می‌دانیم و باور داریم فلسفه دکارت در سطحی دنبال می‌شود، که در این سطح، این مسئله لاینحل باقی می‌ماند.

رویکردی که ما در این بخش ارائه می‌کنیم، به تفسیر کسانی چون فوکو و دریدا یا لاکان به فلسفه‌ی نیچه نزدیک است. در واقع می‌خواهیم با رویکردی انتقادی بر ضد ایده‌الیسم ذهن باور به نحوی از بدن و غرایز اعاده‌ی حیثیت کنیم. در تاریخ فلسفه به حکم مشهور، دکارت را پدر فلسفه مدرن می‌دانند. در واقع اگر بورژوازی ایتالیا اقتصاد مدرن و گالیله علم مدرن و لوتر دین مدرن را در یک دوره‌ی خاص، تحت عنوان رنسانس ارائه کردند، این پازل یک خانه‌ی خالی داشت که همان سوژه‌ی مدرن است. این یکی را دکارت به مدرنیته اضافه کرد. اقتصاد و دین و علم و سوژه‌ی مدرن در یک ساختار واحد ارائه نشدند. می‌توان گفت آن‌ها به گونه‌ای مرموز یکدیگر را به عنوان یک تیم برگزیده و در هم ادغام شدند. به این ترتیب پروتستانتیسم پشتوانه‌ی سرمایه‌داری می‌شود و در واقع اعتبار معنوی شخص بورژوا را فراهم می‌کند. این دو، علم مدرن را در جهت پیشرفت به خدمت گرفته و فاعل همه‌ی این رخدادها کسی نیست جز سوژه‌ی دکارتی. اما همه‌ی این

پارادایم‌ها دست‌کم با یک مسئله بنیادین روبرو هستند. می‌توان این‌گونه گفت که اگر مسئله مرجعیت، مسئله همیشگی کلیسای پروتستان، مسئله کمیابی مسئله همیشگی اقتصاد سرمایه‌داری و عدم قطعیت مسئله پیچیده علم مدرن باشد، جدایی نفس و بدن و در عین حال پیوستگی اساسی آن دو مسئله بنیادی فلسفه مدرن است. هدف ما در این نوشته دیگر به مانند فیلسوفانی مانند مالبرانش یا لایبنیتس، حل این مسئله نیست؛ بلکه می‌خواهیم پرسش را به گونه دیگری طرح کنیم. بدین‌گونه که چرا اساساً این‌گونه مسائل ساخته می‌شوند؟ آیا ساخته شدن چنین مسئله‌ای یک مشکل درون‌متنی فلسفه دکارت است یا این مشکل از یک روند پیچیده‌تر در ژرفنای دسترس‌ناپذیر ساختار دکارتی حکایت دارد؟ به همین دلیل به سراغ نیچه رفته‌ایم. هموست که در «حکمت شادان» می‌گوید: «خرد تنها یک ابزار است و دکارت سطحی بود» (نیچه، ۱۳۸۱: ۳۳۸). اجازه دهید مشکل را از زبان دکارت پیگیری کنیم. در تأملات، او نفس و بدن را به صورت واضح و متمایز جدا و در عین حال هم‌بسته می‌داند: «با آنکه ممکن است (یا آنکه بعد از این خواهیم گفت یقینی است) که من بدنی داشته باشم که کاملاً به آن متصل باشم، اما چون از یک سو مفهوم واضح و متمایزی از خودم دارم، از آن حیث که فقط چیزی هستم که می‌اندیشد و بدون امتداد است، و از سوی دیگر مفهوم متمایزی هم از بدن دارم، از آن حیث که چیزی است تنها دارای امتداد و عاری از فکر، پس بدون تردید، این من کاملاً و به کلی از بدنم متمایز است و می‌تواند بدون بدن وجود داشته باشد؛ و در عین حال از طرف دیگر استدلالی برای پیوستگی نفس و بدن می‌آورد: «همچنین طبیعت به وسیله این احساس‌های درد، گرسنگی، تشنگی، و مانند این‌ها به من می‌آموزاند که جای گرفتن در بدنم فقط مانند جای گرفتن کشتی‌بان در کشتی نیست، بلکه بالاتر از این سخت با بدن متحدم و به تعبیری، آن چنان با آن در آمیخته‌ام که با هم یک واحد تام را تشکیل می‌دهیم. زیرا اگر این‌طور نبود، وقتی بدن من مجروح می‌شد، من - که فقط چیزی هستم که می‌اندیشد - احساس درد نمی‌کردم بلکه می‌بایست این جراحت را فقط با فاهمه ادراک کنم» (دکارت، ۱۳۸۱: ۱۰۲).

