

Nietzsche's critical reading of "Body"

Alireza Razavizade*

Abstract

The problem of soul and body in the history of Western thought with Christian Platonism support had led to the creation of a special kind of understanding of the concept of knowledge and truth. Nietzsche reintroduced what had led to the removal of the body from the philosophical fields under Christian Platonism authority for centuries. Nietzsche refers to the body as the "Great Reason" and consciousness as the "Small Reason" and in this way he introduces pathos as a prerequisite for any ethos and with the idea of returning to nature and the body, he supports the components of life in order to preserve and maintain the consistency of life by reviving metaphor as a medium and body language. In Nietzsche's physiological aesthetics, the body is presented as a perspective for understanding the world, and the basis of the new interpretation of the world is based on new values to overcome metaphysical nihilism and renaming it based on the body and with metaphor language.

Keywords: Body, Great Reason, Metaphor, Aesthetics, Perspectivism.

Introduction

As the first Western philosopher, Nietzsche challenged the Christian Platonism authority of 2500 years, according to which the body was removed from the field of human cognition and perception, and returned the body to the scene of life and thinking. Nietzsche stood against what he called the rational tyranny of metaphysical thought, and by announcing a return to nature, he actually returned to the body. What enables the basis of Nietzsche's return to nature and the body in a more general picture was his

* Ph.D. in Philosophy, Islamic Azad University (North-Tehran Branch)-Iran (Corresponding Author),

alirezaarazavizaade@yahoo.com

Date received: 26/08/2023, Date of acceptance: 09/01/2024



announcement of the death of God, which is also considered to mean the death of Western metaphysical thought. After the announcement of God's death, the body is considered as a great reason, and the reason itself in its classical sense is understood as a small reason, as a tool for the body.

The main problem and question in this article is, from Nietzsche's point of view, does the body have a decisive position in the tradition of Western metaphysical thought? In the western metaphysical tradition, in the question of the soul and the body, what is the position of the body in cognitive relations? What is the importance of the body in the modern era of philosophical thinking? In the paradigm of Nietzsche's thought, how will the position of the body change in the problem of knowledge? And finally, how will Nietzsche's physiological aesthetics be an alternative to the nihilism of the metaphysical tradition?

Materials & Methods

Nietzsche believes that our actions and values are formed based on our physiological structure, and behind the ethics and logic of metaphysical thinking, there are certain values that are only necessary for certain forms of life. Therefore, Nietzsche views physiology in its general sense. Therefore, Nietzsche views physiology in its general sense. A part of Nietzsche's genealogical method, along with his psychological or etymological studies, is his attempt to decipher the physiological meaning of various phenomena. Nietzsche's attack on the problem of morality in Christianity in the form of slave morality, which is also a reactionary morality, reveals the disease of nihilism of the new era, in which among humans who do not enjoy physical health, such as those who suffer from the lack of bodily structure, or from the lack of understanding of rational knowledge. They suffer, he looks. Nietzsche embarks on a wide exposure of Western metaphysical thought from the point of view to practice in order to clarify the various and dark aspects of this nihilism in the individual and social sphere. In terms of research methodology, this article is based on the methodology of Nietzsche's thinking, that is, genealogy.

Discussion and Results

In Nietzsche's thinking, by returning to nature, the body returns to the field of human knowledge. From Nietzsche's point of view, the body, as a Great Reason centered on the will directed to power, is the main field of passions, instincts and desires, which enables a person to understand the world with a metaphorical language based on perspective.

93 Abstract

Nietzsche, after declaring the authority of the body over the reason, changes its communication medium from the classical form of "concept" to "metaphor". Metaphors depicting the body almost always imply evaluation, interpretation, and perspective. From Nietzsche's point of view, the way to overcome the metaphysical nihilism that has led to the construction of human beings is to re-evaluate all values through the physiology of art, and thus the values of the post-metaphysical era are based on the interpretation of the world through the body.

Conclusion

This article tries to explain Nietzsche's critical position towards the metaphysical thinking so far by presenting the interpretation of the world through the body, which in the new view, the body as a great reason centered on the will oriented to power, is the axis of passions, instincts and desires that are defined by the language of metaphor and perspective. It leads to the transformation of previous values through the physiology of art to overcome western metaphysical nihilism.

Bibliography

- Aristotle (1990), *On the Soul*, trans. alimorad davoodi, Tehran: Hekmat Publications, [in Persian]
- Aristotle (2007), *Nikomakhean Ethics*, trans. salahuddin Saljooghi, Tehran: Erfan Publications, [in Persian]
- Augustine of Hippo (2008), *Confessions*, trans. Sayeh Meisami, Tehran: Suhrawardi Publications, [in Persian]
- Blondel, Eric (2001), *Nietzsche: The Body and Culture*, trans. Sean Hand, The Athlone Press
- Brown, Kristen (2006), *Nietzsche and embodiment: Discerning bodies and non-dualism*, State University of New York Press
- Deleuze, Gilles (1988), *Spinoza: Practical Philosophy*, trans. Robert Hurley, Published by Books City Lights
- Emden, Christian (2005), *Nietzsche on language, consciousness, and the body*, University of Illinois Press
- Faulkner, Joanne (2013), *Disgust, Purity, and a Longing for Companionship: Dialectics of Affect in Nietzsche's Imagined Community*, The Journal of Nietzsche Studies 44 (1): 49–68.
- Freeman, Kathleen (1962), *Ancilla to the pre-socratic Philosophers*, Oxford: Blackwell
- Janaway, Christopher (2007), *Beyond Selflessness Reading Nietzsche's "Genealogy"*, New York: Oxford University Press.
- Heidegger, Martin (1961), *Nietzsche*, vol I and II, Neske
- Ioan, Razvan (2019), *The Body in Spinoza and Nietzsche*, Palgrave Macmillan

- Kaufmann, Walter (2017), *The Portable Nietzsche*, trans. Roya Monajem, Tehran: Nashr-e Elm Publications. [in Persian]
- Laërtius, Diogenes (2008), *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, trans. Behrad Rahmani, Tehran: Markaz Publications. [in Persian]
- Magnus. Bernd, Higgins. Kathleen (1996), *The Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press
- Nietzsche, Friedrich (2010), *The Will to Power*, trans. Majid Sharif, Tehran: Jami Publications, [in Persian]
- Nietzsche, Friedrich (2011), *Beyond Good and Evil*, trans. Dariush Ashoori, Tehran: Khwarazmi Publications, [in Persian]
- Nietzsche, Friedrich (2011), *Nachgelassene Schriften*, trans. Manouchehr Asadi, Abadan: Porsesh publications, [in Persian]
- Nietzsche, Friedrich (2011), *On the Genealogy of Morality* trans. Dariush Ashoori, Tehran: Agah Publications, [in Persian]
- Nietzsche, Friedrich (2011), *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870s*, trans. Morad Farhadpour, Tehran: Hermes Publications, [in Persian]
- Nietzsche, Friedrich (2011), *Twilight of the Idols: or How to Philosophize with a Hammer*, trans. Dariush Ashoori, Tehran: Agah Publications, [in Persian]
- Nietzsche, Friedrich (2012), *Human, All Too Human*, trans. Saied Firuzabadi, Tehran: Jami Publications, [in Persian]
- Nietzsche, Friedrich (2012), *Thus Spake Zarathustra: A Book for All and None*, trans. Dariush Ashoori, Tehran: Agah Publications, [in Persian]
- Nietzsche, Friedrich (2013), *The Gay Science*, trans. Jalāl Āl-e-Ahmad. saeid Kamran. hamed fouladvand, Tehran: Jami Publications, [in Persian]
- Nietzsche, Friedrich (2015), *Writings from the Late Notebooks*, trans. Iraj Ghānouni, Tehran: Āgāh Publications, [in Persian]
- Nietzsche, Friedrich (2017), *The Dawn of Day: Thoughts on the Prejudices of Morality*, trans. Ali Abdollahi, Tehran: Jami Publications, [in Persian]
- Nietzsche, Friedrich (2019), *The Wanderer and his Shadow*, trans. Saied Firuzabadi, Tehran: Jami Publications, [in Persian]
- Pearson, Keith Ansell (2006), *A companion to Nietzsche*, Blackwell Publishing Ltd
- Plato (2001), *The Period of Plato's Works*, trans. Mohammad Hassan Lotfi, Vol. 1, 3rd ed, Tehran: Khwarazmi Publications, [in Persian]
- Plato (2001), *The Period of Plato's Works*, trans. Mohammad Hassan Lotfi, Vol. 2, 3rd ed, Tehran: Khwarazmi Publications, [in Persian]
- Plato (2001), *The Period of Plato's Works*, trans. Mohammad Hassan Lotfi, Vol. 3, 3rd ed, Tehran: Khwarazmi Publications, [in Persian]
- Plato (2001), *The Period of Plato's Works*, trans. Mohammad Hassan Lotfi, Vol. 4, 3rd ed, Tehran: Khwarazmi Publications, [in Persian]

95 Abstract

- Ridley, Aaron (2007), *Routledge Philosophy Guidebook to Nietzsche on Art and Literature*. London and New York: Routledge
- Schacht, Richard (2012), *Nietzsche's Anti-Scientistic Naturalism*, Berlin and Boston: De Gruyter
- Schotten, Heike (2009), *Nietzsche's Revolution: Décadence, Politics, and Sexuality*, Palgrave Macmillan
- White, Alan (2014), *Within Nietzsche's Labyrinth*, trans. Seyed Masoud Hosseini, Tehran: Qoqnoos Publications, [in Persian]





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

خوانش انتقادی نیچه از «بدن»

سید علیرضا رضوی زاده*

چکیده

مسئله نفس و بدن در تاریخ تفکر غربی با پشتوانه افلاطونی-مسیحی منجر به ایجاد درک نوع خاصی از مفهوم شناخت و حقیقت شده بود. نیچه آنچه را که قرن‌ها تحت مرجعیت افلاطونی-مسیحی منجر به حذف بدن از پهنه آرای فلسفی گشته بود دوباره وارد عرصه تفکر ساخت. نیچه از بدن به عنوان «عقل بزرگ» و از آگاهی به عنوان «عقل کوچک» یاد می‌کند و بدین شکل پاتوس را مقدم و شرط هرگونه اتوس معرفی کرده و با ایده بازگشت به طبیعت و بدن از مؤلفه‌های حیات در جهت حفظ و قوام زندگی با احیای استعاره به مثابه رسانه و زبان بدن حمایت می‌کند. در زیبایی‌شناسی فیزیولوژیک نیچه، بدن به مثابه چشم‌اندازی برای درک جهان مطرح می‌گردد و مبنای تفسیر نوین جهان بر اساس ارزش‌های جدید برای عبور از نیهیلیسم متافیزیکی و نام‌گذاری مجدد بر مبنای بدن و با زبان استعاره می‌شود.

کلیدواژه‌ها: بدن، عقل بزرگ، استعاره، زیبایی‌شناسی، چشم‌اندازنگاری.

