



University of Tabriz-Iran
Quarterly Journal of
Philosophical Investigations
ISSN (print): 2251-7960 (online): 2423-4419
Vol. 13/ Issue.27/ summer 2019

The Decline of Subjectivism and Emergence of Perspectivism in Nietzsche's Thought

Amin Arjang

Ph.D. Student in Philosophy, University of Tabriz; E- mail: aminarjang4@gmail.com

Abstract

In this article, we have tried to show that subjectivism has emerged out of the ethics; it is intended to redeem the human from the fate of Gods and take him to autonomy. By Socrates, subjectivism as a war against the Gods starts with eliminating Dionysius and the dominance of Apollo. Plato develops subjectivism by resourcing to the Socratic equation of virtue and knowledge, and by declaring that knowledge just is of existent; but, inevitably, he admits a god who is single and transcendental. Subjectivism culminates in Neo-Platonist by transcending the being by God; but because of its alienation from the body, they have nothing to say but admitting embodying God, to acquire knowledge from the body. Descartes displaced subject with God; the rational element of body redeem as an extension. But the Cartesian subject is suspending between self-enslavement and the necessity of nature; Kant subjects the nature to the laws of understanding and redeems the subject by constructing him out of its autonomous style. He proposes the teleological aspect of the world, to ensure the freedom of subject in mechanical nature. Even though subjectivism culminates in Kant, but body, as the suppressed thing called noumenon to get lost from the outset: and Nietzsche's philosophy as the voice of this suppressed body, reduces the first and the second Critique to the third Critique and, thereby, denies the subjectivism which denies body and adopts the body-based perspectivism.

Keywords: Subjectivism, Perspectivism, God, Nietzsche

Introduction

Nihilism, in Nietzsche's thought, is the inevitable result of the ethical encounter with the being; thereby that the truth-seeking drive, which is derived from the ethical forces, by detecting its teleology and its partial perspective, deactivate it. Subjectivism, as a project that reduces the human being to a knowing subject and being to a knowable object, is nothing but this very truth-seeking drive, which is derived from the ethics, and the processes which it wins over other drives. From Nietzsche's perspective, by virtue of trying to define and clarification of everything with what he invents, i.e. dialectic, Socrates wins over Apollo. Besides, through the equation of virtue and knowledge, Socrates makes it possible for truth-seeking drive or reason to be authoritarian. Nietzsche's claim will be proved by virtue of Socratic accusation, i.e. war against Gods. Therefore, what Socrates invented through his method, i.e. reason, was a means by which he limited the Gods. In clearer terms, knowing and clarification of objects was nothing but a war against Gods and get them out of the world, and it was the triumph of autonomy of the humankind.

Subjectivism

Plato, by virtue of making a contrast between reason and sensation, takes reason in contrast to all of the drives of life. He prioritizes the reason over all of the drives and reduced all of the aspects of humankind to a knowing subject. On the other hand, Plato places the reason in the world of Ideas, and prioritizes the Goodness Idea over every other thing in the world, injects an ethical approach to the world. Stating that knowledge only belongs to beings, Plato makes the knowledge as the main element of the world.

The paradox of subjectivism

The subjectivism will be paradoxical when the very core of knowledge as a method for evading the fates of gods, needs to be supported by a single and transcendent God: 1- evading from the fates of Gods is not possible but only from the Apollo method, i.e. by virtue of subjectivism. 2- Subjectivism, for being realized, needs a transcendent and unconditioned God. 3- Developing subjectivism, in its climax, leads to the first insurrection of the body against the idealistic suppression of subjectivism and secondly embodiment of the God of subjectivism within the body. 4- The emergence of Christ was a solution to realize the aim of subjectivism, i.e. realizing human-God, on the one hand, and surviving the body by virtue of embodiment of God, on the other hand. But this solution leads to failure with an answer as horrible as the Cross. 5- The clear answer of the Cross was that the unity of body, subject, and God is possible only on the Cross and by crucifixion. 6- Triumphant of the body means that all of the subjectivism projects has been failed and the anarchy of drives is returned. 8- In the middle Ages, we saw that after the Cross event the only way behold the Christian thinkers were surviving God from the Cross at the expense of crucifixion of the subject and suppression and denying the body.

7- Descartes in *Meditations* rereads the elements of the Cross and, thereby, displace the subject and God. But surviving the subject from the Cross and trying to the crucifixion of God and the body leads to Captive of the subject within himself. 8- It seems that Kant's philosophy seeks a way to survive both the subject and God from the event of the Cross. But it let the body be on the Cross at the expense of this surviving. Kant, by virtue of the first critique, deals with the body; by virtue of the second critique constitutes the subject in own will; by virtue of the third critique preserve the critical philosophy.

Perspectivism

It seems that subjectivism, in Kant's philosophy, reached the end of a route which has started by Socrates. But insurrection of the nature and body against construction as a whole, show up right where it looks done and subjectivism finds its goal ascertained: And then Nietzsche's philosophy is the loudest voice and highest stack of the Body in this insurrection. Nietzsche aims to free subject as the heart of subjectivism and makes it stop. He delivers subjectivism to perspectivism with criticizing solid and a priori categories, and far more important, with disabling reason's ideas that prepare the condition of unconditional knowledge. In addition, by disabling reason's ideas and knowledge categories, Aristotle's rational animal turns to Nietzsche's metaphor making an animal that only has feelings and imagination.

Conclusion

When subjectivism denied the Body as it finds its destination in making the Being as an attachment of cognition, creating a free subject for the salvation of human and turning it to god, Nietzsche makes *Übermensch* the destination of perspectivism. An *Übermensch* is full of *élan vital* (Life Drive) and embodiment. Nietzsche puts modulation of perspective –due to preparation of *Übermensch*– not on a single drive, but on a multiple of them. Like at the end of *Thus Spoke Zarathustra* where bodies with powerful drives and desires congregate and from their inter-body dialectic a perspective to the creature of *Übermensch* can result.

References

- Hill, R. Kevin Hill (2005) *Nietzsche's Critiques the Kantian Foundations of his Thought*, New York: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel (1998) *Critique of pure reason*, Trans Paul Guter and Allen W. Wood, Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friesrich (1967a) *the Will to Power*, Trans Walter Kaufmann and R.J, Hollingdan, New York: Random House.
- Nietzsche, Friesrich (1967b) *Genealogy of Morals and Ecce Homo*, Trans Walter Kaufmann and R.J, Hollingdan, New York: Random House.
- Nietzsche, Friesrich (1982) *The Portable Nietzsche (Includes Thus Spoke Zarathustra and Twilight of the Idols)*, Trans Walter Kaufmann and R.J, Hollingdan, New York: Viking Penguin.
- Nietzsche, Friesrich (2002a) *Beyond Good and Evil*, Trans Judith Norman, New York: Cambridge University Press.



افول سوپژکتویسم و ظهور سوپژکتویسم در اندیشه نیچه*

امین‌اله ارژنگ**

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تبریز

چکیده

در این مقاله کوشیده‌ایم تا نشان دهیم سوپژکتویسم، از درون اخلاق سر برآورده؛ غایتش نجات آدمی از تقدیر خدایان و رساندنش به خودبنیادی است. سوپژکتویسم به مثابه جنگ علیه خدایان، توسط سقراط از طریق بیرون راندن دیونوسیوس و غلبه آپولون آغاز می‌شود. افلاطون با معادله سقراطی فضیلت مساوی معرفت است و اعلان اینکه شناسایی تنها به باشنده تعلق می‌گیرد، سوپژکتویسم را تکامل می‌بخشد؛ اما ناگزیر از تکیه به خدایی واحد و متعالی می‌شود. با تعالی خدا از وجود در نوافلاطونیان، سوپژکتویسم به اوج می‌رسد؛ اما به دلیل بیگانگی با بدن، ناگزیر از تجسد خدای‌اش می‌گردد، تا بدن را تحت شناخت نجات دهد. وحدت خدا، سوژه و تن ممکن نبود مگر بر صلیب! پس خدا به آسمان بازگشت، بقای سوژه تحت ایمان به خدا تضمین شد و تن نفی گشت. با دکارت جای خدا و سوژه عوض می‌شود؛ عنصر عقلانی تن تحت عنوان امتداد نجات می‌یابد، اما سوژه‌ی دکارتی میان اسارت در خود، یا ضرورت در طبیعت معلق می‌گردد؛ کانت طبیعت را تحت قوانین فاهمه درآورده و با تقویم سوژه از درون اختیارش به سوژه نجات بخشیده و با طرح غایت‌مندی در جهان، آزادی سوژه در طبیعت مکانیکی را ممکن می‌کند. هر چند در کانت سوپژکتویسم به اوج خود می‌رسد اما تن، به منزله امر سرکوب شده تحت عنوان نومن از همان آغاز مفقود می‌شود و فلسفه نیچه به عنوان صدای این تن سرکوب شده با تحویل بردن نقد اول و دوم به نقد سوم، سوپژکتویسم مبتنی بر نفی تن را به پرسپکتویسم مبتنی بر تن تبدیل می‌کند.

واژگان کلیدی: تن، سوپژکتویسم، پرسپکتویسم، خدا، صلیب

* تاریخ وصول: ۹۸/۳/۱۹ تایید نهایی: ۹۸/۵/۲۰

** E-mail: aminarjang4@gmail.com

مقدمه

نیچه‌لیسم در اندیشه نیچه نتیجه‌گریزناپذیر مواجهه اخلاقی با هستی است (Nietzsche, 1967: a: 11) و بعد منفی نیچه‌لیست به معنای ناتوانی باورها برای فراهم‌آوری مبنایی برای عمل است (ibid: 18). از منظر نیچه این ناتوانی منجر به فروپاشی و تلاشی سوژه خواهد شد (ibid: 255-6). بدینسان که رانه حقیقت‌جویی که از دل نیروهای اخلاق سربرآورده، با شناسایی غایت‌شناسی و چشم‌انداز جانبدار و غرض‌آلودش، آن را از کار انداخته است (ibid: 18). از منظر نیچه، نیچه‌لیست را می‌باید نتیجه غلبه رانه حقیقت‌جویی بر دیگر رانه‌ها تلقی کرد و باید دانست سوپژکتویسم^۱ و تاریخ‌اش عبارت است از همین سربرآوردن رانه حقیقت‌جویی از دل اخلاق و فرآیند غلبه این رانه بر دیگر رانه‌های زندگی. بدین ترتیب می‌باید پیدایش اخلاق را سرآغاز شکل‌گیری سوپژکتویسم دانست. از همین روست که نیچه در کتاب *آنک انسان* پیدایش اخلاق را به زرتشت پیامبر ایرانی نسبت می‌دهد (Nietzsche, 1967b: 237-8). گویی زرتشت در چنین گفت زرتشت آمده تا ما را از دست میراث زرتشت تاریخی برهاند، اما میراث زرتشت تاریخی چیست؟ مواجهه دو قطبی با هستی و اصالت دادن به یک طرف این تقابل: اهورا! بنا بر این اهریمن چیزی غیر اصیل بود که می‌باید نفی می‌شد. پس از اعلان این دوگانه توسط زرتشت، عقل، فهم و حواس انسان اخلاقی به منزله موجودی دوپاره، در مقابل زورآوری بی‌حد و حصر این دوگانه ناتوان گشتند: هر پدیده‌ای که به عالم انسانی ورود می‌یافت، ناگزیر دوپاره می‌شد: یک‌پاره صاحب اصالت، هستی و خیر می‌گشت و پاره‌ای دیگر به منزله امری عدمی، شر و نخواستنی سرکوب می‌شد. اهمیت دو قطبی‌سازی زرتشتی را می‌باید به نقش اساسی این دوگانه در عبور دادن آدمی از عالم تراژیک شرک‌آلود به عالم توحیدی اخلاقی دانست.

پیدایش سوپژکتویسم

یونانی عصر تراژیک خود را در عالمی تاریک، رازآلود، دهشتناک و از همه مهم‌تر مقهور تقدیر خدایان می‌یابد. نیچه در کتاب *زایش تراژدی مدعی* است که سقراط با غلبه آپلون و بیرون راندن دیونوسیوس عالم تراژیک را به پایان می‌برد. نقش برجسته دیونوسیوس در تراژدی یونانی از آن جهت دارای اهمیت است که با ایجاد تاریکی، سرمستی و شور جنگ‌طلبی زمینه را برای جاری شدن تقدیر خدایان بر بستر عالم تراژیک فراهم می‌آورد. سقراط به واسطه سعی در تعریف و روشن‌سازی هر چیز و با فنی که ابداع کرد یعنی جدل آپلون را برای همیشه غلبه داد (Nietzsche, 1982: 473-6). به علاوه سقراط از طریق معادله فضیلت مساوی معرفت است زمینه را برای خودکامگی رانه حقیقت‌جویی یا عقل فراهم می‌آورد. ادعای نیچه به واسطه اتهام سقراطی در *آپلوژی* یعنی جنگ علیه خدایان پشتیبانی می‌شود (افلاطون، ۱۳۶۷: ۱۸). بدین ترتیب، آنچه سقراط به واسطه روش خود اختراع کرد، یعنی عقل، ابزاری برای حد زدن خدایان بود. به بیان ساده‌تر، شناخت و روشن‌سازی امور به منزله جنگ با خدایان و قطع دست آنها از عالم و همچنین برافراشتن پرچم خودمختاری انسان بود. سقراط با بیرون کشیدن رانه حقیقت‌جویی از دل نیروهای اخلاق، از یک سو توانست برای همیشه جامعه یونانی را از عالم تراژیک به

عالم اخلاقی وارد کند و از سوی دیگر، با دادن استقلال به این رانه نورسته، مواجهه اخلاقی را به کمال و قدرت بی‌حد و حصر رسانده و ویژگی‌های سرکوبگرانه آن را دو چندان می‌کند؛ بدین ترتیب، برآوردن رانه حقیقت جویی از دل نیروهای اخلاق و دادن استقلال به این رانه به منزله آغاز سوپزکتویسم است.