نحوه ارتباط نفس و بدن از همان ابتدای انتشار تأملات مورد اعتراض شدید معاصران وی واقع شد. برای اکثر معاصران وی این امر توجیه‌پذیر نبود که این همه زحمت برای اثبات تمایز اساسی نفس و بدن، و سنجش پیوستگی آن برای چیست. «شما می‌دانید که موجودی هستید که می‌اندیشد، اما نمی‌دانید که این موجود اندیشنده چیست. چه اشکالی دارد که این موجود اندیشنده جسمی باشد که با حرکت و برخوردهای مختلف خود، چیزی را ایجاد کند که ما آن را

فکر می‌نامیم» (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۳۷).

این اعتراض پدر مرسن را بسیاری دیگر بر دکارت وارد دانسته‌اند. حتی هوسرل که شک دکارت را تأیید می‌کند و آن را اپوخه استعلایی می‌نامد، نیز بین بدن و سایر جهان فرق می‌گذارد و تقویم پدیده‌شناختی بدن را، یک گره اساسی در تقویم پدیده‌شناختی موناد یا سوژه تجربی می‌داند: «روشن ساختن بدنم و تقلیل آن به چیزی متعلق به خودم، بخشی از روشن‌سازی ماهوی پدیده من به مثابه این انسان به خودم می‌باشد. در واقع ... به منی می‌رسم که (در) این بدن و (به وسیله) آن کنش می‌پذیرد ...» (هوسرل، ۱۳۸۴: ۱۵۴).

البته لازم به توضیح است که هوسرل بین من تجربی یا موناد و من استعلایی یا آگوی استعلایی تفاوت می‌گذارد و بدن را شرط تقویم موناد در جهان خارجی و نحوه تعلقش به آگوی استعلایی می‌داند. اما با این همه انتقاد که از معاصران دکارت تا به امروز ادامه دارد، دکارت به شدت بر موضع خود پای می‌فشرد که نفس و بدن به نحوی اساسی از هم جدا و به نحوی دیگر در پیوندی اساسی قرار دارند. استدلال ماتریالیست‌های معاصر دکارت تا عصب‌شناسان امروز مبنی بر اینکه ذهن نوعی عملکرد خاص مغز و اعصاب می‌باشد، به نظر توجیه‌پذیرتر می‌آید تا پذیرش این تناقض.

آیا باید این استدلال‌ها را بپذیریم یا چون نیچه دکارت را «سطحی» بدانیم. به هر حال به نظر نمی‌رسد که از درون متن دکارتی بتوان رد این مسئله را پی گرفت؛ باید از جای دیگری شروع کنیم. همان‌طور که در مورد فهم کویژه کوندرا از مسئله دکارت در ابتدا توضیح دادیم. به زبان استعاره فلسفه دکارت نوک کوه یخی است که از آب بیرون مانده است. اگر این‌گونه بنگریم با این تناقض کل فلسفه دکارت نه یک سلسله استدلال‌های منطقی بلکه تنها یک «نمایش مقدر» را نشان می‌دهد که صورت آن در جای دیگری شکل گرفته است. نه آن‌گونه که دکارت با «ساده‌بینی» فکر می‌کند که این خودش است که زنجیره استدلال‌ش را به جلو می‌برد. نیچه برعکس دکارت نه آگاهی سوژه بلکه رانه‌های در هم پیچیده را در زیر پوسته سطحی آگاهی، عامل اساسی می‌داند: «اندیشه‌های شما، شناخت‌هایتان نیستند، که پژواک چیزهایی دگراند، مانند آنگاه که اتاقتان از گذر ارابه‌ای به لرزه در آید» (نیچه، ۱۳۸۱: ۱۴۷).