۱. مقدمه

نیچه به عنوان اولین فیلسوف غربی، مرجعیت ۲۵۰۰ ساله افلاطونی-مسیحی را که بر طبق آن بدن از حوزه شناخت و ادراک آدمی حذف گردیده بود را به چالش کشید و بدن را دوباره به صحنه زندگی و تفکر بازگردانید. «این شامل یک بازنگری در مسائل عملی و هنجاری در شرایطی است که زندگی را تأیید و تقویت می‌کند.» (Ioan 2019: 41). نیچه در مقابل آنچه وی استبداد عقلانی تفکر متافیزیکی نامیده بود ایستاد و با اعلام بازگشت به طبیعت در واقع به بدن

* دکترای فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال، تهران، ایران (نویسنده مسئول)،
alirezaarazavizaade@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۹



بازگشت. «مؤلفه‌های توصیفی و هنجاری طبیعت‌گرایی نیچه را باید در چارچوب رد مفاهیم نفس غیرمادی، اراده آزاد، عقل محض خودآشکار و تأکیدی که بر بدن، انگیزه‌ها، غرایز و تمایلات می‌گذارد درک کرد.» (Janaway 2007: 34). بازگشت به طبیعت در تفکر نیچه بر خلاف فهم دوگانه‌انگارانه از جهان در شکل افلاطونی-مسیحی آن بود چرا که از منظر نیچه خدا مرده بود. «طبیعت‌گرایی تنها بستری برای تفسیر و ارزیابی ارزش‌ها به شیوه‌ای غیرمتافیزیکی و غیرخدایی شده است.» (Ioan 2019: 41). نیچه فهم جدیدی از جهان را بر بنیاد بدن پایه‌گذاری کرد که در تحلیل آخر بدیل تفکر متافیزیکی غربی تاکنونی بود. «هدف اصلی استدلال‌های نیچه نشان دادن این است که مفاهیم و ارزش‌های متافیزیکی یک افسانه هستند و اینکه شیوه مناسب‌تر برای درک خودمان از طریق فیزیولوژی فلسفی است.» (Ioan 2019: 45). لذا در نزد نیچه فلسفه تاکنونی چیزی بیش از درک و تفسیر نادرست از بدن نبوده است و هر آنچه که بر مبنای عقل‌گرایی مبنای اخلاق و منطق فلسفی گشته است نیز تنها گونه‌ای خاصی از زندگی را پشتیبانی می‌کند. «نیچه معتقد است که اعمال و ارزش‌های ما بر اساس ساختار فیزیولوژیکی ما شکل می‌گیرد و در پس اخلاق و منطق، ارزش‌گذاری‌های خاصی وجود دارد که فقط برای اشکال خاصی از زندگی ضروری است.» (Ioan 2019: 53). لذا نیچه به فیزیولوژی در معنای کلی آن نظر دارد. «بخشی از روش تبارشناسی نیچه در کنار بررسی‌های روان‌شناختی یا ریشه‌شناختی او، تلاش وی برای رمزگشایی معنای فیزیولوژیکی پدیده‌های مختلف است.» (Ioan 2019: 53). حمله نیچه به مسئله اخلاق در مسیحیت در شکل اخلاق بردگان که اخلاقی واکنشی نیز است، پرده از بیماری نیهیلیسم دوران جدید بر می‌دارد که در آن میان انسان‌هایی که از سلامت جسمانی برخوردار نیستند به مثابه کسانی که از فقدان ساختار بدن‌مند فلذا از فقدان درک شناخت عقلانی رنج می‌برند، می‌نگرد. «نیچه از فضیلت‌های واکنش‌گرای مسیحی، به ویژه ترحم، به عنوان تأثیرات ناتوان‌کننده‌ای انتقاد می‌کند که با شکل‌دهی به ارتباطاتی که جامعه را ممکن می‌سازد، وضعیت بیماری که نشان ویژه مدرنیته است را ایجاد کرده است.» (Faulkner 2013: 53). لذا نیچه دست به افشای گسترده تفکر متافیزیکی غرب از نظر تا عمل می‌زند تا وجوه مختلف و تاریک این نیهیلیسم را در پهنه فردی و اجتماعی روشن سازد. «تحقیق نیچه از اخلاق به عنوان یک نشانه، تلاشی است برای افشای آنچه اخلاقیات نمی‌خواهند بگویند و پنهان نگاه می‌دارند.» (Blondel 1991: 255).

آنچه اساس بازگشت نیچه به طبیعت و بدن را میسر می‌سازد در یک تصویر کلی‌تر اعلام مرگ خدا توسط وی بود که آن نیز به معنای مرگ تفکر متافیزیکی غربی قلمداد می‌شود. بعد از

اعلام مرگ خدا بدن به منزله عقل بزرگ تلقی می‌گردد که خود عقل در معنای کلاسیک آن به مثابه عقل کوچک، همچون ابزاری برای بدن فهم می‌گردد.

بدن همان فعلیت کاملاً حاضر است که خود را به معنای جهت و کنش خود تحقق می‌بخشد. از منظری اصولی، شناسایی بدن با عقل، شکاف ایجاد شده توسط مرگ خدا را پر می‌کند. هنگامی که مرگ خدا اعلام شد، همه توسل‌ها به دستورات کیهانی یا حتی آنهایی که از لحاظ تاریخی رشد کرده‌اند بی‌اعتبار می‌شوند. اگر نگاهی تطبیقی به کارکردهای مختلف مفهوم خدا بیندازیم، دلایل صحبت از بدن به مثابه عقل بزرگ آشکار می‌شود. در این انتساب، چیزی از ادعای متافیزیکی قدیمی عقل باقی می‌ماند: این که عقل نه تنها به طور رسمی قدرت درک کل را داشته باشد بلکه از نظر مادی برای یک کل الهی و تاریخی نیز ایستادگی می‌کند. با نیچه بدن مدیر این کلیت می‌شود: بدن عقل بزرگ است. (Pearson 2006: 285).

نیچه پس از اعلام ریاست بدن بر عقل، رسانه ارتباطی آن را از شکل کلاسیک «مفهوم» به «استعاره» تغییر می‌دهد. «استعاره‌هایی که بدن را به تصویر می‌کشند تقریباً همیشه حاکی از ارزیابی، تفسیر، تفکر و چشم‌انداز هستند.» (Brown 2006: 111). از دیدگاه نیچه استعاره به مثابه زبان بدن، چشم‌اندازی است و آنچه از تفکر متافیزیکی را هدف خود قرار می‌دهد مفهوم حقیقت خواهد بود چرا که با نیچه مفهوم حقیقت معنای مطلق خود را از دست می‌دهد فلذا به مثابه امری ذی‌ابعاد و متکثر نگریسته می‌شود. «استعاره چشم‌انداز در واقع این سؤال را باز می‌گرداند که آیا حقیقت فی‌نفسه وجود دارد یا ممکن است وجود داشته باشد که هدف نهایی [حتی اگر هیچگاه بدون واسطه نباشد] همه دیدگاه‌ها باشد.» (Magnus & Higgins 1996: 196). نیچه معتقد است که هر چشم‌انداز، چشم‌انداز چیزی است و هر تفسیر نیز تفسیر چیزی لذا تفسیر جهان از طریق بدن و با زبان استعاره بنیاد ارزیابی دگرگونه ارزش‌ها قلمداد می‌گردد که فیزیولوژی هنر نیچه در جهت عبور از نیهیلیسم متافیزیکی اتخاذ می‌کند. «چشم‌اندازها و تفاسیر همیشه موضوع سنجش و ارزیابی قرار می‌گیرند نه با قیاس با برخی حقایق بیرونی بلکه با ارزیابی در زمینه‌شان و با توجه به اهدافی که برای آنها اتخاذ شده‌اند.» (Magnus & Higgins 1996: 196).

مقاله حاضر درصدد تبیین موضع انتقادی نیچه نسبت به تفکر متافیزیکی تاکنونی با ارائه تفسیر جهان از طریق بدن می‌باشد که در نگرش جدید، بدن به مثابه عقل بزرگ با محوریت اراده معطوف به قدرت، محور شورها، غرایز و تمایلاتی است که با زبان استعاره و

چشم‌اندازگرایی منجر به دگرگونی ارزش‌های پیشین به واسطه فیزیولوژی هنر برای عبور از نیهیلیسم متافیزیکی غربی می‌شود.

۲. جایگاه بدن در تفکر متافیزیکی و مسیحی: بدن سیاسی

در انسان‌شناسی نظری متافیزیکی و مسیحی، جایگاه نفس و بدن کاملاً تفکیک‌شده بود. در تفکر متافیزیکی غربی و در نگاه فیلسوفان یونان باستان همچون ارفئیان و بر مبنای دیدگاه اسطوره‌شناسانه آنها، بدن همچون گور و زندانی برای نفس فهمیده می‌شد که پس از مدتی زیستن در جهان به جایگاه حقیقی و اعلی خود در عالم بالا راهی می‌گشت.

اما در همین احیان از جانب دیگر، عقایدی در یونان به میان آمد که جنبه دینی و عرفانی داشت. کسانی که بدین راه می‌رفتند نفس را از عالم قدسی و علوی می‌دانستند و بدن را مانند زندانی یا گوری برای او بر می‌شمردند و بر آن بودند که نفس پیوسته حسرت جهان دیگر را دارد. (ارسطو ۱۳۶۹: ۱۳).

اما به تدریج نقش بدن در شناخت آدمی در نظر متفکرانی چون ایمپدکلس و آناکساگوراس که یکی شناخت را «تأثیر مشابه بر مشابه» و دیگری شناخت را «تأثیر ضدی بر ضد دیگر» می‌دانست، ابعاد جدیدی در تأثیر عوامل بدنی در شناخت آدمی را فراهم ساخت. اما در نهایت در تفکر سوفسطائیان و با شک‌گرایی رادیکال آنها، آدمی معیار شناخت جهان (Metron) پیرامون شد. «انسان معیار همه چیز است، معیار همه آن چیزهایی که هست و همه آن چیزهایی که نیست.» (لاثرتیوس ۱۳۸۷: ۴۰۲). اصالت نسبیت (Relativism) و اصالت فردیت (Individualism) موجود در تفکر سوفسطائیان، تأثیر شخص‌مُدرک در کیفیت ادراک را انکارناپذیر دانست فذا احوال عمومی روحی که ناشی از ابدان مختلف در عملیات شناخت بود، حوزه ادراک آدمی را وارد فاز تازه‌ای گردانید. «او عقیده داشت که روح چیزی غیر از حواس نیست.» (همان: ۴۰۲). در مقابل تفکر سوفسطائیان، سقراط و افلاطون قرار داشتند که بالاتفاق نسبت به بدن بدبین بودند و آن را نه امری فردگرایانه بلکه جمع‌گرایانه (collectivity) و وابسته به مدینه و شهر (metropolitan) قلمداد می‌کردند.

در پروژه سقراطی بر اتحاد فرد با جمع و بدن با نفس تأکید می‌شود تا بدن و ویژگی‌های دست و پاگیر و تقسیم‌پذیر آن را به کلی حذف کند. زیرا در طرح سقراطی، بدون مانع بدن، آنچه باقی می‌ماند ارتباط بی‌واسطه نفس با شناخت مطلق، مطلوب و مطلوب‌ترین حالت آن است. (Schotten 2009: 14).

علت بدبینی سقراطی-افلاطونی نسبت به بدن، صیرورت و تغییر مدام جهان مادی بود که برای استانداردهای شناخت افلاطونی عاملی سرنوشت ساز بود. «همه چیزها بر اثر حرکت و تغییر و با یکدیگر آمیختن، همواره در حال «شدن» اند و اینکه درباره چیزی می‌گوییم «هست» خطاست زیرا هر چیز «می‌شود» و درست نیست اگر بگوییم «هست». (افلاطون ۱۳۸۰ ج: ۱۵۲، ۳۴-۳۷). توجه به جهان حقیقی که عالم ثبات و تغییرناپذیر یعنی جهان مُثُل است به حذف معیارهای بدنی و بدن که عالم دوکسا و گمان‌ها بود، منجر به درک جدیدی از جهان و رسیدن به اپیستمه و حقیقت شناخت آدمی گشت. «به عبارت دیگر می‌توان گفت که میل ساختاری نظریه سیاسی غرب، ریشه در یک ایده‌آلیسم امکان‌ناپذیر دارد که عمداً و آگاهانه، بدن را از تأملات نظرورزنه‌اش حذف می‌کند.» (Schotten 2009: 14). ایده‌آلیسم افلاطونی به تحقق حقیقت در قالب دیالکتیک و حرکت از امور محسوس به امور معقول یا از جزئیات به کلیات می‌باشد. در نظر افلاطون، نفس پدیده‌ای جدا از بدن بود که خودآغازگر حرکت و منشأ حرکت است لذا نفس مقدم بر بدن و حاکم بر بدن شناخته می‌شد. «روح، اصل و مبدأ پیدایش و نخستین حرکت همه چیزهایی است که اکنون هستند و در گذشته بوده‌اند و در آینده خواهند بود و همچنین اصل و مبدأ اضداد، زیرا ثابت شد که روح علت همه تغییرهاست.» (افلاطون ۱۳۸۰ د: ۸۹۶، ۸۶). افلاطون معتقد بود که نفس بسیط و غیرقابل تقسیم بوده و نمی‌تواند مرکب و ممتد باشد لذا چون از قوه تذکار و یادآوری بهره‌مند است، وجود نفس مقدم بر حیات بدنی فعلی انسان است چرا که از مثال حیات بهره دارد و فنا و نابودی را بدان راهی نیست، بنابراین نفس را حاکم بر بدن و مدبّر حرکت آن می‌دانست.