شکل‌گیری سوپزکتویسم

این با افلاطون است که سوپزکتویسم در صورت پرورش یافته و کامل‌اش به مثابه یک پروژه ساختارمند مطرح می‌شود؛ شاید از همین روست که افلاطون در کتاب *غروب بت‌ها* به عنوان آغازگر فلسفه معرفی می‌شود (Nietzsche, 1982: 480-1). از منظر نیچه متهم اصلی مرگ عالم تراژیک به واسطه غلبه مواجهه اخلاقی، برآمدن رانه حقیقت‌جویی (آغاز سوپزکتویسم) و در نهایت نیهیلیسم بی‌آمد غلبه رانه حقیقت‌جویی، افلاطون است؛ به طور خلاصه نیچه افلاطون را بزرگترین بدشمنی تا کنونی اروپا معرفی می‌کند (Bett, 2019: 256). از همین رو بی‌مورد نیست که مبارزه با افلاطون یا به تعبیر نیچه، افلاطون‌گرایی معکوس را یکی از اصلی‌ترین رانه‌های اندیشه خود نیچه بدانیم. گواه این مطلب، اینکه نیچه به غیر از شوپنهاور بیش از هرکسی به افلاطون ارجاع داده است (Brobjer, 2004: 241).

انتقاد نیچه از افلاطون با کتاب *زایش تراژدی* آغاز می‌گردد، نیچه در این کتاب به پایان بخشی تراژدی توسط افلاطون انتقاد می‌کند و این انتقاد مبنای تمام نقدهای بعدی نیچه از افلاطون می‌گردد (Nietzsche, 1982: 557-9). او افلاطون را متهم می‌کند که با اخلاقی سازی و طرح نگرش ایده‌آلیستیک، مجرم اصلی انشقاق از غرایز دوره هلنی و نگرش غیر اخلاقی و واقع‌گرایانه سوفیست-هاست؛ او همچنین تمام فلسفه یونان را به تبعیت از افلاطون مجرم انحطاط غریزه یونانی بازمی‌شناسد (Bett, 2019: 252). نیچه معتقد است که افلاطون تحت تاثیر سقراط دست به دوباره کردن خودش و جهان زد؛ او عقل را در مقابل حس و جهان معقول (مثل) را در برابر جهان محسوس علم کرد و به واسطه نفی حواس و جهان محسوس کوشید تا مفردی از واقعیت بیابد (ibid: 260). در کتاب *غروب بت‌ها* رانه اصلی پروژه فلسفه، جلوگیری از کنترل‌شدنمان به واسطه عناصر غیر عقلانی تعریف شده و تصمیم افلاطون در بساختن یک خودکامه از عقل برآمده از ترس وی در خودکامگی غرایز بنیادی‌تر دانسته شده است. بدین سان نیچه نشان می‌دهد که چگونه افلاطون به واسطه مواجهه اخلاقی، در جنگ علیه حواس و غرایز بنیادی‌ترش معادله عقل = فضیلت = سعادت را برمی‌سازد. (Nietzsche, 1982: 478) و همین معادله منجر به مرگ تراژدی می‌گردد.^۲

همانطور که می‌دانیم از منظر نیچه هیچ پدیده اخلاقی وجود ندارد بلکه صرفاً تفسیر اخلاقی وجود دارد (Nietzsche, 2002a: 64) و نیچه این تفسیر تحمیل شده از افلاطون بر عالم را نوعی تفسیر علیه غرایز زندگی می‌داند (Nietzsche, 1982: 490). به بیان ساده‌تر از منظر نیچه غرایز اساسی زندگی از یک سو به حواس مربوط‌اند و از سوی دیگر، در عالم تراژیک، این غرایز به منزله خدایان فراقکنی شده بودند؛ اما افلاطون به واسطه شکل خاصی از تفسیر اخلاقی از عالم، یعنی فرض گرفتن

عالم معقول و اصالت دادن به این عالم در مقابل عالم محسوس، به مبارزه با حواس، غرایز زندگی و خدایان برخواسته بود.

تا همین‌جا بحث به روشنی مشخص شد که چگونه افلاطون به واسطه آغاز پروژه سوپژکتویسم، انقلاب اخلاقی زرتشت را به مرحله جدیدی ورود داد. افلاطون به واسطه ایجاد تقابل میان عقل و حس، عقل را در مقابل تمام غرایز زندگی قرار داد و به واسطه برتری دادن به عقل همه غرایز را تحت انقیاد عقل درآورد و حیثیت اصلی آدمی را به فاعلیت شناسایی تبدیل کرد؛ از سوی دیگر افلاطون با فرض هم‌جواب عقل در عالم، یعنی عالم مثل و قرار دادن مثال خیر در راس عالم مثل رویکرد اخلاقی را به تمام نسوج عالم تزریق کرده و با بیان اینکه شناسایی تنها به باشنده تعلق می‌گیرد (افلاطون، ۱۳۶۷: ۱۰۷۹)، حیثیت اصلی عالم را متعلق شناسایی بودن در نظر می‌گیرد.

پارادوکس سوپژکتویسم

هرچند انسان یونانی به واسطه رویکرد سقراطی- افلاطونی توانست از آشوب رانه‌ها یا زد و خورد خدایان خیره سر نجات یابد، اما حتی با رویکرد افلاطونی گریز آدمی از دست خدایان به طور کامل رخ نمی‌دهد؛ خودکامگی عقل ناگزیر سلطنت یا خودکامگی خدایی هم‌جواب خود را طلب می‌کند. به بیان دیگر برای اینکه عقل بتواند به حیثیت اصلی انسان تبدیل شود، می‌باید از پیش یک خدای مافوق عالم، هستی را عقلانی کند و از آنجایی که مواجهه اخلاقی پدر و پدید آورنده رانه حقیقت‌جویی و عقل است چه بهتر که این خدا خیر باشد. از همین روست که در نظام فکری افلاطون مثال خیر به منزله خدایی ظهور می‌کند که پدید آورنده مثل، اعطا کننده قابلیت شناخته شدن به آنها و ایجاد توانایی شناختن مثل توسط انسان، سه کارویژه اصلی او را تشکیل می‌دهد (افلاطون، ۱۳۶۷: ۱۱۲۴). شناختن در گرو دست یازیدن به عالم مثل است و عالم مثل مولود مثال خیر است. بدین ترتیب یک خدای واحد متعالی که خیر محض است به عنوان ضامن شناخت و همچنین پشتوانه ارزش‌های اخلاقی ظهور می‌کند. همانطور که از توصیف افلاطون در جمهوری برمی‌آید کارویژه اصلی این خدا عقلانی سازی عالم و بخشیدن توانایی تعقل به آدمی است. به بیان دیگر، بدون تمسک به این خدا امکان تحقق سوژه منتفی می‌گردد. بنابراین افلاطون با یک وضعیت پارادوکسیکال رویارو می‌شود: وضعیتی که در آن گریز از تقدیر خدایان، تنها و تنها از طریق تکیه به خدایی واحد و متعالی ممکن می‌شود. به بیان دیگر افلاطون می‌کوشد با طرح دیالکتیک عالم محسوسات را که در حال تغییر و شدن هستند، عالمی را که در آن دیونسیوس تاریکی افکنده و از خلال تاریکی دیونسیوسی خدایان در حال دسیسه‌چینی‌اند به سوی عالمی که کاملاً ثابت، معین و تغییرناپذیر است، ترک کند؛ یعنی عالمی که از دست‌اندازی و تقدیر خدایان خارج است. این عالم ثابت، متعین و تغییرناپذیر، نمی‌تواند ثابت و تغییرناپذیر باشد مگر اینکه به نحوی دیالکتیکی به یک خدای نظم بخش در ورای خود تکیه داشته باشد.

وضعیت پارادوکسیکال سوپژکتویسم در ارتباط با خدا بیش از همه، در فلسفه ارسطو واضح است. ارسطو در توجیه حرکت، خود را ناگزیر از فرض متحرکی نامتحرک می‌یابد (ارسطو، ۱۳۷۸: ب ۲۵۸-۴)

۹) اما شیوه حرکت‌بخشی این متحرک نامتحرک را از طریق علیت غایی توجیه می‌کند (همان: ۱۰۷۲ ب ۳-۴). در واقع خدای ارسطو در جهان دخل و تصرفی ندارد و به طور کل ارتباط او با جهان قطع است (همان: ۱۰۷۴ ب ۱۵-۳۶). به نظر می‌رسد ارسطو لزوم وجود خدای متعالی و خارج از دستگاه را در توجیه حرکت درک می‌کند. او می‌یابد که برای توجیه و به سامان درآوردن یک سیستم معرفتی از حرکت، یعنی فیزیک، نیازمند محرکی خارج از دستگاه حرکت است: برای بدست آوردن شناخت از حرکت‌های جزئی و مشروط نیاز به امری نامشروط است. هر حرکت جزئی، مشروط به حرکتی دیگر است. بنابراین حرکت‌های جزئی برای توجیه نیازمند امری هستند که خود متحرک و مشروط نباشد.^۳ همان‌گونه که افلاطون در کتاب ششم جمهوری مثال خیر را شرط وجود مثل، شرط شناختنی بودن و شرط شناخته شدن آنها تلقی می‌کند، برای ارسطو نیز محرک نامتحرک شرط وجود داشتن حرکت، شرط شناختنی بودن حرکت و شرط شناخته شدن حرکت است. بدون محرک نامتحرکی که حرکت ایجاد کند، حرکتی وجود نخواهد داشت؛ بدون چنین محرکی امکان شناخت حرکت نیز منتفی است و در نهایت بدون فرض محرکی آدمی توانایی شناخت و توجیه حرکت‌های جزئی را نخواهد یافت.

نکته جالب توجه در نگرش ارسطو نسبت به خدا این است که او ارتباط عالم با خدا را از طریق علت غایی توجیه می‌کرد؛ اما این ارتباط را یک‌سویه می‌دانست؛ یعنی به ارتباط خدا با جهان باور نداشت. بسیاری از شارحان اسلامی و مسیحی ارسطو این را نقص تفکر وی در الهیات دانسته‌اند.^۴ به نظر می‌رسد که در این نقص عمده نهفته است. در واقع الهیات ارسطویی را می‌توان دنباله پروژه شورش علیه خدایان دانست. گفتیم پروژه سقراطی شورش در برابر خدایان ناگزیر به توحید ختم می‌شود؛ ارسطو یک گام دیگر هم پیش‌تر می‌رود و اراده و قدرت دخل و تصرف در عالم را از این خدای واحد بازمی‌ستاند. به بیان دیگر با قطع ارتباط خدا با عالم، سرنوشت آدمی از دخل و تصرف او خارج شده و سوژه یک گام دیگر به خودبنیادی نزدیک می‌گردد. بدین ترتیب ارسطو با طرح علت غایی می‌کوشد بر پارادوکس سوپژکتویسم فائق آید: او از یک سو برای محقق کردن امکان سوپژکتویسم یعنی شناختنی کردن عالم ایده خدا را حفظ می‌کند، اما از سوی دیگر برای حفظ آزادی سوژه ارتباط این خدا با عالم را قطع می‌کند

اوج سوپژکتویسم و شورش تن (صلیب)

نوافلاطونیان راه ارسطو را در رابطه با خدا پیش گرفتند؛ خدای نوافلاطونیان از خدا بودن، صرفاً کارکرد اصل بیرون دستگاه را دارد. به تعبیر دیگر در نگرش نوافلاطونی اسناد هر صفت یا محمولی از قبیل تعقل یا وجود به خدا منتفی می‌شود (راسل، ۱۳۷۴: ۴۱۳). تعالی بیش از حد خدا در نوافلاطونیان بیش از آنکه ریشه در شورش علیه خدایان داشته باشد، تلاشی است برای بسط هر چه بیشتر سوپژکتویسم.