یا در جایی دیگر، «گرایش به شناخت وجود ندارد: قوه درک در خدمت گرایش‌های گوناگون است» (همان، ۱۶۶). گفتیم که برای انتقادی این چنینی نمی‌توانیم از درون فلسفه «سطحی» دکارت عمل کنیم، به همین دلیل باید استراتژی‌ای را ارائه دهیم که نمودی از ژرفا را در عین «نمایش» تناقض ارائه دهد. انتقاد نیچه از ایده‌آلیسم یک انتقاد اساسی می‌باشد که مرزهای ساده یک

ماتریالیسم ساده‌انگارانه را در می‌نوردد. او در پس «خوارداشت» تن یک توطئه شوم می‌بیند: توطئه نیکان. به همین منظور مسئله را از جایی دیگر پیگیری می‌کنیم. می‌خواهیم که چگونگی رخداد این خوارداشت را در فلسفه‌های ایده‌آلیستی بررسی کنیم و به همین منظور به سراغ هگل می‌رویم. هگل در مبحث خدایگان و بنده در «پدیدارشناسی روح» قطعه‌ای را می‌آورد که ذکر آن برای تفسیر ما راهگشاست. بعد از آنکه دو آگاهی با هم روبرو شدند و پس از جدال تا سرحد مرگ آن دو، و ایجاد رابطه خدایگان و بنده، دیگر خدایگان به صورتی مستقیم با طبیعت روبرو نیست و ارتباط خدایگان و چیزها از طریق بنده است: «به همین قیاس، خدایگان از راه بنده با چیز در رابطه‌ای میانجی‌دار قرار می‌گیرد، بنده به عنوان خودآگاهی به طور کلی، در قبال چیز رابطه‌ای سلبی در پیش می‌گیرد و آن را از میان بر می‌دارد، ولی چیز در عین حال، برای وی به خود قائم است، بنابراین بنده با اقدام سلبی‌اش، قادر نیست آن را به طور کامل از میان بردارد و با کار خود فقط شیء را دگرگون می‌سازد. برعکس با وساطت بنده، رابطه بی‌واسطه برای خدایگان، تبدیل به نفی محض همین چیز یا بهره‌مندی می‌شود ... خدایگان با قرار دادن بنده میان خود و چیز تنها به نا به خود قائمی مدد رسانده و فقط از آن بهره‌مند شده است، ضمن اینکه وجه به خود قائم چیز به بنده و نهاده شده تا آن را عمل بیاورد» (هگل، ۱۳۹۱: ۲۵۰-۲۵۱).

به عبارتی خدایگان از طریق کار بنده حیثیت در خود چیز را نفی می‌کند و از حیثیت برای غیر بودن آن بهره‌مند می‌شود. این نفی ذات ایده‌آلیسم است. نفی امر در خود باعث بروز برای غیر بودن چیز و بنابراین رضایت خدایگان به مثابه یک غیر است. در واقع می‌توان این گونه گفت که نومن کانتی نه شناخت‌ناپذیر بلکه نفی شده در روند دیالکتیکی خدایگان و بنده به مثابه ابژه «میل صرف» است. هگل در آینده بیان می‌کند که این خشنودی خدایگان خشنودی‌ای گذراست. میل خدایگان یک میل بسیط است: یک میل حیوانی و پیشا‌زبانی. بنده با شروع به کارش جهان را مفصل‌بندی می‌کند. او جهان را دگرگون می‌کند. به تعبیری هایدگری او از طریق کارهای خود جهان را از حالت حیوانی به بودن - در - جهانی مفصل‌بندی شده تبدیل می‌کند. طبیعی است که این جهان پرداخته جدید، خدایگانی جدید دارد که خدایگان حیوانی گذشته را به مثابه «یاد»، به معنایی هگلی «رفع» می‌کند.

جورجو آگامبن<sup>۱</sup> که این سیر دیالکتیکی را از منظری زبانی دنبال می‌کند، تفاوت آوای خدایگان و «آوا»ی بنده را ناشی از این روند دیالکتیکی می‌داند. آوای خدایگان حیوانی است و

---

1. Giorgio Agamben

«آوا»ی بنده یک «آوا»ی معنادار زبانی می‌باشد: «در واقع اگر ارباب به راستی در امر لذت بردن و برکنار نگهداشتن خود از فراشد دیالکتیک موفق شود، می‌بایست در لذت خویش آوایی حیوانی (و یا حتی الهی) بیابد - یعنی دقیقاً همان چیزی که انسان هرگز در یافتنش موفق نمی‌شود، چون باید در بند گفتار معنادار گرفتار و محبوس بماند» (آگامبن، ۱۳۹۱: ۱۴۹).