تا دمی که تن و روح با هم اند تن به حکم طبیعت محکوم است به اینکه خدمت کند، فرمان برد در حالی که روح سلطنت می‌کند و فرمان می‌راند. نتیجه‌ای که از این تصدیق‌ها بدست می‌آید این است که روح، خدایی، سرمدی، بسیط و توانا به تفکر است و همواره همان می‌ماند و یکسان عمل می‌کند در حالی که تن، فناپذیر، موقت و از تفکر ناتوان است و هر روز به حالی دیگر در می‌آید (افلاطون ۱۳۸۰ الف: ۸۰، ۱۰-۲).

در پایدیای افلاطونی نیز تعلیم و تربیت روحی مقدم بر تعلیم و تربیت بدنی می‌باشد چرا که از منظر افلاطون بدن نمی‌تواند روح را نیک و توانا سازد در حالی که روح نیک می‌تواند به کمال بدن کمک کند.

مردم در این گمانند که کسانی که در برابر لذات شهوت بی‌بند و بارند به اختیار و آزادی بدی را برگزیده‌اند و به این جهت این‌کسان را نکوهش می‌کنند ولی این نکوهش به حق

نیست بلکه هر انسان بدی، بر اثر نقص و بیماری بدنی و تربیت بد چنین شده است. همه آدمیان از بدی گریزان‌اند از این رو کسی که بد است بر خلاف اراده خود دچار بدی گردیده است. (افلاطون ۱۳۸۰ ج: ۸۶، ۲۸-۳۲).

نقطه مقابل بدی و شر در نظر سقراط نیکی و خیر است و چنانکه می‌گوید شناخت و دانش انسان همان فضیلت است و این همان راه رسیدن به نیکی است. از نظر افلاطون نیز غایت هر دانشی، نیک و فضیلت‌مند ساختن انسان است و راه رسیدن به فضیلت و نیکی هم از منظر سقراط و هم افلاطون والاترین بخش نفس یعنی از راه عقل میسر می‌شود.

سقراط: ادعای فیلبس این است که «نیک» برای همه جانداران شادی و لذت و خوشی است و هر چه از این نوع باشد. ما این ادعا را نمی‌پذیریم و می‌گوییم: نیک آن نیست، بلکه دانایی و تفکر و توانایی بیاد آوردن است و هر چه از این نوع باشد. (افلاطون ۱۳۸۰ ج: ۸۵، ۱۱).

در دیدگاه ارسطویی نیز نفس، به عنوان کمال اول برای جسم طبیعی آلی تعریف می‌شود که امکانات و استعدادهای بدن را به ظهور می‌رساند. «اگر بخواهیم تعریفی کلی که منطبق بر تمام انواع نفس باشد بعمل آوریم باید بگوئیم که نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است.» (ارسطو ۱۳۶۹: ۷۹). تعریف ارسطو از نفس به دیدگاه او درباره موجود به مثابه امری مرکب از صورت و ماده بر می‌گردد که جوهر مرکب یک بدن برخوردار از موهبت حیات است که اصل و مبدأ این حیات، نفس یا پسوخته نامیده می‌شود. از منظر ارسطو بدن نمی‌تواند نفس باشد چرا که حیات نیست بلکه چیزی است که حیات دارد. ارسطو معتقد است بدن باید به عنوان ماده نسبت به نفس فهمیده شود در حالی که نفس به عنوان صورت یا فعل نسبت به بدن است. از این رو ارسطو در تعریف نفس به عنوان کمال یا فعل بدن سخن می‌گوید که حیات را بالقوه داراست لذا نفس از منظر ارسطو تحقق بدن است.

جسم نمی‌تواند کمال نفس باشد بلکه نفس است که کمال جسمی با طبیعت معینی است در نتیجه بعضی از متفکران کاملاً حق داشته‌اند که بگویند که نفس نه بدون بدن می‌تواند باشد نه خود بدن، زیرا که نفس، بدن نیست بلکه چیزی از بدن است و به همین دلیل است که در بدنی است و در بدنی با طبیعت معینی است. (همان: ۹۲).

در تعلیم و تربیت ارسطویی نیز که ارتباط میان نفس و بدن را تبیین می‌کند، هدف انسان این است که بداند خیر و نیکی چیست. «تعریف عام و تمام خیر بزرگ این است که غایت

خوانش انتقادی نیچه از «بدن» (سید علیرضا رضوی زاده) ۱۰۳

همه چیزهاست.» (ارسطو ۱۳۸۶: ۱). لذا فلسفه با ارسطو از فرونسیس [حکمت عملی] فاصله گرفته و به تخته [حکمت علمی] یعنی چهارمین فضیلت از فضائل پنج‌گانه عقلی نزدیک می‌شود. «قانون، ترجمان عقل و حکمت است.» (همان: ۴۲۵).

دو دیدگاه افلاطونی و ارسطویی، نظرات غالب در طی قرن‌ها به مثابه مرجعیت مطلق در باب ارجحیت نفس بر بدن فلذا ثانوی بودن بدن و اثرپذیر بودن آن در درجات بعدی شناخت بود. در دوران مسیحیت نیز با توجه به مفهوم گناه نخستین، انسان از بدو تولد در دیدگاه کلیسا خطاکار شناخته شد لذا نگاه افلاطونی همچنان در تفکر مسیحی سایه افکننده بود و دیدگاه مسیحیت نسبت به بدن همچون افلاطون به مثابه گور و زندانی است که مانع خلوص روحانی انسان می‌گردد.

ما با ناخرسندی خدا به این دنیا آمدیم و زمانی ما نیز سراسر تاریکی بودیم. بقایای تاریکی را با تن‌های خود حمل می‌کنیم، تن‌هایی که در اثر عواقب گناه، اجسامی بی‌جانند تا آن زمان که صبح بدمد و سایه‌ها کنار روند. (آگوستین ۱۳۸۷: ۴۴۳).

اوج این دیدگاه در به صلیب کشیدن بدن مسیح است که در نهایت رنج حاصل از مرگ جسمانی همسنگ به دوش کشیدن بار گناهان همه مؤمنان مسیحی در چهره نهایی به صلیب کشیدن مسیح است. «خداوند! حکمت تو دست‌نیافتنی است. اما تنها پسر زاده‌ی تو به ما عطا شد تا حکمت ما، برائت (Justification) ما و تطهیر ما از گناهان (Sanctification) باشد.» (همان: ۱۴۶).

پس از رنسانس، جایگاه انحصاری و مرجعیت مطلق مسیحیت فرو ریخت و برای اولین بار بشر این جرأت را پیدا کرد که آدمی را همچون ماشین بنگرد. پیشرفت علوم خصوصاً در حیطه پزشکی تمام نگاه‌ها را به سمت بدن برد و تصورات علم پزشکی درباره بدن تبدیل به یک الگو برای فهم نوینی از انسان گشت. فروکاهیدن انسان تا حد یک ماشین نخستین دستورالعمل علم پزشکی تا زمانه ما بود که به روشنی با الگوی افلاطونی-مسیحی درباره دیدگاه ابزاری به بدن هماهنگی داشت. الگوهای مکانیکی دکارت در ارتباط با نفس و بدن و کوگیتیوی دکارتی با ارجحیت بخشیدن به نفس و فروکاهش بدن به یک ماشین نیز نتیجه همین افکار بود. دیدگاه به‌روزشده افلاطونی-مسیحی در تفکر کانت موجب به حاشیه راندن کامل بدن و احساس در داوری‌های انسان نسبت به جهان پیرامونش شد.

۳. نقد نیچه به شناخت متافیزیکی: بدن به مثابه عقل بزرگ

نیچه نسبت به فرایند شناخت فلسفی تاکنونی، نقدهای رادیکال و بنیادینی دارد. «نیچه در کتاب چنین گفت زرتشت اعلام می‌دارد که هیچ جریان اروپایی را نمی‌شناسد که در نهایت به فراسوی قلمرو متافیزیکی منتهی شود.» (Pearson 2006: 277). نیچه معتقد است که مسئله شناخت با حقیقت متافیزیکی ارتباطی مستقیم دارد. در تفکر متافیزیکی حقیقت به مثابه معیار شناخت همچون امری کلی، ثابت، آن‌جهانی، فوق محسوس و عقلانی تصور می‌شد. «هرگونه معرفتی از جدا ساختن، تعیین کردن و محدود ساختن نشأت می‌گیرد. هیچ معرفت مطلق از یک کل وجود ندارد.» (نیچه ۱۳۹۰ ج: ۱۰۹). بنابراین حقیقت در معنای متافیزیکی مناط و ملاک امور درست و نادرست محسوب گشت.

آن نشانه‌های شناسایی که از وجود حقیقی چیزها داده‌اند، نشانه‌های شناسایی نابودگی‌اند، نشانه‌های نیستی. جهان حقیقی را از راه تضاد آن با جهان واقعی ساخته و پرداخته‌اند و آن جهان حقیقی تا بدان‌جا که یک وهم اخلاقی-دیدمانی [optical illusion/Moral] است، در حقیقت یک جهان نمود است و بس. (نیچه ۱۳۹۰ ج: ۵۱).

در تفکر متافیزیکی با تمرکز بر روی امور عقلانی شناخت، امور محسوس طبیعت به منزله امور جزئی، متغیر، گذرا و این‌جهانی، شناخته‌شده و رونوشتی از آن جهان اصیل، مطرود اعلام گشت. «برای آنان شناخت، بازشناسی است و همه در این مورد متفق‌القول‌اند.» (نیچه ۱۳۹۲: ۳۳۵). فلذا در تفکر متافیزیکی نقش عقل در عملیات شناخت بر بدن برتری یافت.

از دیدگاه نیچه شناخت در تفکر متافیزیکی ضد زندگی و نیروهای حیاتی آن می‌باشد چرا که زندگی این‌جهانی را در مقابل زندگی آن‌جهانی قرار می‌دهد فلذا عالم بالا «حقیقت و بود» و عالم پایین «خطا و نمود» قلمداد می‌گردد، بنابراین شناخت و حقیقت در تفکر افلاطونی-مسیحی، زندگی را ضد خود دانسته و طبیعت و آنچه طبیعی است را محکوم و نفی می‌کند. «انسان علیه دنیا، انسان به عنوان اصل نفی‌کننده‌ی این دنیا، مقیاس اشیاء و قاضی این کائنات، در نهایت خود هستی را هم در ترازو قرار می‌دهد و آن را خیلی سبک ارزیابی می‌کند.» (نیچه ۱۳۹۲: ۳۱۸). اما در نظر نیچه شناخت باید در خدمت زندگی و نیروهای حیاتی و قوام‌بخش زندگی باشد. «هنر قوی‌تر از معرفت است زیرا هنر خواستار زندگی است، حال آنکه معرفت نهایتاً فقط به یک هدف دست می‌یابد.» (نیچه ۱۳۹۰ ج: ۱۴۴). فلذا انسان پسامتافیزیکی

باید با بازسنجی دوباره ارزش‌های تاکتونی، قوانین جدید را از طریق هنر که مبتنی بر تأیید زندگی و طبیعت است بنا سازد.