به تعبیری می‌توان گفت که در اندیشه فلوطین با تعالی خدا از وجود (پورجوادی، ۱۳۶۲: ۱۷-۲۰)، وجود یک سره متعلق سوژه گشته و بدین ترتیب هستی و عقل مساوق می‌گردند؛ با این وصف، به نظر می‌رسد که فلوطین می‌باید سوپژکتویسم را به اوج خود رسانده باشد؛ چه اینکه با بیرون راندن خدا از

وجود، حیثیت اولاً و بالذات همه موجودات عقلانی بودن و به تبع آن حیثیت اصلی آدمی نیز تعقل گشته است. درست در همین جا و در اوج قدرت‌نمایی سوپژکتویسم ماجرا از اساس دچار تغییر می‌گردد.^۵

سوپژکتویسم سقراطی - افلاطونی از همان آغاز ناتوان از روشنایی افکندن به عالم صیوررت و در راس آن تن آدمی بود از آن جهت که در صیوررت است و همین ناتوانی منجر به نفی و سرکوب این عالم و تن آدمی گشته بود. به بیان دیگر هر چند سوپژکتویسم عالم هست‌ها را متعقل خود کرده بود، اما هنوز با عالم شدن سخت بیگانه بود. از همین رو می‌توان گفت: تجسد خدا در مسیحیت به منزله رویدادی درون تاریخ یونان و روم و نه یک دین سامی، نتیجه شورش تن در مقابل ایده‌آلیسم بی حد و حصری بود که سوپژکتویسم در مسیر توسعه خود پدید آورده بود. ظهور مسیح صرفاً بدن مند شدن خدا نبود، بلکه انسان شدن خدا نیز بود؛ یعنی ظهور مسیح راهکاری بود که سوپژکتویسم از خلال آن خواهان محقق کردن پروژه انسان-خدا بود؛ اما شورش تن در مقابل سرکوب ایده‌آلیستی سوپژکتویسم، نجات تن را نیز، بر عهده این مسیح یعنی نجات‌بخش نهاده بود؛ خدای سوپژکتویسم به منزله امری جاودانه از درک تن به منزله امر فانی عاجز بود، پس می‌باید متجسد شود و مصائب تن را عهده‌دار شود تا آدمی را در تمامیت‌اش نجات بخشد: بدین ترتیب ما در مسیح یا خدای متجسد با یک سه گانه مواجه می‌شویم: ۱- بدن زجر کشیده مسیح که در مسیر تحقق سوژه و خدای ممکن کننده سوژه، سرکوب شده بود؛ این بدن نمادی از انسان روزمره و فانی بود ۲- خدای پسر یا عقل که از جهتی محصول رانه‌های نهفته در پس سوپژکتویسم بود و از سویی عهده‌دار بر ساخت و بسط سوپژکتویسم ۳- خدای پدر یا نامشروط که هستی‌بخش عقل و به تبع آن سوپژکتویسم است.

با این همه، ظهور مسیح، یعنی تلاش برای وحدت بدن، عقل (سوژه) و خدا پاسخی تراژیک در پی داشت: صلیب! در واقع معنای صلیب این است که بدن، سوژه و خدا قابلیت آشتی‌پذیری و وحدت ندارند و از این میان تنها یکی می‌تواند سروری کند. یکی از سوبیه‌های این سه‌گانه یعنی بدن، به روشنی قابلیت سروری نداشت، برتری دادن به بدن به معنای مرگ سوژه و همچنین خدای پدر و در نتیجه بازگشت به آنارشی رانه‌ها یا تقدیر خدایان بود. از طرفی بدن به منزله امری مشروط و فانی قابلیت وحدت با خدای نامشروط و جاودانه را نداشت؛ در واقع اصل تناقض از هر جهتی ناممکنی اتحاد بدن با خدا را نفی می‌کرد. بنابراین بدن به سهولت از رقابت بر سر صلیب کنار گذاشته شد.

قرون وسطی

می‌توان مدعی شد که رویداد صلیب، مهمترین رویداد تاریخ غرب بوده و به نوعی تمام تاریخ غرب به منزله یک تقدیر بر روی صلیب رقم خورده است.

تا اینجای ماجرا را اینگونه می‌توان سرو سامان داد: ۱- گریز از تقدیر خدایان تنها به روش آپلونی یعنی از خلال سوپژکتویسم ممکن است. ۲- سوپژکتویسم برای محقق شدن نیازمند خدایی متعالی و نامشروط است، ۳- بسط سوپژکتویسم در اوج خود منجر به شورش تن در مقابل سرکوب ایده‌آلیستی سوپژکتویسم و به حقیقت کشیدن خدای سوپژکتویسم از ورای وجود به درون تن شد. ۴- ظهور مسیح

راهکاری بود که از یک سو خواهان تحقق هدف سوپژکتویسم یعنی تحقق انسان-خدا بود و از سوی دیگر از طریق متجسد کردن خدا خواهان نجات تن بود، اما این راهکار با پاسخی به دردناکی صلیب به شکست انجامید. ۵- پاسخ روشن صلیب این بود که وحدت تن، سوژه و خدا تنها بر روی صلیب و به شکل مصلوب ممکن است؛ به بیان دیگر رویداد صلیب حاوی این پیام بود که وحدت این سه ممکن نیست و از میان این سه تنها یکی می‌باید سروری کند. ۶- سروری کردن تن، به معنای نابودی تمام پروژه سوپژکتویسم و در معنای بازگشت به آنارشی رانه‌ها بود.

متفکر دوران معروف به قرون میانه با چنین وضعیتی مواجه بود؛ او بدن را از دست رفته می‌دید و با وجود اینکه در تقابل میان سوژه و خدا، خواهان سروری سوژه بود، اما به روشنی می‌دانست که چنین سروری ممکن نیست. زیرا استقلال انسان از تقدیر خدایان به سوپژکتویسم بستگی داشت و سوپژکتویسم نیازمند پیش‌فرض گرفتن خدای متعالی بود. بدین‌سان متفکران ابتدای قرون میانه راه را در بازگشت به نگرش نوافلاطونی یافتند (نک: راسل، ۱۳۷۴: ۴۰۹)؛ آنها با شدت بیشتری دست به سرکوب بدن، به منزله بازنده مطلق رویداد صلیب زدند و با بیان احکامی مانند فلسفه کنیز الهیات است و عقل تنها بعد از ایمان عقل می‌شود، نسبت سوژه با خدا را مشخص کردند. خدا جایگاه منطقی خود را در ساختار سوپژکتویسم یافت و به ورای آسمان‌ها منتقل شد و به عنوان برنده رویداد صلیب صاحب قدرت و توان بیشتری نسبت به خدای نوافلاطونیان شد و عقل (سوژه) که در جهش خود برای خدا شدن ناکام مانده بود، حد خورده و تنها تحت شرط ایمان به خدا مشروعیت حضور یافت.

خودبنیادی سوژه

به نظر می‌رسد که دکارت از پس قرون میانه یک‌بار دیگر به اصل مسئله یعنی رویداد صلیب بازگشته و خواهان تعیین تکلیف دوباره سه گانه روی صلیب است. قرون میانه بر اساس این رویکرد سامان یافته بود که برای حفظ سوپژکتویسم تن می‌باید به تمامه نفی شود و سوژه تحت ایمان به خدای پدر (متعالی) مشروعیت یافته و تحت قیومیت آن حفظ شود، اما فلسفه دکارت خواهان جابه‌جایی نسبت خدا و سوژه و همچنین تعیین تکلیف تن بر اساس ساختار سوپژکتویسم بود. در این میان، نقش کلیدی در پروژه دکارتی به واسطه کتاب *تأملات* ایفا می‌شود؛ کتاب *تأملات* دکارت با توجه به این وضعیت پیچیده که در آن برای تحقق سوپژکتویسم وجود خدا لازم و ضروری است و برای تحقق غایت سوپژکتویسم نفی خدای تخلف‌ناپذیر پی‌ریزی می‌شود. رویکرد دوگانه با پدر، در کتاب *تأملات* با آنچه ممکن می‌شود که مسینز به مخاطره انداختن جایگاه خدا می‌نامد (messnese, 2005: xv).

دکارت در *تأمل اول* در صدد آن است که تمام هستی را به امری ذهنی تبدیل کند که در ورطه افتادن به عدم است. مهمترین گام‌هایی که دکارت برای تحقق ذهنی کردن تمام هستی برمی‌دارد عدم تمییز میان خواب و بیداری، خدای فریب‌کار و همچنین اهریمن شریب است. (دکارت، ۱۳۹۰: ۳۱) طرح خدای فریب‌کار یا شیطان شریب هرچند در ظاهر به منظور نشان دادن شک در مورد امور بسیط، ریاضیات و به طور کل همه هستی است، اما در واقع مقدمه‌چینی برای این امر است که دیگر مانند قرون وسطی

ایمان نمی‌تواند ناجی شناخت و عالم باشد. توصیفات دکارت در پایان تامل اول (همان: ۳۵) و آغاز تامل دوم مخاطب را در تزلزل و بی‌ثباتی قرار می‌دهد، تمام هستی رنگ باخته و ارکان هستی متزلزل و بر آب است. حال باید چیزی پیدا شود و هستی را نجات بدهد، یک نقطه ارشمیدسی که همه چیز بر آن استوار شود. اولین چیزی که دکارت اثبات می‌کند و به منزله نقطه ارشمیدسی بازسازی عالم به کار می‌برد نفس است. وجود من یا نفس را سه حالت ذهنی: ۱- اطمینان ۲- اندیشه و ۳- فریب خوردن اثبات می‌کند (همان: ۳۷). در واقع شک دکارتی عالم سنتی را از اساس متزلزل می‌کند تا نفس را به منزله ناجی معرفی کند که عالم را از ورطه نابودی محض می‌رهاند. نفسی که بنیاد هستی و نقطه ارشمیدسی دکارت برای بازسازی عالم قرار می‌گیرد، چیزی غیر از اندیشه نیست (همان: ۴۲). تا همین جا پروژه سوپژکتویسم دکارتی و هدف اصلی آن یعنی معرفی انسان اندیشنده به عنوان قاعده هستی محقق شده است. اکنون جای خدا و سوژه عوض شده و این سوژه -و نه خدای متعالی- است که بنیاد و قاعده‌ی هستی قرار گرفته است. دکارت در زیر سایه پسری که اکنون بر پدر تفوق و غلبه یافته جایی برای پدر دست و پا می‌کند. او خدای متعالی را تنها به منزله چیزی که ضمانت‌گر یا محقق کننده علوم و وجود عالم خارج است می‌پذیرد. (همان: ۵۷) اگر تا پیش از دکارت وجود انسان اندیشنده وابسته به جود خدایی متعالی بود و انسان در ظلّ این خدای متعالی می‌شناخت، با تأملات پارادایم به کلی تغییر می‌کند، این خدای متعالی است که در ظلّ سوژه جا و کارویژه‌ای برای خود می‌یابد.

در ادامه دکارت می‌کوشد تا وضعیت بعد سوم صلیب یا بدن را مشخص کند. روش دکارت در استنتاج و تعریف جسم، بسیار شبیه به روش افلاطونی است. افلاطون معتقد بود که تنها مثل وجود حقیقی دارند. دکارت نیز نشان می‌دهد که تنها عنصر عقلانی اشیاء را، می‌توان وجود آنها به شمار آورد. حس و خیال هیچ یک قادر نیستند تصویری واضح و متمایز از جسم به دست بیاورند و این فقط شهود ذهنی است که می‌تواند حقیقت اشیاء را بشناسد. روش دکارتی در رسیدن به تعریف بر این اساس است که هر چیزی که می‌تواند از شیء نفی شود جزء حقیقت آن نیست. امری که نمی‌توان تحت هیچ فرضی ذایل شود، تنها به واسطه عقل شناخته می‌شود؛ بنابراین حقیقت اجسام (تن) چیزی عقلی است. در ظاهر دکارت با این کار خود خواهان پی‌ریزی متافیزیکی است که در آن اجسام بتوانند متعلق یک علم ریاضیاتی قرار بگیرند. همان‌طور که در ریاضیات اعداد از هر گونه تعینی خالی هستند، می‌باید تن نیز از هر گونه تعینی خالی شوند، تا بدین وسیله قابلیت محاسبه‌پذیری را داشته باشند؛ اما هدف نهایی این است که حقیقت تن به امری شناخت‌پذیر و عقلانی فروکاسته شود که از ذهن آدمی، بدون نیاز به خدا یا جهان خارج قابل استنتاج باشد. همچنین از آنجا که امری که تحت هیچ شرایطی ذایل نمی‌شود، امری ازلی و ابدی یا جاودانه است. دکارت بدین واسطه خواهان نشان دادن آن است که با فروکاستن تن به بعد ذایل نشدنی‌اش یعنی امتداد، بعد سوم صلیب یعنی تن آدمی تحت قیومیت سوژه نجات می‌یابد؛ اما تنی که دکارت نجات می‌دهد تنها یک فرم خالی از محتواست: تنی که از تنانگی‌اش خالی شده است.