خدایگان جدیدی که از دل مفصل‌بندی‌های جهان پردازش شده بنده به مثابه یک سوژه استعلایی بیرون می‌آید، دیگر نه برای میلش بلکه برای سوژه حاکم نظام کار می‌کند. سوژه‌ای که باید در پایان تاریخ به «دانش» مطلق دست یابد. بنابراین این خدایگان نه میل صرف بلکه در حالت ایده‌آلش یک سوژه بی‌علاقه است. مانند خدایگان قبلی چیز در خود نفی می‌شود، اما حاصل این نفی بروز «مفهوم» در روند دیالکتیک است. خدایگان فعلی درست است که از بسیاری لحاظ به بنده برتری دارد، اما از یک جهت اساسی دچار یک کمبود اساسی است که تمامی انسانیت برای شکل‌گیری تمدن ناچار از این زهد اجباری هستند: گردن نهادن به «تمدن و ناخرسندی‌های آن». حال اگر بار دیگر به فلسفه دکارت برگردیم، روندی که توضیح دادیم، جنبه‌های پنهان جدایی نفس و بدن هستند. بدن به مثابه چیز در خود نفی می‌شود تا نفس به مثابه سوژه استعلایی قوام یابد. سوژه‌ای که ادعای خودآیینی و استقلال در حوزه‌ای ایده‌آلیستی دارد. اما در واقع این به خود قائمی ایده‌آلیستی را از نفی بدن به مثابه نفی‌کننده وجهه فی‌نفسه جهان دارد. حذف این وجهه فی‌نفسه باعث این ادعای دروغین ذهن می‌شود که تمامی جهان ایده‌هایی برای «من» هستند: ایده‌آلیسم. اگر با رویکردی نیچه‌ای به جریانی که گذشت برگردیم - هر چند خود نیچه به این شیوه به مسئله نپرداخته است - فکر می‌کنید که چه واکنشی در مقابل این روایت هگلی از خود نشان می‌دهد؟ روشن است که نیچه به هیچ عنوان نمی‌پذیرد که ساحت میل خدایگان، یک ساحت حیوانی است و بنده بایستی که از طریق روند دیالکتیکش از آن عبور کند. نیچه قبول ندارد که زبان بعد از این مرحله دیالکتیکی به مثابه «مفهوم» پدید می‌آید. او قبل از این رخداد زبانی - به تعبیر آگامبن - نه تاریکی محض و حیوانیت صرف، بلکه یک فضای استعاری و رنگارنگ را تجربه می‌کند. او میل خدایگان را نه یک میل حیوانی بسیط بلکه یک میل متکثر می‌داند که پیوسته از طریق تفاوت و تکرار جاودانه خود را بازتولید می‌کند و در حال آفرینش‌گری مدام است. مفهوم نه به مثابه یک امر مطلق به یک باره بلکه، حاصل تورم و رسوب این استعارات است. بنابراین وی این روند را یک دسیسه از طرف فرومایگان یا همان بندگان هگلی می‌داند. بندگان که از طریق ارزش‌گذاری

بیمارگون‌شان بدن را نفی می‌کنند تا به دروغ یک آگاهی کاذب و پندارین را به مثابه اساس هستی قالب کنند: «من این خدامانندان را خوب می‌شناسم! آنان می‌خواهند دیگران به ایشان ایمان داشته باشند و شک گناه باشد و نیز خوب می‌دانم که آنان به چه چیز از همه بیش ایمان دارند. نه به آخرت و قطره‌های خون باز خرنده، که از همه بیش به تن ایمان دارند و نشان برای ایشان همان شیء در ذات خودشان است» (نیچه، ۱۳۸۶: ۴۵-۴۶).