نیچه در نقد و تحلیل خود از مسئله شناخت افلاطونی-مسیحی، در حال فراهم ساختن مقدمات برای بازگشت انسان به طبیعت و بازگشت نقش بدن در شناخت‌شناسی انسان پسمتافیزیکی است. «بازگشت به بدن دو بعد دارد: ۱. محدودیت‌های گفتمان سنت متافیزیکی را آشکار می‌کند. ۲. به عنوان یک امر ضروری برای توسعه گفتمان جدید عاری از ارزش‌های نیهیلیستی عمل می‌کند.» (Ioan 2019: 48). یکی از مبانی گفتمان سنت متافیزیکی، نقش سرنوشت‌ساز «من» به منزله سوژه اندیشنده است که نیچه با محوریت «خود»، آن را دگرگون می‌سازد. «حس و جان افزارند و بازیچه. در پس آنان خود جای دارد. خود با چشمان حواس می‌جوید و با گوش‌های جان می‌شنود.» (نیچه ۱۳۹۱ ب: ۴۶). نیچه در کتاب چنین گفت زرتشت و در بخش «خوارشمارندگان تن»، از آگاهی به عنوان «عقل کوچک» (Small Reason/ *kleine vernunft*) یاد می‌کند که در ذیل «عقل بزرگ» (*Great Reason/ grosse vernunft*) یا همان بدن به مثابه ابزاری برای آن می‌باشد. «تن خردی است بزرگ، کثرتی با یک معنا، جنگی و صلحی، رمه‌ای و شبانی. برادر، خرد کوچکات که جانش می‌خوانی، نیز افزار تنِ توسست، افزار و بازیچه‌ای کوچک برای خرد بزرگات.» (نیچه ۱۳۹۱ ب: ۴۵). از منظر نیچه، خود یا بدن، فرمانده‌ای است که بر روح و روان و احساسات ما فرمان می‌راند. «برادر، در پس اندیشه‌ها و احساس‌هایت فرمانروایی قدرتمند ایستاده است، دانایی ناشناس که نامش خود است. او در تن تو خانه دارد: او تنِ توسست.» (همان: ۴۶). لذا در تحلیل آخر از منظر نیچه، همین بدن است که قدرت آفرینش‌گری دارد.

با خود به گونه‌ای رفتار می‌شود که گویی دارای همان منزلت هستی‌شناختی بدن است. در واقع اثبات می‌کند که خود واسطه‌ای واقعی میان بدن و ایگو است لذا در نهایت چیزی جز خود نیست که جسم و روح یا نفس و بدن را در کنار هم نگاه دارد. این بینش به ما این امکان را می‌دهد که از صورت‌بندی عقل بزرگ، بصیرتی قاعده‌مند به دست آوریم. (Pearson 2006: 288).

نیچه ویژگی‌های من اندیشنده از جمله احساس کردن، اراده کردن و اندیشیدن را پدیدارهای نهائی و علت‌هایی یکسره نامعلوم برای من می‌داند.

اگر در من چیزی از وحدت است، بی‌شک آن در من آگاه و در احساس کردن، اراده کردن و اندیشیدن نیست بلکه در جایی دیگر است. در زیرکساری نگاهبان از آن خودکننده‌ی

جداکننده‌ی نظارت‌گرِ کلِ اندام‌واره‌ی من است، که منِ آگاهم تنها اسباب آن است. (نیچه ۱۳۹۴: ۹۴).

نیچه معتقد است قوانین جهان طبیعی، مفروض قوانین روابط قدرت است لذا بازی نیروها در جهان اندام‌وار در جریان روابط قدرت معنا دارد و این اراده معطوف به قدرت است که موجود اندام‌وار را در میدان نیروها برای درک و فهم چیزها نزدیک یا دور می‌کند. «این که چون اراده معطوف به قدرت می‌تواند بیانگر خود باشد، باید چیزهایی را که نزدیک‌تر می‌کند درک کند، این که آن چیزی را که به آن نزدیک می‌شود، چیزی را که برایش قابل جذب است، احساس می‌کند.» (همان: ۱۱۳). بنابراین نیچه کلیه کارکردهای اندام‌وار از قبیل احساس کردن، اراده کردن و اندیشیدن را ناشی از اراده معطوف به قدرت می‌داند. «کارکردهای اندام‌وار، به اراده‌ی بنیادی، اراده معطوف به قدرت، بازگردانده می‌شود و چونان از آن جدا شده‌ای.» (همان: ۱۱۷). لذا نیچه چنین نتیجه می‌گیرد که حقیقت جهان به طور کلی چیزی جز اراده معطوف به قدرت نیست. بر اساس این دریافت نیچه از حقیقت، انسان نیز به تبع آن، اراده‌ای معطوف به قدرت است. لذا بر طبق دیدگاه حاکمیت بدن بر روان در نظر نیچه، ویژگی اراده معطوف به قدرت آدمی بر عهده بدن می‌باشد.

نیچه اراده معطوف به قدرت را به مثابه ذرات پویا تعبیر می‌کند که جوهر آنها چیزی جز تأثیر آنها نیست و تنها در چارچوب روابط با دیگر مراکز نیرو و یا اراده معطوف به قدرت قابل درک است، آنها اساساً اراده‌ای برای غلبه می‌باشند. (Ioan 2019: 76).

بدین‌سان، این بدن است که مرکز و محور شورها و تکانه‌هایی است که اراده معطوف به قدرت یعنی بیشینگی نیرو برای چیرگی بر خود است. «برای نیچه، اراده تبدیل به عام‌ترین شکل پدیداری چیزی غیرقابل کشف می‌شود که ما نمی‌توانیم آن را درک کنیم. این کلی‌ترین تجلی را که ما از طریق زندگی غرایز می‌شناسیم، بازی احساسات، شورها و خواست‌های عواطف است.» (Ioan 2019: 94). از منظر نیچه این تعیین‌بخشی از رهگذر خودبیانگری دست به آفرینش می‌زند فلذا ابرانسان از دیدگاه نیچه کسی است که به شورها و نیروهای بدن به مثابه مرکز خلاقیت خویش آگاه است.

تأکید نیچه بر فرایند غلبه مداوم بر توهّمات تفکر آگاه و ایجاد و ساختن بدنی برتر برای خود است که باید به عنوان کثرت فرایندهای پویا درک شود. گفتمان فیزیولوژیکی، شناخت ما از جهان را از طریق توصیف مجدد روایت‌های اخلاقی، مذهبی و

خوانش انتقادی نیچه از «بدن» (سید علیرضا رضوی زاده) ۱۰۷

زیبایی‌شناختی به شیوه‌ای غیراخلاقی که از مفهوم قدرت ارتباطی درون‌زا شروع می‌شود، اخلاق‌زدایی و انسان‌زدایی می‌کند. (Ioan 2019: 52).

از منظر نیچه آگاهی روانی انسان به نحوی ثانوی و پسینی و به عنوان عقل کوچک و ابزاری برای عقل بزرگ یا بدن است که در تحلیل آخر شرط هرگونه آگاهی نیز محسوب می‌شود.

بازگشت نیچه به بدن ناشی از فرضیه‌ای معرفت‌شناسانه درباره ماهیت جهان یا بدن نیست. این ادعایی برای توضیح تار و پود واقعیت نیست بلکه تلاشی است برای اندیشیدن از طریق و خارج از گفتمان سنت متافیزیکی، به گونه‌ای که نسبت به زمینه‌ای که تفکر آگاهانه در آن پدید می‌آید حساس باشد. برای تدوین دیدگاهی جدید و تأییدکننده زندگی باید فکر آگاهانه را به عنوان عضوی از بدن درک کنیم. این بدان معناست که ما باید آن را به عنوان نشانه یا نشانه‌ای از فرایندهای ناشناخته و پیش‌آگاهانه ببینیم. ادعای نیچه این است که تنها از بخش کوچکی از فرایندهایی که تفکر ما را ساختار می‌دهد آگاه هستیم. (Ioan 2019: 48).

۴. طبیعت‌گرایی و بازگشت به بدن: استمرار حیات حیوانی (Continuum of Animal)

دو شعار معروف “خودت را بشناس!” از سقراط و “چگونه آن شویم که هستیم؟” از نیچه بیانگر دو دیدگاه سرنوشت‌ساز تفکر غربی است. سروش معبد دلفی، الهام‌بخش شعار “خودت را بشناس” برای سقراط است. «همانی است که نه سخن می‌گوید، نه پنهان می‌کند، بلکه اشاره می‌کند.» (Freeman 1962: 93). در دیدگاه سقراط، شناخت خود، احاله به امری بیرونی شده که با استعلا و فراروی از خویش به مثابه امری که درون ما نیست و باید در جستجو بدان رسید تعریف می‌شود. «با سقراط ذوق یونانی به جدل‌گری (Dialectics/ dialektik) می‌گراید.» (نیچه ۱۳۹۰: ۳۷). بعدها در تفکر افلاطون با تأکید بر جهان مُثُل، شناخت جهان به سود اپیستمه و جهان آیدتیک، جهان زمینی را به منزله دوکسا از دور خارج کرد.

در اینجا سخن از دو چیز است که یکی از آن دو، پادشاه عالم معقولات است یعنی عالم موضوعاتی که به وسیله تفکر و خرد دریافتنی هستند و دیگری حاکم عالم دیدنی‌ها. یکی عالم چیزهایی است که به چشم می‌آیند و دیگری عالم چیزهایی که به وسیله خرد شناخته می‌شوند. (افلاطون ۱۳۸۰ ب: ۱۰۵۰).

شعار سقراطی «خودت را بشناس»، به عنوان مانیفست عقل‌گرایی از افلاطون تا ارسطو و افلوپین، شناخت جهان را از خود شروع می‌کند. «انسان تا آن حد با جهان آشناست که با خود آشناست، یعنی ژرفای جهان تا آن حد بر او آشکار می‌شود که نسبت به خود و پیچیدگی خویش به شگفت آید.» (نیچه ۱۳۹۰ ج: ۹۸). لذا تفکر متافیزیکی ذیل شعار سقراطی، سیر تکاملی انسان و شناخت پیرامون‌اش را نه به صورت بیولوژیک و به منزله یک فرایند زیست‌شناختی که به صورت آیدتیک و مبتنی بر امر ثابت عقلانی فهم می‌کرد. «خودت را بشناس!» تمامی دانش است. تازه در پایان شناخت همه چیزهاست که آدمی خود را خواهد شناخت زیرا چیزها تنها حدود یا سرحدات آدمی هستند.» (نیچه ۱۳۹۶: ۶۷). بنابراین تفکر متافیزیکی غربی از یک سو، دانش و شناخت را به عنوان امری عقلانی و مختص به آگاهی انسانی دانست که روابط آدمی با دیگری را حول محور اخلاق تعریف می‌کند، در نتیجه بقای فرد در گرو بقای جمع تعریف می‌گردد. از سوی دیگر آنچه از این طریق نادیده گرفته شده بود این است که واحد بیولوژیک یا بایوس در شکل فردی از نیروی کوناتوس یا خودپایی و صیانت نفس بهره می‌برد و همین امر بستر تازه‌ای برای دیدگاه نیچه مبتنی بر بازگشت به طبیعت شد.

فیزیولوژیست‌ها پیش از آنکه غریزه خویشتن‌پایی را همچون غریزه اصلی هر موجود اندام‌وار پادار کنند، می‌باید تأمل کنند، زیرا هر موجود زنده، بالاتر از همه، می‌خواهد نیروی خویش را بیرون ریزد زیرا زندگی همانا خواست قدرت است. خویشتن‌پایی تنها یکی از پیامدهای نامستقیم این امر و همیشگی‌ترین آنهاست. (نیچه ۱۳۹۰ ب: ۴۳).