کانت

هرچند کلان‌روایت نهفته در پس کتاب *تاملات* در برتری دادن سوژه به ارکان دیگر صلیب، موفق عمل کرده بود، در توجیه ارتباط میان سوژه و ارکان دیگر صلیب ساختاری سست، شکننده و ناتوان ارائه داده بود. جهانی که سوژه شک کننده، از ورطه عدم نجات داده بود، دارای سه رکن یا جوهر بود: ۱- جوهر اندیشنده که ناجی جهان و بنیاد بازسازی آن بود ۲- جوهر ممتد که به جز جوهر اندیشنده، حاوی همه امور عالم می‌شد ۳- خدا که ظاهراً تنها کارویژه مشخص ضمانت درستی احکام جوهر اندیشنده، نسبت به عالم خارج بود. فدیهای که دکارت بر سر اثبات استقلال، خودبنیادی و بنیاد جهان بودن سوژه پرداخت، ناتوانی سوژه در ارتباط با عالم بود. دکارت برای توجیه ارتباط جوهر اندیشنده با بدن به مثابه جوهر ممتد دست به دامن فرض بسیار مبهم و به شدت نامتامیز غده صنوبری شد و برای اثبات درستی احکامش نسبت به عالم خارج از خدایی استمداد طلبید که پیشتر او را از تخت سلطنت‌اش پایین کشیده بود؛ اما واقعیت این است: خدایی که بود و نبودش وابسته به حکم سوژه است، ناتوان‌تر از آن است که درستی چیزی را تضمین کند. تلاش اخلاف دکارت یعنی اسپینوزا و لایبنیتس برای توجیه ارتباط جواهر با یکدیگر، نیز از یک سو بسیار نامتعارف و از سوی دیگر نقض غرض اصلی سوپژکتویسم بود. نظریه تک جوهری اسپینوزا که اندیشه و امتداد به عنوان دو صفت اصلی آن بودند، یا منادولوژی لایبنیتس که در آن منادهای بی در و پنجره در یک ارتباط پیشین بنیاد با هم هماهنگ شده‌اند، هرچند با تمسک به فرضیاتی نامتعارف توانستند، به لحاظ منطقی ارتباط و مبنای درستی احکام سوژه نسبت به عالم را توجیه کنند، اما در یک نقض غرض عمده از آرمان سوپژکتویسم، سرنوشت را از دست سوژه خارج کرده و آن را درون جبری تخلف‌ناپذیر قرار دادند (نک: اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۵۴ و لایبنیتس - م از بوتز، ۱۳۷۵: ۷۶). جریان مقابل فیلسوفان عقل‌گرا، یعنی فلاسفه تجربه‌گرا، صورت مسئله را پاک کردند؛ آنها با حذف جوهر، دیگر با مشکل ارتباط میان جواهر روبه‌رو نبودند. حذف جوهرهایی که به تمامه مستقل از هم بودند، امکان ارتباط با جهان خارج و مهمتر از آن امکان علم به جهان خارج را فراهم می‌آورد؛ و گویی رجوع به حواس به منزله دریچه ارتباط با عالم خارج نتیجه گریزناپذیر چنین حذفی بوده است. در حقیقت آنچه با حذف جوهر باقی می‌ماند تنها یک فضای بینابینی است: از عالم خارج تنها پدیدار باقی می‌ماند و از سوژه تنها انطباعات حسی ناشی از پدیدار و ذهن به مثابه یک لوح نانوشته و بدون هرگونه ساختار پیشینی آنگونه که در لاک شادیم (نقیب زاده، ۱۳۸۸: ۹۳ تا ۹۵)، تنها پس از تجربه مکرر یا آنگونه که هیوم می‌گوید که بر اساس عادت تبدیل به سوژه خواهد شد (همان: ۱۱۶).

هرچند فیلسوفان تجربه‌گرا، به واسطه حذف جوهر، امکان ارتباط با عالم را فراهم می‌آورند، اما با دو مشکل عمده و مرتبط با هم، در کانتکس سوپژکتویسم، رو به رو هستند. مشکل اول اینکه اگر ذهن سوژه صرفاً محصول انطباعات حسی باشد، از آنجا که این انطباعات جزئی و بهتر است بگوییم به صورت شخصیه هستند، چگونه ذهن قادر به کسب علم، یعنی احکام کلی و ضروری، از این انطباعات شخصی خواهد شد؟ به تعبیر دیگر، چگونه ذهنی که صرفاً انباشتی از انطباعات حسی است، قادر خواهد بود به سوژه‌ای تبدیل گردد که جهان متعلق شناسایی اوست؟ مشکل دوم نیز برآمده از همین مشکل است،

چنانچه ذهن آدمی لوحی باشد که انطباعات جهان خارج آن را نقش می‌دهد، چنین ذهنی، بیشتر به یک ابژه یا متعلق کارپذیر می‌ماند که محصول فعالیت جهان است، نه یک سوژه فعال که جهان را شناختنی می‌کند و سپس می‌شناسد. بدین ترتیب سوژه برساخته تجربه‌گراها از برساخت گذاره علمی کلی و ضروری نسبت به عالم خارج ناتوان بود و از همین رو ناگزیر به شکاکیت و فروپاشی می‌انجامید؛ به علاوه در کلان روایت تجربه‌گرایی سوژه از یک فاعل شناسای آزاد، به یک مفعول پدیدارها که به شکل غیر ارادی بر حس او منطبق می‌شدند تبدیل می‌شود.

به تعبیری می‌توان گفت: فلسفه کانت میراث بر سوپژکتویسم دکارتی و مشکلاتش است و با استفاده از راه‌کار تجربه‌گراها در گشودن ارتباط سوژه و جهان خارج می‌کوشد که این مشکلات را مرتفع کند. شاید مناسب‌ترین طریق برای فهم فلسفه نقادی کانت، دیدن نقدهای سه‌گانه کانت به مثابه یک پروژه واحد و نه سه پروژه منفک از هم است (Kempth smith, 2003: 479) که غایت‌اش تبدیل عالم به متعلق شناسایی، تبدیل آدمی به سوژه و نجات سوژه از سر صلیب و تبدیل او به خداست. نقدهای سه‌گانه کانتی، در حقیقت، سه گام تحقق این پروژه هستند. گام نخست کانت در پروژه نقدی‌اش، بیش از هر چیز تعیین تکلیف بعد تاریک صلیب یعنی بدن (عالم محسوس) است؛ تا یک بار برای همیشه آن را تحت اختیار درآورد. او در آغاز با ایجاد یک کلان‌روایت از ساختار سوپژکتویستی عالم خارج نشان می‌دهد که این عالم چگونه در همکاری با قوای شناختی سوژه سامان می‌یابد. او با استعانت از رویکرد تجربه‌گراها، یعنی حذف جوهر، عالم خارج را به پدیدار تقلیل می‌دهد و با انقلاب کپرنیکی‌اش علم به عالم خارج را ناشی از ظهور کثرات پدیدار در قالب‌های پیشینی مکان و زمان شهود حسی و اطلاق مقولات پیشینی فاهمه بر کثراتی برمی‌شمارد که در این قالب‌ها تا حدی متعین شده‌اند. فروگاهش عالم خارج به عالمی که در همکاری با قوای شناختی ما شکل گرفته و هیچ وجه فی‌نفسه‌ای ندارد، بهتر از هرجایی در قیاس استعلایی مطرح شده است. کانت در بخش قیاس استعلایی این پرسش را پیش می‌کشد که امکان به کار رفتن مقولات درباره موضوعات تجربه چگونه است؟ (Kant, 1998: 220) و در پاسخ به این پرسش می‌گوید که این مقولات یا از تجربه به دست آمده‌اند و یا اینکه خود تجربه بر بنیاد این مقولات رخ می‌دهد. وی می‌افزاید که از آنجایی که مقولات ضرورت و کلیت دارند پس نمی‌توانند از تجربه حاصل شده باشند و نتیجه می‌گیرد که این مقولات هستند که بر پایه آنها تجربه شکل می‌گیرد (نقیب زاده، ۱۳۸۸: ۲۰۴)؛ کانت با بر ساخت دوگانه نومن و فنومن شیء فی‌نفسه را از عرصه معرفت نظری و بهتر است بگوییم عرصه تجربه طرد می‌کند. او نشان می‌دهد که حوزه تجربه انسانی نه با اشیاء فی‌نفسه بلکه با عالمی مرتبط است که مقولات و شاکله‌سازی‌های متخیله در تقویمش همکاری داشتند. بدین ترتیب کانت با تقلیل عالم محسوسات به عالم تجربه که با همکاری سوژه ساخته شده است و همچنین با نشان دادن اینکه این عالم تحت قوانین فاهمه قوام یافته است و بنابراین قوانین فاهمه بر آن حاکم است، تکلیف عالم محسوس یا پدیدار و در رأس آن بدن را مشخص می‌کند: عالم پدیدار و بدن تحت ضرورت مکانیکی قوانین (نیوتنی) فاهمه وجود دارد!

با این همه هنوز با سه مشکل عمده رویاروست. مشکل اول از این قرار است که احکام علمی که فاهمه صادر می‌کند، مشروط هستند و از همین رو برای تحت اختیار درآوردن عالم تجربه نیاز به معرفت از یک منظر نامشروط است. این منظر نامشروط توسط فاهمه نمی‌تواند فراهم بیاید و برای آن نیاز به قوه‌ای فراتر از فاهمه یعنی عقل هستیم (کانت، ۱۳۷۰: ۱۸۰). به علاوه احکامی که فاهمه صادر می‌کند احکامی از هم گسیخته‌اند، این احکام برای بر ساخت یک ساختمان علمی نیازمند آن هستند که تحت یک وحدت دربیایند. بدین ترتیب همانطور که اسمیت می‌گوید که عقل برای مرتفع کردن این دو مشکل وارد ماجرا می‌شود تا از یک سو بالاترین وحدت ممکن را به احکام فاهمه ببخشد و از سوی دیگر با تشکیل سلسله‌ای از قیاسات شرط کلی احکام فاهمه را جستجو کند. تا با شناخت نامشروط، شناخت مشروط فاهمه را کامل کند و به وحدت برساند (Kant, 1998: 391-2) عقل برای تکمیل کار فاهمه در شناخت عالم پدیدار سه نوع قیاس حملی، شرطی متصل و شرطی منفصل تشکیل می‌دهد و از این طریق به سه ایده نفس جهان و خدا می‌رسد. کانت بر همین مبنا، یعنی استعانت به این سه ایده مشکل معرفت به عالم پدیدار را تا حدی حل می‌کند. البته به نظر می‌رسد که برای داشتن یک سیستم کامل از معرفت نه ایده جهان در تمامیتش و نه ایده نفس ضرورتی ندارند. چنانچه در ادامه خواهیم دید کانت ایده جهان در تمامیتش را نه برای تبیین علم که برای اثبات امکان آزادی برای سوژه در عالم نیاز دارد. همچنین به نظر می‌رسد که محرکه کانت در فرض نفس به عنوان شرط نامشروط معرفت چیز دیگری بوده که ما آن را مشکل دوم کانت می‌نامیم: اگر سوژه به عالم پدیدار تعلق داشته باشد، ناگزیر درون یک جبر اسپینوزایی-لایب نیتسی تحت قوانین مکانیکی فاهمه اختیار خود را از دست خواهد داد. کانت برای گریز از فرو افتادن به چنین ضرورتی ایده نفس و جهان را به همراه ایده خدا (که ضرورتاً شرط نامشروطی یک سیستم جهانشمول از معرفت است) را از عالم پدیدار خارج می‌کند.

از همین رو کانت پس از جدا کردن کارکرد اصل منطقی عقل از کارکرد اصل دیالکتیکی (کانت، ۱۳۷۰: ۱۷۸) و ناروا دانستن اصل دیالکتیکی مدعی می‌شود که هیچ یک از ایده‌های عقل در حوزه عقل نظری نه نقش قوام بخش دارند و نه جنبه ابژکتیو. از همین جا هرگونه عینیت و وجود (تجربی) را برای ایده‌ها منکر می‌شود و با استعلایی دانستن آنها نقش‌شان را صرفاً تنظیمی تلقی می‌کند (Kant, 1998: 402). کانت خود اعلام می‌دارد که کارکرد اصلی ایده‌های استعلایی باز کردن فضا برای اخلاق است (کانت، ۱۳۷۰: ۲۱۸). در واقع غرض کانت از باز کردن جا برای اخلاق، چیزی نیست جز اثبات و تبیین یک سوژه مختار؛ سوژه‌ای که با تبدیل عالم به متعلق شناسایی از دست اندازی رانه‌های طبیعت نجات یافته (کانت، ۱۳۶۲: ۲۷) و اینک طبیعت را ملزم به فرمانبری می‌کند. (همان: ۲۸)

کانت در نقد دوم اش آشکارا و به نحو روشن اعلام می‌دارد که هدف کانونی فلسفه نقدی اش تقویم یک سوژه مختار (یا به تعبیر ما نجات بعد دوم صلیب) است (نقیب‌زاده، ۱۳۸۸: ۲۹۳). او با یک انقلاب در اخلاق نسبت خیر و شر اخلاقی را با قانون اخلاقی وارونه می‌کند:

«مفهوم نیک و شر نمی‌تواند پیش از قانون اخلاقی معین شود... بلکه باید پس از آن و به وسیله آن تعیین گردد. زیرا این قانون اخلاقی است که برای نخستین بار مفهوم نیک را معین می‌کند و آن را ممکن می‌سازد تا جایی که شایسته نام مطلقاً نیک می‌گردد.» (همان: ۳۳۲)

سپس مفهوم اختیار را که در نقد عقل محض به صورت سلبی، «به عنوان چیزی که تصورش محال نیست، بدون اینکه هیچ واقعیت عینی برایش فراهم کرده باشد.» (کانت، ۱۳۹۲: ۱۰) مطرح کرده بود، به نحو ایجابی و به عنوان شرط قانون اخلاقی طرح می‌کند: «اختیار شرط قانون اخلاقی است و این قانون معلوم است.» (همان: ۱۱) به این معنا که کانت قانون اخلاقی را یک واقعیت عینی لحاظ کرده و اختیار به مثابه شرط استعلایی آن لحاظ می‌کند. بدین ترتیب انقلاب کپرنیکی کانت در اخلاق تکمیل می‌شود و سوژه یا بعد دوم صلیب به مقام خودمختاری یا خدایی می‌رسد. سوژه طبیعت را تحت قوانین فاهمه خود تسخیر کرده و با تقویم قوانین اخلاقی که از درون اختیارش استنتاج می‌شوند، و دیگر برای عینیت و جهانشمولی نیازمند تاملات جهانشناختی و خداشناختی ندارند، به مقام آزادی کامل یعنی خودمختاری نائل می‌گردد. به علاوه ایده جهان و خدا که در عقل محض به صورت یک فرض تنظیمی معلق بودند، اینک خود را به مفهوم اختیار ملحق می‌کنند و به یمن وجود آن از انسجام و واقعیت عینی برخوردار می‌شوند (نک: کانت، ۱۳۹۲: ۱۰).