در واقع خدایگان به مثابه میل، به صورتی آری‌گویانه جهان را «تفسیر» می‌کند نه نفی. اما خدایگان به مثابه سوژه بی‌علاقه - به زبان نیچه سوژه اخته - بدنش را به همراه سایر جهان نفی می‌کند تا میلش را سرکوب و به آگاهی بی‌علاقه برسد، که از نظر نیچه این می‌تواند همان نمایش جدایی نفس و بدن در فلسفه دکارت باشد. اما دکارت از به هم پیوستگی نفس و بدن نیز صحبت می‌کند. این مسئله را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ برای پاسخ باز هم باید به هگل برگردیم. به قول نیچه دکارت «سطحی» است. گفتیم که میل خدایگان در دیالکتیک نفی، در عین حال پاس داشته می‌شود. همان موضوعی که از آن با اصطلاح «رفع» یاد می‌شود. اما این پاسداری جنبه‌ای منفی دارد و بنابراین تنها می‌تواند خاصیتی اشاره‌ای داشته باشد. اشاره به امر غایب (نفی شده) یا بهتر بگوییم امر گمشده.

«درست همان‌طور که حیوانات حقیقت اشیای محسوس را به سادگی با بلعیدن و نابود کردن، یعنی با بازشناختن آن‌ها به مثابه نیستی، پاس می‌دارند، زبان هم از امر به بیان نیامدنی با بیان کردن آن مراقبت می‌کند؛ یعنی با درک آن در ذات منفیتش» (آگامبن، ۱۳۹۱: ۸۰).

به عبارتی میل درون‌ساختاری پیوسته به دنبال امر گمشده است. امری که با رخداد زبان در قالب مفهوم از همان ابتدا گم می‌شود و هگل از آن با عنوان «اینیت» خاص یک چیز نام می‌برد. اما از اینجا باید اندکی فرویدی - لاکانی به موضوع بنگریم. میل به دنبال چیزی است که هیچ‌گاه به دست نمی‌آید: چرا که این چیز نه در آینده، بلکه در یک «گذشته مطلق» مفقود شده است. اما دستگاه ایده‌آلیستی ما را فریب می‌دهد و رسیدن به آن را در پایان تاریخ وعده می‌دهد. هنر ایده‌آلیسم اخلاقی در نمایش همین نیرنگ است: امری را که در گذشته مطلق گم شده، طوری باز‌گذاری می‌کند که در آینده دست‌یافتنی بنماید. این همان راز تلاش پایان‌ناپذیر آدمی است. شیء فی‌نفسه برای ابد گم شده است و نیچه نیز که از بدن به مثابه «چیز در خود» اخلاقیون صحبت می‌کند، همین امر را منظور دارد. انسان در تاریخ به دنبال ساحتی است که هرگز به دست نمی‌آید و این امر ضمانت تکاپوی دائمی تاریخ و تمدن است. ذهن و بدن هم بایستی از هم جدا

شوند تا بدن گم شود و هم بایستی به هم مربوط شوند تا جستجو برای آن آغاز شود. اینجاست دلیل بدینی فروید به تمدن. تا اینجا رویکرد انتقادی نیچه درباره ارتباط نفس و بدن را دنبال کردیم، اما آیا می‌توان از نوشته‌های نیچه یک جنبهٔ ایجابی در مورد ارتباط نفس و بدن پیدا کرد؟ نمی‌توان ادعا کرد نیچه پاسخی سراسر است یا حتی قانع‌کننده در این مورد داشته باشد. او می‌گوید که بار دیگر باید به تنگی و غرایزمان برگردیم. غرایز ما حیوانی نیستند و آن گونه که ایده‌آلیست می‌گوید، زبان در فاصلهٔ بین حیوان و انسان خاموش نیست. این حدفاصل سرزمین استعاره‌ها و تفسیرهاست و حقیقت تنها می‌تواند با اعمال یک دروغ جای آن‌ها را به وسیلهٔ دستگاه‌های اخلاقی بگیرد. بار دیگر باید به غرایزمان برگردیم و این بار نباید آن‌ها را سرکوب کنیم، بلکه «شخص باید با تعمق بر نیازهای واقعی خود، هرج و مرج را در درون خود به نظم تبدیل کند» (نیچه، ۱۳۸۷: ۱۲۲).