نیچه معتقد است که این ویژگی حیات یا ویتاس است که بایوس، اراده و میل به افزونی و قدرت برای زیستن دارد. «اگر قدرتی بیش از طبیعت به دست آمده است، پس انسان می‌تواند با استفاده از این قدرت، آزادانه خود را بیش‌تر شکل دهد: اراده معطوف به قدرت به منزله خود را ارتقا بخشیدن و نیرومند کردن.» (نیچه ۱۳۹۴: ۲۴۹). لذا طرد بایوس در دل تفکر غربی و فروکاستن آن در حد ماشینی که روح ندارد، زمینه‌های ایجاد تفاسیری شد که به نفی زندگی و حیات می‌پردازد چرا که حیات یا ویتاس را از عامل قوام‌بخشش یا بایوس محروم ساخت. «نفس، نفس و هستی [Dasein] یا وجود [esse] یکسان شده‌اند. آنچه زنده است هستی است و هستی دیگری وجود ندارد.» (همان: ۱۶۸). بر این اساس بازگشت به طبیعت در تفکر نیچه بازگشت به خود زندگی تلقی می‌گردد. «طبیعت‌گرایی نیچه به بهترین وجه به عنوان ایده راهنما شناخته می‌شود که هر چیزی که در جهان می‌گذرد و می‌شود، نتیجه تحولاتی است که در

درون آن رخ می‌دهد و کاملاً مدیون پویایی درونی آن است.» (Schacht 2012: 170). نیچه معتقد است بیماری نیهیلیسم نتیجه تفکر افلاطونی-مسیحی است که با دوپاره ساختن جهان حقیقی و ظاهری و جعل مقولات متافیزیکی زمینه انحطاط زیست انسانی را فراهم کرده است و راه غلبه بر نیهیلیسم را بازگشت به طبیعت و خود زندگی می‌داند.

من نیز از بازگشت به طبیعت سخن می‌گویم هرچند در واقع بازگشت نیست، بلکه صعود است به طبیعت، به طبیعی بودنِ والا، آزاد، حتی هراس‌انگیز، جایی که تکالیف چیزهایی است که آدمی با آنها بازی می‌کند، این امکان را دارد تا با آنها بازی کند. (کوفمان ۱۳۹۶: ۲۴۱).

شعار نیچه‌ای «چگونه آن شویم که هستیم؟»، مفروضات ویتالیستی را برای تبیین بایوتیک از انسان ذیل عقل بزرگ یا بدن و به عبارتی تأکید بر وجه حیوانی و ساختاری انسان دارد. «انسان هنوز حیوانی است نامعین.» (نیچه ۱۳۹۰ ب: ۱۰۷). از منظر نیچه بدن بایوتیک انسان شرط هرگونه آگاهی [که آن را عقل کوچک می‌نامد] در جریان شناخت است. «هرآنچه باورکردنی است، هرآنچه آسودگی وجدان می‌آورد، هرآنچه گواه حقیقت است، همانا از راه حواس به ما می‌رسد.» (همان: ۱۲۳). لذا از منظر نیچه، تفسیر انسان به مثابه اراده معطوف به قدرت، در واقع همان واحد بایوتیکی ویتاس است که در جهت کوناتوس تلاش می‌کند. «نیچه مفهوم کوناتوس را به عنوان پیش‌درآمد غایت‌شناختی، درک انگیزه‌ای برای حفظ خود می‌خواند.» (Ioan 2019: 58). نیچه قائل به برساخت مفهوم انسان توسط تفکر متافیزیکی است که با فصل ناطقیت به مثابه قرارداد و نه ذات سعی در ارائه حقیقتی ساختگی و جعلی کرده که در نتیجه آن آدمی را از نیروهای خفته و طبیعی آن محروم و اخته ساخته است. «این است که ما باید بازگشت به بدن را نتیجه نقد و نارضایتی نیچه از تفکر متافیزیکی بدانیم.» (Deleuze 1981: 28). در نتیجه نیچه معتقد است که آدمی میان مفهوم حیوان و انسان، وجوه جسمانی و روحانی در نوسان و رفت و برگشت است و این هنر است که تنها وجوه متکثر ما را به ما یادآوری می‌کند.

هنر حالت‌های توان حیوانی را به ما یادآوری می‌کند، آن از یک سو مازاد و سرریز جسمانیّت شکوفا به جهان تصویرها و آرزوهاست و از دیگر سو تحریک کارکرد حیوانی از طریق تصویرها و آرزوهای زندگی بیش‌شده‌افزونی احساس زندگی، محرکی از برای آن. (نیچه ۱۳۹۴: ۳۰۹).

لذا زیبایی‌شناسی هنری نیچه با ارجاع به بدن علاوه بر گسست از شکل منفعل متافیزیکی بر وجه فعال پسامتافیزیکی آن اشاره دارد. «تجربه زیبایی‌شناسی نیچه به عنوان محرکی برای

فعالیت و زایش عمل می‌کند و نباید همراه با کانت و شوپنهاور به عنوان انفعال درک شود.» (Ridley 2007: 120).

۵. استعاره و زیبایی‌شناسی بدن

بدن ارجاع اصلی در تفکر نیچه است. «پدیدار بدن، پدیداری غنی‌تر، واضح‌تر و قابل فهم‌تر است.» (نیچه ۱۳۹۴: ۲۴۶). نیچه به دنبال افشاگری نسبت به سنت ایده‌آلیستی مبنی بر حذف بدن در جریان شناخت انسان و چیرگی عقل بر زبان مفهوم است.

برای آنکه بتوانیم فیزیولوژی را با وجدان آسوده دنبال کنیم، باید تأکید کرد که اندام‌های حسی، به معنایی که فلسفه‌ی ایده‌آلیست در نظر دارد «تمود» نیستند. اگر چنان بودند آنها نمی‌توانستند علت دریافت باشند. از این رو، حس‌باوری را باید دست‌کم همچون یک انگاره سامان‌بخش، اگر نه همچون یک اصل اکتشاف پذیرفت. (نیچه ۱۳۹۰: ب ۴۵).

نیچه قائل به تمایز شناخت‌شناسانه در قالب درک متافیزیکی جهان از طریق مفهوم‌پردازی و تمایز تقلیدی در قالب درک هنری جهان از طریق استعاره‌پردازی می‌باشد. نیچه معتقد است شناخت نقطه مقابل تقلید است چرا که مستقل از هرگونه پیامدی از درک چیزها به خود داده حسی می‌پردازد. «به همین منظور داده حسی دچار جمود می‌شود و به وسیله مفاهیم گرفتار می‌گردد و علامت‌گذاری می‌شود، سپس کشته، جراحی، مومیایی و به عنوان یک مفهوم ذخیره و نگهداری می‌شود.» (نیچه ۱۳۹۰ ج: ۱۲۲). نیچه معتقد است که هر واژه که نماینده چیزی است به یک مفهوم تبدیل می‌شود که به طور همزمان نماینده بی‌شماری از چیزهایی مشابه آن است. «هر مفهومی برخاسته از برابر دانستن چیزهای نابرابر است.» (همان: ۱۶۴). تقابلی میان فرد و نوع که ناشی از قیاس به نفس انسانی [Anthropomorphic] است که در عین حال از ذات اشیاء سخن نمی‌گوید.

این حقیقتی است به تمامی متکی بر قیاس به نفس که حتی یک ذره آن نیز «فی‌نفسه حقیقی» نیست و مستقل از انسان فاقد هرگونه اعتبار کلی و واقعی است. اگر عمیق بنگریم، کسانی که درباره چنین حقایقی تحقیق می‌کنند جویای چیزی نیستند مگر استحاله جهان به ذهن یا نفس آدمی. (همان: ۱۶۸).

لذا حقیقت مفهومی که جایگاه اتوس و عقل کوچک است امری ساختگی، کلی و انسان‌شکل است که ناشی از حقیقت استعاریک که جایگاه پاتوس و عقل بزرگ می‌باشد که امری فیزیولوژیک، موقتی، شخصی و انفعالی است.

پس حقیقت چیست؟ سپاه متحرکی از استعاره، مجازهای مرسل و انواع و اقسام قیاس به نفس بشری؛ در یک کلام: مجموعه‌ای از روابط بشری که به نحوی شاعرانه و سخنورانه تشدید و دگرگون و آرایش شده است، و اکنون پس از کاربرد طولانی و مداوم در نظر آدمیان امری ثابت و قانونی و لازم‌الاتباع می‌نماید. حقایق توهماتی هستند که ما موهوم بودنشان را از یاد برده‌ایم. استعاره‌هایی هستند که از فرط استعمال فرسوده و بی‌رمق گشته‌اند، سکه‌هایی که نقش آنها ساییده و محو شده است و اکنون دیگر فقط قطعاتی فلزی محسوب می‌شوند و نه سکه‌هایی مضروب. (همان: ۱۶۶).

اما نیچه در تقابل با شناخت، تقلید را به عنوان تفکر آغازین بشر معرفی می‌کند که به بساخت و نسخه‌برداری از یک طبیعت ثانوی در میان قوی‌ترین و باشکوه‌ترین نمونه‌ها می‌انجامد. «حواس مان از طبیعت تقلید کند، که در آن هر چه بیشتر از همین طبیعت کپی بردارند.» (نیچه ۱۳۹۵: ۱۰۱). نیچه معتقد است حواس ما اولاً و بالذات به عنوان رسانه‌ای بی‌واسطه نسبت به طبیعت سعی در نسخه‌برداری و تقلید از آن در فرآیند جابجایی و انتقال یا جذب و ادغام (Assimilation) می‌نماید. «تقلید نخست مستلزم دریافت یک تصویر است و سپس انتقال و ترجمه تصویر دریافت‌شده به هزار استعاره که همه آنها واجد قدرت تأثیرگذاری‌اند.» (نیچه ۱۳۹۰ ج: ۱۲۲). از دیدگاه نیچه فرایند تقلید در جهت ساخت استعاره با کمک عملیات یادآوری در جهت کشف شباهت‌ها گام بر می‌دارد که متأثر از دریافت حسی محرک‌ها به واسطه بدن می‌باشد.

محرک‌های ادراک شده، اینک در قالب استعاره‌های متعدد تکرار می‌شود، طی این جریان تصاویر مرتبط با هم، از مقولات گوناگون، گرد هم جمع می‌شوند. هر ادراکی موجد موارد متعدد تقلید از محرک است که البته به حیطه‌های متفاوت انتقال یافته‌اند. محرکی احساس می‌شود، به عصب‌های مربوطه منتقل می‌گردد و در آن حال، در حالت ترجمه شده تکرار می‌شود. (همان: ۱۲۲).

لذا آنچه در فرایند شناخت متافیزیکی به عنوان امر حقیقی، فهم را میسر می‌سازد در درک تقلیدانگاران از منظر نیچه با امر مؤثر انجام می‌پذیرد. «حقایق به دست معلول‌هایشان اثبات می‌شوند نه توسط دلایل منطقی، نه توسط استدلال‌های قدرت.» (نیچه ۱۳۹۵: ۵۵). با این

وصف نیچه "استعاره" را بدیلی به مثابه "زبان جسم" معرفی می‌کند که زمینه‌های تفسیر جهان از طریق آن امکان‌پذیر می‌گردد. در دیدگاه نیچه، استعاره، تأثیرات حسی ما را به صورت مستقیم با تصویر بیان می‌کند فلذا استعاره اندازه‌هایی مادی در خود متن زندگی است.

در قدم اول محرکی عصبی به یک تصویر انتقال می‌یابد: نخستین استعاره. آنگاه، این تصویر نیز به صوت بدل می‌گردد: دومین استعاره. و هر بار نیز جهشی کامل از فراز یک قلمرو به مرکز قلمرویی تماماً جدید و متفاوت صورت می‌پذیرد. (نیچه ۱۳۹۰ ج: ۱۶۴).