با این وجود، پروژه کانتی، یا همان نجات سوژه از سر صلیب، با نقد دوم تکمیل نمی‌شود؛ پروژه نقدی کانت هنوز دارای منافذی هست که می‌باید توسط نقد سوم پوشیده شود. منفذ اول این پروژه درون کار نیمه‌تمام کانت در نقد اول یعنی، شناختی کردن عالم پدیدار است. در عرصه شناخت طبیعت ما در موارد متعدد به جزئی‌هایی مواجه می‌شویم که امکان حکم تعیینی در مورد آنها وجود ندارد، بنابراین متخیله وارد کار شده و امکان حکم تاملی را فراهم می‌آورد (کانت، ۱۳۸۸: ۷۲). قوه حاکمه به کمک اصل غایت‌مندی اصول تجربی را تحت اصولی عالی‌تر انتظام می‌بخشد (همان: ۷۴) و از آن به عنوان رشته‌ای هدایت‌کننده در پژوهش‌هایش استفاده می‌کند (همان: ۸۰). به طور خلاصه قوه حاکمه تاملی با استعانت از اصل غایت‌مندی و بر اساس قانون تقسیم طبیعت به انواع و اجناس و همچنین قانون یکنواختی طبیعت، شناخت نظری ما را نسب به طبیعت کاملاً منتظم کرده و تمامیت می‌بخشد. بدین ترتیب کانت برای تکمیل پروژه شناخت طبیعت ناگزیر است جهان را بر حسب اصل غایت‌مندی منتظم کرده و مهمتر از آن ناگزیر به فرض فاهمه‌ای می‌گردد که گویی چنین جهانی را منتظم کرده است. به عبارتی کانت برای تکمیل پروژه شناختی خود ناگزیر از تقویم سوپژکتیو ایده جهان و مهمتر از آن خدا می‌گردد.

هر چند اینک کانت با کمک اصل غایی، منافذ نظریه شناختی خود را پوشانده است، اما هنوز با شکافی بسیار عمیق‌تر رویاروست. شکاف میان عقل محض و عقل عملی (همان: ۹۳) شکاف میان حوزه هست‌ها و حوزه بایدها (همان: ۹۴) شکاف میان سوژه استعلایی با بدن‌اش! بدین ترتیب نقد سوم کانتی باید نقش میانجی را ایفا کند که میان باید اخلاقی و هست پدیداری؛ میان قلمرو طبیعت تحت قانون-گذاری فاهمه و قلمرو اختیار تحت قانون‌گذاری عقل؛ میان بدن تحت ضرورت مکانیکی و سوژه استعلایی مختار پیوند ایجاد کند. کانت برقراری این پیوند را با یک تخطی از نظری می‌آغازد که در نقد عقل

محض راجع به عدم مشروعیت به کاربردن مقولات درباره نومن‌ها داشت. او مدعی می‌شود «در مفهوم علیت از طریق اختیار مندرج است که معلول آن باید متناسب با قوانین صوری آن در جهان پدیداری حادث شود» (همان: ۹۳-۴) صرف فرض امکان علیت برای سوژه، او را قادر به تسخیر بدن و طبیعت نخواهد کرد، زیرا بدن و طبیعت هنوز تحت ضرورت مکانیکی قرار دارند و فرض علیت نومن در تناقض با جبر مکانیکی طبیعت قرار می‌گیرد. کانت برای ممکن کردن علیت سوژه بر بدن و طبیعت ناگزیر به ایجاد یک ثنویت در عالم پدیدار است. این ثنویت به کمک اصل سوپژکتیو غایت‌مندی فراهم می‌شود. او مدعی می‌شود که امکان شناخت ارگانیسم‌ها صرفاً بر اساس علت فاعلی وجود ندارد و برای شناخت چنین ارگانیسم‌هایی ما نیازمند علیت غایی هستیم؛ به علاوه قوه حاکمه تاملی برای برقراری ارتباط میان پدیدارها نیازمند تکیه بر یک علت غایی هوشمند است تا از طریق آن میان پدیدارها پیوند برقرار کند (همان: ۳۶۷). بدین ترتیب کانت با ایجاد یک تصویر غایت‌مندانه از طبیعت به مثابه یک ارگانیسم، به طبیعت بعدی می‌دهد که از تعینات ضروری و مکانیکی فاهمه آزاد است و همین آزادی ایجاد شده امکان دخل و تصرف سوژه اخلاقی در طبیعت را از آن جهت که تحت علیت غایی سامان یافته فراهم می‌آورد. برای تحقق امکان دخل و تصرف سوژه در طبیعت، هنوز نیازمند آنیم غایت طبیعت را منطبق با اختیار سوژه تقویم کنیم. از همین رو کانت با بیان اینکه غایت طبیعت می‌باید ضرورتاً بیرون از آن باشد (همان: ۴۰۱)، مدعی می‌شود اگر برای طبیعت غایتی وجود داشته باشد، عقل آن را بدهاتاً تحقق سوژه تحت قوانین اخلاقی می‌داند (همان: ۲-۴۳۱). بدین ترتیب سوژه نه از آن جهت که بدن‌مند است، بلکه از آن جهت که صاحب اختیار است، و طبق قوانین اخلاقی عمل می‌کند، غایت طبیعت است و همین غایت طبیعت بودن سوژه اخلاقی، امکان دخل و تصرف سوژه در طبیعت را فراهم می‌آورد. به نظر چنین می‌رسد که کانت برای تحقق سوژه اخلاقی در طبیعت، از پیش قانون اخلاقی‌اش را بر طبیعت اطلاق کرده و طبیعت را اخلاقی ساخته است. صورت قانون اخلاقی کانت «چنان رفتار کن تا بشریت را چه در شخص و چه در شخص دیگری همیشه به عنوان یک غایت به شمار آوری، و نه هرگز همچون وسیله-ای» (کانت، ۱۳۶۹: ۷۴) برای تحقق‌اش توسط سوژه، نیازمند آن است که از پیش توسط طبیعت محقق شود؛ به این معنا که طبیعت طبق این قانون و به غایت تحقق سوژه‌ی اخلاقی، سامان بیابد. اما پرسش این است که چرا باید طبیعت چنین قانونی را به عنوان غایت خود بشناسد؟ چرا باید طبیعت غایت خود را تحقق اختیار سوژه کند؟ پاسخ کانت، تنها پاسخ ممکن به این پرسش است: چون خدا این گونه خواسته است: خالق هوشمند جهان، این ارگانیسم زیبا و شکوهمند را در راستای نیل انسان به اخلاقیات خلق و طراحی کرده است؛ خداوند جهان را اخلاقی خلق کرده و بر آن، قواعدی معقول برای رفاه و اخلاقیات انسان حاکم کرده است. (نک: کانت، ۱۳۸۱: ۴۲۶) بدین ترتیب در نهایت کانت برای تکمیل پروژه شناختی‌اش و همچنین برای امکان تحقق قوانین سوژه اخلاقی در طبیعت، ناگزیر دست به دامان خدا می‌شود. پروژه نقدی که در طرح خود خواهان حل مشکل ارتباط با عالم خارج و همچنین مشکل سلب اختیار سوژه تحت قوانین شناختی بود، دست آخر برای حل مشکلاتش همان راه دکارت را پیش گرفت و از خدایی عاقل و خیر محض که در خدمت سعادت آدمیست مدد گرفت. هرچند کانت در این راه سوژه

را از ضرورت اسپینوزایی می‌رهاند، اما برای ارتباط سوژه با طبیعت ناگزیر از تخطی از دیدگاه خود راجع به حوزه مشروع اطلاق مقولات می‌گردد؛ و هرچند ظاهراً کانت مشکل ثنویت دکارتی در ارتباط با عالم خارج را با انقلاب کپرنیکی‌اش حل می‌کند، اما در واقع به نحوی بسیار عمیق‌تر با چنین ثنوبیتی رویارو می‌شود؛ ثنویت میان عقل و فاهمه، میان سوژه اخلاقی و بدنش، و...

به هر حال فلسفه نقدی کانت، تلاشی بوده برای رهانیدن سوژه از سر صلیب؛ تلاشی که می‌کوشد از خلال تحقق یک سوژه مختار به نتیجه برسد. به نحوی که اختیار این سوژه، به عنوان استعلایی‌ترین شرط عقل خود را بنمایاند. اختیاری که قوام‌بخش ایده‌های خدا و جهان است و از طریق علت غایی قرار گرفتن خودش، امکان متعلق شناسایی کردن طبیعت را به نحو نامشروط فراهم می‌آورد.

پرسپکتویسم

اکنون و با فلسفه کانت به نظر می‌رسد که سوپژکتویسم به غایت مسیری که با سقراط آغاز کرده، رسیده است و همچنین به نظر می‌رسد که هدف تجسد، یعنی بیرون راندن خدایان خیره‌سر از درون تن از طریق قانون‌مند کردن آن تحت شناخت، محقق شده است. کانت نه تنها همانند نوافلاطونیان خدا را به منزله شرط شناخت به ورای هستی (طبیعت) برده، بلکه سوژه را نیز به همراه آن از هستی (طبیعت) نجات بخشیده است و با مدد گرفتن از خدا تمام هستی را تحت غایت اختیار و آزادی سوژه درآورده است. درست همین جا که کار تمام شده به نظر می‌رسد و سوپژکتویسم هدف خود را محقق شده می‌یابد، دوباره و همانند زمانی که با فلسفه نوافلاطونی سوپژکتویسم به اوج خود رسیده بود، طبیعت و تن در مقابل کل ساختار شورش می‌کند؛ و فلسفه نیچه پرچمدار و بلندترین صدای تن در این شورش است.

شورش تن و طبیعت در مقابل سوپژکتویسم کانتی، اول با در خود فلسفه کانت رخ می‌دهد. یعنی هراسی که سوژه در مواجهه با امر والا دچارش می‌شود. کانت لذت زیبایی شناسه را لذتی مثبت می‌نامد؛ چرا که این لذت حاصل است از بازی آزاد قوای شناختی‌مان، آنجا که غایت‌مندی صورت اشیاء را موافق با مفهوم طبیعت در ذهن درک می‌کند. بازی آزاد قوا وقتی در خدمت مخیله درمی‌آیند، یعنی وقتی غایت‌مندی صورت اشیاء را در موافقت با مفهوم طبیعت در ذهن، درمی‌آورند، از آنجا به لذت مثبت منجر می‌شوند که سوژه در این رخداد تمام پروژه‌اش را تایید شده می‌یابد. به بیانی تطابق این دو به این معنی است که اختیار سوژه در دخل و تصرف بر متعلق درک زیبایی شناسانه تایید می‌شود. اما ماجرا درباره امر والا به کلی متفاوت است. احساس امر زیبا «مستقیماً احساس فزونی حیات را به همراه دارد و از این رو با جاذبه‌ها و بازی قوه‌ی متخیله سازگار است، در حالی که آن یک (احساس والا) لذتی است که فقط به طور غیر مستقیم برمی‌خیزد؛ یعنی در اثر احساس وقفه‌ای موقت نیروهای حیاتی و متعاقباً سرریز نیرومندتر آنها ایجاد می‌شود و بنابراین به نظر می‌رسد هیچ‌ان نه یک بازی، بلکه چیزی جدی در فعالیت قوه متخیله است. و چون ذهن علاوه بر مجذوب شدن توسط عین همیشه به تناوب واپس نیز رانده می‌شود، رضایت از والا چندان حاوی لذتی مثبت نیست، بلکه حاوی ستایش یا احترام است، و بدین ترتیب شایسته است لذتی منفی خوانده شود (کانت، ۱۳۸۸: ۱۵۷) در حقیقت در مواجهه با امر والا قوای شناختی