غریزه یک میل کور نیست؛ غریزه رشد می‌کند و تفاوت می‌آفریند و از طریق خیال فعال اندیشه‌ها را خلق می‌کند. نباید همچون دکارت، اراده را توسط عقل کنترل کرد تا از خطا جلوگیری شود؛ قضیه درست به عکس این است: «به تباهی رفتن زندگانی، در اصل به سبب امکان خطاپذیری ذهن رخ می‌دهد؛ ذهن بس اندک به وسیلهٔ غرایز مهار می‌شود و از این رو بس ماندگار و بنیادین به خطا می‌افتد» (نیچه، ۱۳۸۱: ۱۷۱).

به عبارتی غرایز راستگویند و این عقلانیت و اخلاق است که بر یک دسیسه بنیاد یافته است. عقلانیت را باید تابع غرایزی نه حیوانی بل غرایز آفرینش‌گر انسانی گرداند. انسانی نو که نیچه آن را در ظهور ابرنسان وعده می‌دهد. از نظر او غرایز بدنی شکل‌دهندهٔ اندیشه‌اند و اعتماد به آن‌ها باعث آری‌گویی به زندگی و آفرینش می‌شود. او حتی شرایط غذایی، آب و هوا و جغرافیا را نیز در نظر دارد؛ و این‌ها را نه مثل اخلاقیون اموری دنیوی و بی‌ارزش، بلکه شرط سلامت تن و جان یک انسان سالم می‌داند. در صورتی که انسان آن‌ها را نادیده بگیرد، «نیروی حیاتی حیوانی او هرگز به آن اندازه رشد نخواهد کرد که او به آزادی‌ای دست یابد که به درون معنوی‌ترین قلمروها سرریز کند» (نیچه، ۱۳۸۱: ۷۱). البته نمی‌توان گفت که نیچه آن چنانکه بعضی از تفسیرهای رادیکال از او بیان می‌کنند، به دنبال نفی اساسی متافیزیک است؛ همان‌طور که آوردیم او افلاطون را به سبب آوردن متافیزیک برای غریزهٔ بیش از حد وافر انسان یونانی ستایش می‌کند. نیچه از ما می‌خواهد که مسئولیت متافیزیک را خود به گردن بگیریم. هر متافیزیکی یک چشم‌انداز خاص است که بر نهادهٔ یک انسان است. ما می‌توانیم آن را همچون یک استراتژی در فرآیند شدن به کار بگیریم، اما نباید به آن باور داشته باشیم؛ تا در موقع لزوم



آن را همچون دیونوسوس از میان برداریم برای ساختن یک آینده نو.

## نتیجه‌گیری

تمامی فیلسوفان از افلاطون تا هگل، یک مغاک طی ناشدنی را بین میل صرف و معنای زبانی - یا آن طور که موضوع این مقاله بود بین تن و ذهن - فرض می‌کنند. اما همواره این مسئله شکلی متناقض‌نما پیدا کرده است؛ ولی در عین حال نوعی ارتباط را نیز بین این دو در نظر گرفته‌اند؛ مانند آنچه در فلسفه دکارت تحت عنوان جدایی نفس و بدن و در عین حال ارتباط تنگاتنگشان مطرح می‌شود. قرن‌هاست فیلسوفان تلاش می‌کنند تا بر این تقدیر چیره شوند، اما بیشتر از آنکه در این راه موفق شده باشند، به بندگانی تبدیل شده‌اند که نیرنگ این تقدیر را خورده‌اند. مثلاً هگل سعی دارد این جدایی را که «آگاهی ناخشنود» می‌نامد، از طریق دیالکتیک برطرف کند و تحقق آن را در پایان تاریخ وعده می‌دهد. اما با یک پرسش همواره تکرارشونده روبروست اینکه، چگونه این جدایی جبری رخ داده در یک گذشته مطلق، قبل از رخداد زبان را در آینده می‌توان به دست آورد؟ این کمبود در پشت سر ماست و هر گونه کوششی برای رفع آن صرفاً فاصله را بیشتر می‌کند. شاید به همین دلیل است که فریود از رفع آن ناامید شده و کتاب «تمدن و ناخرسندی‌های آن» را می‌نویسد: با این حساب تمام بزرگان تاریخ تاکنونی‌مان بیمار روانی‌اند. تمدن درمانی ندارد و درمان را باید برای اشخاصی به کار برد که به دنبال درمان تمدن هستند! پاسخ نیچه به گونه دیگری است. او حد فاصل میل و عقل را نه منفیت محض، بلکه به گونه‌ای آری‌گویانه یک فضای امکانی و استعاری می‌بیند. امکانات و استعاراتی که ما می‌توانیم با اتکاء به غرایز صادقمان و با نیروی میل‌مان، آن‌ها را تفسیر کنیم. یک اندیشمند نیچه‌ای با این توصیفات، گونه‌ای ادستوس است. ادستوسی که با اتکاء به غرایز خود، که در پیوندی تنگاتنگ با جهان و دیدگاه او قرار دارند، عزم خانه و کاشانه‌اش را دارد. او در مقابل خدایان اخلاقی عمل نمی‌کند، بلکه ترفند می‌زند تا از میان این نیروها به سلامت عبور کند. اندیشه‌اش حد کنش غریزه‌اش است و نه نفی آن.