استعاره در نظر نیچه تصاویری بایوتیکی است که به یک تجسم، رنگی از ویتاس یا زندگی می‌بخشد. از منظر نیچه استعاره‌ها به یکدیگر ارجاع دارند به طوری که در عالم جسم، تأثیر متقابل استعاره‌ها حاکمیت دارند. تصویرها در یک فرایند تفسیری بر یکدیگر پرتو می‌افکنند طوری که هرگز به پایان نمی‌رسند. در نتیجه استعاره همچون مفهوم، مخزنی از حقایق نیست که در نهایت به یک آرخای در آن به پایان برسد بلکه سرشاری و تنوع بدن در سرشاری و تنوع استعاره خود را بیان می‌دارد و تفسیرها به نقطه‌ای پایانی نخواهند رسید.

فرایند هنری ایجاد استعاره‌ها که نقطه شروع هرگونه تجربه حسی در ماست—همواره مشروط و مبتنی بر اشکال و مقولات است و در چارچوب آنها تحقق می‌یابد. پذیرش دوام و استحکام این اشکال نخستین، تنها راه توضیح این امر است که چگونه می‌توان در مرحله‌ی بعدی با استفاده از خود استعاره‌ها، بنای مفهومی جدیدی را پی‌ریخت. به سخن دیگر، این بنای مفهومی در واقع، تقلیدی است از روابط و نسبت‌های زمانی و مکانی و عددی که در قلمرو استعاره برپا شده است. (همان: ۱۷۲).

استعاره در تفکر نیچه، دیدگاه سستی درباره نشانه و ارجاع را از میان بر می‌دارد. نشانه، ارجاع خودش می‌شود و هر ارجاعی به زودی به نشانه تحول می‌یابد. از منظر نیچه در بیرون چیزی نیست که با صورت‌های زبانی منطبق باشد و آنها را معنادار کند لذا با دریافت پدیدارشناسی کانتی، اما نه با شیء کردن چیزها در ذات خویش، آنها را بنیادمند می‌کند. در نظر نیچه، جهان در هر لحظه در جریانی از صورت‌ها و فرمول‌ها ساخته، ویران و بازسازی می‌شود. ضعف مفاهیم در مقام مقایسه با استعاره در آن است که مفاهیم، مجازهایی درباره یک واقعیت دور و دگرگون‌ناپذیر می‌سازند که در واقع خواهان آن است که با صورت‌های عقل منطبق گردد اما استعاره‌ها برعکس، بدنی و حسی هستند. استعاره‌ها ارائه می‌گردند تا در جریانی از تأثیر، که خود استعاره‌ها از آن گرفته شده، تغییر ایجاد کنند. «برای مثال اگر استعاره‌های نیچه برای فیزیولوژی را بررسی کنیم، می‌بینیم که آنها تصاویر گرافیکی، بهم‌پیوسته و عینی نیستند.

آنها از شخص می‌خواهند که آنها را خلاقانه تفسیر کنند.» (Blondel 1991: 214). بنابراین تفسیرها در بدن روی می‌دهد و استعاره‌ها برای بدن موادی قابل اعتمادند چرا که از منظر نیچه از عرصه‌هایی نزدیک به آدمی همچون جنسیت، بیماری‌ها و فیزیولوژی برگرفته شده و درواقع استعاره‌ها، تصویرهایی از تأثیرات و رد و نشان‌هایی در خود بدن هستند. «با درک بدن به عنوان تفسیر بنیادی و از طریق استعاره می‌بینیم که انسان و فرهنگ چیزی فراتر از بدن است و با این حال می‌توان گفت همه آنها هر چه هستند از طریق بدن آغاز می‌شوند.» (Brown 2006: 114).

تفکر نیچه درباره نسبت استعاره و بدن، هیچگاه نگرشی فروکاستنی و به عبارتی استعاره‌ای نهایی درباره استعاره‌ها، یا «استعاره‌ی استعاره» نیست. یعنی نیچه هیچگاه قصد ندارد تمام آفرینش آدمی را به بدن فرو بکاهد چنانکه تفکر متافیزیکی، بدن را به مثابه پسمانده آفرینش از حیطه تمامیت انسان خارج کرده بود و لذا آدمی به دو بخش نفس و بدن تقسیم گشته بود.

نیچه بدن را اصلی می‌سازد و سعی دارد از فروکاهیدن آن به واسطه زبانی استعاری که به بدن صرفاً به منزله مکانیکی و غیرمادی اشاره دارد اجتناب ورزد بلکه بدن را به عنوان میدان تفسیری قبض و بسط این حالات می‌داند. (Blondel 1991: 205).

برای نیچه بدن، خلاصه‌ای از کل عالم هستی است. بدن چارچوبی است که هم ابعاد انسانی را در خود دارد و هم ابعاد واقعی جهان واقع را، حتی ادراکات و توهمات آدمی نیز بخش‌هایی از حیات بدن‌اند.

بدنی که به آن باز می‌گردیم، بدنی که همچون گذشته، قابل فهم باشد شناخته نمی‌شود. این توده با مکانیسم یا فیزیولوژی قابل شناسایی نیست بلکه به عنوان یک ترکیب پیچیده ظاهر می‌شود که نفس و بدن در هم نفوذ می‌کند و ایده‌های دوگانه‌گرایی موروثی را به چالش می‌کشد. (Brown 2016: 112).

جهان از منظر نیچه به مثابه یک آنروپی منفی و بی‌نظمی است که بدن آن را انتظام می‌بخشد و ارگانیسم‌های جهان از خلال صافی بدن و چشم‌اندازهای بی‌شمار آن، رابط میان آشفتگی ارگانیسم‌های متنوع جهان با نظم تخیلی عقل قرار می‌گیرد لذا شناخت در نظرگاه نیچه انتظام‌بخشیدن به جهان آشفته به واسطه بدن و به عبارتی «عقل بزرگ» و اراده معطوف به قدرت آن است. «اگر همه چیز حس داشته باشد، پس ما با مجموعه آشفته و درهمی از کوچک‌ترین، بزرگتر و بزرگترین مراکز حسی سر و کار داریم. این مراکز پیچیده حسی، چه بزرگ و چه کوچک، «اراده» نامیده می‌شود.» (نیچه ۱۳۹۰ ج: ۱۰۲). لذا این تعریف از شناخت

دقیقاً نقطه مقابل تعریف متافیزیکی از آن است که شناخت را حاصل تلاش‌های بی‌وقفه آگاهی و اندیشه در جهت مهار کردن جسم می‌داند. اما نیچه معتقد بود که از طریق جسم، آشفته‌گی‌های جهان به جریانی از نشانه‌ها مبدل می‌گردد.

می‌توان گفت نیچه دیدگاه جدیدی از واقعیت ایجاد کرده است. در این بینش، واقعیت ظاهری توسط غرایز بدنی که آن را تفسیر می‌کنند، تشکیل می‌شوند. به نظر می‌رسد عقل خودآگاه صرفاً ضمیمه غرایز بدنی است. این تقدم ضمنی و جایگاه بدن به عنوان استعاره و از طریق استعاره ممکن است. (Blondel 1991: 206).

زیبایی‌شناسی در نگرش نیچه‌ای با بازگشت به شعار «چگونه آن بشویم که هستیم؟»، هسته مرکزی افکار نیچه درباره بدن است. «توجیه جهان تنها به لحاظ زیبایی‌شناسی میسر است.» (نیچه ۱۳۹۴: ۲۰۴). زیبایی‌شناسی نیچه امری فیزیولوژیکی و در ارتباط با عقل بزرگ یا بدن به منزله بایوس است. «نیچه بیشتر اوقات از فیزیولوژی استفاده می‌کند تا هم اثر هنری و هم تأثیر آن را بر تماشاگر تشخیص دهد. هنر بیان نیروهای حیاتی صعودی یا نزولی و جریان دگرگونی آنهاست.» (Ioan 2019: 69). همانگونه که پیشتر اشاره شد از منظر نیچه، بدن به عنوان مرکز اراده معطوف به قدرت، صحنه تصادم نیروهاست. نیچه معتقد بود که زیبایی‌شناسی متافیزیکی با طرد بدن و ارجحیت عقل، به واسطه تعبیری اسطوره‌شناسانه، زیبایی‌شناسی آپولونی می‌باشد که مناط و ملاک زیبایی در آن، نظم از منظر مفاهیم عقلانی بوده است اما نیچه با توجه به استعاره‌های بدن به مثابه عقل بزرگ به زیبایی‌شناسی دیونوسوسی نظر دارد که زیبایی را حاصل شور و سرمستی از طریق بیشینگی نیرو می‌داند. «اساسی‌ترین چیز در سرمستی، احساس افزایش نیرو و سرشاری آن است.» (نیچه ۱۳۹۰: ۱۰۷). زیبایی‌شناسی نیچه، انفجاری و گسترش‌یابنده است چرا که در نتیجه برهم زدن نظم آپولونی در اثر رانه‌ها و انگیختارهای بدنی، لذتی در نتیجه چیرگی بر نظم پیشین و ایجاد نظمی نوین حاصل می‌گردد که این تغییر وضعیت، نتیجه برخورد و انفجار نیروها بوده که موجب ایجاد تفاوت و شور فاصله در نتیجه اراده معطوف به قدرت می‌شود. «تن شورها را دگرگون نمی‌کند، تن خود شورهاست.» (وایت ۱۳۹۳: ۱۷۹).

۶. بدن به مثابه چشم‌اندازی برای درک جهان

از زمان آگوستین به بعد بشر می‌پنداشت که خدا ذات تمام چیزها را می‌بیند لذا فلسفه در طول تاریخ تفکر با میراث الهیات مصمم گشت تا هدف از آفرینش و نقشه الهی (Divine Plan) را

کشف کند. بسیاری از فیلسوفان همچون هیوم و کانت ادراک بشر را دارای مرز معینی می‌دانستند اما بسیاری دیگر چون لایبنیتس و هگل برای آگاهی انسانی مرزی قائل نبودند. ناتورالیسم نیچه‌ای دقیقاً از جایی می‌آغازد که هیوم و کانت در آن متوقف گشتند. در ابتدا نیچه با هرگونه شناخت دینی متافیزیک تصفیه حساب می‌کند. «با تفسیر مسیحی، جهان غیرقابل تحمل است. مسیحیت کوششی بود برای چیره شدن بر این جهان، یعنی نفی آن.» (نیچه ۱۳۹۴: ۲۰۵). از منظر نیچه هیچ شناخت مطلق از واقعیات وجود ندارد و هرگونه شناخت انسانی، محصول تفسیری انسانی و در نتیجه افق و چشم‌اندازی است که از مواجه با واقعیات ساخته می‌شود. «باید بر ضد پوزیتیویسم، که در پدیدار از راه باز می‌ماند، که «تنها امور واقع وجود دارد»، بگویم: نه، دقیقاً نه امور واقع، که تنها تفسیرها وجود دارند.» (همان: ۲۸۱). تفسیر و پرسپکتیویسم نیچه‌ای یعنی مشاهده واقعیات از زوایای جدید و متفاوت با نام‌گذاری‌های تازه‌ای که منجر به ایجاد امکان‌های متکثر شناخت می‌گردد.

تا آنجا که لفظ «شناخت»، اصلاً دارای معناست، جهان، شناختنی است: اما این جهان، قابلیت تفسیر گوناگون دارد و دارای هیچ معنایی در نهان خود نیست بلکه آن را معانی بیشمار است؛ «چشم‌اندازگرایی». این نیازهای ماست که جهان را تفسیر می‌کند: انگیزه‌های ما و موافقت و مخالفت‌شان. هر انگیزه‌ای نوعی عطش سروری است، هریک چشم‌انداز خود را دارد که خواهان آن است که به مثابه معیار [Norm] بر همه‌ی انگیزه‌های دیگر فرمان براند. (همان: ۲۸۱).