سوژه ناتوان می‌شود و تخیل که حتی با به کار بردن حداکثر توان خود و رسیدن به مرزهایی که امکان فراتر رفتن از آنها را نداد، از قرار دادن دریافت‌های‌اش در شهودی واحد عاجز می‌گردد و به درون خود عقب نشینی می‌کند. از همین روست: «احساس والا احساس المی است ناشی از عدم توانایی تخمین زیبایی شناختی بزرگی توسط قوه متخیله» (همان: ۱۷۲). بدین ترتیب ما شاهد آنیم که در مواجهه با امر والا نه تنها با تجربه حسی رویارو می‌شویم که امکان وحدت یابی در یک شهود برای اطلاق مقولات را ندارد، بلکه متخیله از درآوردن این شهود تحت یک صورت غایت‌مند برای تایید اختیارش بر آن ناتوان می‌گردد. سوژه در تجربه امر والا با شری مواجه می‌شود که قوای خود را هم‌سنگ آن نمی‌یابد (همان: ۱۷۸) از همین رو دچار هراس و الم می‌شود. راهکار کانت برای توجیه این شکست بزرگ سوژه در یک تجربه حسی این است که نشان دهد والا از آن جهت که از جمیع جهات مطلقاً بزرگ است، نمی‌تواند در خارج باشد، بنابراین والا را نه در طبیعت بلکه باید در خودمان جستجو کنیم: یعنی ایده‌های عقل! (همان: ۱۶۴) بر همین اساس آنچه تخمین زیبایی‌شناسی بزرگی‌اش توسط متخیله ممکن نبود، توسط عقل تخمین زده می‌شود و کانت آگاهی از عدم کفایت بزرگترین قوه حسی‌مان برای درک ایده‌های عقل را عامل احساس لذت می‌داند. در واقع کانت لذت از امر والا را ناشی از آن می‌داند که در تجربه امر والا، ما متوجه می‌شویم هرچیز بزرگی که در تجربه حسی از طبیعت تحت یک شهود درمی‌آوریم، در قیاس با ایده‌های عقل بسیار کوچک است (همان: ۱۷۲) اگر امر والا، چیزی نیست جز فراقکنی امر محسوس در تجربه حسی، و «احساس والا در طبیعت احترام به تعیین خود ماست که به خطا آن را به عینی از طبیعت منتسب می‌کنیم» (همان: ۱۷۴) پس چرا سوژه در مواجهه با آن دچار هراس می‌شود و قوای شناختی‌اش از کارمی‌افتد؟ دریدا پاسخ این پرسش را به خوبی می‌دهد. در نگرش دریدا هر سیستمی متشکل از یک کانون و حاشیه آن است؛ سیستم با سرکوب حاشیه خود را به پا می‌دارد، آنگونه که کانون سیستم در اعلام خود بنیادی‌اش به نحوی بی‌شمارانه به حاشیه وابستگی دارد. دریدا امر والا را انباشت امر مازاد فلسفه کانتی می‌داند، یعنی آن بخشی از عالم که به دلیل هضم نشدن در ساختاری که فلسفه انتقادی ترسیم می‌کند، واپس زده شده است. امر سرکوب شده و حاشیه‌ای در فلسفه کانتی، نومی است که از همان آغاز کنار گذاشته می‌شود، و مرکز سوژه مختار است که اکنون خود را به مثابه خدا عرضه می‌کند. در نگرش دریدا هرچند کانت می‌کوشد تجربه امر والا را به عنوان یک امر تزئینی که خود فی‌نفسه فاقد اهمیت است، در راستای رسیدن به ایده‌های عقل که حقیقتاً والا هستند به کار گیرد، اما از منظر دریدا تجربه والا صرفاً امری تزئینی برای پاسداشت ایده‌های حقیقتاً والا نیست، بلکه این تجربه، یاد و خاطره حاشیه از دست رفته برای برپایی مرکز را با خود به همراه دارد. دریدا متذکر می‌شود احساس ناشی از والا وقتی شکل می‌گیرد که سوژه از ابعاد استعلایی تجربه آگاه می‌شود، اما از آنجا که این تجربه نه به حوزه عقل نظری و نه به حوزه عقل عملی تعلق ندارد و برای پیوند این دو حوزه توسط کانت به کار رفته است، به عنوان امر تزئینی در پس زمینه کلیت نظام کانتی به کار گرفته می‌شود؛ امری تزئینی که به یاد و خاطره امر از دست رفته که برای برپایی کانون فلسفه کانتی، یعنی سوژه مختار و تمام ساختار عقلانی که پیرامونش شکل گرفته است، در پس زمینه نظام کانتی ارجاع می‌دهد. از منظر دریدا استفاده

کانت از امر والا برای تزئین پس زمینه کانون نظام فکری اش بسیار بی شرمانه است. (Show, 2006: 117-129)

برآمدن پرسپکتیویسم

هرچند نیچه و کانت در نگاه اول دو فیلسوف با نگرشی به غایت دور از هم به نظر می‌رسند، اما به نظر می‌رسد پرسپکتیویسم نیچه برخاسته از دل فلسفه نقدی کانت، مخصوصاً نقد قوه حکم است. به طور بسیار خلاصه می‌توان گفت که در نگرش نیچه، نقد اول و نقد دوم به درون نقد قوه حکم فرومیریزند و از فروپاشی این دو نقد به درون نقد سوم پرسپکتیویسم نیچه سربرمی‌آورد.

دولوز معتقد است که نقد سوم کانتی، مبنای فلسفه انتقادی کانت است. او از این واقعیت که در نقد عقل محض همه قوا تحت هدایت فاهمه و در نقد عقل عملی همه قوا تحت هدایت عقل هم‌کاری می‌کنند و نتیجه می‌گیرد امکان همکاری قوا درون روابطی متغیر اما نظام یافته، می‌باید ناشی از آن باشد که همه قوا قابلیت رابطه آزاد و نامنظم را دارند. امکان همکاری آزاد اما نامنظم، یا همان سازگاری ناسازگار کشف قوه حکم است و به تعبیری آخرین واژگون سازی کانت. (دولوز ۱۳۸۶: ۱۹-۲۱) این کشف از نظر دولوز شرط استعلایی تمام فلسفه نقدی است و بنابراین نقد قوه حکم بنیاد تمام فلسفه نقدی است. با فرض اینکه نقد حکم بنیاد فلسفه نقدی باشد، برای استنتاج پرسپکتیویسم نیچه‌ای از کانت و به تبع آن از کل تاریخ سوپژکتیویسم مسیر چندانی برای پیمودن باقی نمانده است. برای چنین استنتاجی صرفاً به مرگ ایده‌ها در زمینه فلسفه نقدی نیازمندیم و نیچه با اعلام مرگ این ایده‌ها این گام‌های نهایی را برمی‌دارد.

مرگ نظریه شناختی

نظریه شناختی کانت از منظر پیشینی بر چهار پایه در نقد عقل محض استوار بود: ۱- قالب‌های پیشینی مکان و زمان ۲- شاکله‌سازی خیال ۳- مقولات فاهمه ۴- ایده‌های تنظیمی.

نیچه در مواجه کلی با نقد عقل محض کانت، بر اساس مبانی خود کانت چنین نقدی را ناممکن می‌شمارد، و آن را مستلزم دیدن از چشم خدا و سخن گفتن از «اشیاء در ذات خویش» می‌داند (Nietzsche, 1967a: 263). با این وجود برجسته‌ترین برون داد این نقد در حوزه شناخت، یعنی انقلاب کپرنیکی را می‌پذیرد. کانت با انقلاب کپرنیکی اش نشان داده بود که ذهن آینه نیست، بلکه در تقویم جهان تجربی و معرفت به آن از طریق ساختار پیشینی خود مشارکت می‌ورزد. هر چند نیچه بر خلاف کانت معتقد به ثابت و ضروری بودن این ساختار نیست، اما به وجود عناصر پیشینی در ساختار عالم تجربی و معرفت کاملاً اذعان دارد (Nietzsche, 2002 b: 17). درک اذعان به نقش ساختار پیشینی در قوام عالم تجربی، در فهم مناسب مراد نیچه از پرسپکتیو نقشی اساسی ایفا می‌کند؛ نقشی که بی تردید نیچه آن را مدیون کانت است. ما برای درک بهتر از معنای پرسپکتیویسم و چگونگی استنتاج آن از دل فلسفه انتقادی کانت، هنوز، نیازمند آنیم که نقد و تخریب نیچه راجع به دو پایه از چهار پایه پیشینی ساختار نظریه‌ی شناختی را بدانیم؛ یعنی مقولات و ایده‌های عقل.

همانطور که پیش‌تر ذکر کردیم، کانت برای تکمیل کار فاهمه، نیاز به ایده‌ها عقل داشت؛ ایده‌های عقل از یک سو به فاهمه کمک می‌کردند که احکام خود نسبت به شهودهای حسی را به انواع و اجناس توسعه دهند و از سوی دیگر شرط نامشروطی احکام آن را فراهم می‌آوردند؛ یعنی این امکان را فراهم می‌آوردند که این احکام نه از منظری محدود بلکه به نحوی نامحدود و مطلق درست باشند. به علاوه در نقد قوه حکم دوباره شاهد آن بودیم که چگونه ایده‌ها، خاصه ایده خدا با تامین اصل غایت‌مندی، معرفت تجربی را ممکن می‌کرد. اکنون نیچه هر سه این ایده‌ها را به نقد می‌کشد و از کار می‌اندازد. نیچه در کتاب *اراده قدرت* نشان می‌دهد که چگونه ایده وحدت جهان به واسطه از دست دادن هدف غایت‌مندی‌اش را از دست می‌دهد و به واسطه از دست دادن حقیقت و معنا در پس طبیعت به تمامه از کار می‌افتد (Nietzsche, 1967a: 12-13). در مورد ایده نفس نیز نیچه، به تبعیت از کانت نشان می‌دهد که چگونه با برجسته کردن پیش‌انگاره‌های متافیزیکی زبان به وجود نفس به مثابه جوهر، و علیت آن پی می‌بریم (Nietzsche, 1982: 482-3) اما با اعلام اینکه این ایده نه تنها در دسترس نیست، بلکه اساساً به هیچ وجه عینیت ندارد، از کانت فراتر رفته و این ایده را از کار می‌اندازد. (Nietzsche, 2002a: 49) در نهایت نیچه با اعلام اینکه: «مفهوم خدا تاکنون بزرگترین ضدیت با باشندگی بوده است... با انکار خدا، با انکار مسئولیت در برابر خداست که جهان را نجات می‌بخشیم.» (نیچه، ۱۳۸۷: ۷۷) مرگ خدا را اعلام می‌دارد (نیچه، ۱۳۸۶: ۳۰) و بدینسان مهمترین و ناب‌ترین ایده‌ها را که کانت از آن با عنوان ایده‌آل یاد می‌کرد- یعنی شرط اساسی معرفت نامشروط و مطلق را از کار می‌اندازد.

بدین ترتیب اگر ایده «خدا» را به منزله شرط کلی همه موضوعات اندیشه فرض کنیم و «خدا مرده است» نیچه را بر نظریه شناختی کانت بتابانیم؛ در چنین بافتی: «خدا مرده است» نیچه مشعر بر این معنی است که امکان شناخت از یک منظر مطلق و نامشروط از دست رفته است. به خاطر داشته باشیم که کانت نامشروط را از آن جهت شرط تنظیمی شناخت می‌دانست که نشان دهد معرفت محدود به شرایط و از منظری خاص نیست، بلکه آنچه درست است مطلقاً و نامشروط درست است. اما «خدا مرده است» نیچه دقیقاً به این نکته اشاره دارد که دیگر خرد نمی‌تواند هیچ مطلق را مفروض بگیرد که ردیف شرایط در حرکت به سمت آن از دیدگاه‌های مشروط و معین خارج شود. به بیان دیگر، مرگ خدا به این معنی است که دیگر خرد نمی‌تواند در حرکت به سوی نامشروط ساختمان خود را سامان بدهد. در نتیجه خرد ناگذیر است که خود را بر برخی از شرایط- که نامشروط نیستند- استوار سازد. این مشروط به شرایط بودن، انقلاب کپرنیکی کانت را تبدیل به پرسپکتیو نیچه‌ای می‌کند. بدین ترتیب با از میان رفتن ایده‌های عقل، خصوصاً مهمترین‌شان یعنی خدا در زمینه انقلاب کپرنیکی، سوپراکتویسم از کار افتاده و به پرسپکتویسم تحلیل می‌رود.

برای درک عمیق‌تر از پرسپکتیویسم نیچه نیازمند آنیم که نقد نیچه به مقولات کانتی و از کار افتادن این مقولات را ملاحظه کنیم. خود کانت در نقد سوم در تبیین چگونگی کار هنرمند یونانی، در هنر پیکره‌تراشی، از توانایی قوه متخیله در روی هم انداختن شمار زیادی تصویر به روی هم، در راستای به

دست آوردن یک «اندازه متوسط» سخن به میان می‌آورد (کانت، ۱۳۸۸: ۱۴۲). به نظر می‌رسد در اینجا کانت به نوعی از توانایی قوه متخیله برای مفهوم‌سازی، اشاره می‌کند؛ چرا که در یک شیوه مشابه مفاهیم می‌توانند اندازه متوسطی باشند که از روی هم افتادن تعداد زیادی تصویر مشابه پدید آمده‌اند. در این صورت چرا نباید مقولات را محصول قوه خیال در یک بافت بین‌الذهانی قلمداد کنی که به مرور و در تجربه نسل‌های متمادی به مثابه مقولات ته‌نشین شده‌اند؟ به عبارتی اگر بتوان مقولات را از قوه خیال استنتاج کنیم، دیگر چه نیازی به فرض قوه فاهمه‌ای است که مقولاتی پیشینی داشته باشند؟ پاسخ نیچه به این پرسش‌ها از این قرار است که این مقولات که نه پیشینی بلکه تاریخی‌اند: آنها «توانستند پس از کورمال و خام‌دستی فراوان، به دلیل سودمندی نسبی خود، غلبه یابند.» (Nietzsche, 1967a: 277-8) مقولاتی که نه کشف بلکه به مدد دیالکتیک حس و خیال در خدمت نیازهای زیستی ما ابداع شده‌اند (ibid: 277).