## منابع

### الف - فارسی

۱. آگامبن، جورجو؛ *زبان و مرگ*، ترجمه پویا ایمانی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۹۱

۲. دکارت، رنه؛ تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت، چاپ سوم، ۱۳۸۱.
۳. \_\_\_\_\_؛ اعتراضات و پاسخها، ترجمه علی موسایی افضلی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
۴. عهد جدید، ترجمه هزاره نو، انتشارات ایلام، لندن (سوری کانتی)، ۲۰۱۰ م.
۵. کافمن، سارا؛ *نیچه و استعاره*، ترجمه لیلا کوچکمنش، تهران، گام نو، ۱۳۸۵.
۶. کاتینگهام، جان؛ *فرهنگ فلسفه دکارت*، ترجمه علی افضلی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۰.
۷. نیچه، فردریش؛ *چنین گفت زرتشت*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، چاپ بیست و ششم، نشر آگه، ۱۳۸۶.
۸. \_\_\_\_\_؛ *سودمندی و ناسودمندی تاریخ*، ترجمه ابوتراب سهراب، عباس کاشف، تهران، نشر آگه، چاپ چهارم، ۱۳۸۷.
۹. \_\_\_\_\_؛ *نیچه و گزینه‌گویی‌هایش*، ترجمه پریسا رضایی، رضا نجفی، تهران، انتشارات، مروارید، ۱۳۸۱.
۱۰. \_\_\_\_\_؛ *انسان مصلوب (آنک انسان)*، ترجمه رؤیا منجم، تهران، نشر مس، چاپ دوم، ۱۳۸۱.
۱۱. \_\_\_\_\_؛ *دجال*، ترجمه عبدالعلی دستغیب، نشر پرسش، اصفهان، ۱۳۶۲.
۱۲. \_\_\_\_\_؛ *حکمت شادان*، ترجمه جلال آل احمد، سعید کامران، حامد فولادوند، تهران، نشر جامی، چاپ چهارم، ۱۳۸۵.
۱۳. \_\_\_\_\_؛ *آواره و سایه‌اش*، ترجمه علی عبداللهی، تهران، نشر مرکز، چاپ دوم، ۱۳۸۴.
۱۴. \_\_\_\_\_؛ *انسانی بسیار انسانی*، ترجمه سعید فیروزآبادی، تهران، انتشارات جامی، چاپ سوم، ۱۳۸۹.
۱۵. \_\_\_\_\_؛ *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲.
۱۶. هگل، فردریش، *پدیدارشناسی جان*، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر کند و کاو، چاپ دوم، ۱۳۹۰.
۱۷. هوسرل، ادmond، *تأملات دکارتی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۸۴.

#### ب- لاتین

18. Lakoff, G. & Johnson, M; 2003, *Metaphors we live by*. London, University of Chicago Press.
19. Nietzsche, F; 1999, *On Truth and Lying in a Non-Moral Sense*, In R. Geuss and R. Speirs (Eds.), *The birth of tragedy and other writings*. R. Speirs (Trans.), Cambridge, Cambridge University Press.
20. Wienand, I; 2008, "**political Implication of Hapiness in Descartes and Nietzsche**", in *Nietzsche Power and Politics*, Edited by Herman Siemens and Vasti Roodt, Walter de Gruyer, New York.