تفسیر وظیفه دارد متن پیش روی ما را رمزگشایی کند تا به روشن شدن حقیقت امور هدایت گردیم. «نباید پرسید "پس چه کسی تفسیر می‌کند؟" بلکه تفسیر کردن خود، به مثابه شکلی از اراده معطوف به قدرت، وجود (Dasein) دارد [اما نه به عنوان هستی (Sein) بلکه به عنوان فرایند و شدن]، به مثابه انفعال.» (همان: ۲۱۶). در تفکر نیچه، تبارشناسی به منزله تفسیر، رد حقایق را تا نهائی‌ترین سرمنزل آن یعنی سرشت و خاستگاه یک چیز یا آرخای پی می‌گیرد. نیچه با تبارشناسی، تفسیر جهان از طریق مفاهیم افلاطونی-مسیحی را یکسره باطل می‌داند چرا که معتقد است با تفسیر تبارشناسانه مفاهیم عقلانی، چیزی یکسره متفاوت پس پشت چیزهاست، نه رازی جاویدان و مطلق بلکه این راز که اشیاء هیچ ذاتی ندارند یا اینکه ذاتشان به طریقی تدریجی و در طی زمان دگرگون و سرهم‌بندی شده است. از طرفی دیگر نیچه معتقد است شناخت به دنبال حقیقت و عینیت نیست بلکه مانند همه موجودات طبیعی دیگر در خدمت زندگی است. «عقل ما به همراه احساسات ما و حواس، ابزاری است که در خدمت

اربابی سخت لجوج و بس دلسوز است: این ارباب، ارزش‌گذاری‌های ماست. اما ارزش‌گذاری‌های ما چیزی را از آنچه شرایط زندگی ماست بر ملا می‌کند.» (همان: ۱۵۸). شناخت در واقع عملی است که در خدمت تمام نیروهایی است که نیچه آن را اراده معطوف به قدرت می‌داند. شناخت چیزی است که ما عمل می‌کنیم تا از پس زندگی برآییم. این ویژگی خود زندگی یا ویتاس است که بایوس یا فرد بیولوژیک در آن باید در جهت کوناتوس و نابود نشدن خود تلاش کند و جملگی این‌ها همه در اراده معطوف به قدرت خلاصه می‌شود.

اراده معطوف به قدرت تفسیر می‌کند: شکل‌گیری یک اندام موضوع تفسیر است، این اراده محدود می‌کند، درجات قدرت و تفاوت‌های آن را مشخص می‌کند. تفاوت‌های صرف قدرت به ذات ممکن نیست خود را دریابند: در آنجا باید چیزی باشد که خواهان رشد است و هر چیز دیگری را که خواهان رشد است با معیار ارزش خود تفسیر می‌کند. به این نحو در حقیقت، تفسیر، خود اسبابی است برای چیرگی بر چیزی. [فرایند اندام‌وار، تفسیر کردن بی‌وقفه را مفروض می‌گیرد]. (همان: ۲۱۵).

اراده معطوف به قدرت ویژگی اصلی عقل بزرگ یا بدن است که در نتیجه تصادم نیروها در میدان بدن، برای چیرگی بر نیروهای کوناتوس دست به اقدام و عمل می‌زند لذا این تألمات و عواطف بدنی-حسی ماست که شناخت جهان را میسر می‌گرداند. «از نظر نیچه، بدن با غرایز [instincts, Instinkte] و انگیزه‌ها [drives, Triebe] مشخص می‌شود و واقعیت را آنگونه که آنها تفسیر می‌کنند، تشکیل می‌دهند.» (Blondel 1991: 206). از دیدگاه نیچه شناخت جهان از طریق بدن، چشم‌اندازی است و بنا به موقعیت و وضعیت بایوس در ویتاس و نحوه مواجهه آن با کوناتوس تغییرپذیر است لذا هر فرد بیولوژیک، افق و چشم‌انداز خود را در مواجهه با پدیدارها دارد.

نتیجه صرفاً این نیست که یک دوگانگی سنتی افلاطونی-مسیحی واژگون شود. در واقع یک «تغییر نظم» [Change of order] وجود دارد اما قابل توجه‌تر: بدن به منزله تفسیر و به عنوان یک ارتباط، خودش را چونان اصل و بنیان نشان می‌دهد.» (Brown 2006: 114).

۷. ارزش‌گذاری جدید بر مبنای بدن

هدف از تبارشناسی نیچه این است که ماهیت زندگی را در هر مورد منفرد بیولوژیک جستجو کند، کاری که در تفکر افلاطونی-مسیحی درست عکس آن اتفاق افتاد.

خوانش انتقادی نیچه از «بدن» (سید علیرضا رضوی زاده) ۱۱۷

ارزش گذاری‌ها و جدول ارزش‌های ما را خود چه ارزشی است؟ از سلطه‌ی آنها چه حاصل؟ برای که؟ در ارتباط با چه؟ پاسخ: برای زندگی. اما زندگی چیست؟ پس در اینجا تعبیر مشخص‌تر تازه‌ای از مفهوم زندگی لازم است. تعبیر من برای آن این است: زندگی، اراده‌ی معطوف به قدرت است. (نیچه ۱۳۹۴: ۲۲۳).

ایده دشمنی با زندگی که بر اساس توفیق تفکر مفهومی و آگاهی بر بدن و جهان طبیعی صورت گرفته بود، هرگونه جستجوی ارزش‌های جدید را نفی و در مقابل به دنبال کشف و استقرار احکام ارزشی مبتنی بر نفی حیات و زندگی بود. نیچه در وهله اول مدعی بود که ارزش زندگی قابل محاسبه نیست و چیزی به مثابه ارزیابی جامع و جهانشمول از زندگی امکان‌پذیر نیست و در نهایت، اعمال ما در سرتاسر زندگی غیرقابل شناخت است. نیچه معتقد است که اولاً زندگی به منزله شدن و صیورورت مدام در هر لحظه ارزشی یکسان دارد و مجموع ارزش‌های آن نیز یکسان باقی می‌ماند.

شدن هر لحظه ارزش معادل دارد، مجموع ارزش‌های آن همواره همان می‌ماند، به عبارت دیگر اصلاً ارزش ندارد. زیرا چیزی که شدن را در برابر آن اندازه بگیریم، واژه‌ی ارزش در قیاس با آن معنا داشته باشد، در کار نیست. ارزش کل جهان را نمی‌توان ارزشگذاری کرد. (نیچه ۱۳۸۹: ۵۴۹).

لذا با نفی کل ارزش جهان از منظر نیچه، هیچ حقیقتی در کار نخواهد بود.

جهان تا جایی که به ما مربوط می‌شود دروغ است یعنی امر واقع [fact, Thatbestand] نیست، بلکه ابداع یا از خود درآوردن [Ausdichtung] و برجستگی‌ها یا پُئی [Rundung] است بر روی مجموعه‌ی ناچیزی از مشاهدات؛ جهان در مقام چیزی شونده، در مقام دروغی که همواره از نو جابجا می‌شود، دروغی که به حقیقت نزدیک‌تر نمی‌شود "در سیلان است". زیرا که "حقیقتی" در بین نیست. (نیچه ۱۳۹۴: ۲۰۱).

با وجود این زندگی بدون ارزش نیز ممکن نیست لذا نیچه به ارزش به مثابه امری کلی و جهانشمول نمی‌نگرد و ثانیاً ارزش آفریده می‌شود و همچون تفکر متافیزیکی ارزش‌های از پیش موجودی وجود ندارد که فاقد اراده و نیرویی باشند تا بخواهند به زندگی و زیست آدمی رنگ و معنایی بدهند.

سخن‌گفتنمان از ارزش‌ها همواره با الهام از زندگی و از چشم‌انداز زندگی است. این زندگی است که ما را و می‌دارد تا ارزش‌ها را برنهمیم و آنگاه که ارزش‌ها را بر می‌نهمیم، این زندگی است که از راه ما ارزش می‌گذارد. (نیچه ۱۳۹۰: ۶۱).

بر اساس نگرش نوین نیچه که بدن محور شناخت و ادراک قرار می‌گیرد، ناگزیر درک جدیدی از معنا و ارزش شکل می‌پذیرد. «هر لوحی از ارزش‌ها، هر "تو باید"ی که تاریخ یا قوم‌شناسی با آن آشناست، پیش از هر روشنگری و معناگری روانشناسانه، نیازمند روشنگری و معناگری فیزیولوژیک است.» (نیچه ۱۳۹۰ الف: ۶۸). ارزش‌گذاری از منظر نیچه به منزله توفیق اراده معطوف به قدرت بر پدیدارها و به عبارتی تفسیر چیزها فراسوی خیر و شر، به امر بدنی و فیزیولوژیک فرو کاسته می‌شود. «تفسیر، خود نشانه‌ی شرایط خاص فیزیولوژیک است، نیز سطح عقلی خاصی از داورهای سروران. چه کسی تفسیر می‌کند؟ انفعالات ما.» (نیچه ۱۳۹۴: ۲۲۴). و چنانچه نیچه در کتاب *تبارشناسی/اخلاق* معتقد است که برای اینکه محرابی ساخته شود باید محرابی دیگر ویران گردد. «تنها در مقام آفریننده است که می‌توانیم چیزی را از بین ببریم. البته این را هم فراموش نکنیم که تنها با آفرینش نام‌های جدید، ارزیابی‌ها و احتمالات نو، می‌توانیم کم‌کم چیزهای جدید بیافرینیم.» (نیچه ۱۳۹۲: ۱۲۱). بر مبنای ویران‌سازی مفهوم افلاطونی مسیحی شناخت که متکی بر نگرشی آپولونی و حقانیت عقل بر بدن بود، نگرشی جدید بر اساس معنا و ارزش‌گذاری جدید آفریده می‌شود.

عقل ما، اراده‌ی ما، احساسات ما موقوف به ارزش‌گذاری‌های مابند: این‌ها مطابق با رانه‌های ما و شرایط وجودی آنهاست. رانه‌های ما به اراده‌ی معطوف به قدرت فروکاستنی‌اند. اراده معطوف به قدرت واپسین واقعیتی است که ما دنبال می‌کنیم. (نیچه ۱۳۹۴: ۱۵۷).

۱.۷ نقد ژن‌شناسانه زبان: نام‌گذاری و ساخت ارزش

یکی از مهم‌ترین بخش‌های تفکر نیچه، نقدهای رادیکال او به سنت فکری تحلیل زبانی در اروپاست. «ما سرانجام از دست آخرین بقایای متافیزیک، اگر که بتوانیم، خلاص خواهیم شد. آن بقایایی که خود را در زبان و مقولات دستور زبانی گنجانده‌اند.» (نیچه ۱۳۹۴: ۲۶۲). نیچه معتقد است که متافیزیک تاکنونی آنچه‌ایمانی نسبت به مقولات ساختگی خود داشته که نفی هرگونه مقوله متافیزیکی را اساساً به منزله نفی اندیشیدن می‌داند لذا در دیدگاه نیچه، «فیلسوف، گرفتار در تور زبان است.» (نیچه ۱۳۹۰ ج: ۱۱۱). نیچه اعتقاد به حاکمیت ایدئولوژی در زبان‌شناسی سنت متافیزیکی غرب دارد. تفسیر ژن‌شناسانه نیچه از سنت زبانی تفکر متافیزیکی از نام‌گذاری ابژه‌ها بر اساس معنای خاصی که از آن زبان افاده می‌شود دارد. «آنچه موجب بیشترین زحمت من شده و هنوز هم می‌شود این است که متوجه شده‌ام شناخت نام چیزها بسیار مهمتر از شناخت خود آنهاست.» (نیچه ۱۳۹۲: ۱۲۰). نیچه معتقد است که منطق

زبان‌شناسانه هیچ‌گونه بی‌طرفی نسبت به معنامندی امور ندارد لذا پایه منطق بر مجازهایی استوار است که به هویت و تداوم اشیاء اشاره دارد. «در زبان نوعی اسطوره‌شناسی فلسفی نهفته است که هر قدر هم با احتیاط رفتار کنیم، باز هم در تمامی زمان‌ها راه خود را می‌گشاید.» (نیچه ۱۳۹۸: ۵۴۴). بنا بر دیدگاه نیچه، به مرور زمان، مفاهیم و تصورات و تفسیرها در سطح متغیر و دگرگونی‌پذیر امور باقی می‌ماند چرا که ما قادر نیستیم هرگز به ذات چیزها دست یابیم.