بدین ترتیب نیچه با حذف ایده‌های عقل و مقولات پیشینی از نظریه شناختی کانتی، آن را به پرسپکتیویسمی تبدیل می‌کند که صرفاً با حس و قوه تخیل هر گونه نظریه شناختی را شکل می‌دهد. روشن است که از میان رفتن ایده‌های عقل و مقولات پیشینی، پروژه سوپژکتویسم یعنی دیونوسیوس-زدایی (تاریکی‌زدایی) از عالم را به شکست می‌انجامد؛ دیگر جهان یا طبیعت تحت تعاریف معین و قوانین جهان‌شمولی ضروری نمی‌گنجد؛ اینک تنی (طبیعت) که کانت بر سر صلیب مصلوب کرده بود، از قوانین ضروری فاهمه رها گشته و دیگر سوژه نمی‌تواند با شناخت آن را تحت اختیار درآورد. نیچه نه تنها تن را از سر صلیب نجات بخشیده، بلکه با نقدهش از سوپژکتویسم، مخصوصاً از نظریه شناختی کانت، شناخت را به جایگاه طبیعی خود باز می‌گرداند؛ یعنی خدمت به تن و نیازهای زیستی‌اش. نیچه آشکارا اعلام می‌کند: «تن و تن-کارشناختی نقطه آغازند» (ibid: 271) و ذهن مبتنی بر همین تن است؛ «دستگاه کسب شناخت ما برای «شناخت» طرح ریزی نشده است (یعنی برای بر ساخت سوژه). هدف اصلی دستگاه شناخت صیانت انسان (یعنی تن) است.» و «حقیقت آن نوع از خطاست که بدون آن گونه‌ای از زندگی قادر به زیست نیست. ارزش زندگی در نهایت تعیین کننده است.» (ibid: 272) بدین ترتیب در پرسپکتیویسم نیچه‌ای برخلاف سوپژکتویسم که خواهان به خدمت درآوردن همه چیز در راستای یک سوژه مختار بود، همه چیز از جمله شناخت در خدمت تن درمی‌آید.

با اینهمه نیچه برای تثبیت پرسپکتیویسم‌اش نیازمند آن است که تکلف خود را با سوپژکتویسم روشن کرده و سوژه مختار را به عنوان قلب آن نشانه رود. نیچه از توقف عقل نظری بر عقل عملی در کانت، آموخته است که پس و پشت رانه حقیقت جویی اخلاق قرار دارد (ibid: 10)، از این رو تعیین تکلیف با سوژه مختار برای تثبیت پرسپکتیویسم ناگزیر است.

نیچه اخلاف کانتی را به دلیل توجیه نکردن مطلوبیت آزمون جهانی‌سازی (Nietzsche, 2002b: 20)، پنهان‌سازی غرض‌ورزی در اخلاق کانتی (Nietzsche, 1974: 263-5)، صدمه به فهم مناسب از پدیده اخلاق، خصلت گله‌ای و فرمانبری (Nietzsche, 1982: 532) خودشکنی (Nietzsche, 1982: 553-4) خودآزاری (Nietzsche, 1967b: 65-7) و در نهایت وظیفه‌محوری نقد می‌کند.

گذشته از نقد محتوایی که نیچه به اخلاق کانتی دارد، نیچه اساس چنین اخلاقی را به نقد می‌کشد. او اخلاق کانتی را به دلیل یک خطای متافیزیکی یعنی فرض اینکه ما اراده آزاد داریم به نقد می‌کشد (Nietzsche, 1982: 500-1 and 513) و با متذکر شدن ساده لوحانه بودن «گفتن این که انسان باید چنین و چنان باشد!» (نیچه، ۱۳۸۷: ۶۲) مرگ سوژه مختار را اعلام می‌کند و پیروزمندانه اعلام می‌کند: «آن ایده‌ای که سرانجام اینجا رد کردیم. همان است که کانت به نام آزادی عقلانی آموزانده است، و چه بسا افلاطون نیز.» (همان: ۷۶) با نقد اخلاق سوپزکتویستی و از کار افتادن سوژه، نیچه می‌باید اخلاقی پرسپکتویستی و مبتنی بر تن دست و پا کند؛ و از همین رو جایگزین قاعده طلایی کانت را چنین اعلام می‌کند: «یک آدم درست-و-حسابی، یک آدم «سعادت‌مند»، می‌باید به غریزه کارهایی را بکند و سراغ کارهای دیگر نرود.» (همان: ۶۶-۷) و در جای دیگر می‌گوید: «انسان زمانی به کمال می‌رسد که عمل‌اش غریزی باشد.» (Nietzsche, 1967a: 243) اینک نیچه سوپزکتویسم مبتنی بر نفی تن را از کار انداخته و پرسپکتویسم مبتنی بر تن را به منزله جایگزین طبیعی آن ارائه کرده است و حال نوبت آن است که این جایگزین طبیعی را بیرواند و به نحوی بالغ ارائه کند.

نیچه جوان، بر ساخت تضاد میان نومن و فنومن را پدیدآورنده شکاکیتی فرساینده و فزاینده، تلقی می‌کرد. شکاکیتی که منجر به مرگ الهیات عقلانی می‌شود. در حقیقت، از منظر نیچه این تمایز نشان‌گر آن است که دیگر ما به واسطه شناخت نمی‌توانیم با واقعیت (نومنی) ارتباط برقرار کنیم بنابراین نیازمند طریق دیگری برای ارتباط با واقعیت هستیم و همین امر زمینه را برای طرح هنر تراژیک باز می‌کند. (Hill, 2005:21) در این آثار که به نظر می‌رسد نیچه به نوعی تمایز نومن و فنومن را پذیرفته است، هنر تراژیک به عنوان طریقی برای برقراری بهترین ارتباط با جان جهان و نمادین کردن آن معرفی می‌شود. در آثار میانی، نیچه به طور کامل این تمایز را رد می‌کند و مدعی می‌شود کانت به واسطه این تمایز شکاکیتی را پرورانده که تنها هدف‌اش حمایت از باورهای مذهبی است (Nietzsche, 2002b: 216). نیچه با نفی اخلاق کانتی بستر ایجاد شده توسط نقد عقل محض را فرصتی مناسب برای خروج از کل تاریخ متافیزیک سیطره یافته بر غرب می‌یابد. متافیزیک به مثابه سوپزکتویسم، بر مبنای این ادعا در عرصه تفکر یونان باستان نضج گرفته بود که قادر است حقیقت و ذات جهان را بشناسد و بر اساس این حقیقت طریق نجات و سعادت بشری پیش رویش بنمایاند؛ با توجه به این مبنای نقد عقل محض کانت شکستی در این تاریخ به حساب خواهد آمد؛ زیرا کانت در این کتاب نشان می‌دهد شناخت آدمی هیچ مشروعیتی برای سخن گفتن از ذات و حقیقت جهان را ندارد. نیچه در کتاب *غروب بت‌ها* در عبارتی بسیار کوتاه تحت عنوان «چگونه جهان حقیقی افسانه از کار درآمد» به زیبایی نشان می‌دهد که چگونه سوپزکتویسم و رویکر متافیزیکی که با افلاطون آغاز شده، توسط کانت به پایان می‌رسد و از کار می‌افتد (Nietzsche, 1982:485-6).

این نکته بسیار حائز اهمیت است که تنها با مرگ متافیزیک توسط نقد عقل محض است که نیچه قادر می‌گردد، اخلاق کانت را نفی کرده و امکان احیای فرهنگ مبتنی بر هنر را مطرح کند (Hill, 2005: 25). نیچه در طرح هنر نیز زیبایی شناسی کانتی را از جهت تاکید بر پدیدارشناسی تماشاگر، به

جای تاکید بر پدیدارشناسی هنرمند و از جهت تاکید بر محمول‌هایی از زیبایی که غیر شخصی بودن و جهانشمولی را برای علم اثبات می‌کنند و همچنین از جهت تاکید بدون دل‌بستگی تجربه هنری، نقد می‌زند (Nietzsche, 1967b: 103). روشن است که در نگرش مبتنی بر تن و غریزه نیچه هنر نمی‌تواند و نباید بی‌کشش باشد؛ به علاوه چنانچه پیشتر گفتیم از منظر نیچه علم خود مخلوقی هنری است که از منظر بازنمودی و همچنین از جهت تایید زندگی ارزش پایینی دارد و بر همین مبنا نمی‌تواند، شرافتی برای هنر اثبات کند. تاکید نیچه بر پدیدارشناسی هنرمند، از آن جهت دارای اهمیت بسیار است که با مرگ حیوان ناطق ارسطویی و سوژه مختار کانتی، که هر دو مبتنی بر سوپژکتویسم بودند، نیچه آدمی را به مثابه حیوان هنرمند یا حیوان استعاره‌ساز طرح می‌کند. حیوان استعاره‌ساز بودن آدمی نقش بسیار مهمی در فهم پرسپکتویسم نیچه دارد؛ از این رو بر تکمیل فهممان از معنای پرسپکتویسم نیچه ناگزیریم در حد وسع به توضیح آن پردازیم.

استعاره

در آثار ابتدایی نیچه مفهوم برساخته‌ای استعاری از شیء فی‌نفسه است که دست کم، در سه نوبت از آن دور شده است (کافمن، ۱۳۸۵: ۱۶ تا ۸۶). بنابراین مفاهیمی که در سه نوبت از شیء فی‌نفسه دور شده‌اند، ابزار مناسبی برای بیان و نمادین ساختن شیء فی‌نفسه نمی‌باشند. هر چند این آثار نیچه هنوز درون سنت سوپژکتویستی سیر می‌کنند و به دو گانه اصل-استعاره معتقد است، اما ضربات سهمگینی را به تاریخ سوپژکتویسم وارد می‌کنند. به یاد بیاوریم که برای ارسطو مفهوم بر استعاره تقدم دارد، استعاره تنها برای قابل فهم کردن، مفاهیم یا حالت‌های منطقی که فهم آنها دشوار است به کار می‌رود و از همه مهمتر این که استعاره شکل ناقصی از مفهوم است (نک: ارسطو ۱۳۸۷/ فن شعر ۱۴۵۷ ب). نیچه استعاره را مقدم بر مفهوم می‌داند و گذشته از آن خود مفهوم را استعاره‌ای تلقی می‌کند که به دلیل کثرت استعمال، مانند سکه‌ای که ساییده شده و نقش خود را از دست داده، استعاره بودن‌اش فراموش شده است. با این وصف تاریخ سوپژکتویسم که بازآفرینی جهان توسط مفاهیم بوده، یک سوء تفاهم بوده است، خطایی که از یک سو، استعاری بودن مفاهیم را نادیده گرفته و از سوی دیگر فقیرترین زبان نمادین را برای سر و سامان و شکل دادن به جهان انتخاب کرده است. استعاره مغاک در فلسفه نیچه بیانگر همین فراموشی است (نک: کافمن، ۱۳۸۵: ۳۴-۵) و نیچه سقراط را قهرمان این فراموشی می‌خواند؛ با سقراط مفاهیم و تعاریف یکباره خود را به عنوان بهترین ابزار برای بیان و نمادین ساختن جهان تحمیل می‌کنند: داشتن حقیقتی با خود، برابر است با داشتن تعریفی مفهومی و بدتر از آن اینکه فضیلت مساوی معرفت است. یعنی زبان‌های دیگر، مثلاً زبان شاعرانه چنانچه در افلاطون شاهد آنیم، حامل هیچ فضیلتی نیستند. نیچه درست در مقابل چنین تعبیری که مفهوم را به مرکز ثقل پارادایم تبدیل می‌کند یک افلاطون‌گرایی معکوس را در پیش می‌گیرد، او در مقابل آسمانی کردن افلاطونی مفاهیم، آنها را حاصل تبانی نوعی نژاد منحط برمی‌شمرد و بر خلاف افلاطون که محسوس را به نفع معقول طرد می‌کند، معقول را حاصل کینه‌توزی همین نژاد منحط نسبت به زندگی و زه و زاد و شدن برمی‌شمرد؛ زیرا با قرار

گرفتن در مرکز پارادایم، منظر مشترک نژاد میان مایه را بر همگان تحمیل می‌کند. در واقع نژاد میان‌مایه، انحطاط فیزیولوژیکی خود را به واسطه مفهوم به نقطه قوت خویش تبدیل می‌کند؛ ضعف در حواس و به زبان مناسب‌تر ضعف در آفرینش‌گری و ناتوانی هنری در مواجهه با زندگی و عالم به واسطه پدید آمدن مفهوم جبران می‌شود. مفهوم از یک سو چاندالا^۷ را در رویارویی با زندگی و هستی از آفرینش‌گری بی‌نیاز می‌کند و از سوی دیگر با حذف جزئیات و تشخیص از هر چیز، آرزوی داشتن حق برابر و یکسان‌نگریسته شدن با طبقات برتر را برآورده می‌سازد. چاندالا با قرار دادن مفهوم در مرکز ثقل پارادایم نوعی میل خودکار به یکسان‌سازی و معدل‌گیری را در زیر آن نهفته می‌سازد: برابری فضیلت و معرفت مفهومی در سقراط به خوبی نماینگر این پنهان‌سازی است!