نیروی ابداعی که مقولات را ساخته است، در خدمت نیازها بوده است، یعنی نیاز به امنیت، نیاز به سرعت مفهوم بودن بر پایه‌ی نشانه‌ها و صداها و نیاز به ادات اختصار: «جوهر»، «سوژه»، «بژه»، «هستی» و «شدن»، حقایق متافیزیکی نیستند. صاحبان قدرت آنانند که نام اشیاء را قانون کرده‌اند و در میان این صاحبان قدرت، بزرگترین هنرمندان انتزاع وجود دارند که خالق مقولات بوده‌اند. (نیچه ۱۳۹۴: ۲۶۱).

نیچه معتقد است که بعد از مدتی آدمی فراموش می‌کند که ریشه و خانه این مفاهیم از کجا نشأت می‌گیرد.

نیچه استدلال می‌کند که ساخت کلمات آنقدر قدرتمند است که تقریباً به طور خودکار ما را به این باور می‌رساند که تا آنجا که کلمات را با چیزها اشتباه می‌گیریم، زبان، مشکلات فلسفی ما را با توجه به واقعیت حل می‌کند. او در ابتدا به نظر می‌رسد که زبان را در مقابل واقعیت قرار می‌دهد اما در واقع پروژه او به هیچ وجه به دنبال ایجاد تقابلی بین زبان و واقعیت، نموده‌ها و اشیاء نیست برعکس نیچه تصور ما از واقعیت را در پیوندی نزدیک با عادات زبانی ما می‌داند. (Emden 2005: 74).

بدین ترتیب در نظر نیچه مفاهیم ویژگی‌های تفسیری خود را از دست می‌دهند و جانشین ذات چیزها می‌گردند.

ظاهر اولیه هر چیز تقریباً همیشه به جوهر آن تبدیل می‌شود و وانمود می‌کند که اصولاً جوهر آن بوده است. دیوانه کسی است که فکر می‌کند با بیان ریشه‌ی چیزها و کنار زدن پوشش مه‌آلود تصوراتی که آنها را احاطه کرده می‌تواند این دنیایی که به عنوان اصل تلقی می‌شود و به اصطلاح بر آن، نام واقعیت گذاشته شده از بین ببرد. (نیچه ۱۳۹۲: ۱۲۱).

در تفکر افلاطونی-مسیحی نیز با دو شقه کردن جهان به نومنال و فنومنال یا جهان معقول و جهان محسوس، قواعد دستوری چنین ارزش‌گذاری فراهم آمده است. «چرا آدمی چیزها را نمی‌بیند؟ چون خود او سد راهشان می‌شود، یعنی پنهانشان می‌کند!» (نیچه ۱۳۹۶: ۳۰۲). حمله

نیچه نه به کل زبان که به مقولات بنیادین و قواعد معینی از زبان باز می‌گردد که در پی آن عقل با کمک زبان به ساخت مفاهیمی بر علیه زندگی و حیات مشغول می‌گردند.

تفسیرهای ژن‌شناسانه نیچه در واقع نوعی افشاسازی مفاهیم به ظاهر بی‌طرفانه‌ای است که مشروط به قدرت و در نتیجه مرجعیت گشته است و نشان می‌دهد آراء دگم و مطلق‌انگارانه سنت متافیزیکی جملگی تفسیرهایی وابسته به یک اراده و نگرشی معین و وضعیتی مشخص در جهت دشمنی با زندگی است. نیچه با تشخیص بیماری متافیزیکی که ریشه در زبان به مثابه الگوی اتصال ارزش‌ها در سلسله‌مراتب قدرت است رو به سوی زندگی به مثابه سلامتی و شفایافتگی از بیماری متافیزیکی دارد. «نیچه مطرح می‌کند که زبان ما را قادر می‌سازد تا چیزها را تولید کنیم و تصور خود را از واقعیت شکل دهیم.» (Emden 2005: 75). برای این امر نیچه با بازگشت به زندگی، طبیعت و بدن را در قالب «عقل بزرگ» قرار می‌دهد که فراسوی اخلاق‌باوری متافیزیکی مبتنی بر ارزش‌گذاری‌های دوگانه خیر و شر امور می‌ایستد.

ارزش‌های جدید از منظر نیچه با بازگشت به طبیعت، ارزش‌هایی بیولوژیک خواهند بود که از دل یافته‌های زیبایی‌شناسانه آن، شور و لذتی بیولوژیک را پدیدار می‌سازد. «در نظر نیچه شور به عنوان احساس فزونی و سرشاری و به منزله پیش‌شرط هنر درک می‌شود.» (Heidegger 1961: 98). لذا اگر در تفکر متافیزیکی با علم و اخلاق سراغ زیبایی‌شناسی و هنر می‌رفتند، در این تفکر جدید، نیچه با زیبایی‌شناسی به سراغ علم و اخلاق می‌رود چرا که بنیاد فهم جهان از عقل به بدن انتقال یافته است. «فیزیولوژی پیشرفته اعلام خواهد کرد که عنصر هنری با عنصر ارگانیک آغاز می‌شود.» (نیچه ۱۳۹۰ ج: ۸۲). بنابراین در فیزیولوژی هنر نیچه با تمرکز بر بدن به عنوان پاتوس و مرکز انفعال و شورها، دریافت‌های حداکثری از پیرامون نه ذیل یک قاعده که همچون استثناء به تفاوت در نظام سلسله‌مراتبی قدرت می‌انجامد و روایت‌های قدرتمندتر تفسیر بر مبنای استعارات بر روایت‌های ضعیف‌تر چیره گشته و متناسب با آن درک ما از جهان در فرایند شدنی ارگانیک و اندام‌وار هر دم از نو شکل می‌گیرد و این روند راه را برای غلبه بر نیهیلیسم فراهم خواهد کرد. «اشاره نیچه به این امر است که این دیدگاه جدید در هنر، یعنی فیزیولوژی، بخشی از پروژه کشف و غلبه بر متافیزیک نیهیلیستی و اثرات زیانبار آن است.» (Ioan 2019: 69).

۸. نتیجه گیری

یکی از وجوه بنیادین نقدهای رادیکال نیچه نسبت به تفکر متافیزیکی حذف بدن از عرصه شناخت و در نتیجه فهم جهان از طریق آن است. نیچه معتقد بود الگوی تفکر افلاطونی-مسیحی به سیطره نفس بر بدن منجر گشته است فلذا بدن به مثابه امری مادی، متغیر و اینجهانی از عرصه ثباتات و امور غیرمادی و عقلانی متمایز شده و آنچه موجب شناخت ما از خود و جهان پیرامونمان گشته عقل به واسطه زبان مفهوم است. بدین ترتیب تفکر نیچه با بازگشت به طبیعت، بدن را به عرصه شناخت آدمی بازگرداند. از دیدگاه نیچه بدن به مثابه عقل بزرگ و با محوریت اراده معطوف به قدرت، میدان دار اصلی شورها، غرایز و تمایلاتی است که با زبان استعاره و مبتنی بر چشم‌اندازانگاری فهم جدیدی از جهان را برای آدمی میسر می‌گرداند. از منظر نیچه راه غلبه بر نیهیلیسم متافیزیکی که منجر به بر ساخت انسان تاکنونی گشته است، بازسنجی همه ارزش‌ها از طریق فیزیولوژی هنر می‌باشد و بدین صورت ارزش‌های دوران پسامتافیزیکی بر مبنای تفسیر جهان از طریق بدن بنا می‌گردد.

کتاب‌نامه

- ارسطو (۱۳۶۹)، *درباره نفس*، ترجمه علی مراد داودی، تهران: حکمت
- ارسطو (۱۳۸۶)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه‌ی صلاح الدین سلجوقی، تهران: عرفان
- افلاطون (۱۳۸۰)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، تهران: انتشارات خوارزمی
- افلاطون (۱۳۸۰)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، تهران: انتشارات خوارزمی
- افلاطون (۱۳۸۰)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، تهران: انتشارات خوارزمی
- افلاطون (۱۳۸۰)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۴، تهران: انتشارات خوارزمی
- آگوستین (۱۳۸۷)، *اعترافات*، ترجمه سایه میثمی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی
- کوفمان، والتر (۱۳۹۶)، *برگزیده آثار نیچه*، ترجمه رؤیا منجم، تهران: نشر علم
- لائرتیوس، دیوگنس (۱۳۸۷)، *فیلسوفان یونان*، ترجمه بهرام رحمانی، تهران: نشر مرکز
- نیچه، فریدریش (۱۳۸۹)، *اراده قدرت*، ترجمه‌ی مجید شریف، تهران: جامی
- نیچه، فریدریش (۱۳۹۰ الف)، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران: آگه
- نیچه، فریدریش (۱۳۹۰ ب)، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران: خوارزمی
- نیچه، فریدریش (۱۳۹۰ ج)، *فلسفه، معرفت و حقیقت*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: هرمس
- نیچه، فریدریش (۱۳۹۰ د)، *غروب بت‌ها*، ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران: آگه

۱۲۲ جامعه‌پژوهی فرهنگی، سال ۱۵، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۳

- نیچه، فریدریش (۱۳۹۱ الف)، *انسانی، بسیار انسانی*، ترجمه‌ی سعید فیروزآبادی، تهران: جامی
- نیچه، فریدریش (۱۳۹۱ ب)، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران: آگاه
- نیچه، فریدریش (۱۳۹۲)، *حکمت شادان*، ترجمه‌ی جمال آل احمد. سعید کامران. حامد فولادوند، تهران: جامی
- نیچه، فریدریش (۱۳۹۴)، *آخرین یادداشت‌ها*، ترجمه ایرج قانونی، تهران: آگاه
- نیچه، فریدریش (۱۳۹۵)، *کتاب فیلسوف: مطالعات نظری*، ترجمه منوچهر اسدی، آبادان: پرسش
- نیچه، فریدریش (۱۳۹۶)، *سپیده‌دمان*، ترجمه علی عبداللهی، تهران: جامی
- نیچه، فریدریش (۱۳۹۸)، *آواره و سایه‌اش*، ترجمه سعید فیروزآبادی، تهران: جامی
- وایت، آلن (۱۳۹۳)، *در هنر/رتوی نیچه*، ترجمه مسعود حسینی، تهران: ققنوس

Blondel, Eric (2001), *Nietzsche: The Body and Culture*, trans. Sean Hand, The Athlone Press

Brown, Kristen (2006), *Nietzsche and embodiment: Discerning bodies and non-dualism*, State University of New York Press

Deleuze, Gilles (1988), *Spinoza: Practical Philosophy*, trans. Robert Hurley, Published by Books City Lights

Emden, Christian (2005), *Nietzsche on language, consciousness, and the body*, University of Illinois Press

Faulkner, Joanne (2013), *Disgust, Purity, and a Longing for Companionship: Dialectics of Affect in Nietzsche's Imagined Community*. The Journal of Nietzsche Studies 44 (1): 49–68.

Freeman, Kathleen (1962), *Ancilla to the pre-socratic Philosophers*, Oxford: Blackwell

Janaway, Christopher (2007), *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's "Genealogy"*, New York: Oxford University Press.

Heidegger, Martin (1961), *Nietzsche*, vol I and II, Neske

Ioan, Razvan (2019), *The Body in Spinoza and Nietzsche*, Palgrave Macmillan

Magnus. Bernd, Higgins. Kathleen (1996), *The Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press

Pearson, Keith Ansell (2006), *A companion to Nietzsche*, Blackwell Publishing Ltd

Ridley, Aaron (2007), *Routledge Philosophy Guidebook to Nietzsche on Art and Literature*. London and New York: Routledge

Schacht, Richard (2012), *Nietzsche's Anti-Scientific Naturalism*, Berlin and Boston: De Gruyter

Schotten, Heike (2009), *Nietzsche's Revolution: Décadence, Politics, and Sexuality*, Palgrave Macmillan