در آثار دوره پختگی نیچه با حذف نومن از عالم (همانگونه که کانت در نظریه شناختی‌اش حذف کرده بود) دو گانه اصل و استعاره را رها می‌کند. در این آثار نیچه متذکر می‌شود که با مرگ جهان حقیقی دیگر نیازمند فرض نومن نیستیم؛ از دست جهان حقیقی آزاد شدیم. دیگر کدام جهان مانده است؟ ناگزیر جهان نمود...! اما نه! با آزاد شدن از دست جهان حقیقی از دست جهان نمود نیز آزاد شده‌ایم! {دیگر جهانی جز همین جهان نمانده است.} (نیمروز: دم کوتاه‌ترین سایه؛ پایان درازترین خطا؛ اوج بشریت؛ سرآغاز زرتشت) (نیچه، ۱۳۸۷: ۵۴). بدین ترتیب دیگر ملاک ارزش‌دآوری در میان استعاره‌ها نه اصل‌تشان در بازنمود جان جهان، بلکه قدرت تأیید زندگی است. به بیان دیگر با حذف نومن، حقیقت ارزش منطقی - اش را از دست می‌دهد؛ زیرا دیگر نمی‌تواند باور صادق موجهی باشد که تطابق و قدرت توجیه‌گری‌اش از امر واقع، بیانگر درستی یا نادرستی‌اش باشد؛ زیرا فارغ از انسان جهان بی‌محتواست، پس سخن گفتن از تطبیق یا عدم تطبیق با واقعیت فارغ از باورهای مان بی‌معناست. بدین ترتیب در پرسپکتویسم، آدمی به مثابه حیوان هنرمند به واسطه استعاره‌های‌اش نه تنها در حال آفرینش حقیقت، بلکه در حال مشارکت در آفرینش جهان‌اش نیز هست. در این آثار انسان از همان ابتدا به منزله موجودی هنری وجود دارد؛ هنر تنها مختص انسان است و جهان از هر گونه زشتی و زیبایی تهی است. زیبایی یک امر، ناشی از آن است که هنرمند ذات سرشار خود را بر آن تابانده است؛ در واقع این هنر است که جهان را پدید می‌آورد.

اینک پرسپکتویسم نیچه انسان را به مثابه جانوری هنرمند که تنها داشته‌های‌اش حس و متخیله است؛ به مثابه جانوری که از همان آغاز با جهان آغشته است؛ به مثابه جانوری هنرمند؛ به مثابه جانوری استعاره‌ساز معرفی می‌کند. بدین ترتیب تضاد میان شعر و فلسفه که «شعر ناشی از تفکر متافیزیکی است و بر اساس جدایی افسانه‌ای واقعیت و خیال و تمایز قوا استوار است» (نیچه، ۱۳۷۴: ۱۶۲) از میان برداشته می‌شود.

نتیجه‌گیری

نکته‌ای که باید در پایان روشن کنیم این است که اگر سوپرتکتویسم غایت خود را در متعلق‌شناسایی کردن هستی و خلق سوژه مختار به منظور نجات آدمی و تبدیل کردن او به خدا می‌دید و در این راه دست به نفی بدن می‌زد، نیچه غایت پرسپکتویسم را ابرمرد قرار می‌دهد؛ ابرمردی که سرشار از رانه‌های

زندگی و تنانگی است. نیچه هیچگاه به صورت معین درباره ابرمرد سخن نمی‌گوید، اما به نظر می‌رسد به نحوی شاعرانه چگونگی سامان‌یابی پرسپکتیو برای آماده‌سازی تولد او را مطرح می‌کند. او در کتاب *غروب بت‌ها* با بیان اینکه متافیزیک استبداد تنها یک رانه یعنی غریزه حقیقت‌جویی بوده، گوشزد می‌کند که همانگونه که عقل یعنی مخلوق غریزه حقیقت‌جویی خود کامگی کرد، خطر آن وجود دارد که با مرگ متافیزیک، رانه‌ای دیگر بر جایش خود کامگی کند. بنابراین بن پرسپکتیو نباید مشروط بر یک غریزه یا رانه باشد. نه تنها نباید مشروط بر یک رانه، بلکه نباید مشروط یک تن باشد؛ از همین روست که زرتشت از غار خود و از تنهایی‌اش به در آمده و رو به سوی مردم می‌کند و در راه مرد مقدس را که در تنهایی غرق است نیشخند می‌کند. او به سوی مردم می‌آید، اما به زودی می‌یابد که بن پرسپکتیو نمی‌تواند بر بینانیت^۸ همه مردم استوار شود؛ بلکه چنین بنی می‌باید استوار بر بینانیت یاران باشد؛ چنانکه در پایان چنین گفت زرتشت همایشی از تن‌هایی با رانه‌های پرزور گرد هم می‌آیند تا از دیالکتیک بینانیت آنها پرسپکتیوی به سوی خلق ابرمرد حاصل آید.

پی‌نوشت‌ها

۱. مراد ما از سوپژکتویسم در این مقاله پروژه‌ای است که می‌کوشد از خلال تقلیل هستی به متعلق شناسایی و تقلیل آدمی به فاعل شناسا آدمی را از دست‌اندازی تقدیر رهانیده و به مقام خود بنیادی برساند.
۲. در اندیشه نیچه خدایان عالم تراژیک را می‌باید هم‌جواب غرایز یا رانه‌های زندگی تلقی کرد؛ از این رو سرکوب و نابودی این غرایز به واسطه رویکرد اخلاقی — شناختی افلاطونی یا تقلیل آنها به رانه حقیقت‌جویی به معنای به پایان رسیدن عصر تراژیک تلقی می‌شود.
۳. پارادوکس یا اصل گودل در ریاضیات نیز اشاره به همین امر دارد. گودل نشان می‌دهد که هرگز نمی‌توانیم سیستمی از معرفت تشکیل دهیم که تمام اصل‌های آن درون خود سیستم توجیه شود؛ دست کم نیاز به یک اصل است که درون سیستم توجیه نشود. نک: ناگل، ارنست و دیگران، برهان گودل و حقیقت و برهان، تهران، مولی، ۱۳۶۴.
۴. برای نمونه نک: هاشمی، محمد منصور (۱۳۸۳). ”خدا به عنوان امر مطلق“ نقد و نظر، سال ۹ شماره ۳ و ۴: ۳۲۸-۴۵.
۵. برای مبارزه با تن و محسوسات در فلسفه فلوپتین نک: پورجوادی، ۱۳۶۲: ۶.
۶. جدول ارجاع به کانت در آثار نیچه به نقل از کوین هیل در کتاب *تفدهای نیچه* (مبانی کانتی اندیشه‌های

(او)

۹-۱۸۸۵	۴-۱۸۸۰	۹-۱۸۷۵	۴-۱۸۷۰	۹-۱۹۶
۱۶۴	۸۶	۱۴	۷۸	۳۶

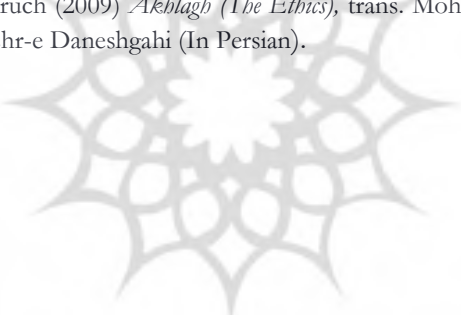
۷. چاندالا در نظام کاستی هند به افرادی اطلاق می‌شد که از اختلاط نژادی به دنیا می‌آمدند؛ این افراد از هرگونه حق اجتماعی محروم بودند و به نوعی حق حیات از آنها سلب شده بود. نیچه نظام کاستی هند را از آن جهت که به شکل سیستماتیک به تصفیه نژادی مبادرت می‌ورزد می‌ستاید.
۸. ما بینا تنیت را در مقابل بینا ذهنیت به کار بردیم تا تأکیدی بر این مهم داشته باشیم که استعاره مانند مفاهیم نه از ذهن بلکه از تن و و از همین رو از غرایزی که مستقیماً در حواس دست‌اندرکارند، بیرون

می‌آیند؛ چرا که دیگر سوژه استعلایی کانت که بر سرکوب تن استوار شده بود مرده است. سوژه‌ای که حاصل بینادذهنتی بود که اذهانش توسط سوپژکتویسم و در طول تاریخ خلق شده بودند.

Reference:

- Aristotle (1999) *Semae Tabiyi (Physics)*, Persian translation by. MohamadHasan Lotfi, Tehran: Tarh-e No Publishers (In Persian).
- Aristotle (2008) *Majmaoe Asar (The Complete Works)*, trans. MohamadHasan Lotfi, Tehran: Tarh-e No Publishers (In Persian).
- Bett, Richard (2019) "Nietzsche and Plato" *Brill's companion to german platonism*: 249-270
- Brobjer, T. (2004) "Nietzsche's wrestling With Plato and Platonism": in: *Paul Bishop (ed), Rochester, NY: Camden House, 2004: 241-59*
- Deleuze, Gilles (2007) *Falsafe Naghadi Kant (Kant's Critical Philosophy)*, trans. Asghar Vaezi, Tehran: Gam-e No Publishers (In Persian).
- Descartes, Rene (2011) *Tamolot dar falasafeye oola (Meditations on First Philosophy)*, trans. Ahmad Ahmadi, Tehran: Samt Publishers (In Persian).
- Hill, R. Kevin Hill (2005) *Nietzsche's Critiques: the Kantian Foundations of his Thought*, New York: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel (1983) *Sanjesbe Kherade Nab (The Critique of Pure Reason)*, trans. Mirshamsuddin Adib Soltani, Tehran: Amir Kabir Publishers (In Persian).
- Kant, Immanuel (1990) *Bonyad Mabadolabieye Akhlagh (Groundwork for the Metaphysics of Morals)*, trans. Hamid Enayat and Ali Qaysari, Tehran: Kharazmi Publishers (In Persian).
- Kant, Immanuel (1991) *Tambidat (Prolegomena)*, trans. Gholamali Hadad Adel, Tehran: Markaz-e Nashr-e Daneshgahi (In Persian).
- Kant, Immanuel (1998) *Critique of pure reason*, trans. Paul Guter and Allen W. Wood, Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (2009) *Naghde Ghoeye Hokm (The Critique of the Judgment)*, trans. Abdolkarim Rashidian, Tehran: Nashr-e Ney (In Persian).
- Kant, Immanuel (2013) *Naghde Aghle Amali (The Critique of Practical Reason)*, trans. Inshallah Rahmati, Tehran: Sophia Publishers (In Persian).
- Kauffman, Sarah (2006) *Niche va Esteareb (Nietzsche and Metaphors)*, trans. Sara Koochak Manesh, Tehran: Gam-e No Publishers (In Persian).
- Kempt Smith, Norman (2003) *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, New York: Palgrave Macmillan.
- Leibniz, Gottfried Wilham (1996) *Monadology*, trans. Yahya Mahdavi, Tehran: Kharazmi Publishing (In Persian).
- Messinese, Leonard (2005) *The Problem Of God In Modern Philosophy*, trans. Philip Larrey, The Davies Group Publishes, Aurora Co.
- Naqibzadeh, Mir Abdolhossein (2009) *Bidari Az Khab Dogmatism (Awakening of Dogmatism)*. Tehran: Agah publication (In Persian).
- Nietzsche, Friedrich, (1995) *Anak Enasan (Ecce Homo)*, trans. Roya Manjam, Tehran: Fekr-e Rooz publication (In Persian).

- Nietzsche, Friedrich, (2007) *Chehin Goft Zartosbt (Thus Spoken Zarathustra)*, trans. Dariush Ashoori, Tehran: Agah publication (In Persian).
- Nietzsche, Friedrich, (2008) *Gbroobe Botha (Twilight of the Idols)*, trans. Dariush Ashoori, Tehran: Agah publication (In Persian).
- Nietzsche, Friesrich (1967a) *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R.J, Hollingdan, New York: Random House.
- Nietzsche, Friesrich (1967b) *Genealogy of Morals and Ecce Homo*, trans. Walter Kaufmann and R.J, Hollingdan, New York: Random House.
- Nietzsche, Friesrich (1982) *The Gay Science: With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*, trans. Walter Kaufmann, New York: Random House.
- Nietzsche, Friesrich (1982) *The Portable Nietzsche (Includes Thus Spoke Zarathustra and Twilight of the Idols)*, trans. Walter Kaufmann and R.J, Hollingdan, New York: Viking Penguin.
- Nietzsche, Friesrich (2002a) *Beyond Good and Evil*, Trans Judith Norman, New York: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friesrich (2002b) *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*.trans R. J. Hollingdale, London: Cambridge University.
- Plato (1988) *Majmaoe Asar (The Complete Works)*, trans. Mohammad Hasan Lotfi, Tehran: kharazmi Publishers (In Persian).
- Poorjavadi, Nasrollah (1383) *DarAmadi Bar Falasfeye Pbelotin (An Introduction to Plotinus's Philosophy)*, Tehran: Markaz-e Nashr-e Daneshgahi (In Persian).
- Russell, Bertrand (1995) *Tarikh Falsafe-ye Gharb (History of Western Philosophy)* vol. 2, trans. Najaf Daryabandari, Tehran: Parvaz Book (In Persian).
- Show, Philip (2006) *The Sublime*, New York: Rutledge.
- Spinoza, Baruch (2009) *Akhlagh (The Ethics)*, trans. Mohsen Jahangiri, Tehran: Markaz Nashr-e Daneshgahi (In Persian).



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی