

زن در تفکر شیخیه

تبریز
شماره ۱۳
تابستان ۱۳۹۵



نوشتن شاهزده



تبرستان

www.tabarestan.info

زن در تفکر نیچه

نوشین شاهنده



انتشارات روشنگران و مطالعات زنان
Roshangaran
& Women Studies Publishing



قصیده سرا

فرهنگ و فلسفه

۸

زن در تفکر نیچه

نوشین شاهنده

ویراستار: ناصرالدین علی تقویان

طرح جلد: پارسوا باشی

نظارت فنی: نقی سیف

آماده‌سازی و نظارت بر چاپ: انتشارات قصیده‌سرا

چاپ اول: ۱۳۸۲

چاپ دوم: ۱۳۸۳

چاپ سوم: ۱۳۸۳

چاپ چهارم: ۱۳۸۴

چاپ: سحاب

تعداد: ۱۰۰۰ نسخه

حق چاپ محفوظ است.

۱۹۰۰ تومان



انتشارات روشنگران و مطالعات زنان
Roshangaran
& Women Studies Publishing



قصیده‌سرا

صندوق پستی: ۵۸۱۷ - ۱۵۸۷۵

تلفاکس: ۸۷۲۳۹۳۶

۸۷۱۶۳۹۱

صندوق پستی: ۶۳۵۴ - ۱۵۸۷۵

تلفن: ۷۵۳۰۳۵۳ - ۷۵۳۲۴۲۵

ghasidehsara@hotmail.com

شاهنده، نوشین

زن در تفکر نیچه / نوشین شاهنده. - تهران: قصیده‌سرا، چاپ

اول ۱۳۸۲، چاپ دوم ۱۳۸۳، چاپ سوم ۱۳۸۳، چاپ چهارم

۱۳۸۴.

۲۲۴ ص. (فرهنگ و فلسفه؛ ۸)

ISBN 964-7675-72-0: ریال ۱۹۰۰۰

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه: ص ۲۰۹-۲۱۳.

۱. نیچه، فردریش ویسلهلم، ۱۸۴۴ - ۱۹۰۰ م.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm نظریه درباره زن. الف. عنوان

۱۹۳

۲۸۵/۱۸/۳۳۳۱۸ B

۸۲-۵۶۳۰ م

کتابخانه ملی ایران

از آنچه عظیم است
یا باید هیچ نگفت
یا با عظمت سخن گفت
و با عظمت سخن گفتن
یعنی به دور از آرایش و آرایش

فردریش نیچه

(خواست قدرت، دیباچه، § ۱)

تبرستان

www.tabarestan.info

فهرست مطالب

پیشگفتار ۹

بخش اول: مبانی تفکر نیچه

| | |
|----|--|
| ۲۱ | فصل اول: سرچشمه‌های باستانی |
| ۲۱ | یونانی‌ها، بدبینی و هنر |
| ۲۸ | آپولون و دیونیزوس |
| ۳۲ | سقراط‌گرایی |
| ۳۶ | فصل دوم: نقد و واژگونی کامل فرهنگ و ارزش‌های کهن |
| ۳۹ | مرگ خدا |
| ۴۲ | ویرانی دوآلیسم |
| ۴۵ | ویرانی اخلاق |
| ۴۹ | ویرانی متافیزیک |
| ۵۲ | نیهیلیسم یا هیچ‌انگاری |
| ۵۶ | فصل سوم: آفرینش و نوید فرهنگ و ارزش‌های نو |
| ۵۷ | فراانسان |
| ۶۱ | خواستِ قدرت |
| ۶۳ | اخلاق نو |
| ۶۴ | متافیزیک نو |
| ۶۶ | بازگشت جاودان |

بخش دوم: نیچه و زن

| | |
|----|---|
| ۷۳ | فصل اول: سنخ‌شناسی زنان در نوشته‌های نیچه |
| ۷۶ | زن اخته‌شده |
| ۸۰ | زن اخته‌کننده |
| ۸۴ | زن تأییدگر |

| | |
|-----|---|
| ۸۷ | فصل دوم: نیچه «زن ستیز» |
| ۹۴ | «زنانگی جاودان» یا ذات‌گرایی زیست‌شناختی |
| ۱۰۱ | زن: نفی‌کننده آرمان مردانه و منشأ واژگونی ارزش‌ها |
| ۱۰۴ | مسیحیت و قیام اخلاقی بندگان |
| ۱۱۰ | موقعیت زن و ظهور مدرنیته غرب |
| ۱۱۴ | مرد: مهار و کنترل |
| ۱۲۲ | فصل سوم: نیچه «زن‌ستا» |
| ۱۲۳ | «زن» همچون «حقیقت» |
| ۱۲۸ | «زن» همچون «هنر» |
| ۱۳۱ | «زن» همچون «زندگی» |
| ۱۳۲ | «زن» همچون «خرد» |

بخش سوم: نیچه و فمینیسم معاصر

| | |
|-----|-------------------------|
| ۱۳۹ | فصل اول: جنبش فمینیسم |
| ۱۴۱ | حرکت تاریخی |
| ۱۴۵ | زمینه‌های فلسفی |
| ۱۴۸ | نقد فمینیستی |
| ۱۵۲ | فمینیسم سیاسی |
| ۱۵۵ | فمینیسم تحلیلی |
| ۱۷۲ | روش‌شناسی فمینیستی |
| ۱۷۴ | فصل دوم: نیچه «فمینیست» |
| ۱۷۷ | نفی دوآلیسم جنسی |
| ۱۸۴ | چشم‌اندازگرایی |
| ۱۹۰ | نقد آرمان زهد |
| ۱۹۲ | قدرت نامیدن |

| | |
|-----|----------|
| ۱۹۷ | سخن آخر |
| ۲۰۳ | تصاویر |
| ۲۰۹ | کتابنامه |
| ۲۱۵ | نمایه |

در باره تاریخ فلسفه کتاب‌های بسیاری خوانده‌ایم، از تاریخ فلسفه کلاسیک و یونان و روم باستان گرفته تا فلسفه مدرن و پست‌مدرن، به برخی موضوعات آن هم توجه خاصی مبذول داشته و پرسش‌های بسیاری را هم مطرح کرده‌ایم، حتی به تحسین فیلسوفان خردمندی پرداخته‌ایم که در آن دوره‌ها می‌زیسته‌اند؛ اما آیا هرگز اندیشیده‌ایم یا اصلاً این پرسش برای ما مطرح شده است که چرا تمامی فیلسوفان مرد هستند. چرا در فلسفه و دیگر عرصه‌های زندگانی همچون ادبیات، هنر، موسیقی، نقاشی، سیاست، اقتصاد، روان‌شناسی و... تنها این مردان نامی بوده‌اند که اندیشه و هنرشان در تاریخ ثبت و جاودان شده است؟ البته زنانی که موفق به تثبیت نام خود در کنار مردان شده‌اند هم وجود دارند، اما زنان نامی در این عرصه‌ها، در مقایسه با مردان، آنچنان انگشت‌شمارند که از ذکر نام ایشان می‌توان صرف‌نظر کرد، به‌ویژه در حوزه مطالعاتی ما، یعنی در فلسفه.

با نگاهی منتقدانه به متون مهم فلسفی می‌توان دریافت که این مباحث دارای سوژه یا جنسیتی خنثا نیستند، در تمامی این متون زبان عقل مذکر را می‌یابیم که خردمندانه با ما حرف می‌زند. افزون بر این، چشم‌اندازی را که حکایت‌های فلسفی نشان‌دهنده‌آند، چشم‌اندازی کلی و جهانی نیست، بلکه ترجیح دادن تجربه و عقیده‌ای خاص بر دیگری است. همین تجارب و عقاید خاص است که تمام فرضیات و نظریه‌های فلسفی را، از نظریات زیبایی‌شناختی گرفته تا معرفت‌شناختی و از مقولات اخلاقی گرفته تا

متافیزیکی، تحت الشعاع قرار می دهند. متأسفانه هنوز هم کسانی که به مطالعه سنت فلسفی می پردازند، از این نکته غفلت می ورزند. اگر به شکل گیری تاریخ تفکر و فلسفه غرب دقت کنیم، چشم اندازی را که به دست می آوریم، چشم اندازی است از آن عده ای خاص از مردان، یعنی مردانی سفیدپوست از طبقه بالای جامعه، حتی نقش کم رنگ مردان رنگین پوست یا مردانی از طبقات پایین تر اجتماع را در این چشم انداز به سختی می یابیم. بنابراین، نه تنها زنان که مردانی هم از این دست نیز از کانون فلسفی حذف شده اند. به نظر می رسد که نیچه و اندیشه او می تواند پاسخ بسیاری از مسائل، از جمله همین حذف و مطرود ساختن را به ما بدهد. به رغم انتقادات کوبنده نیچه از جنبش فمینیسم عصر خویش و نیز از دموکراسی، او بنیان های مردسالارانه ای را به نقد می کشد که در فرهنگ و تفکر ریشه دارد. نیچه بسیاری از جزم اندیشی های فلسفی را انکار می کند که تاکنون توانسته است اعتبار و اقتدار یابد. او دستیابی به این قدرت و سندیت را در حکومتی پدرسالار و مردسالار امکان پذیر می داند که از طریق زور و سرکوبی توانسته است دوام آورد و با رویکردی که تبارشناسی نام گرفته و نیز اصل دیگری از تفکر خود یعنی چشم اندازگرایی به نقدی بنیادین از چنین اقتداری دست زده است. بدین ترتیب، درمی یابیم که دیدگاه های نیچه بذرهایی از نقد مردسالاری و پدرسالاری را نیز در خود دارد و از همین رو مورد هجوم و انتقاد برخی از اندیشمندان قرار گرفته است که در راستای کل تفکر حاکم، تفکری مردسالار را بر تفکری انسان محور ترجیح داده اند.

نیچه فیلسوفی است با آرا و عقاید متغیر و حتی متناقض و بی ثبات. نشانه بارز اهمیت او در خوانش های جدیدی است که همواره از آثار و نوشته های او شده است. برای مثال، این بازخوانی های نو در فرانسه با پسا ساختارگراها و با کار میشل فوکو با عنوان «نیچه، فروید، مارکس» آغاز شد و در امریکا با ترجمه و شرح آثار نیچه از جانب والتر کافمن. نیچه را بی شک می توان نخستین متفکر پست مدرن دانست. او منابع بسیاری را

برای پیدایش و رشد این نحله فکری فراهم آورد. انتقادات نیچه از مدرنیته و اعتبار او نزد سوسیالیسم ملی - که خود جنبشی ضد مدرن بود - او را به مثابه اندیشمندی پست مدرن، به ویژه در فرانسه و کمی بعد در آلمان و امریکا، تثبیت کرد (ویلفرید فون درویل، ۱۹۹۷: ص ۴۴). شکی نیست که نیچه همچون شخصیتی محوری هم در تحلیل فرهنگ غربی قرن بیستم نقش داشته است و هم در پیشرفت فلسفه غرب. برای مثال، سبک گزین‌گوی و طنزآلود او تأثیرات بسیاری بر لودویگ ویتگنشتاین گذارد؛ همچنان که انتقادات او از عقل، برای مکتب فرانکفورت نیز نتایج مهمی در پی داشت. تأثیر چشم‌اندازگرایی ضد پدیدارشناختی نیچه بر ژاک دریدا و پل دومان که هر دو منتقدانی پست مدرن‌اند، چشمگیر است. رویکرد تبارشناختی او، به ویژه درباره ارتباط میان دانش و قدرت، نئومارکسیست‌هایی همچون میشل فوکو و ادوارد سعید را به فعالیت‌های تاریخی و منتقدانه پست مدرنیستی واداشت. همچنین تلاش دلیرانه‌اش برای غلبه بر متافیزیک سنتی و ارائه نظریه خواست قدرت، بستر مناسبی را برای متفکران پست مدرن دیگری همچون مارتین هیدگر، هانس گئورگ گادامر و ژان پل سارتر، فراهم آورد (همان، ص ۴۵). عقاید نیچه درباره مرگ خدا و نفی دوآلیسم، در الهیات مدرن و اگزیستانسیالیستی و بر فیلسوفانی همچون پل تیلیش تأثیر فراوان داشت. افزون بر تأثیرات افکار نیچه در فلسفه، می‌توان به وجود آن در دیگر عرصه‌های فرهنگ و اندیشه، همچون ادبیات، روان‌شناسی، هنر و... اشاره کرد. از این رو، خاستگاه بودن عقاید او برای تفکر قرن بیستم و پس از آن - در همه حوزه‌ها و عرصه‌هایش - امری است آشکار و نیز قابل تأمل؛ چرا که به جرأت می‌توان گفت که نیچه تنها فیلسوفی است که اندیشه‌اش منشأ پیدایش و پرورش مکاتب فکری بسیاری در دنیای امروز شده است. همچنان که می‌دانیم، فمینیسم نیز که از دیگر تئوری‌های جدید فلسفی است، بسیار متأثر از آرا و افکار نیچه بوده است؛ به ویژه فمینیسم معاصر که در راستای

شکل‌گیری اندیشه‌پسا ساختارگرا و پست‌مدرن در فرانسه به وجود آمد. هرچند در نوشته‌های نیچه ارجاعات بسیاری به زنان می‌شود، تعداد اندکی از این ارجاعات در ستایش از زن است. با وجود این و به‌رغم تمام زن‌ستیزی (یا اگر بهتر بگوییم «زن‌گریزی») نیچه، می‌توان گفت که او مجذوب و شیدای زن است. برخی بر این باورند که گفته‌های نیچه درباره زنان آنچنان تلخ و ناگوار است که امکان هرگونه استفاده مثبت و تأییدگری را سلب می‌کند. اما نکته مهمی که باید بدان توجه داشت این است که نیچه همه چیز و همه کس را از دم تیغ تند و تیز نقدهای خود می‌گذراند. او سنت فلسفی را از افلاطون گرفته تا کانت به نقد می‌کشد و در اغلب حوزه‌ها حرف‌ها و نقدهای بسیاری برای گفتن دارد. هنگامی که فیلسوفی چون او درباره مسائلی از قبیل مسکن، آب و هوا، رژیم غذایی و البته فکری، بهداشت و ... سخن می‌گوید، جای تعجبی نیست که درباره زنان نیز این همه حرف برای گفتن داشته باشد، اگرچه این حرف‌ها به ظاهر چیزی جز تندگویی و نکوهش نباشد. اگر او در این باره سخنی نمی‌گفت جای تردید و تعجب وجود داشت.

به‌طور کلی شاید بتوان گفته‌های نیچه را درباره زنان از سه منظر و چشم‌انداز نگریست: نخست، گفته‌هایی که نیچه آنها را از عقاید پیشینیانش اخذ کرده و به‌رغم انتظار ما با آنها منتقدانه برخورد نکرده است. دلیل این امر را زمانی درمی‌یابیم که آن را خواست و تمایل شخصی نیچه بدانیم، یعنی او دوست می‌داشت تا این حرف‌ها را که اساس و بنیادی نداشته و همچون سنتی مردانه در فلسفه هم خود را نشان داده بودند، بی‌هیچ برخورد منتقدانه‌ای پذیرا باشد و این همان جنبه دوم و ویژگی دیگر گفته‌های او درباره زنان است. اما از آنجا که نیچه فیلسوف صادقی است ما را از این ضعف شخصیت و تمایل شخصی اش آگاه می‌سازد و در پاره ۲۳۱ از فراسوی خیر و شر اذغان می‌دارد که بخشی از گفته‌های او درباره زنان تنها حقایقی هستند از آن او و نه حقایقی به‌راستی

در بارهٔ زنان. پس بهتر است از کاربردِ اغلبِ نابجا و ناروای گفته‌های او در بارهٔ زنان پرهیز کرد. سومین چشم‌اندازی که می‌تواند تبیین‌گر گفته‌های نیچه دربارهٔ زنان باشد، انتقاداتی است که او به درستی از جنبش فمینیسم عصر خود داشت؛ چرا که او نتایج زیانباری را دریافته بود که این جنبش نخستین می‌توانست برای زنان در پی داشته باشد. زیرا در موج اول این جنبش که اغلب بر برابری‌های اجتماعی تأکید داشت، شبیه شدن به مردان و از دست دادن غرایز و ویژگی‌های زنانه را توصیه می‌کرد و این چیزی بود که نیچه آن را به سود زنان نمی‌دانست و برای جلوگیری از این تباهی به شدت به جنبش فمینیسم عصر خود هجوم برد. اما در عصر ما دیگر این جنبش توانسته است بسیاری از اشکالات نظری و عملی خود را بهبود بخشیده و حتی همچون نظریه‌ای فلسفی جایگاه شایستهٔ خود را در میان دیگر نظریه‌های فلسفی به دست آورد.

در این پژوهش، بحث خود را با مبانی تفکر نیچه آغاز و سعی کرده‌ایم تا کم و بیش تمامی اصول تفکر این فیلسوف را بیان کنیم تا خواننده بتواند ضمن آشنایی با نحوهٔ تفکر او و آنچه بر آرا و افکارش تأثیر گذاشته است، درک بهتری از فضای اندیشه‌های نیچه داشته باشد؛ چرا که جز با درک درست مفاهیمی همچون نقد فرهنگ، نقد مسیحیت، نقد اخلاق و ارزش‌های کهن، آفرینش فرهنگ و ارزش‌های نو، خواست قدرت و بازگشت جاودان، به هدفی که داریم نخواهیم رسید. بخش اول، ما را برای ورود به بخش بعدی که بررسی دیدگاه‌های نیچه دربارهٔ زن است، اعم از نگرش زن‌ستیزانه و تأییدگرانهٔ او، آماده می‌سازد. نیچه از یک سو زن را منشأ ارزش‌های کهنه‌ای می‌داند که باید ویران‌شان کرد و از سوی دیگر، زن را مظهر آمال تحقق بشر و اعتلای فرهنگ و انسانیت می‌داند که بدین ترتیب می‌تواند در راستای نوید نیچه برای فرهنگ و ارزش‌هایی نو گام بردارد. نگرش مثبت و تأییدگرانهٔ نیچه همان چیزی است که مقدمهٔ ورود ما به بخش سوم خواهد شد، یعنی بررسی تأثیراتی که نیچه بر فمینیسم معاصر

گذاشته است و تفاسیر و تعبیری که آنان از افکار و آرای نیچه در این باره داشته‌اند که خود منشأ تحولات و تحقیقات بسیاری در این زمینه شده است. ما در این تحقیق سعی می‌کنیم تا نگاه منتقدانه نیچه را به تاریخ تفکر فلسفی [غرب] دنبال کنیم و دامنه آن را به موضوع بحث خود بکشانیم. علی‌رغم این امر، نیز سعی می‌کنیم تا نگاهی پدیدارشناختی را نسبت به این جریان دنبال کنیم و در پی تأیید یا تکذیب دیدگاه نیچه درباره زن نباشیم. ما به هر دو گرایش مثبت و منفی دیدگاه نیچه درباره زن توجه داشته و به تفسیرهای مختلفی که از دیدگاه او در این باره شده است و همچنین آرا و نظرهای مختلف مفسران و منتقدان این موضوع، پرداخته‌ایم. پیشینه تحقیقی از این دست در سطح بین‌المللی به سالیان اخیر باز می‌گردد و در واقع هنوز بحثی است بسیار جدید که برای رسیدن به نتایجی که مد نظر دارد راهی طولانی را پیش روی خود می‌بیند و هنوز اندیشمندان بسیاری را به خود مشغول داشته است. بدین ترتیب درمی‌یابیم که این تحقیق در جامعه ما یعنی در ایران، پیشینه‌ای ندارد. امیدواریم که این کار بتواند آغازی برای مطالعات و تحقیقات بیشتر و وسیع‌تر در آینده باشد. البته باید خاطر نشان ساخت که هر کار تازه‌ای مشکلات خاص خود را دارد، از جمله محدودیت‌های تحقیق و منابع آن که این کار نیز خالی از این اشکال‌ها نیست. امید آنکه اشکالات این کار با انتقادات و پیشنهادهای خوانندگان دقیق در آینده برطرف شود.

نوشین شاهنده

خرداد ۱۳۸۳

تبرستان

www.tabarestan.info

بخش اول

مبانی تفکر نیچه

تبرستان

www.tabarestan.info

فریفته نوع و سبک من شده‌ای؟

و در پی من سفر می‌کنی؟

صادقانه به راه خود برو!

خواهی دید که آهسته‌آهسته از من پیروی می‌کنی!

(دانش شاد، کتاب اول، § ۷)

کوشش برای راه یافتن به نظام فکری هر فیلسوفی، مستلزم فهم و دریافتی کامل از اصول تفکر آن فیلسوف است؛ یعنی بررسی خاستگاه و نقطه عزیمت تاریخی و اوصاف خاص و مفاهیم ویژه‌ای که آن فیلسوف برای بیان اندیشه‌های خود به کار می‌گیرد، گاه تقریبی همدلانه و گاه برخوردی روان‌شناسانه را طلب می‌کند. این امر درباره‌ی نیچه و راه یافتن به ژرفنای اندیشه و گنه تفکر او، ضروری‌تر و نیز دشوارتر می‌نماید. ضرورت و دشواری آن، نخست در برداشتی درست از افکار نیچه، علی‌رغم سبک و شیوه‌ی خاص نوشتن او و طرز بیان دیدگاهش است، که گاه غامض و دشوار می‌نماید و سرشار از سخنان نغز، استعارات نمایشی و کلمات قصاری است که خالی از تناقض‌گویی و ابهام نیست و گاه برخوردار از چنان وضوح و ایجازی است که بیم آن می‌رود تا عمق و پیچیدگی نهفته در این کلام موجز به‌راستی درک نگردد. به بیان دیگر، نیچه با زبان شعر فلسفه

می‌گفت. نیچه، این فیلسوف شاعر در پیشگفتار اینک آن انسان می‌نویسد: «کسی که بتواند هوای نوشته‌های مرا تنفس کند می‌داند که این هوای بلندی‌ها است، هوایی تازه و سرزنده. آدم باید برای چنین هوایی ساخته شده باشد... تنهایی هولناک است - اما همه چیز آرام در نور غنوده است! چه آزادانه می‌توان نفس کشید! چیزها را چقدر پایین‌تر از خویش می‌توان حس کرد! فلسفه، بدان معنا که من تاکنون آن را فهمیده و زیسته‌ام، داوخواهانه زیستن در میان یخ‌ها و قله‌ها است - حس و جوی هر چیز ناآشنا و پرسش‌برانگیز در زندگی است...» (همان، § ۳).

از آنجا که نیچه به فرهنگی از بنیان متفاوت با فرهنگ عصر ما معتقد است، یعنی همان فرهنگی که سراسر خودانگیختگی، رقص و هذیان‌های مستانه است و پُر از شور زندگی است که بهترین نماد و تجسم آن را در دیونیزوس می‌توان دید، ترجیح می‌دهد «از شعر، ضرب‌المثل، گزیده‌گویی، تمثیل، ترانه‌های دیتیرامبیک (سرودهای دیونیزوسی در وصف رقص و مستی)، و از استعاره، پند و حکمت و نقیضه بهره گیرد، یعنی از انبوه شیوه‌هایی که شکل استثنایی چنین گفت‌زدتشت را می‌سازند. در اینجا، اندیشه و بیان از همان فرهنگ دیگر سرچشمه می‌گیرند و نمی‌توانند در قالب‌های فرهنگ عقلانی ما بگنجند.» (پیر ابر - سوفرن، ۱۳۷۶: ص ۳۹). پُل والری در این باره می‌گوید: «در نیچه نمی‌دانم چه پیوندی درونی‌ای میان دو عنصر غنایی و تحلیلی هست که هرگز کسی به این سنجیدگی آن را تحقق نبخشیده است... در بازی این مرام سیراب از موسیقی، آنچه برای من سخت‌تر است، آمیزش و کاربرد بسیار موفق مفاهیم و داده‌هایی است که در اصل عالمانه‌اند.» (پُل والری، ۱۹۹۲: ص ۴۵۳).

همچنان که خود نیچه اذعان دارد، برای درک هوای نوشته‌های او باید ساخته شد، تا شاید بتوان راهی به فضای اندیشه‌هایش یافت و این در

صورتی امکان‌پذیر است که با او همراه شویم، تا دورترین افق‌ها و تا ژرف‌ترین مُغاک‌ها. ویلیام هابن در این باره می‌گوید: «زمانی که سخنش را گوش می‌دهیم، نزدیک آتش هستیم و در این حال هم گرمای سوزنده و هم روشنی خیره‌کننده روحش را احساس می‌کنیم... و هنگامی او را درمی‌یابیم که به آتش‌بازی‌های جادویی افراط‌ها و تناقض‌گویی‌هایش تسلیم شویم.» (ویلیام هابن، ۱۳۷۶: ص ۱۳۶).

دلیل دیگر ضرورت و دشواری راه یافتن به فضای اندیشه نیچه - که در عین حال شاید نشان‌دهنده قدرت و زیبایی جان کلام این فیلسوف نیز باشد - قرار نگرفتن فلسفه او در تقسیم‌بندی و نظمی مبتنی بر سیستم است: «قصده نیچه در نشر فلسفی خویش، بیان چیزهای منحصر به فرد و یکتا است؛ نه امور کلی یا متوسط. او می‌خواهد آنچه را که پویا و بی‌ثبات و بی‌نظم و قاعده است، و از همه بالاتر، سرشت منفرد حیات را حفظ کند... انسجام فکری برایش چندان اهمیتی ندارد.» (استرن، ۱۳۶۷: ص ۲۱۹). از این رو، نمی‌توان نیچه و افکار او را در هیچ نوع سیستمی جای داد و فلسفه او را در قالب‌های طبقه‌بندی‌شده ریخت: «فلسفه نیچه را به آسانی نمی‌توان به بخش‌هایی همچون متافیزیک، معرفت‌شناسی، اخلاق، زیبایی‌شناسی و دیگر زمینه‌ها تقسیم کرد، تلاش برای انجام چنین کاری درست و منطقی نمی‌نماید. برای مثال، اخلاق او نه به طور قطع تکامل‌گرایانه است و نه ضد عقل‌گرایی. عناصر پوزیتیویستی پهلوی به پهلوی علایق آگزیستانسیالیستی خود را آشکار می‌سازند.» (پل ادواردز، ۱۹۷۲: ص ۵۱۳). از این رو، فلسفه نیچه را می‌توان هم نوعی از آگزیستانسیالیسم، هم ویتالیسم، هم فلسفه قدرت و... دانست.

تبرستان

www.tabarestan.info

فصل اول

سرچشمه‌های باستانی

در این بخش سعی خواهیم داشت تا اصول و مبانی تفکر نیچه را - که همیشه با سبکی گزین‌گویه^۱ می‌نویسد - با توجه به اصل‌ها و آموزه‌هایی که در آثارش آمده است، بیان کنیم و به لحاظ تبارشناختی و دیرینه‌شناختی بدانها نظری افکنیم.

یونانی‌ها، بدبینی و هنر

نیچه در اولین کتاب خود، زایش تراژدی از روح موسیقی (۱۸۷۲)، نظریه‌هایی را درباره زایش و مرگ تراژدی یونانی بیان می‌کند. بیش از هر چیز دیگر، نیچه در این کتاب مفهوم تازه‌ای را از روح یونانی ارائه می‌دهد. او در آغاز، داستان گفت‌وگوی پادشاه میداس و سیلنوس^۲ خردمند، همسفر

1. aphorism

۲. Silenus: در اساطیر یونان، رئیس ساتیرها (Satyre): نیمه‌خدایان جنگلی، خدایان

دیونیزوس^۱ را بیان می‌کند که پادشاه به اصرار از او می‌پرسد «چه چیزی برای انسان از همه نیکوتر است و دلپذیرتر» و سیلنوس در پاسخ می‌گوید: «چیزی که از همه نیکوتر است از دسترس تو همیشه به دور است و آن زاده نشدن، نبودن، هیچ بودن، و در مرتبه بعد آنچه از همه برای تو نیکوتر است زودتر مُردن است.» (زایش تراژدی، § ۳). در واقع، نیچه با بیان این افسانه کهن هلنی درباره سیلنوس که می‌گوید برای فنانپذیران زاده نشدن بهتر از زاده شدن است، رویکرد واقع‌گرایانه یونانی‌ها را به مسئله وجود و احساس رنج و مشقت آنها و در نتیجه، نگاه بدبینانه‌ای را که به زندگی داشتند، نشان می‌دهد. نیچه، این «فیلسوف زندگی»، همچون یونانیان باستان، از وحشت و پوچی زندگی آگاه بود، وحشت و هراسی که انسان آن را احساس می‌کرد و دچار اضطراب و دلهره می‌شد. اما اندیشه نیچه، نه همچون شوپنهاور بر نفی زندگی، که بر تأیید آن است. نیچه فیلسوفی «آری‌گو» و تصدیق‌گر زندگی است: «یک آری‌گویی والا، زاده سرشاری و وفور، آری گفتن بی قید و شرط به زندگی، حتی به رنج، حتی به گناه، و به هر آنچه در هستی، غامض و غریب است...» (اینک آن انسان، زایش تراژدی، § ۲). از این رو، نیچه نمی‌تواند این نگره نیهیلیستی (هیچ‌انگارانه) سیلنوس را بپذیرد و زندگی را به سبب پوچی آن نفی کند؛ همچنان‌که یونانیان باستان چنین نکردند.

نیچه با بررسی سرچشمه‌های تاریخی، فلسفی و اسطوره‌شناختی دراماتیست‌های یونانی، سرانجام کلید راهگشای این معمای شگفت‌انگیز انسانی را درمی‌یابد؛ یعنی آنچه که توانست یونانی‌ها را سرانجام بر این بدبینی چیره سازد: «هنر و هیچ چیز جز هنر! این است آن

→ حاصلخیزی، همراهان دیونیزوس و طالبان مستی و خوشی و شیطنت؛ نیمه‌انسان، نیمه‌بز.

۱. Dionysus: یکی از خدایان المپ؛ مظهر سرمستی. در آینده شرح بیشتری از آن خواهد آمد.

وسیله اصلی ای که زندگی را برای ما ممکن می سازد، آن جاذبه بزرگ که ما را به زندگی متقاعد می کند. آن محرکه بزرگ زندگی... نیرومندتر از بدینی، «خدایی تر» از حقیقت...» (خواست قدرت^۱، § ۸۵۳). نیچه نه فقط هنر را تنها وسیله برای توجیه زندگی می داند، یعنی تنها وسیله ای که با آن می توان بر ترس از زندگی و پوچی آن غالب شد، بلکه آن را همچون نیرویی رهایی بخش و نجات دهنده می بیند:

هنر همچون نجات مرد علم - نجات آنان که خصلت وحشت آفرین و چون و چراپذیر وجود را می بینند و می خواهند ببینند، مردان شناخت تراژیک. هنر همچون نجات مرد عمل - نجات آنان که نه تنها خصلت وحشت آفرین و چون و چراپذیر وجود را می بینند، بلکه آن را زندگی می کنند و می خواهند زندگی کنند، انسان تراژیک - جنگ طلب، قهرمان. هنر همچون نجات رنج دیده - همچون راهی به سوی حالاتی که در آنها رنجوری مراد و مقصود است، تغییر شکل می دهد، به خدایی می رسد، جایی که رنجوری صورتی از سرخوشی بزرگ است. (همان)

بنابراین، «هنر» راز پیروزی یونانی ها بر بدینی بود، و این عمیق ترین نشانه درام یونانی است، چرا که «درام، بازنمایی انگاره ها و کنش های دیونیزوسی است...» (زایش تراژدی، § ۸)، که در هنر و به خصوص موسیقی به اوج خود می رسد.

یونانی ها اگر چه به خوبی از هولناکی و خطر زندگانی بشری و سرشت واقعی جهان و رنج و درد آن آگاه بودند، اما تن به این بدینی نسپردند و از

۱. در اینجا از عبارت «خواست قدرت» به جای نام ترجمه شده این کتاب یعنی «اراده قدرت» استفاده کرده ایم، زیرا به نظر «خواست» درست تر از «اراده» می آید، از آنجا که اراده بیشتر ناشی از تمایل انسان است و اراده قدرت یعنی تمایل انسان برای کسب قدرت و حال آنکه خواست قدرت نیچه چیزی خودانگیخته است، پس نمی تواند اراده باشد.

زندگی روی برتافتند. آنان از این درد آگاهی استفاده کرده، دست به ابداعی هنری زده و زندگی خود را با جهان همچون پدیده‌ای زیبایی‌شناختی، سازگار کرده بودند. آنها سعی در بهتر و زیباتر کردن چهره جهان و زندگی بشری داشتند تا از این طریق بتوانند به جهان زندگی، همچون پدیده‌ای زیبا «آری» بگویند؛ چرا که «هنر این اطمینان خاطر متافیزیکی را به انسان می‌دهد که به رغم تمام تغییرات ظاهری، بن‌مایه چیزها همانا زندگی است که با قدرت و لذتی خلل‌ناپذیر پیش می‌رود.» (همان، § ۷). از همین رو است که نیچه اعتقاد دارد: «هنر و نه اخلاق را باید فعالیت درست متافیزیکی انسان دانست... وجود جهان تنها به عنوان پدیده‌ای هنری توجیه‌پذیر است.» (همان، پیشگفتار).

نیچه این بدبینی یونانی‌ها را - که توان تأیید زندگی به رغم جنبه‌های هولناک آن است - «بدبینی هنرمندانه» یا «بدبینی نیرومندانه» می‌خواند، یعنی بدبینی‌ای که موجب آفرینش متفکر یا هنرمندی می‌شود که از سرشاری زندگی رنج می‌برد، و آن را از «بدبینی مذهبی - اخلاقی» (- خواست قدرت، § ۸۵۲)، که دقیقاً وارونه «بدبینی هنرمندانه» است، جدا می‌داند؛ یعنی بدبینی‌ای که موجب آفرینشی (که نه آفرینش بل ویرانگری) می‌شود که نه زاده و فور و بی‌نیازی، بل از سر فقر و نیازمندی است. نیچه این بدبینی را نشانه انحطاط می‌داند، چرا که انسان در این حال «حکمت ایزد جنگل، سیلنوس، را می‌فهمد و به تهوع می‌افتد... و تنها هنر می‌داند که چگونه این اندیشه‌های تهوع‌آور درباره دهشت یا پوچی هستی را به برداشت‌هایی تبدیل کند که بتوان با آنها به زندگی ادامه داد.» (زایش تراژدی، § ۷).

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، نیچه با نگره نیهیلیستی سیلنوس مخالف است و بدبینی او با بدبینی سیلنوس متفاوت؛ زیرا: «هر چند که انسان هومری نسبت به وحشت و ارباب وجود شناخت پیدا کرده بود، صرفاً از

برای زیستن ناگزیر بود که میان خود و آن ارباب و وحشت، رؤیای درخشان زایش المپ را جای دهد... خدایان بدین سان انسان را توجیه می‌کنند، چه خود همان را می‌زیند و همین است تنها شکل ارضاکننده خدانشناسی استدلالی. وجود داشتن در پرتو آفتاب درخشان خدایان همان است که همگان فی‌نفسه خواهان آنند؛ و اندوه واقعی انسان هومری آنجا است که از این آفتاب درخشان خاصه در سنین پایین جدا مانده است. بنابراین با واژگون کردن حکمت سیلنوس حال می‌توان چنین گفت که برای انسان هومری، مرگ زودرس بدترین چیزها است و بدتر آنکه اصلاً روزی بمیرد.» (همان، § ۳).

همچنان‌که دیدیم، یونانی‌ها از بدینی برای غلبه بر آن استفاده کردند «یونانی‌ها به بدینی فیصله دادند - بر آن چیره شدند... اصلاً تراژدی درست نشانه بدین نبودن یونانی‌ها است.» (اینک آن انسان، زایش تراژدی، § ۱). یونانی‌ها هنرمندانی تراژیک بودند؛ نیچه مفهوم «تراژیک» و شناخت از روان‌شناسی تراژدی را در شامگاه بتان بیان می‌کند و در این معنا خود را «نخستین فیلسوف تراژیک» می‌داند که برابر نهاده کامل و قطب مخالف «فیلسوف بدین» است:

آری گفتن به زندگی تا غریب‌ترین و سخت‌ترین مسائلش؛ زندگی - خواستنی که والاترین سنخ‌ها را قربانی سرشت لایزال خود می‌کند، این را من دیونیزیوسی نامیدم و راه ورود به روان‌شناسی شاعر تراژیک را در آن بازشناختم. نه برای رها شدن از چنگ وحشت و ترحم، نه برای پالودن خود از یک شور خطرناک با تخلیه شدید آن - آن‌گونه که ارسطو به خطا می‌پنداشت - بل برای آنکه، در فراسوی وحشت و ترحم، خود شخص در لذت جاودانه شدن هستی یابد، لذتی که لذت ویران کردن را نیز دربر می‌گیرد.... (همان، آنچه به پیشینیانم مدیونم، § ۵).

از این رو، همچنان که گفتیم، یونانی‌ها نیز این هنر تراژیک را داشتند، خصیصه‌ای که بدانها آموخت تا چگونه خود و زندگی‌شان را نجات دهند: «یونانی کسی بود مستعد دردناک‌ترین و ژرف‌ترین رنج‌ها، و پس از رویارویی دلیرانه با ویرانگری هولناک به اصطلاح تاریخ جهان و نیز بی‌رحمی طبیعت و هستی، در خطر آرزو کردنِ نفی بوداگرایانه خواست قرار داشت. هنر، او، و از طریق او زندگی را نجات داد.» (زایش تراژدی، § ۷).

نیچه رویکردهای افلاتون و ارسطو را به تراژدی نفی کرد، چرا که آنها را اخلاق‌باورانه می‌دانست. او همچنین با شوپنهاور در این زمینه مخالف بود، زیرا بنا بر نظر شوپنهاور «تراژدی به معنای یک فرایند تجزیه است: غریزه زندگی خود را از طریق غریزه هنر نابود می‌سازد.» (خواست قدرت، § ۸۵۱)، و شوپنهاور را در این گفته خود که برخی از آثار هنری در خدمت بدبینی هستند، به خطا می‌داند، چرا که به اعتقاد نیچه: «تراژدی تسلیم نمی‌آموزد - نمایش چیزهای وحشتناک و چون و چراپذیر فی‌نفسه غریزه‌ای در خدمت قدرت و عظمت در یک هنرمند است: او از آنها نمی‌ترسد؛ چنان چیزی به نام هنر بدبینانه وجود ندارد؛ هنر اثبات می‌کند نه نفی...» (همان، § ۸۲۱). به طور کلی غریزه نیچه در جهتی متضاد با شوپنهاور سیر می‌کند: «به جانب یک توجیه زندگی، حتی به هولناک‌ترین، مبهم‌ترین و دروغ‌آمیزترین شکل» (همان، § ۱۰۰۵). از همین رو است که نیچه خود را «نخستین کسی می‌داند که امر تراژیک را کشف کرده است.» (همان، § ۱۰۲۹). نیچه در پاره هفتم زایش تراژدی، تراژدی را چیزی می‌داند که از بصیرتی در وحشت و پوچی کامل وجود و از ناامیدی بس ژرف زاده شده است که تنها زیبایی متعال تراژدی‌های بزرگ می‌تواند یک «خوشی دیونیزوسی... کافی» برای نجات انسان به‌بار آورد و نیز معنای تراژدی را در رهایی از دلشوره‌های هولناکی می‌داند که مرگ و زمان در ما به وجود می‌آورد.

به این ترتیب، آن هنری که رمز پیروزی یونانی‌ها در برابر بدینی بود، هنر تراژیک - دیونیزوسی است. از آنجا که نیچه امر متعالی را همچون «غلبه هنرمندان بر وحشت» در نظر می‌گیرد، یونانی‌ها را به جهت رویارویی شجاعانه‌شان در برابر هراس از طبیعت و تاریخ، تحسین می‌کند؛ چرا که آنها به دنبال ملجأ و مأوایی در «نفی بوداگرایانه خواست» نبودند، آنچنان‌که شوینهاور عمل کرد؛ بلکه به جای آن تراژدی را خلق کردند تا با آن بتوانند زندگی را علی‌رغم هر چیزی، چون پدیده‌ای زیبا تصدیق و تأیید کنند.

اگر بخواهیم به بررسی منشأ هنر درام یونانی پردازیم، می‌توان به طور کلی دو منشأ جداگانه برای آن در نظر گرفت: یکی منشأ «آپولونی»^۱ که دارای مظاهری همچون خویشتن‌داری، آرامش، نظم و اندازه است و نمایاننده هنر مجسمه‌سازی و ساختمان‌سازی یونانی است، و دیگری منشأ «دیونیزوسی» هنر که اشتیاق آن در جشن‌ها و رقص‌های گروهی و بالاتر از همه در موسیقی است؛ یعنی هنر در آن به گونه موسیقایی و جنبشی نمایان می‌شود.

این دو منشأ جداگانه هنر، متناظر با دو نگره مختلف به زندگی است و هر یک دلالت بر خدایی المپی دارد که به دست یونانی‌ها در دو پیکره الهوی دیونیزوس و آپولون تجسم یافته است. اگر نگرش ما به زندگی مایه ترس و وحشت و بدینی را فراهم آورد و بدین ترتیب به زندگی «نه» بگوییم و برای فرار از این نگره نیهیلیستی پرده‌ای از وهم و رؤیا بر چهره واقعیت بکشیم، روشی را که برای این کار در پیش گرفته‌ایم رویه‌ای آپولونی است. اما اگر زندگی را با تمامی ظلمت و وحشتش، پیروزمندان در آغوش بگیریم و علی‌رغم تمام رنج‌ها و ترس‌هایش به آن «آری» بگوییم، با نگاهی دیونیزوسی به زندگی نگریسته‌ایم. افزون بر این، «آپولون» و «دیونیزوس» برای نیچه، هر یک به ترتیب مظهری از «زنانگی»

۱. Apollo: از دیگر خدایان المپ؛ مظهر وهم و رؤیا.

و «مردانگی» اند. در پیش گرفتن رویهٔ آپولونی در فرهنگ، تفکر، هنر، سیاست و... به «زن‌صفتی» دامن می‌زند، و حال آنکه در پیش گرفتن رویهٔ دیونیزوسی به «مردسالاری» کمک می‌کند. از همین جا است که می‌توان تقابل زن و مرد را در تقابل آپولون و دیونیزوس دید. نیچه معتقد است که فرهنگ ما و ارزش‌های حاکم بر آن یکسره با عناصر «زنانه» آمیخته شده و هر آنچه را که به معنای مردانگی و دیونیزوسی است، بی‌اثر ساخته است. اما این نکته را نیز به خاطر داشته باشیم که استفادهٔ نیچه از واژه‌هایی همچون «زن‌صفتی» یا «مردانگی»، فقط به دلیل ویژگی‌ها و کاربردی است که این واژه‌ها در زبان روزمره دارد. اگر چه نیچه شدیداً زنان و برخی خصالت‌هایشان را نقد و نکوهش می‌کند، اما در اندیشهٔ او مردان بسیاری وجود دارند که «زن‌صفت» اند و زنان بسیاری نیز که «مرد» ند. این اشکالی است که در زبان، چه زبان روزمره و چه زبان علم، وجود دارد. به گفتهٔ فوکو، این زبان خنثی نیست بلکه روابط قدرت و ساختارهای فرهنگی، سیاسی و اجتماعی بر آن تأثیرگذار بوده است. در بخش‌های بعدی مطالب بیشتری در این باره خواهد آمد. افزون بر این، زایش تراژدی با اتحاد و اجتماع دو نیروی آپولونی و دیونیزوسی است که امکان‌پذیر می‌شود «همچنان‌که زاد و ولد با دوگانگی جنس‌ها» (زایش تراژدی، § ۱) و عدم یکی از این دو یا غلبهٔ یکی بر دیگری به تراژدی پایان خواهد داد. ما این غلبه و نیز مرگ تراژدی را با ظهور سقراط، و پس از آن با ظهور مسیحیت، خواهیم دید.

حال به شرح بیشتر این دو منشأ مختلف هنر و این دو خدای باستانی می‌پردازیم.

آپولون و دیونیزوس

نیچه در کتاب زایش تراژدی از روح موسیقی، با الهام از این دو پیکرهٔ الوهی

کهن، یعنی آپولون و دیونیزوس، دو گونه فرهنگ را از هم بازمی‌شناساند و سقراط را مبدأ این تقسیم‌بندی قرار می‌دهد: فرهنگ پیش از سقراطی، یعنی همان فرهنگ هلنی یونانی‌های اولیه و فرهنگ پس از سقراط که تا فرهنگ «مدرن» امروز ما را شامل می‌شود. نیچه ستاینده فرهنگ پیش از سقراط است و فرهنگ پس از او را شدیداً نقد و نکوهش می‌کند. نیچه مظهر فرهنگ و تمدن پیشین را «دیونیزوس» و مظهر فرهنگ و تمدن اخیر را «آپولون» می‌داند. حال باید دید که این دو واژه، یعنی «آپولونی» و «دیونیزوسی» به راستی چیست که سراسر فلسفه نیچه را به یاری این دو، بهتر می‌توان فهمید.

آپولون خدای اوهام و رؤیاهای، نماینده سیر عقلانی و نظم منطقی و متمدنانه، خدای صلح و آرامش و زیبایی‌پرستی، که در آن همه چیز دارای اندازه و شکل است. نبوغ او تجسمی و ساختمانی است و هنر او نشان‌دهنده عالم معانی و مفاهیم و قلمرو صورت‌های شفاف، نور، رنگ و تخیل است، از این رو عالم آپولونی عالمی است زنانه، عالم وهم‌انگیز و زیبای درونی خیال. او خدای پیکره‌تراشی و نقاشی است و تصویری است از اصل فردانیت. نیچه تعریف خود را از آپولون اینچنین به دست می‌دهد: «واژه «آپولونی» به این معنا است: ترغیب به خودکفایی کامل، به «فرد» شاخص، به هر آنچه ساده می‌کند، تمییز می‌دهد، نیرومند، روشن، غیر مبهم و شاخص می‌سازد: آزادی در زیر سایه قانون.» (خواست قدرت، § ۱۰۵۰).

دیونیزوس خدای سرمستی و خوشگذرانی، خدای حال و ذوق و غریزه ناب، او خدای رقص و آواز، موسیقی، درام و تراژدی است. استقبال‌کننده از رنج و خطر و خدای وحدت ازلی با طبیعت و نقطه مقابل فردانیت است. او انگیزش نوع بشر به رها ساختن خویش از فردانیت و شخصیت انسانی و غوطه‌ور ساختن آن در نیروی وحدت‌بخش حیات،

غریزه و شهوت است. نبوغ او موسیقیایی و جنبشی است. عالم دیونیزوسی عالمی مردانه است. نیچه خود دیونیزوس را چنین تعریف می‌کند: «واژهٔ «دئونیزوسی» به این معنا است: ترغیب به وحدت، نیل به فراسوی شخصیت، روزمرگی، جامعه، واقعیت، از میان گرداب ناپایداری؛ سرریز پرشور و رنج به درون حالات تیره‌تر، پُرتر و شناورتر؛ یک تأیید خلسه‌آمیز کل خصلت زندگی همچون چیزی که همان می‌ماند، درست به همان اندازه قدرتمند، درست به همان اندازه سعادت‌مند، از خلال هر دگرگونی؛ تقسیم بزرگ وحدت وجودی شادی و غم که حتی هولناک‌ترین و چون و چراپذیرترین چونی‌های زندگی را نیک می‌خواند: ارادهٔ جاودانی از برای زاد و ولد، از برای باروری، از برای بازگشت؛ احساس وحدت ضروری آفرینش و ویرانی.» (همان).

نیچه در زایش تراژدی، از شوپنهاور و کتاب او جهان همچون اراده و تصور بسیار متأثر است. دانستن جهان همچون اراده و تصور از دیدگاه شوپنهاور، منشأ تفکر هنری نیچه در دانستن دیونیزوس همچون مظهر اراده و آپولون همچون مظهر تصور شد: «تقابل بین گرایش دیونیزوسی و آپولونی در زایش تراژدی، مرهون تقابل شوپنهاوری است که بین اراده و تصور وجود دارد، هر چند که نیچه در این کتاب نشان می‌دهد که از شوپنهاور مستقل است.» (پل ادواردز، ۱۹۷۲: ص ۵۰۷).

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، نیچه دو گونه فرهنگ را رویاروی هم قرار می‌دهد: فرهنگ دیونیزوسی و فرهنگ آپولونی. فرهنگ دیونیزوسی همان فرهنگی است که بر «بدینی نیرومندان» متکی است و فرهنگی نیرومند و پرشور است؛ یعنی همان خصوصیتی که فرهنگ مدرن ما، که ساخته شده از عناصر آپولونی و سقراطی است، فاقد آن است. نیچه همچنین معتقد است که مسیحیت «این فرار زنانه از وخامت و وحشت» که ما را «اخسته» کرده است (زایش تراژدی، § ۱۱)، خود یکی دیگر از عناصر آپولونی و سقراطی است. با مسیحیت است که قیام اخلاقی بردگان آغاز

می‌شود و خواست‌های پست و پایین ایشان ارزش و فضیلت تلقی می‌شود. پس در اینجا، دیونیزوس که تاکنون در تقابل با آپولون بود، حالا در برابر مسیح مصلوب قرار می‌گیرد. دشمنان آشکارا معرفی شده‌اند: سقراط - و به تبع آن افلاتون - و مسیحیت (اما نه خود مسیح).

نیچه بر این باور است که عظمت و شکوه هنر تراژیک یونانی با غلبه آپولون بر دیونیزوس پایان گرفت و در واقع مرگ تراژدی آغاز شد، چراکه زایش تراژدی و امر تراژیک، جز با آشتی میان عالم آپولونی و عالم دیونیزوسی امکان‌پذیر نیست. درست است که «تحول هنر با دوگانه‌انگاری آپولون‌گرایی و دیونیزوس‌گرایی پیوند دارد، همچنان‌که زاد و ولد با دوگانگی جنس‌ها» (همان، § ۱)، اما این دو غریزه متفاوت و این دو عالم متقابل در پیکاری آشکار با یکدیگر به سر می‌برند «تا سرانجام در اثر معجزه مابعدالطبیعی ناشی از «اراده» یونانی متحد جلوه‌گر شوند، و در این اتحاد، در نهایت شکلی از هنر، یعنی تراژدی آنتی را بیافرینند که به یک اندازه آپولونی و دیونیزوسی است.» (همان).

حال باید دید که چرا آپولون بر دیونیزوس غلبه کرد و اینچنین به تراژدی پایان داد. همان‌طور که نیچه خود می‌گوید این سؤالی بود که ذهن او را به خود مشغول داشت:

برابرنهاد (تقابل) دیونیزوسی و آپولونی در درون جان یونانی یکی از معماهای بزرگی است که احساس کردم به آن کشیده شده‌ام زمانی که طبیعت یونانیان را مورد توجه قرار می‌دادم. در اساس، در اندیشه هیچ چیز جز این نبودم که حدس بزنم چرا دقیقاً آپولون - باوری یونانی می‌بایست از زیرزمین دیونیزوسی سر برآورد؛ چرا یونانی دیونیزوسی نیازمند بود که آپولونی شود؛ یعنی میل خویش به امر هولناک، چنگدانه، نامعین و ترسناک را به میل به اندازه و تناسب، سادگی و فرمانبری از قاعده و مفهوم بدل سازد. (خواست قدرت، § ۱۰۵۰).

همچنانکه پیش‌تر نیز اشاره شد، تراژدی جمع هنر آپولونی و دیونیزوسی است و علاوه بر اینکه در تراژدی به هر دو این هنرها نیاز است، خود این دو عالم آپولونی و دیونیزوسی نیز به یکدیگر محتاجند. عالم آپولونی به عالم دیونیزوسی نیاز دارد تا به کمک اوهام و رؤیاهای خود، بر وحشت و حرمان عالم دیونیزوسی چیره شود و نشان دهد که به یساری قلمرو زیبای آپولونی می‌توان رنج انسانی را پایان داد. عالم دیونیزوسی نیز محتاج عالم آپولونی است تا تضادهای درونی خود را تحمل‌پذیر سازد، چراکه رهایی از قید رنج و عذاب خدای دیونیزوس تنها با یاری آپولون صورت می‌گیرد. دیونیزوس می‌خواهد بر اندوه و غم خود با ویران کردن عالم آپولونی چیره شود و از این ویران ساختن به سعادت و شادمانی دست یابد و این هر دو هنرها، نیز دارای ارزشی یکسانند. ظهور سقراط و سقراط‌گرایی موجب مرگ تراژدی شد، زیرا تعادل و جمع آن دو هنر را از بین برد و تفکر خشک و ساکن علمی را جایگزین آن ساخت. راز تفکر علمی و منشأ آن را باید در ایده افلاتون و پند سقراط جست‌وجو کرد. توهم علم این است که می‌تواند جهان را آنچنان که هست به ما بشناساند یا آن را تغییر دهد. در واقع می‌توان گفت که علم جنبه وهم‌انگیز و اسرارآمیز جهان - یعنی همان جنبه آپولونی آن - و نیز جنبه اراده، قدرت و خواست جهان - یعنی جنبه دیونیزوسی آن - را از بین می‌برد و اینچنین به تراژدی پایان می‌دهد.

سقراط‌گرایی

نیچه در کتاب زایش تراژدی از روح موسیقی، برای نخستین بار سقراط را ابزار انحطاط و انحلال یونان معرفی کرد و پس از آن اخلاق را نیز همچون نشانه‌ای از تباهی در نظر گرفت. او علاوه بر اخلاق، از مسیحیت، فلسفه افلاتون، فلسفه شوپنهاور و کل ایده آلیسم، به عنوان نمونه‌های این

انحطاط یاد کرد. انحطاطی که بر اثر سقراط‌گرایی اخلاق، دیالکتیک و میانه‌روی به وجود آمد که همگی نشانه‌های خستگی و بیماری و تجزیه پره‌رج و مرج‌گرایی است. «عقل» علیه «غریزه» همچون عاملی برای تخریب زندگانی عمل کرد، سقراط «خرد» را تبدیل به خودکامه‌ای کرد تا غرایز و ناخودآگاهی را - که آنها را موجب بیماری و به پستی کشاندن انسان می‌دانست - تسلیم خود سازد. سقراط خود را پزشکی می‌دانست که آمده بود تا انسان‌های بیمار را از هرج و مرج غرایز شفا بخشد، در حالی که غافل از این بود که ضدیت علیه غریزه‌ها نه شفا بخش خواهد بود و نه سعادت‌بخش، و خردمندی در این معنا، خود جز بیماری نبود: «... خردمندی به هر بها، بس درخشان چون زندگانی، سرد، درنگ‌کار، آگاه، بی‌غریزه، در تضاد با غریزه‌ها خود چیزی جز گونه‌ای بیماری نبوده است و به هیچ وجه بازگشتی به «فضیلت» و «تندرستی» و «نیکبختی» نیست... از روی ناچاری با غریزه‌های خویش جنگیدن - این است دستور انحطاط: تا زمانی که زندگانی اوج می‌گیرد نیکبختی و غریزه، یک چیزند.» (شامگاه بتان، II، § ۱۱).

سقراط، افلاتون و فیلسوفان پس از او، هر یک به دیده شک و تحقیر به زندگانی می‌نگریستند و چون زندگی را جز رنج و اندوه نمی‌دانستند، کاری جز خستگی از آن و ضدیت با آن نمی‌کردند. سقراط می‌خواست ارزشمندی زندگانی را به داوری نشیند، اما به اعتقاد نیچه، زندگی ارزشی به‌جا و عادلانه داشت و داوری درباره ارزش آن، نه تنها نتیجه‌ای نخواهد داشت، که خود نشانه حماقت است: «اگر فیلسوفی در ارزشمندی زندگانی بدین سان مشکلی ببیند، این خود ایرادی خواهد بود بر او، و شکی در خردمندی او، یعنی نشانه‌ای از بی‌خردیش...» (همان، § ۲). نیچه غریزه را نیروی اثباتی و آفرینشگر، و آگاهی را نیروی انتقادگر و منفی می‌داند، در حالی که «نزد سقراط غریزه انتقادگر و آگاهی آفرینشگر

می‌شود و این، از لحاظ نایابی، نوعی شگفتی و نابهنجاری حقیقی است...» (زایش تراژدی، § ۱۳).

عقل‌گرایی با سقراط بیان تازه‌ای به خود گرفت. راهی را که سقراط برای سنجش و داوری زندگی تعلیم می‌داد، «دیالکتیک» بود. پیش از سقراط این روش، روشی نکوهیده بود - به‌خصوص در محافل اشرافی یونان -؛ چرا که به اعتقاد آنان، مردان درست و مردان بزرگ «دلیل نمی‌آورند بلکه فرمان می‌دهند». افزون بر این، استفاده از دیالکتیک روش انسان‌های ضعیف و عوام است که دیگر راه و چاره‌ای برایشان نمانده است. پس سقراط بیش از هر چیز، با تعلیم دیالکتیک «ذوق شریف‌تر» را شکست داد و «عوام» را صدرنشین کرد. نیچه دیالکتیک سقراطی را نوعی کین‌جویی می‌داند که نشان‌دهنده آزرده‌گی و خشمی است که سقراط از اشرافی‌داشت که آنها را شیفته خود کرده بود. می‌دانیم که سقراط از طبقات پایین جامعه و از عوام بود و «طنز سقراطی» نیز شاید نمایاننده عصیان او. (← خواست قدرت، § ۴۳۱).

سقراط فردی خوش‌بین است، زیرا تنها به امر نیک و تحقق آن باور دارد، اما نیچه بر این باور است که شناخت نیک شناخت بد نیز هست و شناخت نیک و بد، یک حکم سرنوشت است. نیچه معتقد است که این خوش‌بینی سقراطی است که به تجزیه‌گرایی منتهی می‌شود: «با سقراط، آن خوش‌بینی‌ای که دیگر هیچ چیز هنرمندانه دربر ندارد، غایت‌شناسی و باور به خدای نیک، باور به انسان نیک، زیرا که می‌داند، آغاز می‌شود: تجزیه‌گرایی‌ها.» (فلسفه در عصر تراژیک یونان، § ۱۹). و این سه شکل اساسی خوشبختی که در پند حکیمانۀ سقراط گنجانده شده است که: «فضیلت دانایی است؛ فقط از نادانی است که انسان گناه می‌کند؛ و انسان بافضیلت خوشبخت است»، همانا مرگ تراژدی است. (← خواست قدرت، § ۴۳۲)؛ چرا که این تساوی سقراطی، یعنی: عقل = فضیلت = خوشبختی،

بدین معنا است که: «انسان باید از سقراط تقلید کند و با پدید آوردن خورشیدی همیشگی - یعنی خورشید عقل، با امیال تاریک بجنگد. انسان باید دوراندیش، روشن و به هر بهایی درخشان باشد: هرگونه تسلیم در برابر غریزه‌ها، در برابر ناخودآگاهی، انسان را به پستی می‌کشد...» (شامگاه بتان، II، § ۱۰). نیچه بر عکس، خواستار فلسفه‌ای بود که با تراژدی‌نویسان یونانی شکل گرفت، فلسفه‌ای که در اطمینان خوش‌بینانه سقراط که دانش، فضیلت و خوشبختی را جدایی‌ناپذیر می‌دانست، سهیم نمی‌شد و خود را قربانی تحلیل‌های منطقی آن نمی‌کرد؛ یعنی همان فلسفه‌ای که خود را همچون نساویر و سرچشمه‌های هنر به کار می‌گرفت.

بدین ترتیب، سقراط که خود مظهري از آپولون‌گرایی است، با تقابلش در برابر دیونیزوس (دیالکتیک) بر او غلبه می‌کند و به تراژدی پایان می‌دهد و اینچنین است که عالم آپولونی از زیرزمین دیونیزوسی سر برمی‌آورد: «دیالکتیک خوش‌بینانه، با تازیانه قیاس‌های خود، موسیقی را از تراژدی بیرون می‌راند، یعنی جوهر تراژدی را نابود می‌کند، و این جوهر دریافته نمی‌شود مگر آنکه جلوه و بازنمودی نمادین از حالات دیونیزوسی و تجسمی مشهود از موسیقی باشد، یعنی جهان رؤیایی، که از سرمستی دیونیزوس سر برمی‌آورد.» (ذایش تراژدی، § ۱۴). بدین ترتیب «علم» جایگزین «هنر» شد و «عقل» جانشین «غریزه».

فصل دوم

نقد و واژگونی کامل فرهنگ و ارزش‌های کهن (اولین مرحله از تبدیل سرشت)

نیچه در چنین گفت زرتشت با تمثیلی آغاز می‌کند که نشان‌دهنده سه مرحله دگردییسی یا تبدیل سرشت است. مرحله اول، مرحله‌ای است که در آن جان انسان همچون شتر هر باری را که بر دوشش می‌نهند، می‌کشد و این بار چیزی جز بار ارزش‌های کهن نیست و انسان نیز چونان شتر، جز اطاعت منفعلانه کاری نمی‌کند. در این حال، او به فرمان‌های اخلاقی‌ای گوش می‌سپارد که همواره «تو - باید» می‌گویند - و زرتشت از آن به «اژدهای بزرگ» یاد می‌کند که خاستگاه ارزش‌های کهن است و کنایه از دستورهای اخلاقی‌ای دارد که خدا به موسی می‌دهد. زرتشت به ما می‌آموزاند که چگونه باید این مرحله را نخست با خشونت و حشیانه شیر که به واژگونی ارزش‌ها و شکستن لوح‌های کهن می‌پردازد و جان او جز «من - می‌خواهم» نمی‌گوید، پشت سر گذاشت (دومین مرحله از تبدیل سرشت) و سپس با پوش کودکانه و معصومیت و بی‌گناهی جان

کودک شده خود، دست به آفرینش ارزش‌های نو زد (سومین مرحله از تبدیل سرشت). البته شیر خود ارزش تازه‌ای نمی‌آفریند، بلکه ازدهای کهن را درهم می‌شکند: «آفریدن ارزش‌های نو کاری است که شیر نیز نتواند؛ اما آزادی آفریدن بهر خویش برای آفرینش تازه: این آن کاری است که نیروی شیر تواند. آزادی آفریدن بهر خویش و «نه» ای مقدس گفتن، در برابر وظیفه نیز: برای این به شیر نیاز هست...» (چنین گفت زرتشت، درباره سه دگردیی). ویرانی ارزش‌های کهن، اولین مرحله از تبدیل سرشت است؛ یعنی همان مرحله‌ای که جان انسان همچون شیر می‌خواهد باری را که برگرده‌اش نهاده‌اند، برای باز کردن راهی در جهت آفرینش ارزش‌های نو، از بین ببرد؛ چرا که واژگونی ارزش‌های کهن یعنی برداشتن بار دنیای برین از گرده جان شترگون انسان.

همچنان‌که پیش‌تر نیز اشاره شد، نیچه دو گرایش را در زمینه فرهنگ و تمدن از یکدیگر متمایز می‌کند: جنبه آپولون‌گرایی و جنبه دیونیزوسی آن. ویژگی خاص فرهنگ ما که ویژگی ای آپولونی است، ایمان به عقل و اعتماد به نظم امور و اندیشه است که این فرهنگ، فرهنگی از بنیان عقلانی است. عقلانیتی که با سقراط که می‌گفت «دانایی فضیلت است» شروع شد و سپس خود را در منطق ارسطو نمایان ساخت و بعدها با روش دکارتی مجدداً احیا شد و در دیالکتیک هگلی به اوج خود رسید، تا آنجا که هگل می‌گفت: «هر آنچه عقلانی است واقعی و هر آنچه واقعی است، عقلانی است». اما نیچه فرهنگ و تمدن حاکم را شدیداً نقد و نکوهش می‌کرد و با قدرت تمام و همچون پُتک بر لوح ارزش‌های کهن می‌کوفت، او انجام این کار را ضروری و آن را فرمولی برای بازگشت بشریت به خویش می‌دانست: «تبدیل سرشت همه ارزش‌ها، این است فرمول من برای عمل والای بازگشت بشریت به خویش، عملی که در من به گوشت و نبوغ تبدیل شده است.» (اینک آن انسان، من چرا یک سرنوشتم،

§ ۱). اما این را نیز به خاطر داشته باشیم که نیچه جز برای آفرینش، ویران نمی‌سازد و جز برای «آری» گفتن، «نه» نمی‌گوید؛ یعنی همان سرشتِ دیونیزوسی: «من با شوقِ ویرانگری به درجه‌ای مطابق با نیروی ویرانگری‌ام، آشنا هستم - در هر دو حالت از یک سرشتِ دیونیزوسی پیروی می‌کنم که نه گفتن در کردار را از آری گفتن جدا نمی‌کند - من نخستین مخالف اخلاقم: از همین رو یک ویرانگر تمام‌عیارم.» (همان، § ۲). در واقع می‌توان گفت با نیچه فلسفه نقادی شکل تازه و واقعی‌تری به خود می‌گیرد، هر چند کانت نخستین منتقد فلسفه است اما این نیچه است که: «در محدوده اندیشه انتقادی کانت راهی نو می‌گشاید که در آن با واژگونی همه ارزش‌ها، زندگی انسانی به کلی دچار تحول و تزلزل می‌شود. نیچه با ما نه از ایمان سخن می‌گوید و نه از هیچ حقیقت مطلق و از پیش ساخته‌ای، اما به انسان ندا می‌دهد که باید همه آن چیزهای غیر واقعی را که واقعیت محض می‌پندارد و از آن برای خود بُتی ساخته است، پشت سر گذارد و فراتر رود.» (رژه‌گارودی، ۱۳۷۵: ص ۳۱۴).

از نظر نیچه آنچه از بنیان ویران است، کل تمدن و فرهنگ است. او بر خلاف هگل که این فرهنگ را یک کل می‌دانست، آن را «وصله‌پینه‌ای» می‌داند که تنها به دلیل حاکمیت هیچ‌انگاری توانسته است دوام بیاورد (- چنین گفت زرتشت، درباره سرزمین فرهنگ). نیچه همچنان به تخریب باورهای موهوم و انتقاد از فرهنگ و ارزش‌های عصر خویش می‌پردازد: «اینان را چیزی است که بدان می‌بالند. چه می‌نامند آن مایه به خود بالیدن را؟ «فرهنگ» می‌نامندش و همان است که ایشان را از بُزچرانان برتر می‌نشانند» (همان، پیشگفتار، § ۵)، و در اینجا نیچه با معرفی «واپسین انسان‌ها» و اخلاق و فرهنگ او، هر چه بیشتر زبونی و حقارت این فرهنگ و تمدن را بر ما می‌نمایاند (- همان). او تمام فضیلت‌های عصر خویش را «فضیلتی کوچک‌کننده» می‌داند، چرا که همه چیز و از جمله انسان‌ها را

کوچک کرده است (← همان، دربارهٔ فضیلت کوچک‌کننده). نیچه همچنان به ویرانگری و تخریب ارزش‌های کهن می‌پردازد (← همان، لوح‌های کهن و نو) و اخلاق «انسانِ نیک» امروزی را سرسختانه نفی می‌کند و او را نه آفرینشگر و آغازگر که ویرانگر و پایان‌بخش می‌داند: «نیکان نتوانند آفرید. آنان همیشه آغاز پایانند. آنان به صلیب می‌کشند هر آن کس را که ارزش‌های نو را بر لوح‌های نو بنگارد. آنان آینده را قربانی خود می‌کنند. آنان تمامی آیندهٔ بشر را به صلیب می‌کشند! نیکان همیشه آغازِ پایان بوده‌اند.» (همان، § ۲۶).

نیچه به نقد کل فرهنگ و تمدن عصر خویش که شامل اخلاق، دین، فلسفه، هنر و علوم است می‌پردازد؛ چرا که همگی دارای عناصر سقراطی و آپولونی بوده و به صلاحیت عقل بیش از آنچه به راستی دارد، اعتماد کرده‌اند. نقد نیچه در اینجا، ابتدا شامل حال خدایان همهٔ ادیان، خصوصاً خدای مسیحی می‌شود، سپس به نفی هر گونه ثنویت و دوگانه‌انگاری (دوآلیسم) می‌پردازد و این ثنویت را در اخلاق و متافیزیک به نقد می‌کشد و پس از اعلان اینکه «خدا مرده است» و خود به خود اخلاق و متافیزیک، معنای کهنهٔ خود را با مرگ خدا از دست داده‌اند، ما را از پیامدهای منفی آن باخبر می‌کند؛ پیامدهایی که می‌تواند جز نیهیلیسم و هیچ‌انگاری چیزی نباشد. و سرانجام «آن که می‌باید آفریدگار نیک و بد باشد، همانا که نخست می‌باید نابودگر باشد و ارزش‌شکن. بالاترین بدی این‌گونه به بالاترین نیکی وابسته است. باری آفرینندگی خود همین است.» (همان، دربارهٔ چیرگی بر خود).

مرگ خدا!

برخی معتقدند که نیچه روایت «خدا مرده است» را نخستین بار در کتاب دانش شاد، بخش سوم، پارهٔ ۱۲۵، در متنی با عنوان دیوانه، بیان کرده است:

«... من هم اینک به شما خواهم گفت خدا کجا رفته است. من و شما یعنی ما، او را کشتیم. ما همه قاتل او هستیم!...» (همان)؛ اما به اعتقاد ژیل دُلوز^۱ (۱۹۲۵-۱۹۹۵) فیلسوف فرانسوی، دست‌کم پانزده روایت از مرگ خدا را در آثار نیچه می‌توان یافت که نخستین این روایات در آواره و سایه‌اش، بخش دوم از کتاب انسانی بسیار انسانی است که داستان شگفتی را با نام زندانیان بیان می‌کند (← همان، § ۸۴). همچنین در پاره‌های ۱۰۸ (بیکارهای نو) و ۳۴۳ (درباره شادی و صفای ما) از دانش شاد و نیز در جای جای چنین گفت زرتشت و آثار دیگر نیچه همچون دجال و شامگاه بتان، این روایت تکرار می‌شود. حال باید دید که به‌راستی منظور نیچه از «مرگ خدا» چیست.

پیش از هر چیز، منظور نیچه از «مرگ خدا» مرگ خدای مسیحی است که واعظ اخلاق است و عامل احساس گناه و تقصیر؛ و تصور چنین خدایی جز خوارداشتن تن و زندگانی و مانع پیشرفت و به‌طور کلی دشمنی با زندگی چیزی نیست: «مفهوم «خدا» شیوه‌ای از انحراف از زندگی، نقد زندگی و حتی خوارشماری زندگی را به نمایش درمی‌آورد.» (خواست قدرت، § ۱۴۱). با «مرگ خدا»، افق‌های تازه‌ای در برابر جان‌های آزاد گسترده می‌شود، اندیشه واکنشسی و «نه‌گویی» جای خود را به اندیشه‌ای تصدیق‌کننده و گنشنگر می‌دهد، اندیشه انسان، خلاق و آفرینشگر می‌شود و در جهت تأیید زندگانی پیش می‌رود، چرا که دنیایی جز همین دنیا وجود ندارد: «مفهوم خدا تاکنون بزرگ‌ترین مانع هستی بوده است. ما خدا را انکار می‌کنیم... فقط با انجام چنین کاری، جهان را آزاد می‌سازیم.» (شامگاه بتان، چهار خطای بزرگ، § ۸).

نیچه خدایی را محکوم به مرگ می‌کند که دستاویزی است برای انسان‌های زیون و بیچاره، تا ضعف و حقارت خود را در پس او پنهان

سازند؛ آنها «واکنش را به جای اراده الهی، و انسان واکنشگر را به جای خدا قرار می دهند و انسان - خدا را جانشین خدا - انسان می کنند، یعنی انسان اروپایی.» (ژیل دلوز، ۱۹۸۳: ص ۱۵۴). اصلاً مرگ خدا به دست همین انسان صورت گرفته است؛ یعنی «زشت ترین انسان‌ها»، زیرا او نمی تواند تاب کسی را داشته باشد که همیشه او را می دید و از این رو، آن شاهد را کیفر داد یعنی خدا را کشت: «خدایی که همه چیز را می دید، از جمله انسان را! چنین خدایی می بایست بمیرد؛ انسان تاب آن نداشت که چنین شاهدی زنده بماند.» (چنین گفت زرتشت، زشت ترین انسان). گفتیم که منظور نیچه از «مرگ خدا» مرگ خدای مسیحی و مرگ هر خدایی در هر دینی است؛ چرا که او معتقد است مفهوم «خدا» و هر چیزی که الهی و مقدس است، به دست روحانیت یهود در ابتدا، و سپس به دست کشیشان مسیحی و به تبع آن فیلسوفان، تحریف شد و تصویری را از خدا ساخت که ما اینک مجبوریم آن را نفی کنیم، چرا که توهمی محض بیش نیست: «مفهوم «خدا» به عنوان برابرنهاده زندگی ابداع شده است - و عصاره آمیزه هولناکی را دربر دارد از هر آنچه زیانمند، سمی، بهتان‌زننده و یکپارچه نرفت مهلک از زندگی است.» (اینک آن انسان، چرا من یک سرنوشتم، § ۸). نیچه معتقد است که حتی حواریون و پیروان عیسی او را بد فهمیدند و بنا بر تفسیر سنت پُل، تصویری که این مسیحیت از خدا می دهد چنین است:

خدا چون خدای بیماران، چون عنکبوت و خدا همچون روح - یکی از تباه‌ترین تصورات درباره خدا است که بشر بدان دست یافته است: در سیر پسرورنده نوع خدا، این تصور شاید نشان‌دهنده پست‌ترین مرحله باشد. خدا به جای اینکه دگرگونی، یا آری جاوید به زندگانی باشد به مقام متناقض زندگانی تنزل کرد! در وجود خدا دشمنی نسبت به زندگانی، طبیعت، و نیروی خواست زندگانی تجلی کرد! و به دستوری برای هر نوع بهتان به «این جهان»، و دورغ

درباره «آن جهان» بدل شد. در وجود وی نیستی، الوهیت یافت و خواست نیستی تقدیس شد! (دجال، § ۱۸).

بنابراین، نیچه می‌خواهد با اعلانِ مرگ چنین خدایی، انسان را جایگزین آن سازد تا به جای خداوند و در مقام قانونگذار و آفرینشگر ارزش‌ها ظاهر شود؛ چرا که دیگر این خدای مسخ‌شده چیزی ندارد تا به انسان ارزانی دارد: «خداوند وجود داشت و سپس مُرد، اما دوباره از مرگ برخواهد خاست؛ خدا انسان شده است و انسان تبدیل به خدا.» (ژیل دُلوز، ۱۹۸۳: ص ۱۵۲) و این اولین پیامد مثبت مرگ چنین خدایی است، یعنی جانشین ساختن انسان به جای او تا شرط لازم برای ایجاد یک اخلاق نو و به طور کلی‌تر، یک فرهنگ نو فراهم آید. این اخلاق و فرهنگ را «فراانسان»، این انسان تغییر سرشت یافته، به ما ارزانی خواهد داشت، اما «مرگ خدا» پیامد منفی‌ای نیز دربر دارد که آن نیهیلیسم یا هیچ‌انگاری است که به زودی درباره آن خواهیم گفت.

با مرگ خدا هرگونه اعتقاد به دنیایی برین و ماورایی از میان می‌رود و دیگر جهان آخرتی در برابر این جهان وجود نخواهد داشت و این خود به معنای «ویرانی دوآلیسم» است که اولین پیامد «مرگ خدا» است.

ویرانی دوآلیسم

گفتیم که «مرگ خدا» پیش از هر چیز، به معنای مرگ ماورا و آخرت، و حذف اعتقاد به جهانی دیگر است و این در حالی است که اعتقاد به جهان ماوراء که فراتر از دنیای ما است، دوآلیسم یا ثنویت‌گرایی‌ای است که ویژگی اصلی فرهنگ ما را تشکیل می‌دهد. نیچه این جهان را یگانه می‌داند و به هر کس و هر چیزی که بشارت به جهانی دیگر می‌دهد، بدبین است. تقابل این جهان و آن جهان را هر کس به طریقی بیان می‌کند:

هستی زمینی و حیات ماورا؛ محسوس و معقول؛ بود و نمود؛ روح و جسم؛ ... همه اینها فرهنگ ما را به سوی تردید و بدگمانی نسبت به هر چیزی که بی واسطه باشد سوق می دهد؛ چرا که این طور به نظر می رسد که فقط آن چیزی که در پس و پشت قرار دارد و واسطه ای باید باشد تا بدان دست یافت، واقعی و در خور توجه است و غیر آن همه دروغی است و خیالی بیش نیست. نیچه این داستان را داستانی رقت انگیز می داند: «انسان اصلی را جست و جو می کند که از طریق آن بتواند انسانها را خوار بشمارد؛ دنیایی را ابداع می کند تا قادر باشد این دنیا را مورد افترا و توهین قرار دهد: در واقعیت، هر بار به هیچی می رسد و هیچی را به «خداوند»، به «حقیقت»، تعبیر می کند که فراخوانده شده اند تا این حالت وجود را داوری کنند و محکوم نمایند.» (خواست قدرت، § ۴۶۱).

به باور نیچه، اعتقاد به دوآلیسم یعنی اعتقاد به اینکه جهانی برین و ماورایی نیز وجود دارد که انسان با اعتقادِ بدان، خود را بیش از پیش بی برگ و نوا و زبون و ترسو می سازد - شاید نقد نیچه از مذهب را نیز بتوان در همین جا گنجانند، چرا که روش مذهب نیز همین است یعنی ترساندن انسان از ماورا و کيفر دادن او - ترس انسان از کيفری خواهد بود که در جهانی دیگر به انتظارش نشسته است. نیچه معتقد است که اعتقاد به ماورا و کيفر آن ریشه در «دروغ قدسی» ای دارد که ابتدا کشیشان و سپس فیلسوفان، که همان سنخ تحول یافته کشیشی اند و همان میراث کشیشی را با خود حمل می کنند، آن را ابداع کرده اند. نیچه بر این اعتقاد است که انسان باید خود و هر آنچه را که آفریده است باور و ستایش کند؛ چرا که این خدا نیست که انسان را آفرید، بلکه این انسان است که خدا را آفرید. او با شور و حرارتی وصف ناپذیر در این باره می گوید:

ادعا خواهیم کرد که همه زیبایی و علوی که به اشیا و واقعی و خیالی عطا کرده ایم، دارایی و فرآورده انسان است: و این منصفانه ترین ستایش از او است. انسان به عنوان شاعر، به عنوان اندیشمند، به

عنوان خدا، به عنوان عشق، به عنوان قدرت: با چه گشاده‌دستی شاهانه‌ای موهبت‌ها را در راه اشیا حیف و میل کرده است تا خود را بی‌برگ و نواکند و به احساس بدبختی بکشاند! خودشکناخته‌ترین عمل او تاکنون این بوده است که بستاید و پیرستد و بداند چگونه از خویشتن پنهان کند که او است که آفرید آنچه را ستود.... (خواست قدرت، کتاب دوم، بخش اول)^۱

ارزش‌زدایی از این دنیا و ارزش‌دهی به دنیایی بهتر و والاتر، یعنی همان تقابل امر محسوس با معقول و دنیای محسوسات با دنیای مثالی - که افلاتون برای نخستین بار به چنین ثنوتی قایل شد - چیزی است که سراسر فرهنگ و تمدن ما را دربر گرفته است. نیچه درباره «خیانت فیلسوفان» می‌گوید و اینکه دامنه آن حتی به علوم طبیعی نیز کشیده شده است: «فیلسوفان هرگز در تأیید یک جهان، تردید و درنگ به خود راه نداده‌اند به شرط آنکه آن جهان این جهان را نقض کند و برای آنها بهانه‌ای فراهم آورد تا از این جهان به زشتی سخن گویند. آن جهان تاکنون مکتب بزرگ بهتان و افترا بوده است؛ و خودش را تا آن حد تحمیل کرده است که امروزه علم ما، که خود را مدافع زندگی اعلام می‌کند، این موضع افتراآمیز بنیانی را پذیرفته است، این جهان را ظاهری و این زنجیره علل را صرفاً پدیداری شمرده است.» (همان، § ۴۶۱). بنابراین، این جهان به هیچ نمی‌ارزد، همه چیز آن وهم و رؤیا است و هر چه انسانی و برخاسته از طبیعت و غریزه او است، آغشته به گناه. به راستی «این کدامین نیرو است که چنین بیزاری می‌جوید؟ به گمان من، این همان ساحره (سیرسه)^۲

۱. ناشران آلمانی برای این یادداشت هیچ منبع، تاریخ یا شماره دست‌نویس ارائه نکرده‌اند.

۲. Circe: نام پری افسونگر در اودیسه هومر که با آوای جادویی خود ملآحان را به طرف

فیلسوفان است، یعنی اخلاق که در اینجا آنان را افسون کرده است تا برای همیشه به ناچار مفتری باشند...» (همان). پس حالا باید دست به کار نابودی این ساحره و ویرانی اخلاق شد.

ویرانی اخلاق

گفتیم آن نیرویی که این چنین برای حیات ماورا، از هستی زمینی بیزار شده و برای روح تن را خوار شمرده است، چیزی جز اخلاق نیست؛ چرا که دو آلیسم بیش از هر چیز اخلاقی است. هنگامی که انسان دو واژه «خیر» و «شر» را ساخت، ناگزیر قایل به دو قلمرو شد: قلمرو حکومت خدا و قلمرو حکومت شیطان. پس برای رسیدن به «خیر» و نزدیک شدن به «قلمرو خدا»، یی، ناگزیر باید هر چیزی با محک خدا سنجیده شود و انسان نیز. از همین رو است که قدیس به زرتشت می‌گوید: «... اکنون خدای را دوست می‌دارم، نه آدمیان را. آدمی نزد من چیزی است بس ناکامل. عشق به آدمی مرا مرگ آور است.» (چنین گفت زرتشت، پیشگفتار، § ۲). پس در این معنا است که آدمی، تن او، هستی زمینی و کلیت او چیزی حقیر، زبون و آغشته به گناه می‌گردد.

از آنجا که «خیر و شر» در میان ملت‌های گوناگون، مفاهیم مختلفی دارد، یعنی چه بسا چیزهایی که در فرهنگ ملتی «خیر» است، ممکن است در میان ملت و فرهنگی دیگر مایه «شر» باشد. به طور کلی، تنوع آداب و گوناگونی وجدان‌های اخلاقی گواه این هستند که ارزش‌های اخلاقی آفریده انسانند و مسئولی جز او ندارند: «همانا که آدمیان نیک و بدشان را همه، خود به خویشان داده‌اند. همانا که آن را نستانده‌اند، آن را نیافته‌اند و چون ندایی آسمانی بر ایشان فرود نیامده است. ارزش‌ها را

→ خود می‌کشید و کشتی آنان را درهم می‌شکست، اما اولیس (اودوسئوس) به یاری گیاهی که هرمس در اختیارش می‌گذارد، جان خود و یارانش را نجات می‌دهد.

نخست انسان در چیزها نهاد تا خویشان را پیاید. نخست او بود که برای چیزها معنا آفرید...» (همان، دربارهٔ هزار و یک غایت)؛ پس همین مسئولیت، او را موظف به ویرانی ارزش‌های کهن اخلاقی می‌کند. نیچه معتقد است که مذهب و «فرهنگ نیز در اثر باور به اخلاق نابود می‌شوند» (خواست قدرت، § ۱۵۱)، زیرا تباهی و تباه شدن ویژگی و در واقع، تعریف اخلاق است. اخلاق نیز همچون هر چیز دیگر در روزگار ما و به عبارتی در فرهنگ پس از سقراطی، مسح شده و معنا و ارزش خود را از دست داده است. نیچه می‌خواهد نشان دهد که اخلاق مسیحی اروپایی نه تنها آغازکننده اخلاق نیست، بلکه پایان‌بخش آن است؛ چرا که در این اخلاق هر چیزی با سنجهٔ «نیت» سنجیده می‌شود و به عمل واقعی و بیرونی آن نیت توجهی نمی‌شود. تنها اگر نیت خیر باشد کافی است و دیگر خیر یا شر بودن نتیجهٔ عمل آن اهمیتی ندارد. ویژگی اندیشهٔ مدرن امروز نیز بر همین اساس است، یعنی داوری دربارهٔ اعمال افراد تنها با توجه به نیت نیک یا بد آنها است که صورت می‌پذیرد، یعنی فاعل از فعل خود جدا دیده می‌شود. به اعتقاد نیچه «اخلاق به معنایی که تاکنون بوده است، یعنی اخلاق بر پایهٔ نیت، یک پیشداوری و شتابکاری در تعبیر، و چه بسا چیزی گذرا و زمینه‌ساز بوده است... که باید از آن برگذشت.» (فراسوی خیر و شر^۱، § ۳۲).

اخلاق در معنایی که دانستیم، چیزی جز تباهی و انحطاط نیست؛ زیرا ارزش‌های ضد زندگی و در نهایت انتقام گرفتن از زندگی را رواج می‌دهد و سردمداران این اخلاق، در این معنا، خود نیز جزو تباه‌شدگانند: «باور

۱. در اینجا از این نام برای کتاب نیچه استفاده کرده‌ایم، همچنان‌که نیچه خود در پارهٔ ۱۷ از بخش اول کتاب تبارشناسی اخلاق می‌گوید: «... به گمان‌ام دیری است که نیک روشن است خواست من کدام است و من با آن شعاع خطرناک، که بر سر لوحهٔ آخرین کتابم نقش بسته است، در پی چیستیم: «فراسوی خیر و شر» که دست کم معنای آن نه «فراسوی نیک و بد» است که داریوش آشوری خود نیز بر آن اذعان دارد.

من این است که: آموزگاران، پیشوایان بشریت و از جمله اهل الهیات، همه بدون استثنا تباه شده بوده‌اند، بنابراین همه ارزش‌ها به ارزش‌های ضد زندگی مبدل شده‌اند، بنابراین اخلاق به وجود آمده است. تعریف اخلاق: خصلت مندی تباه‌شدگان، به قصد نهانی انتقام گرفتن از زندگی...» (اینک آن انسان، من چرا یک سرنوشتم، § ۷).

تبارشناسی اخلاق، یعنی همان کتابی که نیچه در آن به روان‌شناسی اخلاق می‌پردازد، چیزی جز تفسیر دو مفهوم «اخلاق سروران»^۱ و «اخلاق بردگان»^۲ نیست، که پیش از این نیچه از آنها در فراسوی خیر و شر نام برده است: «... سرانجام دو نوع بنیادی [از اخلاق] بر من آشکار شده و یک فرق بنیادی از آن میانه برآمده است: آنچه هست اخلاق سروران است و اخلاق بردگان...» (همان، § ۲۶۰). در اخلاق سروران که نیک و بد با «والا» و «پست» مشخص می‌شوند، «حالات عالی و پرغرور روان است که در کار بازشناسی و درجه‌بندی است.» (همان)، یعنی انسان والا هر آنچه را که از این روحیه و الاتباران سرچشمه گرفته باشد «نیک» و هر آنچه را که بر خلاف آن است «بد» می‌داند. اما در اخلاق بردگان، نیک و بد نه تنها به معنای والا و پست نیستند، که به معنای «خیر» و «شر» ند، از همین رو است که نیچه می‌گوید باید که در فراسوی خیر و شر گام برداشت. نیچه با استفاده از مفهوم کینه‌توزی^۳ نشان می‌دهد که چگونه کینه و نفرت در اخلاق بردگان به معیارها و ارزش‌های اخلاقی تبدیل می‌شود و در واقع بردگان از این طریق - یعنی با واژگونی نظام اخلاقی به سود ضعف و زبونی خود - از سروران و قدرتمندان انتقام می‌گیرند: «در اخلاق بردگان سنجۀ سودمندی برای جماعت ناتوانان و بی‌زوران است و صفاتی چون همدردی و مهربانی و فروتنی را ارج می‌نهند و فضیلت

1. Herrenmoral
3. Ressentiment

2. Sklavenmoral

می‌شمارند و مردمان قوی و خودرأی را خطرناک می‌دانند و بنابراین «بد» می‌شمارند. بنا به سنجۀ اخلاق بردگان، «نیکمرد» اخلاق سروران «بد» شمرده می‌شود. اخلاق بردگان بدین سان اخلاق گله‌ای است و ارزش‌گذاری‌های اخلاقی آن فرانمودهای نیازهای گله‌ای. (فردریک کاپلستون، ۱۳۷۵: صص ۳۹۱-۳۹۲). نیچه خود در این باره می‌گوید: «اخلاق مردم حقیر به عنوان معیار امور اشیا. این چندش‌آورترین تباهی‌ای است که تاکنون فرهنگ به نمایش درآورده است و این نوع از کمال مطلوب همچنان به عنوان «خدا» بر فراز سر نوع بشر آویخته است!!» (خواست قدرت، § ۲۰۰).

اخلاق والاتبارانه سرشتی کنش‌گر و آفریننده دارد (یعنی همان سرشت دیونیزوسی)، در حالی که رفتار بردگان، واکنشی و مخرب است (یعنی با سرشتی آپولونی همراه است) و در اینجا است که «کنش» و «واکنش» در تفکر نیچه، تبدیل به مفاهیمی بنیادی می‌شوند: «اخلاق بردگان برای رویش همیشه نخست نیاز به یک جهان بیرونی دشمنانه دارد. به زبان فیزیولوژیک، برای آنکه کنشی داشته باشد به یک انگیختار بیرونی نیازمند است - زیرا کنش آن از بنیاد واکنش است.» (تبارشناسی اخلاق، I، § ۱۰). این اخلاق انسان را بیمار و ترسو بار آورده و دلیری و جنگاوری را از او ربوده است. به او صلح و مدارای گله‌وار را آموخته است نه جنگ و عصیان را، و این همه را فضیلت‌هایی دانسته که انسان به وسیله آنها توانسته است فضیلت‌مند و به غایت خود که تنها وجدانی راحت همچون خوابی خوش است، نایل گردد (- چنین گفت زرتشت، درباره کرسی‌های فضیلت‌آموزی). این اخلاق با ابداع «وجدان» مشهور اخلاقی، هر عملی را بدون توجه به پیامدهای آن، تنها از روی «نیت» فرد می‌سنجد و عمل واقعی خود اهمیتی ندارد (- همان، درباره بزهدار شوریده‌رنگ). عدالت تنها در دلسوزی به حال ضعیفان خلاصه می‌شود (- همان،

نیش مار) و نوع دوستی تنها در شکیبایی در برابر ضعف ممنوع، تا از این راه بتوان به راحتی وجدان دست یافت (← همان، درباره نوع دوستی). در این اخلاق روح بر تن برتری داده می شود (← همان، خواردارندگان تن) و پس از آن نیز برتری مرگ بر زندگی اعلام می شود (← همان، واعظان مرگ). در این اخلاق، حتی عشق به مسائل جسمانی تحریف شده و تحقیر انگیز است، چه آنان که در این ورطه غرقند و چه آنان که از آن گریزان (← همان، درباره پارسایی). در این اخلاق، ضعیفان ضعفشان را فضیلت می نامند تا شاید با این کار تسلائی خاطر پیدا کنند (← همان، درباره فضیلت‌مندان) و به اسم عدالت کاذب با تحمیل این فضایل، از دیگران که قوی تر از ایشانند، انتقام می گیرند (← همان، درباره فرومایگان) و اینچنین می خواهند تا قوی تر را ضعیف گردانند و جز این هدفی ندارند (← همان، درباره رتیلان).^۱

بنابراین، چنین اخلاقی که با مطلق کردن ارزش‌های گله‌ای می خواهد تا همگی را به یک سطح و برابری فروکشاند و خواهان میانمایی و حد اعتدال است - همچنان که ارسطو خاطر نشان می ساخت - یعنی همان اخلاقی که زرتشت نیز به خوبی آن را در اخلاق «واپسین انسان‌ها» نمایان می سازد، چیزی جز نابود کردن و به پستی کشاندن نوع والتری از انسان نیست. از این رو، باید با «بازسنجی و واژگونی همه ارزش‌ها» اخلاقی و الاتبارانه و شریف و کنش‌گر و آفریننده را به جای این اخلاق از بنیان واکنشی و نیهیلیستی عرضه کرد.

ویرانی متافیزیک

متافیزیک از بنیان دوآلیستی است و هر آنچه در نقد دوآلیسم گفته شد، درباره متافیزیک نیز صادق است. همچنان که نیچه به ویرانی دوآلیسم

۱. برگرفته از زرتشت نیچه (شرحی بر پیشگفتار چنین گفت زرتشت)، نوشته پیر ابر - سوفرن.

می‌پردازد، هر چه را که حاکی از این دوگانه‌انگاری باشد نیز ویران می‌سازد. متافیزیکِ دوآلیستی بیش از هر چیز پیامد نوعی اخلاق است، یعنی همان اخلاق واکنشی و نیهیلیستی که در بالا به آن اشاره شد. خواستِ متافیزیکِ دوآلیستی، بی‌ارج کردن، پست کردن و به هیچ و پوچ کشاندن این زندگی است؛ چرا که خود جنبه‌ای از نیهیلیسم است.

نیچه آفرینش مابعدالطبیعه را به دلیل «نفرت و بیزاری مابعدالطبیعیون علیه واقعیت» می‌داند: «در اساس به خاطر امیدال است که چنین جهانی باید وجود داشته باشد؛ به همان ترتیب، تصور یک جهان دیگر، یک جهان ارزشمندتر، بیان بیزاری از جهانی است که رنجور می‌سازد.» (خواست قدرت، § ۵۷۹). در واقع نیچه دست به روان‌شناسی مابعدالطبیعه و مابعدالطبیعیون می‌زند و علت رسیدن به چنین نتیجه‌گیری‌های کاذبی را که «این جهان نمودین است: در نتیجه، یک جهان حقیقی در کار است؛ این جهان شرطی است: در نتیجه، یک جهان نامشروط در کار است؛ این جهان پر از تناقض است: در نتیجه، جهانی آزاد از تناقض در کار است؛ این جهان شوند است: در نتیجه، یک جهان هستی در کار است.» (همان)، همان رنجوری و بیزاری از زندگانی زمینی می‌داند و نیز مبارزه علیه غرایز طبیعی و جنگیدن با هر آنچه انسانی است؛ در واقع همین خصیصه منفی است که چنین نتایجی را القا می‌کند.

اعتقاد به ماورا و کيفر آن که در مذاهب از آن استفاده می‌شود انسان را جبون و بیمار می‌سازد، انسان به دلیل این ترس، تن خود را خوار می‌دارد و به باورش، این کار را در جهت تعالی روح خود انجام می‌دهد، اما در آخر چیزی جز «مسکینی و پلشتی» در انتظار او نیست: «روزگاری روان به خواری در تن می‌نگریست و در آن روزگار این خوار داشتن والاترین کار بود. روان تن را رنجور و تکیده و گرسنگی کشیده می‌خواست و این‌سان در اندیشه گریز از تن و زمین بود. و ه که این روان خود هنوز چه رنجور و

تکیده و گرسنگی کشیده بود! و شهوتِ این روان، بی‌رحمی [با خویش] بود... تنِ تان از روانِ تان چه حکایت می‌کند؟ آیا روانِ تان چیزی جز مسکینی است و پلشتی و آسودگیِ نکبت‌بار؟» (چنین گفت زرتشت، پیشگفتار، § ۳). از این رو، زرتشت ما را سوگند می‌دهد که به زمین وفادار بمانیم و سخن آنانی را که با ما از امیدهای فرازمینی می‌گویند، باور نداریم.

متافیزیک هم که خود سرشتی دوگانه و دوآلستی دارد، همواره دو جنبه از سرشت ما را در مقابل هم می‌گذارد، یعنی روح را در برابر جسم، و انسان را موجودی می‌داند که میان این دو جنبه از سرشت خود در حرکت است، به قول پاسکال: «انسان موجود دورگه‌ای است که هم فرشته است و هم حیوان.» (پاسکال، ۱۹۶۹: ص ۱۱۷۰). نیچه هم این سرشت مرکب و دوگانه را قبول دارد و حتی این گفته پاسکال را تا آنجا بسط می‌دهد که انسان را «آمیزه‌ای از گیاه و شبح» می‌خواند: «و اما فرزانه‌ترین کس در میان شما نیز چیزی نیست جز یک دویارگی... جز آمیزه‌ای از گیاه و شبح...» (چنین گفت زرتشت، پیشگفتار، § ۳). اما بلافاصله نیچه خود از زبان زرتشت ادامه می‌دهد که: «اما من شما را چه می‌فرمایم؟ که شبح شوید؟ یا گیاه؟» (همان)؛ یعنی فراانسان، این موجود جدید، این انسانِ تغییر سرشت یافته، یکی از دو جنبه وجودی‌اش را به سود دیگری کنار نمی‌گذارد؛ چرا که «نیچه نیامده تا انسان را مجبور کند تا نیمی از سرشت خود را به خاطر پیروزیِ نیمه دیگر تباه کند، او آمده است تا مشوق انسان در گسترش یکپارچه هر دو جنبه وجودش باشد.» (پیر ابر - سوفرن، ۱۳۷۶: ص ۵۹).

نیچه نگران آسیمی است که اعتقاد به ماورا، به نهادهای انسانی خواهد زد، زیرا هر کار انسان و هر رفتار و عمل او را ابتدا باید مرجعی الهی و ماورایی تأیید کند و از آنجا که این مرجعان کسانی جز کشیشان و

فیلسوفانی از سنخ ایشان نیستند، همانانی که «زهرپالایند» و «خوارشمارندگان زندگی» که «زمین از ایشان به ستوه است»، مجدداً باعث بازگشت نیروهای واکنشی و مخرب می‌شوند: «در نظر بگیرید که همهٔ نهادهای انسانی چه آسیبی را تحمل می‌کنند اگر یک قلمرو برتر الهی و ماورایی مفروض باشد که باید نخست این نهادها را تصویب و تنفیذ نماید.» (خواست قدرت، § ۲۴۵).

در مجموع می‌توان گفت که نقد نیچه از متافیزیک بیشتر بدین سبب است که با هر آنچه که در زندگی باید مهم و در خور توجه باشد، با بی‌اعتنایی برخورد می‌شود و غایت از هستی زمینی ما برداشته و به جهانی دیگر، یعنی همان جهان برین و ماورایی، منتقل می‌شود؛ یعنی که بشر در جهان کنونی نباید به دنبال غایتی باشد چرا که چنین زمینی را نشاید! نیچه خود در این باره می‌گوید: «مفهوم «ماورا»، «دنیای حقیقی» فقط بدین منظور ابداع شده است تا یگانه جهان موجود بی‌ارزش گردد و دیگر برای واقعیت زمینی ما هیچ غایتی، هیچ دلیل معقولی، هیچ تکلیفی باقی نماند! مفهوم «روح»، «روان» و سرانجام «روح جاوید» فقط بدین منظور ابداع شده است که تن تحقیر شود و بیمار و «مقدس» گردد! و در قبال هر آنچه در زندگی سزاوار جدیت است، مانند مسئلهٔ تغذیه، مسکن، رژیم فکری، معالجهٔ بیماران، بهداشت، آب و هوا، با بی‌قیدی هولناکی برخورد شود!» (اینک آن انسان، من چرا یک سرنوشتم، § ۸).

نیهیلیسم یا هیچ‌انگاری

پیش از این از واژگونی ارزش‌ها و مرگ خدا سخن گفتیم؛ همچنان که در ادامه بیشتر توضیح خواهیم داد، اینها شرط ضروری برای ظهور «فراانسان» اند. اما این دو رویداد چنان‌که گفتیم نتیجهٔ ویران‌کننده‌ای را نیز در پی دارند و آن چیزی جز نیهیلیسم یا هیچ‌انگاری نیست. پس از مرگ

خدا، اگر انسان (در واقع واپسین انسان) راه دشوار فرانسایان را در پیش نگیرد، غرق درماندگی می‌شود که خود به معنای فقدان هر گونه اخلاق است. برای واپسین انسان، نبودن خدا مساوی است با مجاز بودن هر کاری، یعنی دیگر هیچ دلیلی برای ممنوع کردن هیچ چیز یا خودداری از انجام دادن هیچ کاری وجود ندارد. شاید در همین معنا است که داستایفسکی^۱ (۱۸۸۱-۱۸۲۱) می‌گوید: «اگر خدا نباشد هر کاری مجاز است!»

مهم‌ترین علت پیدایش نیهیلیسم «مرگ خدا» است، چرا که پس از مرگ خدا و در واقع کشته شدن او، که به دست «زشت‌ترین انسان‌ها» صورت می‌گیرد، انسان دیگر خود را دارای مرجع بیرونی نمی‌بیند و همین بحران مرجعیت است که هیچ‌انگاری را پدید می‌آورد: «هیچ‌انگاری عمدتاً نشانه بحران مرجعیت است. پس از مرگ خدا بشریت در جست‌وجوی بت‌های نوینی برای فرمان راندن و به دست دادن بنیان متافیزیکی نوینی برای اخلاق است.» (کیت آنسل - پیرسون، ۱۳۷۵: ص ۱۴۸) و بدین سان، باز هم انسان زشت‌تر می‌شود. نیچه خود از مرگ خدایی که به دست زشت‌ترین انسان‌ها کشته شده است خشنود نیست، زیرا او «در مقام اندیشمند مثبت‌تر از آن است که از ناپدید شدن خدا خشنود باشد.» (آنتونیو مورنو، ۱۳۷۶: ص ۲۸۱). نیچه می‌خواهد تا «فرانسایان» جانشین خدا بر روی زمین باشد، اما همچنان که گفتیم پیمودن راه فرانسایان بسی دشوار است. از این رو، واپسین انسان‌ها که توانایی پیمودن چنین راهی را ندارند مبتلا به هیچ‌انگاری می‌شوند. آنان «نه» را بر

۱. Fyodor Mikhaylovich Dostoyovsky: در مسکو متولد شد؛ پدرش پزشک ارتش بود و خود وی نیز به مدرسه مهندسی ارتش در سن پترزبورگ وارد شد، اما پس از مدتی از شغل مهندسی ارتش کناره گرفت و به نویسندگی روی آورد. از رمان‌های او می‌توان به مردم فقیر، خانه اموات، آزرندگان، جنایات و مکافات، قمارباز، ابله، همسر دائمی، جن‌زده، یک جوان بی‌تجربه و برادران کارامازوف اشاره کرد.

«آری» و «واکنش» را بر «کنش» چیره می‌سازند و در واقع نیهیلیسم معنایی جز «پیروزی بردگان» نخواهد داشت. در این پیروزی فضیلتِ توان‌خواهی یا همان خواستِ قدرتِ مثبت و خلاق وجود ندارد و آنچه هست جز خواستی نفی‌کننده و ویرانگر نیست. نمودار زیر، چنین چیزی را نشان می‌دهد:

نیهیلیسم = فضیلتِ توان‌خواهی (خواستِ قدرت) - مرگ خدا

هیچ‌انگاری صورت‌های گوناگون به خود می‌گیرد و آنچه در بالا بیان شد، یکی و شاید مهم‌ترین آنها بود. نیچه خود می‌گوید: «هیچ‌انگاری مبهم و گنگ است: هیچ‌انگاری همچون نشانه‌ای از قدرت فزونی‌یافته روح: همچون هیچ‌انگاری فعال؛ هیچ‌انگاری همچون اُفت و پُرسرفت قدرت روح: همچون هیچ‌انگاری منفعل.» (خواستِ قدرت، § ۲۲). این دو نوع از هیچ‌انگاری را می‌توان به ترتیب با «هیچ‌انگاری کنش‌پذیر»، که تسلیمی بدبینانه در برابر بی‌هدفی زندگی و از بین رفتن ارزش‌ها است و با «هیچ‌انگاری کنش‌گر» که به درهم شکستن آن چیزی می‌پردازد که دیگر باوری به آن نیست، یکی دانست.

نیچه در هر حال پدید آمدن هیچ‌انگاری را چاره‌ناپذیر می‌داند. او در ابتدا هیچ‌انگاری را به این معنا می‌داند که «والاترین ارزش‌ها از ارزش خویش می‌کاهند.» (همان، § ۲)، یعنی به نام ارزش‌های برتر از ارزش زندگی کاستن و آن را نفی کردن، یعنی از ارزش انداختن این دنیا به نام آخرت و انکار زندگی و جهان‌گذران به نام «حقایق» جاویدان و ثابت که این ویژگی را به‌ویژه در مسیحیت و متافیزیک می‌توان دید. زمین پس از ارزش دنیا و آخرت هر دو کاسته می‌شود و بعد از ارزش‌زدایی از آخرت و ماورا، حال هیچ‌انگاری معنای دوم خود را می‌یابد؛ یعنی توجیه کردن

اعمال با بنیانی انسانی، به جای توجیه آن با بنیانی الهی و خدایی و جایگزین ساختن ارزش‌های «انسانی بسیار انسانی» با ارزش‌های متافیزیکی یا ارزش‌های برتر، بی‌آنکه تغییری در این ارزش‌ها به وجود آید. نیچه در آغاز اثر عظیم خود، خواست قدرت، نقطه عزیمت هیچ‌انگاری، «این سهمگین‌ترین جملگی میهمانان» را پیش از هر چیز در تفسیری خاص از جهان و ارزش‌ها یعنی تفسیری مسیحی - اخلاقی می‌داند، و پس از آن شکاکیت در اخلاق و بی‌معنایی ارزش‌های اخلاقی و همچنین پیامدهای هیچ‌انگاران علوم طبیعی معاصر که تلاش برای گریز به یک ماورا را دارد، آن را تشدید می‌کند (- همان، § ۱).

اینها مراحل و معانی مختلف هیچ‌انگاری است که در واقع زمینه‌ساز و فراهم‌کننده فرهنگ و تمدنی نو با اخلاق و متافیزیکی نوین است، به شرط آنکه با عنصر توان‌خواهی یا خواست قدرت مثبت و کنش‌گر همراه شوند تا با این خواست به ویرانی «لوح‌های کهن» ارزش‌ها و پدید آوردن «الواحی نوین» پردازند. پس هم‌اینک می‌توان چنین نتیجه گرفت که «مرگ خدا»، تنها در صورت همراه شدن با خواست قدرت است که می‌تواند ما را به سوی فرهنگی نو رهنمون شود و در غیر این صورت - چنان‌که دیدیم - چیزی جز نیهیلیسم و هیچ‌انگاری در انتظارمان نخواهد بود.

فرهنگ و تمدنی نو = فضیلت توان‌خواهی (خواست قدرت) + مرگ خدا

فصل سوم

آفرینش و نوید فرهنگ و ارزش‌های نو

(دومین مرحله از تبدیل سرشت)

نیچه «فیلسوف فرهنگ» است و آرمان فیلسوفانه او چیزی جز به دست دادن فرهنگ نو بر اساس ارزش‌هایی نوین نیست. فرهنگی که او ارائه می‌دهد، فرهنگی است یکسره متفاوت و برتر که می‌توان آن را «فرهنگ فراانسانی» نامید. نیچه در برابر فرهنگ از بنیان ویران عصر خویش، فرهنگی که بر اساس دوآلیسم و با عناصر آپولونی و سقراطی ساخته شده است، فرهنگی را معرفی می‌کند که ویژگی اساسی آن «آفرینش، خودانگیختگی و هنر است که بازی، پوشش کودکانه یا رقص بهترین تصویرهای آن و نیز خدای مستی و رقص یعنی دیونیزوس، بهترین نماد آن است و نه سقراط. نیچه خواستار فرهنگی است که در آن عنصر دیونیزوسی - که از عهد باستان تاکنون با عناصر آپولونی و سقراطی سرکوب شده است - دوباره جایگاه به حق خود را بیابد.» (پیر ابر - سوفرن، ۱۳۷۶: ص ۳۹). نیچه نوید این فرهنگ نوین را نیز از طریق زرتشت اعلام می‌دارد: «می‌خواهم ارزانی دارم و بخش کنم تا دیگر بار فرزندان میان

مردم از نابخردی خویش شادمان شوند و تهیدستان دیگر بار از توانگری خویش.» (چنین گفت زرتشت، پیشگفتار، § ۱).

آفرینش ارزش‌های نو، در واقع همان دومین مرحله از تبدیل سرشت یا دگردیسی‌ای است که زرتشت از آن نام می‌برد. وقتی جان انسان از مرحله شترگونی خود گذشت و با وارد شدن به مرحله دوم، جانش همچون شیر گردید و لوح‌های کهن و ارزش‌های دروغین را درهم شکست، حال باید مرحله دیگری از این تبدیل سرشت را پشت سر بگذارد و همچون کودکی که با خودانگیختگی دست به پوش کودکانه، بازی و آفرینش می‌زند، ارزش‌های جدیدی را بازآفریند: «کودک بی‌گناهی است و فراموشی، آغازی نو، یک بازی، چرخ‌خودچرخ، جنبشی نخستین، آری گفتنی مقدس. آری، برادران برای بازی آفریدن به آری گفتنی مقدس نیاز هست: جان اکنون در پی خواستِ خویش است.» (همان، دربارهٔ سه دگردیسی).

در این فرهنگ نو، آنچه باید ساخته شود اخلاق و متافیزیکی نوین است که «فراانسان» این «انسانِ تبدیل سرشت»، با استفاده از عنصر مثبت و کنش‌گر و آفریننده، یعنی توان‌خواهی و خواست قدرت، که آن را در اخلاقِ خود نمایان می‌سازد و نیز با استفاده از آموزهٔ «بازگشت جاودان» که متافیزیک نوین او را شکل می‌بخشد، دست به آفرینش فرهنگ و ارزش‌های نو می‌زند.

فراانسان

فراانسان^۱ موجودی است از نوع بشر؛ که به اعتقاد والتر کافمن^۲ - مفسر

۱. Übermensch: در اینجا برای معادل این واژه از «فراانسان» استفاده کردیم، به جای واژه‌هایی که تاکنون برای آن گفته شده است، مثل «ابرمد» و «ابراانسان»، زیرا über در آلمانی معادل است با over در انگلیسی و نه super. از این رو معنی «فرا» دقیق‌تر و

معروف آثار نیچه - «نه تنها شامل مردان که شامل زنان هم می شود.» (پل ادواردز، ۱۹۷۲: ص ۵۱۱)، او آفرینش گر است و در حالی که از هراس زندگی آگاه است، آن را بی هیچ کینه تیزی ای، تأیید و تصدیق می کند. واژه «فراانسان» جز در متنی طنزآمیز در فصل «درباره شاعران» چنین گفت زرتشت، همواره به صورت مفرد استفاده شده است.^۲ «فراانسان» را شاید بتوان با «انسان کامل» در اندیشه عرفانی، یکی دانست که بیشتر به خدا شبیه است تا به انسان.

نیچه خود درباره توضیح واژه «فراانسان» چنین می گوید: «واژه «فراانسان» که بر یک نوع انسان در اوج شکوفایی کامیابانه دلالت می کند، در تقابل با «انسان مدرن»، «انسان خوب»، مسیحیان و نیهیلیست های دیگر - واژه ای که در زبان زرتشت، آن ویرانگر اخلاق، معنایی بسیار اندیشیدنی می گیرد - آری این واژه در همه جا، بس ساده لوحانه، به معنی ارزش هایی به کار گرفته شده است که شخصیت زرتشت درست ضد آنها است، یعنی یک نوع «ایده آلیست» از رده انسان های برتر، انسان هایی که نیمه «مقدس» و نیمه «تابعه» اند...» (اینک آن انسان، چرا کتاب های چنین خوبی می نویسم، § ۱). پس از اینکه نیچه با توجه به متنی که در پیشگفتار چنین گفت زرتشت آورده است، آنجا که می گوید: «بوزینه در برابر انسان چیست؟ چیزی خنده آور یا چیزی مایه شرم دردناک... روزگاری بوزینه بودید و هنوز نیز انسان از هر بوزینه بوزینه تر است.» (همان، § ۳)، بی درنگ به رد نظریه تکامل گرایانه داروین می پردازد تا مبادا چنین تصور

→ درست تر از معنی «ابر» می نماید. در متونی هم که از ترجمه داریوش آشوری بهره برده ایم، یعنی در چنین گفت زرتشت، از واژه «فراانسان» به جای «ابرانسان» استفاده کرده ایم.

2. Walter Kafmann

۳. «همانا که این [مجازها] همیشه ما را برمی کشند؛ درست تا به اقلیم ابرها تا بر آن عروسکان پوشالی رنگارنگ خود را نشانیم و آنها را خدایان و فراانسانان نام دهیم و آنان برای نشستن بر این کرسی ها چندان که باید سبک اند؛ این خدایان و فراانسانان همه!»

شود که او موضعی داروینستی دارد: «کسان دیگری هم از میان عالمان چهارپا، به دلیل این واژه، مظنون شدند که نکند من طرفدار داروینسیم باشم، حتی آن را حاوی «قهرمان پرستی» دانستند، همان مظنونی که کارلایل^۱، آن جاعل بزرگی خودنخواسته، عَلم کرده و من با قساوت تمام نفی اش کرده‌ام. آنهایی هم که در گوششان می خواندم که بهتر است در پی یک سزار بورجیا^۲ باشند تا یک پارزیفال^۳، باور نمی کردند که چنین حرفی را شنیده اند!» (اینک آن انسان، چرا کتاب‌های، § ۱۱)، افزون بر این، نیچه موضع ضد داروینی خود را نیز در شامگاه بتان بیان می‌دارد (← همان، پرسه‌های مردی نابهنگام، § ۱۴). بنابراین، «فراانسان» نوع جدیدی نیست که مخلوق انتخاب طبیعی باشد، بلکه چیزی است که خود انسان می‌تواند به آن تبدیل شود و این وظیفه‌ای است که به‌خصوص پس از «مرگ خدا» ضرورت می‌یابد: «روزگاری چون به دریا‌های دور فرامی‌نگریستند، می‌گفتند: خدا. اما اکنون شما را آموزانده‌ام که بگوید: فراانسان.» (چنین گفت زرتشت، در جزایر شادکامان).

۱. Thomas Carlyle، (۱۷۹۵-۱۸۸۱): مقاله‌نویس و مورخ و خاورشناس انگلیسی از مردم اسکاتلند. وی عربی را در بغداد آموخت و در کمبریج استاد زبان مزبور شد. از آثار او است: زندگانی شیلر (*Life of Schiller*)؛ انقلاب فرانسه (*French Revolution*)، ۱۸۳۷؛ قهرمان و طریقت قهرمانی (*Heroes and Hero Worship*)، ۱۸۴۰؛ گذشته و حال (*Past and Present*)، ۱۸۴۳؛ الیور کرمول (*Oliver Cromwell*)، ۱۸۴۸؛ تاریخ فردریک کبیر (*History of Fredrick the Great*).

۲. César Borgia (۱۴۷۵-۱۵۰۷): در رُم به دنیا آمد. پدرش بعدها پاپ الکساندر ششم شد. بورجیا در شانزده سالگی از طرف لوئی دوازدهم به سمت دوکِ والتین منصوب شد. ماکیاولی در کتاب خود، شهریار، او را الگوی خود قرار داد. بورجیا پس از مرگ پدرش، بخش مهمی از قدرتش را از دست داد و سرانجام در اسپانیا به دام یک کمین افتاد و کشته شد.

۳. Parsifal: قهرمان اُپرای از واگنر به همین نام. این شخصیت در اُپرای واگنر آمیزه‌ای است از تم‌های شوپنهاوری در زمینه اخلاقی پارسایی و احسان مسیحایی با مایه‌هایی از داستان گرال، یعنی داستانی که در آن خون مسیح در جام شرابی ریخته می‌شود...

ایده «فراانسان» تنها ایده‌ای است که نیچه به‌صراحت از آن در پیشگفتار چنین گفت زرتشت، نام می‌برد: «من به شما فراانسان را می‌آموزانم. انسان چیزی است که بر او چیره می‌باید شد.» (همان، § ۳)؛ چرا که هدف نه انسانیت که فراانسان است: «انسان پُل است نه غایت.» (همان، § ۴) و هدف فراانسان، هدفی است در جهت خواستِ قدرت و اراده: «فراانسان معنای زمین است. بادا که ارادهٔ شما بگوید: فراانسان معنای زمین بادا!» (همان). اما فراانسان به‌وجود نخواهد آمد مگر آنکه «انسان‌های برتر»ی «فرو شوند» تا «فرا شدن» او را پدید آورند، زرتشت چنین انسان‌های برتری را می‌ستاید، زیرا هم اینانند بشارت‌دهندهٔ «آذرخشی» که نامش «فراانسان» است (← همان).

فراانسان، انسانی است از یک فرهنگ نو، با اخلاقی نو که با فضیلتِ توان‌خواهی یا خواستِ قدرت همراه است و نیز برخوردار از متافیزیکی جدید، یعنی متافیزیکی «بازگشت جاودان»: «فراانسان نه روح ناب و پالاییده از تن و نه موجودی غرقِ سیر و سلوک در عالم بالا و فراموش‌کنندهٔ عالم پایین است، فراانسان فرشته نیست، اما حیوان هم نیست. او دانش و آیین اخلاقی دارد... فراانسان، انسانِ تبدیلِ سرشت است.» (پیر ابر - سوفرن، ۱۳۷۶: ص ۷۳).

«فراانسان» همیشه همچون برابرنهادی این جهانی برای «خدا» است. علی‌رغم اینکه بسیاری کامل شدن را در کامل بودن می‌دانند، یعنی از تکامل، تصویری همچون یک چیز داده‌شده دارند، نیچه بر این باور است که انسان باید متکامل شدن را وظیفهٔ خود بداند. در زندگی معنایی جز معنایی که خود انسان به زندگی اش می‌دهد، وجود ندارد و البته انسان‌های اندکی اند آنانی که اهداف برتر و والا در زندگانی خویش دارند. اگر می‌خواهیم خود را از این جریان فاقد احساسی که در زندگی داریم، بالا بکشیم، باید از صرفاً انسان بودن، از «انسانی، بسیار انسانی» بودن

دست کشید: «ما باید سخت شویم و بر خود چیره گردیم؛ باید خالتی و آفرینش‌گر باشیم، به جای آنکه یک مخلوق یا آفریده صرف باشیم.» (پل ادواردز، ۱۹۷۲: ص ۵۱۱). از این رو، نیچه برای آنهایی که هرگونه توجهی به او دارند و می‌خواهند مسیری را در زندگی پیمایند که او پیموده است، چنین آرزو می‌کند: «آرزوی رنجوری، پریشانی، بیماری، بدرفتاری، آزرده‌گی می‌کنم. آرزو می‌کنم که آنان با خود - خوارشماری ژرف، شکنجه خود - بی‌اعتمادی، بدبختی شکست‌خورده‌گان نیا آشنا نمائند: من هیچ رحمی نسبت به آنان در دل ندارم، چرا که در حق‌شان تنها چیزی را آرزو می‌کنم که امروزه می‌تواند ثابت کند که چند مرده حلاجند - و آن اینکه تاب آورند.» (خواست قدرت، § ۹۱۰). نیچه افسوسی برای مریدان خویش نمی‌خورد، آنها تنها باید دوام آورند، چرا که راه دیگری برای اثبات ارزش خود یا به دست آوردن آن ندارند و اینچنین است که «فراانسان» شکل می‌یابد: «فراانسان به معنای عالی‌ترین درجه پرورش و یکپارچگی قدرت عقلی، نیرومندی شخصیت و اراده، استقلال، شور، ذوق و تن‌آوری است... او انسانی بس فرهیخته تواند بود با مهارت تمام در همه کارهای بدنی، بردبار اما از سر قدرت و هیچ چیزی را ناروا نخواهد شمرد مگر ناتوانی را خواه در زیر صورت «فضیلت» باشد یا در زیر صورت «ردیلت»؛ انسانی یکسره آزاد و مستقل که به زندگی و جهان آری می‌گوید.» (فردریک کاپلستون، ۱۳۷۵: صص ۴۰۳-۴۰۴).

خواستِ قدرت

مفهوم «خواست قدرت»^۱ در فلسفه نیچه، مفهومی مهم و اساسی است. او خواست قدرت را در تمام انواع رفتارها و سنجش‌های بشری تشخیص

1. will to power

می دهد و آن را محرک اصلی انسان می داند و معتقد است که در تمام موجودات زنده این خواست را می توان یافت: «تنها آنجا که زندگی باشد خواست نیز هست، اما نه خواستِ زندگی، بل خواستِ قدرت.» (چنین گفت زرتشت، دربارهٔ چیرگی بر خود). نیچه حتی بعدها این خصیصه را به طبیعت بی جان هم نسبت می دهد (- خواست قدرت، کتاب سوم، بخش دوم).

نظریهٔ روان‌شناختی خواست قدرتِ نیچه به مفهوم «والایی» - کلمه‌ای که نیچه آن را به کار می برد - بستگی دارد، چرا که او قدرتِ بیشتر را در تسلط بر نفس، در هنر و در فلسفه می داند تا در استضعاف دیگران، و اینها خصلت‌های انسانی است که از خواستِ قدرت مثبت برخوردار است. تصور نیچه از کینه‌توزی، جنبهٔ دیگری از روان‌شناسیِ خواست قدرت است. اخلاق بردگی با کینه‌توزی از آنهایی که آسیب خورده است، می خواهد که با انتقامی خیالی جبران کند، اما انسان و الاثبار «با یک تکان بسیاری از خوره‌هایی را که جانِ دیگران را می خورند، از خود دور می کند.» (تبارشناسی اخلاق، I، § ۱۰)؛ او از کینه‌توزی آزاد است و می تواند به دشمنانش احترام بگذارد و حتی آنها را دوست داشته باشد.

به نظر می رسد که نیچه کم و بیش چنین استدلال می کند که تنها چیزی که همهٔ انسان‌ها می خواهند، قدرت است و هر چیز دیگری که خواسته شود به خاطر خودِ قدرت است که خواسته می شود. اگر چیزی بیش از چیز دیگری خواسته شود، حتماً قدرت بیشتری را از خود نشان داده است: «این جهان خواست قدرت است و دیگر هیچ! و شما نیز خود خواست قدرت‌اید و دیگر هیچ!» (خواست قدرت، § ۱۰۶۷). به نظر می رسد منظور نیچه از اینکه جهان و هر چه که در آن است را، خواست قدرت می داند و بس، این نیست که هر چیزی خواهان قدرت است، بلکه به این معنا است که هر چیز دارای توان و قدرتی است که خواستی دارد و

این خواست یا نفی‌کننده است یا تصدیق‌کننده. شاید نیچه در این اصل خود نیز از شوپنهاور و کتاب او جهان همچون اراده و تصور، متأثر شده باشد، اما اراده شوپنهاوری در برابر خواست قدرت نیچه، اراده‌ای کور و ضعیف می‌نماید. در هر حال، منظور نیچه از خواست قدرت، برابر نهادی برای تحقیر و سرسپردگی است و «تلاشی به خاطر باز - ارزشگذاری همه ارزش‌ها.» (خواست قدرت، § ۴).

اخلاق نو

نقطه مقابل اخلاق واکنشی و نیهیلیستی، اخلاق نو، یعنی اخلاق فراانسان است. نیچه نیروهایی را که در جهان وجود دارند بر دو نوع تقسیم می‌کند: نیروهای کنشی و نیروهای واکنشی. همچنان‌که پیش‌تر دیدیم، اخلاقی که باید ویران می‌شد، همان اخلاق بردگان بود که اخلاقی است واکنشی و نه تنها آفرینش‌گر و خلّاق نیست که ویران‌گر و منفی است. اخلاق نو، اخلاقی است که با فضیلت توان‌خواهی یا همان خواست قدرت مثبت همراه شده است تا بر اخلاق سنتی که چیزی جز «مسکینی و پلشتی و آسودگی نکبت‌بار» نیست، چیره شود.

اخلاق فراانسان، اخلاق همان انسان و الاتباری است که قدرت چیرگی بر خویشتن، از خود گذشتن و رسیدن به کمال و اعتلای خویش را دارا است. او از هر گونه انتقام و کینه‌توزی به دور است. او دوستدار فضیلتی است که در پایان بخش یکم چنین گفت زرتشت، از آن با نام فضیلت ایثارگر یاد می‌شود: «دوست می‌دارم آن را که فضیلت خویش را خواهش و سرنوشت خویش می‌سازد و این‌گونه بهر فضیلت خویش هنوز زیستن خواهد یا دیگر نزیستن.» (همان، پیشگفتار، § ۴). نیچه در این اخلاق نوین که بر مبنای خواست قدرت شکل گرفته است «یک نظام ارزشگذاری نوین پی می‌ریزد که در آن «آری» و «نه» جایگزین همه ارزش‌های سنتی

می‌شوند؛ نظام ارزشگذاریِ نوینی که در اصالت و ژرفا بی‌همتا است. بدین سان است که زرتشت، «نیکي» اخلاق کهن را برمی‌دارد و به جای آن نوعی خواست با کیفیتی دیگر می‌نشانند: خواستِ آفریدن، خواستِ دامنه‌دار شدن، گسترش یافتن، خواستار توانایی خویش شدن. در عوض، آنچه اکنون ارزش منفی محسوب می‌شود و جای «بدی» را در اخلاق سنتی می‌گیرد، بر عکس خواست اول است: خواست ویران کردن، ولنگاری، از خود راضی بودن و آسایش خاطر خوفناکی که مانع هرگونه نوخواهی است.» (پیر ابر - سوفرن، ۱۳۷۶: ص ۷۰).

اخلاق نو در واقع بازگشت به «اخلاق عُرفی» است، یعنی اخلاقی که پیش از این دوران اخلاقی‌ای که ما در آن هستیم، وجود داشت که در آن اعمال و تأثیر بیرونی آن اهمیت داشت و نه نیت. این همان اخلاق سروران است و در اخلاق سروران «نیک» و «بد» برابر است با «والا» و «پست» و در آن «برچسب‌های اخلاقی را بر مردمان می‌زنند نه بر کردارها.» (فردریک کاپلستون، ۱۳۷۵: ص ۳۹۱). این نوع برتر انسان‌ها، رفتاری کنشی در آفرینش ارزش‌های نوین اخلاقی دارند، زیرا آنها را از دل زندگی و نیروی سرشار خویش می‌آفرینند.

متافیزیک نو

متافیزیک جدیدی که نیچه به ارمغان می‌آورد، چیزی جز متافیزیک «بازگشت جاودان» نیست: «با اعلام بازگشت جاودان دری به یک متافیزیک نوین گشوده می‌شود که هم ضد دوآلیسم (ضد افلاتونی) و هم ضد غایت‌گرایی (ضد هگلی) است.» (پیر ابر - سوفرن، ۱۳۷۶: ص ۱۲۳). ضد افلاتونی است، چرا که محسوسات نیز از همان خواصی که افلاتون آنها را ویژه معقولات می‌دانست، بهره‌مند می‌شوند و جهان محسوس همانی خواهد بود که در جهان مثالی افلاتون، تنها می‌توان آن را دید.

اساساً در این متافیزیک با دو جهان روبه‌رو نیستیم، آنچه که هست جهانی یکپارچه و یگانه است که نه بهتر و نه بدتر از جهان دیگر است. در همین معنا است که متافیزیک بازگشت جاودان، متافیزیک آنانی است که به زمین وفادارند و باور ندارند کسانی را که با ایشان از امیدهای فرازمینی سخن می‌گویند. (← چنین گفت زرتشت، پیشگفتار، § ۳). ضد هگلی است، زیرا هیچ چیز تابع نقشه از پیش تعیین شده‌ای نیست و «نیرنگ عقلی» هم در کار نیست تا هر جزء را در مجموعه کلی خود و در مسیر تاریخ قرار دهد؛ و هر عملی معنای خود و جزای آن را تنها در همین دنیا باز خواهد یافت.

خدایی که در این متافیزیک وجود دارد نه خدایی است که با رنج خود کفاره گناه انسان را همچون خدای مسیحی باز پس می‌دهد و نه خدایی است که انسان‌ها را به خاطر بلندپروازی‌هایشان تنبیه می‌کند یا به آنان رشک و حسد می‌ورزد و آنان را - همچنان‌که زئوس پرومته را -^۱ مجازات می‌کند؛ بلکه خدایی است که زندگی را تأیید می‌کند و به آن آری می‌گوید، یعنی همان خدای دیونیزوس «منظورم را فهمیدید؟ دیونیزوس در مقابل مصلوب!» (اینک آن انسان، من چرا یک سرنوشتم، § ۹). نفس یا روحی هم که منظور نیچه است، نه روحی است که با جسم تقابل دارد و در برابر آن است، چرا که نیچه اساساً به این تقابل اعتقادی ندارد و در عین حال خود را «دشمن هر چه ماده‌باوری است» می‌داند (تبارشناسی اخلاق، III، § ۱۶)؛ بلکه روحی است که خواهان فروشد خویش و برآمدن فرزانسان است و با آن روحی که مدّ نظر دکارت، کانت و هگل است، کاملاً تفاوت دارد. در این متافیزیک، در واقع امور فیزیکی هستند که موضوع آن واقع می‌شوند؛ یعنی همان قانون بقای ماده و انرژی که می‌گوید ماده و انرژی از بین نمی‌رود بلکه از شکلی به شکل دیگر درمی‌آید، معنایی متافیزیکی می‌یابد و این خود چیزی نیست جز تصدیق بازگشت جاودان.

۱. پرومته، آورنده آتش دانیایی خدایان به نزد انسان‌ها بود و از همین رو مجازات شد.

بازگشت جاودان

نیچه دریافت بنیادی چنین گفت زرتشت را در ایده بازگشت جاودان^۱ می‌داند، «این والاترین شکل آری‌گویی قابل دسترسی» (اینک آن انسان، چرا چنین کتاب‌های، چنین گفت زرتشت، § ۱). آموزه بازگشت جاودان که در واقع پیروزی زندگی و تصدیق و آری‌گویی آن بر هیچ‌انگاری است، از جذاب‌ترین و در عین حال مبهم‌ترین اندیشه‌های نیچه است. هنگامی که نیچه متفکری جوان بود با این آموزه که در اصل آموزه‌ای یونانی بود، آشنا شد. البته برخی نیز معتقدند که این نظریه رواقی احتمالاً از هراکلیتوس گرفته شده و وی نیز آن را از مذاهب آسیایی اخذ کرده است، که به موجب آن پس از یک دوره چند هزار ساله، همه چیز از نو آغاز می‌شود و درست به شکل نخستین خود درمی‌آید. البته این نظریه در افکار نیچه، صورت تازه‌ای به خود می‌گیرد، که باید آن را همچون کشفی نیچه‌ای با مقدماتی باستانی در نظر گرفت (همان، من چرا یک سرنوشت، § ۳).

چنان‌که گفتیم این اندیشه از اصلی‌ترین اندیشه‌های نیچه است که خود، آن را اندیشه اصلی زرتشت نیز قرار می‌دهد، هیدگر در این باره می‌گوید: «اندیشه بازگشت جاودان بنیان خاص چهره این قهرمان است حتی آنجا که بیان نشده باشد. زیرا «اندیشه اندیشه‌ها»ی نیچه و آموزه‌اش، استاد منحصر به فردی لازم دارد. این آموزه بی‌واسطه در چهره این استاد تجلی می‌یابد.» (مارتین هیدگر، ۱۹۷۱: ص ۲۲۵). این اندیشه در عین حال از دشوارترین اندیشه‌های زرتشت است و یگانه‌ترین آنها که زرتشت در بیان آن تردید دارد (← چنین گفت زرتشت، آواره) و می‌ترسد تا مبادا کسی منظورش را نفهمد (← همان، به خانه باز آمدن)، ولی سرانجام با بیان قصه مار و چوپان و اینکه چگونه چوپان توانسته بود گردن مار را پاره کند و خود را نجات دهد (← همان، دیدار و معما) در ابتدا این ایده را بازگو

1. eternal recurrence

می‌کند، اما پس از آن ایده صریحاً اعلام می‌گردد (← همان، شفا یافته). «من باز خواهم گشت، با این خورشید، با این زمین، با این عقاب، با این مار؛ اما نه به یک زندگی نو یا زندگی بهتر یا زندگی همانند: من جاودانه به همین و همین زندگی، با بزرگ‌ترین و کوچک‌ترین چیزهایش، باز خواهم گشت تا دیگر بار بازگشت جاودانه همه چیز را بیاموزانم.» (همان، § ۲).

چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره شد، برای نیچه تنها یک جهان وجود دارد، یک جهان یگانه، از همین رو او در صدد آشتی عالم افلاتونی و عالم هراکلیتی با یکدیگر است؛ یعنی آشتی معقولات با محسوسات، آشتی دوآلیسم با یگانه‌پنداری و آشتی ایده‌آلیسم با ماتریالیسم است: «و آنک، عقابی که در دایره‌های پهناور در هوا چرخ می‌زد و ماری بر او آویخته، اما نه چون طعمه، که چون دوست. زیرا خود را بر گردن عقاب حلقه کرده بود.» (همان، پیشگفتار، § ۱۰). این در عین حال نشان‌دهنده آشتی شیطان (مار در سفر تکوین) و خدا (ژوپیتر به همراه عقاب) است.

برخی بازگشتِ همان را با بازگشت ابدی یکی می‌گیرند، اما به اعتقاد ژیل دُلوز «باید از یکی پنداشتن بازگشت ابدی و بازگشت همان اجتناب ورزید. این یکسان‌پنداری به معنای درست تشخیص ندادن شکل تبدیل و نیز درست تشخیص ندادن تغییر در رابطه‌ای بنیادی خواهد بود... این همان نیست که باز می‌گردد، زیرا بازگشت، شکل آغازین همان است... همان باز نمی‌گردد، این فقط بازگشت است که همانی است که می‌شود.» (ژیل دُلوز، ۱۳۷۸: ص ۶۲). این خود نیز باعث نگرانی زرتشت شده است، چرا که اگر همه چیز بازگردد و به همان هم بازگردد، آن‌گاه انسان کوچک و حقیر، هیچ‌انگاری و واکنش نیز باز خواهند گشت: «او جاودانه باز می‌گردد؛ همان انسانی که تو از او بیزاری، انسان کوچک!» (چنین گفت زرتشت، شفا یافته، § ۲). اما سرانجام زرتشت را جانوران همراهش هدایت می‌کنند و زرتشت می‌پذیرد که چون بیمار بوده، معنای حقیقی بازگشت

جاودان را نفهمیده است، یعنی اینکه بازگشت جاودان دایره نیست و بازگشتِ همان و بازگشت به همان هم نیست. اگر بازگشت جاودان صرف تکرار باشد، به گفته ژیل دلوز «چه چیز شگفت‌انگیزی در بازگشت جاودان وجود دارد اگر در دایره‌ای محصور باشد، یعنی در بازگشت همه چیز، در بازگشتِ همان، در بازگشتِ به همان.» (ژیل دلوز، ۱۳۷۸: ص ۶۴).

خصلت بازگشت جاودان در انتخاب و گزینش‌گری آن است. به این معنا که آنچه باز می‌گردد، چیزی جز توان خواهی و تصدیق‌گری نیست؛ هر آنچه منفی و نفی‌کننده است، از این حرکت و از این بازگشت بیرون رانده خواهد شد: «درسی که از بازگشت جاودان می‌گیریم این است که چیز منفی باز نمی‌گردد. معنای بازگشت جاودان این است که هستی، انتخاب است. تنها آن چیزی باز می‌گردد که تصدیق کند یا تصدیق شود... فراشد در باز تولید خود، یک فراشد فعال است.» (ژیل دلوز، ۱۹۶۸: ص ۲۱۷).

بازگشت جاودان در عین حال نظریه‌ای هراسناک خواهد بود اگر کسی در شکل بخشیدن به شخصیت خودش موفق نبوده باشد و نیز در معنا بخشیدن به زندگی‌اش و در تأیید آن و نیز در تأیید خودش همراه با شادی و شغف. پس باید در گزینش‌های خود جدی و سخت‌گیر بود و تنها کاری را که شایسته بی‌نهایت تکرار است، انجام داد؛ چرا که به نظر نیچه زندگی تنها آن معنایی را که ما بدان می‌بخشیم دارا است، معنایی که عمل ما در آن می‌آفریند و ما نتیجه آن را هم، نه در دنیایی دیگر و روزی دیگر، که در همین دنیا و همین حالا خواهیم دید. پس این امر ما را موظف می‌سازد تا در قبال اعمال خود متعهد و جدی باشیم.

تبرستان

www.tabarestan.info

بخش دوم

نیچه وزن

تبرستان

www.tabarestan.info

از زنان تنها با مردان سخن باید گفت.

(چنین گفت زرتشت، دربارهٔ زنان پیر و جوان)

گفته‌های نیچه دربارهٔ زنان و استفادهٔ او از زن و استعارات زنانه، در سراسر نوشته‌ها و آثارش، مقصود و منظور او را به درستی مشخص نمی‌سازد. گاهی نوشته‌های او چنان می‌نماید که جز «زن‌ستیز کینه‌توز» درباره‌اش نمی‌توان گفت و گاه به آسانی می‌توان او را همچون «قهرمان زنان» یا «قهرمانِ فمینیسم» دانست. از این رو، برخی یک زن‌ستیزی مرسوم و متداول همان عصر و زمانه را در نوشته‌ها و دیدگاه‌های نیچه تأیید می‌کنند، در حالی که برخی دیگر استفادهٔ او از استعارات زنانه و سبک نوشته‌هایش را غیر مرسوم و غیر متداول و نیز همسو با تفکر زنانه می‌دانند. از همین رو است که دیدگاه‌های نیچه در این باره، نیز همچون سایر دیدگاه‌های وی، ابهام‌آمیز و دوگانه است: «دیدگاه‌های نیچه دربارهٔ زن، هم متنوع‌اند و هم پیچیده، نمی‌توان «فلسفهٔ زن» منسجمی از آن بیرون کشید. این دیدگاه‌ها، گرایش‌ها و پیشداوری‌های متناقضی را نشان می‌دهند که در آنها او، هم جنسیت زنانه را چون چیزی نیرومند و واژگون‌ساز می‌ستاید و هم، آن‌گاه که این جنسیت از وظایف اجتماعی، بچه‌داری و مادری جدا می‌شود، از آن می‌هراسد.» (کیت آنسل - پیرسون، ۱۳۷۵: ص ۲۴۵).

از این رو، در اینجا قصد داریم تا هر دو این گرایش‌ها را بررسی کنیم. از آنجا که سبک تند و تیز، دراماتیک و اغلب طنزآلود^۱ نیچه، خواندن آثارش را به ویژه برای زنان مشکل می‌کند - چرا که آنان باید ارجاع‌های صریح و مجادله‌آمیز نیچه را درباره خود نادیده بگیرند - ابتدا به بررسی ویژگی آشکار و جنبه ظاهری گفته‌های نیچه درباره زنان می‌پردازیم که چیزی جز «زن‌ستیزی»^۲ نیست و سپس به بررسی ویژگی نهفته آن خواهیم پرداخت، یعنی سبک زنانه نوشته‌های نیچه و عقاید او درباره زنان که می‌تواند در جهت تأیید زن و «زنانگی»^۳ به کار رود. این ویژگی در بخش سوم و در ارتباط با تأثیری که بر فمینیسم معاصر داشته است، بیشتر نمایان می‌شود.

1. ironic

2. misogyny

3. feminity

فصل اول

سنخ‌شناسی زنان در نوشته‌های نیچه

نوشته‌های نیچه مملوّ از استعاره‌های مادرانه و تقسیم‌بندی‌های زنانه است، گروه مادران، دختران، خواهران، پیردختران، بیوه‌ها، معلم‌های سرخانه، روسپی‌ها، دختران باکره، مادر بزرگ‌ها، دختران کوچک و بزرگ و... سنخ‌شناسی متعدد و متنوعی را از زنان در آثار نیچه به وجود می‌آورد. نیچه نه تنها گوناگونی سنخ‌شناسی و تقسیم‌بندی‌های زنانه را می‌پذیرد، بلکه بارها و بارها معمای زن و زنانگی را خلق می‌کند. او به جای تحمیل کردن یک ساختار فلسفی محض و مجرد، در کارها و آثار خود، مرتباً پرسش از زن و تقسیم‌بندی‌های زنانه را مطرح و مسئله‌ساز می‌کند.

سارا کوفمن^۱، به فراوانی انواع زنان در نوشته‌های نیچه اشاره می‌کند و «سیرسه»^۲ یا ساحره فیلسوفان را با «باوبو»^۳، این ماده دیو اسطوره‌ای که مظهر جنسیت، حیات، باروری و نشاط است، مقایسه می‌کند. «سیرسه»

1. Sarah Kofman

2. Circe

3. Baubô

نمایاننده آرمان زاهدانه‌ای^۱ است که کوفمن از آن همچون ارتداد خداشناختی از طبیعت و زندگی یاد می‌کند (سارا کوفمن، ۱۹۹۸: ص ۲۳) و با این مقایسه - یعنی مقایسه «سیرسه» با «باوبو» - چنین نتیجه می‌گیرد که «باوبو» برای زندگی مهم‌تر است. این شکل اسطوره‌ای باوبو که نیچه در پیشگفتار چاپ دوم دانش شاد بدان اشاره می‌کند؛ چنین است که باوبو که یکی از همراهان دیونیزوس و خدای باروری و حیات است، با بالا زدن دامن خود و نشان دادن شکمش که تصویری بر آن نقش بسته، «دیمتر»^۲ را که در غم از دست دادن دخترش «پرسه فونه»^۳ عزادان است، به خنده می‌اندازد و او را دوباره به حیات و نشاط دعوت می‌کند. از همین رو است که کافمن باوبو را یک زن تأییدگر به شکل دیونیزوسی آن می‌داند، چرا که زندگی را تأیید می‌کند.

ژاک دریدا^۴، گونه‌های مختلفی از زنان را در نوشته‌های نیچه مشخص می‌سازد، او به‌طور کلی سه نوع از موقعیت‌هایی را که زن می‌تواند در آن قرار گیرد، چنین بیان می‌کند:

۱. زن یک دروغ است؛ او اخته شده است.

۲. زن با حقیقت بازی می‌کند؛ او اخته‌کننده است.

۳. زن دیونیزوسی خود - تأییدگر؛ او یک زن تأییدکننده است (ژاک

دریدا، ۱۹۹۸: ص ۶۲).

دریدا معتقد است که زن در نوشته‌های نیچه تنها یک استعاره و مجاز است، نه چیزی بیشتر. استعاره‌ای برای حقیقی نبودن حقیقت، یعنی همچنان‌که «حقیقت» وجود ندارد، «زن» هم وجود ندارد. اما «خطر پذیرش رویکرد «بازبگوشانه»ی دریدا در این است که می‌تواند جنسیت را، یعنی همان مسئله‌ای که طرح می‌کند، به یک نامسئله یا به مسئله‌ای

1. ascetic ideal

2. Demeter

3. Persephone

4. Jacques Derrida

تبدیل کند که تنها اهمیتی مشکوک برای فیلسوفان جزم‌اندیش دارد که هیچ‌گونه شناخت یا آشنایی واقعی با جذابیت‌ها و دلربایی‌های زنان ندارند.» (کیت آنسل - پیرسون، ۱۳۷۵: ص ۲۵۴).

کلی الیور^۱، با انتقاد از برداشت دریدا که صرفاً می‌خواهد پرسش از زن را در پرسش از سبک خلاصه کند و «مسئله زن» را به قلمرو فلسفه که قلمروی به تمام معنی مردانه است اختصاص دهد، برداشت او را از سنخ‌شناسی زن در نوشته‌های نیچه می‌پذیرد و آنها را چنین بیان می‌کند: مرد بود، او از این زن اخته شده می‌هراسید.

مرد بود، او از این زن اخته‌کننده می‌هراسید.

مرد بود، او به این زن تأییدگر عشق می‌ورزید (کلی الیور، ۱۹۹۸: ص ۶۷). کلی الیور برداشت دیگری از این سنخ‌شناسی دارد و آنها را به ترتیب با خواستِ حقیقت، خواستِ توهم و خواستِ قدرت نشان می‌دهد. زن اخته‌شده از خواستِ حقیقت پیروی می‌کند، او جزم‌گرا، متافیزیکی و علمی است؛ او یک «فمینیست» است. زن اخته‌کننده از خواستِ توهم پیروی می‌کند، از استعاره، فریب و نقاب‌ها؛ او زنی «آپولونی» است. زن تأییدگر از خواستِ قدرت پیروی می‌کند، حقیقت در نزد او چشم‌انداز^۲ی بیش نیست؛ او زنی «دیونیزیسی» است. در واقع موقعیت ارزشی زن تأییدگر که هیچ احتیاجی به حقیقت جزمی ندارد با باوبو مطابقت دارد. طبق گفته الیور هر مرتبه‌ای از زن / حقیقت، در این سلسله مراتب خواست‌ها، ممکن است حرکتی رو به بالا باشد (یعنی زندگی را تأیید کند)، یا حرکتی رو به پایین باشد (یعنی زندگی را نفی کند).

1. Kelly Oliver

۲. perspective: بنا بر اعتقاد نیچه، شناخت حقیقت نسبی است؛ چرا که جز از چشم‌اندازی خاص ممکن نیست و همه ما انسان‌ها، حتی فیلسوفان که سعی دارند نگاهی بی‌غرضانه بر آن داشته باشند، همه چیز را ناخودآگاه یک‌سویه و در جهت سود خود می‌نگریم؛ پس حقیقت مطلق در کار نیست، آنچنان‌که افلاتون بر آن اذعان داشت. برای اطلاع بیشتر در این باره ← بخش ۳، فصل ۲، «چشم‌اندازگرایی».

در «لب‌های بسته»^۱ که بخش اصلی کتاب معشوقهٔ دریایی فردریش نیچه^۲ است، لوسه ایریگاری^۳ بر دسته‌ای از اسطوره‌های زنانی همچون آتنه^۴، آریانه^۵ و پرسه‌فونه متمرکز می‌شود و برداشت‌های خلاقانه‌ای از آنها می‌کند. آتنه از یک مادر متولد نمی‌شود، بلکه از سر پدرش یعنی ژئوس به دنیا می‌آید. او صرفاً برای خدمت و به‌کارگیری در امری مشخص به دنیا می‌آید، مادر و مادری را نفی می‌کند و زنان را در حیطهٔ خانه‌داری وامی‌گذارد. آریانه این دختر زیبا و پری دریایی، زنی است که با مردسالاری به سکوت کشیده شده است، او از خودش بیزار است و مرتباً در حال پارچه‌بافی در جایی پریچ و خم است. فقط پرسه‌فونه تا اندازه‌ای آزاد و وفادار به خود باقی می‌ماند، او به اصل مادرانهٔ خود بازمی‌گردد و فاصله‌ای را که با مادرش، یعنی دیمیترا، دارد از میان برمی‌دارد (لوسه ایریگاری، ۱۹۹۸: ص ۱۰۴).

می‌توان گفت که موقعیت ارزشی زنانی همچون آتنه، آریانه و پرسه‌فونه، هر یک به‌ترتیب با خواستِ حقیقت، خواستِ توهم و خواستِ قدرت مطابقت دارد و نیز می‌توان آنها را در سیستم اخته‌شده‌گی، اخته‌کننده‌گی و تأییدگری جای داد.

زن اخته‌شده

زن اخته‌شده^۶ فمینیستی است که زن و زنانگی را برای اثبات خودش همچون یک مرد، نفی می‌کند. نیچه می‌نویسد: «در این جنبش [فمینیسم] بلاهتی هست، بلاهتی کمابیش مردانه، که یک زن کامل عیار

1. Veiled Lips

2. *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*

3. Luce Irigaray

4. Athena

5. Ariadne

6. the castrated woman

— که همیشه زنی است زیرک — از ته دل از آن شرم دارد.» و ادامه می‌دهد: «و اما، در میان خرانِ دانشمند از جنس مرد نیز کم نیستند کودکانِ هوادار زن و فاسدکنندهٔ زن که زنان را اندرز می‌گویند که این‌گونه زنانگی را از خویش بزدایند و به دنبال همهٔ حماقت‌هایی روند که «مرد» اروپایی و «مردانگی» اروپا از آن بیمارناک شده است.» (فراسوی خیر و شر، § ۲۳۹). به نظر نیچه، «فمینیست» جنسیت خودش را نفی می‌کند، خودش را اخته می‌کند، تا اینکه خود را به هیأت مردان درآورد و بدین ترتیب زن اخته شده که حالا دارای جنسیت نیست، موقعیتی را به عنوان نقش دوم انسانی، علی‌رغم تلاش‌هایش برای بالاتر رفتن از این مرتبه، می‌پذیرد.

در وضعیت اخته شده‌گی، زن از خواست حقیقت رنج می‌کشد و می‌خواهد علمی را دربارهٔ زن به وجود آورد، در این روش او به فیلسوف جزم‌گرا شباهت دارد و در همان جایی می‌ایستد که متافیزیکدان ایستاده و ارتباط ظالمانه‌ای را با حقیقت برقرار می‌سازد. ستمگریِ خواست حقیقتِ متافیزیکدان، در سرتاسر تاریخ فلسفه از نظریهٔ مثل افلاتون تا شیء فی نفسه کانت که غیر قابل شناخت است، آشکار می‌شود؛ یعنی جهان را «آنچنان‌که هست» دانستن به جای «آنچنان‌که می‌نماید» (کلی‌یور، ۱۹۹۸: ص ۶۹). در واقع ما حقیقتی ظالمانه را به وجود می‌آوریم و سپس آن را فراسوی درک و فهم خود قرار می‌دهیم که این همان شیء فی نفسه می‌شود: «جهان واقعی اکنون حاصل‌شدنی نیست، ولی بشارت آن را به انسان خردمند، مقدس، بافضیلت و گناهکار توبه‌کار داده‌اند. گسترش این اندیشه: این تصور هر دم پالوده‌تر، اغواآمیزتر، درنیافتنی‌تر می‌شود — زن می‌گردد.» (شامگاه بتان، IV، § ۲).

فمینیست همچون متافیزیکدان، «فی‌نفسه» یا «آنچنان‌که هست» را پرستش می‌کند، او قصد دارد تا پرده‌ای را که جامعهٔ مسلط مردان بر زنان کشیده و بر ایشان فشار می‌آورند، بدرَد و زن را آنچنان‌که هست آشکار

سازد: «زن می خواهد مستقل باشد و از این رو دست به کار روشن کردن مردان دربارهٔ «زن در ذات خویش» شده است: این یکی از بدترین پیشرفت‌ها در جهت زشتگری همه‌جانبه [چهره] اروپا است.» (فراسوی خیر و شر، § ۲۳۲). خواست حقیقت هم فمینیست و هم متافیزیکدان را هیپنوتیز کرده است، هر دو در جست‌وجوی «فی‌نفسه» یا «در ذات خویش» هستند. نیچه معتقد است که این وضعیت حقیقت یا زن باعث انحطاط زندگی می‌شود: «شناختِ «در ذات خویش» به همان اندازه یک مفهوم غیرمجاز است که «شیء در ذات خویش»... «حکمت» همچون تلاش از برای اینکه به فراسوی ارزشگذاری‌های چشم‌اندازی برسیم (یعنی فراسوی «خواست قدرت»): این اصلی است مخالف زندگی و منحنه... نشانه‌ای از ضعف قدرت تملک.» (خواست قدرت، § ۶۰۸).

اینچنین حقیقتی دشمن جریان زندگی و شور و هیجان و احساسات توأم با لذت آن است که در واقع دشمنِ خواست قدرت نیز هست که منشأ اصلی زندگانی است. زن اخته‌شده دشمن شهوات و شور و هیجان‌های زنانه است، او نه تنها خودش را به خاطر اینکه ادای مردان را درآورد و از آنها تقلید کند اخته می‌سازد، بلکه از آنجا که قصد دارد تا علمی را دربارهٔ زن به وجود آورد و گسترش دهد، قدرت زنی را که از خواست قدرت پیروی می‌کند و برای زندگانی منشأ و اصل است، ویران می‌سازد. در واقع خواست حقیقت به جای اینکه به ما کمک کند تا حیات خود را حفظ کنیم، علیه زندگانی عمل کرده و آن را نفی می‌کند و این‌گونه است که خواست حقیقت در جهت پست کردن زندگی به کار می‌رود: «کسانی که برای معتدل کردن میل‌ها، سست‌رأی و تبه‌گن‌اند نیرنگ از مردی افکندن، و از ریشه‌کندن را از روی غریزه برای نبرد با میل‌ها برمی‌گزینند: اینان همان سرشت‌هایی هستند که اگر با استعاره سخن بگوییم نیازمند «لاتراپ» اند، نوعی بیان قاطع دشمنی، ورطه‌ای بین خود و شهوت‌اند.» (شامگاه بتان، ۷، § ۲).

وقتی نظریه نیچه را دربارهٔ فمینیسم معاصر به کار می‌بریم، می‌بینیم که فمینیست‌ها هم مانند متافیزیکدان‌ها، جهان را به دو بخش حقیقت و نمود تقسیم می‌کنند. جهان نمود جهانی است که زنان در آن زندگی می‌کنند. جهانی است که مردان بر آن استیلا یافته و دست به کار نمایاندن ارزش‌های حقیرانهٔ زنان شده‌اند و از آنجا که زنان دارای موقعیت‌های پایینی از نظر اقتصادی و اجتماعی هستند و در دنیایی که جز اطاعت و تسلیم در برابر آن کاری نمی‌کنند، چنین به نظر می‌رسد که آنها به راستی موجوداتی حقیرند. فرد فمینیست هم وقتی حقیقت را دربارهٔ زن در ذات خویش یا «آنچنان‌که هست» به جای «آنچنان‌که می‌نماید» به کار می‌برد، قصد دارد تا همین موقعیت اجتماعی و اقتصادی زن را تغییر دهد. او می‌خواهد جهانی را خلق کند که در آن زنان موقعیت‌های اجتماعی و سیاسیِ برابری با مردان داشته باشند و آن را تبدیل به معیار و ملاک واقعیت می‌کند و بدین ترتیب، علمی را دربارهٔ زن به وجود می‌آورد. به موازات زن اخته‌شده، قصد متافیزیکدان هم این است که جهان را به دو بخش حقیقت و نمود تقسیم کند، نیچه این قصد متافیزیکدان را در خواست قدرت خود به ما می‌گوید:

قصد و غرض این بود که خود را به شیوه‌ای سودمند فریب دهند؛ وسیله، ابداع قواعد و نشانه‌هایی بود که به واسطهٔ آنها آدمی می‌توانست چندگانگی خلط‌آفرین را به یک نما و طرح هدفمند و مهارشدنی فروکاهد. اما افسوس! آن‌گاه یک مقولهٔ اخلاقی وارد صحنه شد: هیچ مخلوقی نمی‌خواهد خود را فریب دهد، هیچ مخلوقی فریفتن را نشاید - در نتیجه، تنها خواست حقیقت در کار است... این بزرگ‌ترین خطایی است که تاکنون مرتکب شده‌اند، خطایی به راستی بدشگون بر روی زمین. آدمی باور داشت که در اشکال و صور خرد ملاکی از واقعیت را در اختیار دارد - و حال آنکه در واقع این اشکال را در اختیار داشت تا ولی نعمت و سرور واقعیت

شود، تا واقعیت را به شیوه‌ای موزیانه سوء تعبیر نماید (خواست قدرت، § ۵۸۴).

زن اخته شده که همچون ظهور خواستِ حقیقت نمایان می‌شود، قصد تسلط و تفوق بر زندگی را دارد، اما از آنجا که معنای زندگانی را به معنای پایان زندگانی تبدیل می‌کند، از تأیید و خدمت کردن به زندگی ناتوان می‌شود و در نتیجه خود و خواستِ حقیقت خود را عقیم و بی‌اثر می‌سازد. خواست حقیقت چه هنگامی که به وسیله علم فمینیستی به کار گرفته می‌شود و چه هنگامی که از طریق حقایقی که متافیزیکدان از آن سخن می‌رانند، خود را آشکار می‌سازد، فقط در جهت استیلای بر زندگی می‌کوشد. و هنگامی که این خواست خود را به معنای زندگی و همچون افسانه‌ای می‌پندارد که می‌تواند زندگانی را متعالی سازد، اسیر خواست توهم می‌شود؛ هر چند حقیقت خود مقدم بر توهم است اما توهم بسیار قدرتمندتر از حقیقت است (کلی الیور، ۱۹۹۸: صص ۷۱-۷۲). و در این موقعیت ناتوانی و اختگی فراموش می‌کنیم که «حقیقت همچون ارزش متعال به‌شمار نمی‌آید... خواست نمود، خواست توهم، خواست فریب، خواست شوند و دگرگونی (خواست فریب عینیت یافته) در اینجا همچون چیزی عمیق‌تر، بدوی‌تر، مابعدالطبیعی‌تر از خواست حقیقت، خواست واقعیت، خواست نمود صرف به‌شمار می‌آید؛ این آخری خودش صرفاً صورتی از خواست توهم است.» (خواست قدرت، § ۸۵۳).

زن اخته کننده

اگر چه زن اخته کننده^۱ نیز از حقیقت سخن می‌راند، اما او حيله گرانه از

1. the castrating woman

توهم استفاده می‌کند. او بازیگر یا هنرمندی است که با حقیقت بازی می‌کند:

و بالاخره زنان: بهتر است کمی هم به تاریخ آنان فکر کنیم: آیا لازم نیست که آنها ابتدا و قبل از هر چیز بازیگر باشند؟ ببینید پزشکانی که این دختران دوست داشتنی را هیپنوتیز کرده‌اند چه می‌گویند؛ این خانم‌ها را دوست بدارید و بگذارید شما را «هیپنوتیز» کنند... آن وقت چه اتفاقی می‌افتد؟ در همان حالی که خود را تسلیم می‌کنند، نقشی را هم «بازی می‌کنند»... زن چنین هنرمندی است! (دانش شاد، § ۳۶۱).

زن اخته‌کننده همچون یک بازیگر نقشی را می‌پذیرد که می‌داند توهمی بیش نیست، او با حقیقت به این دلیل بازی می‌کند که به مردان بقبولاند و اطمینان دهد که تصور آنها از زن و درباره او کاملاً درست است و حقیقت دارد. او از حقیقت بی‌آنکه اعتقادی به آن داشته باشد، در این راه استفاده می‌کند (آر. جی. اکرم، ۱۹۹۰: ص ۱۳۶). او در عین حالی که از باورها و اعتقادات جامعه مردسالار استفاده می‌کند، از آرمان‌ها و ایده‌های فمینیست‌ها نیز برای پیشرفت خود بهره می‌برد؛ در حالی که هیچ اعتقادی به هر دو آنها ندارد. او همزمان می‌تواند هم نقش یک منشی مطیع را بازی کند تا شاید شغلی به دست آورد و هم می‌تواند همچون یک فعال اجتماعی در صحنه ظاهر شود و حقوق برابر طلب کند. او همچون یک آفتاب‌پرست، به خاطر حفظ و حمایت خود از تهدیدهایی که در محیط وجود دارد، می‌تواند خود را به اشکال و رنگ‌های مختلف تغییر دهد، او سبک سرانه و گستاخانه تنها به پیشرفت خود می‌اندیشد (کلی الیور، ۱۹۹۸: ص ۷۳).

بنا بر عقیده دریدا، اگر زن اخته‌کننده در هیأت فرد مسیحی یا فلسفی ظاهر شود، حتماً یک بدعت‌گذار است، ممکن است او خود را همچون

یک مسیحی یا فیلسوف مطرح کند یا در واقع وانمود کند که یک مسیحی یا فیلسوف است، اما فقط به این دلیل است که اعتبار و قدرت آنها را از طریق خواست توهم خود از بین ببرد و بی اثر سازد (ژاک دریدا، ۱۹۹۸: ص ۶۲). درست به همین معنا زن اخته‌کننده قدرت بیشتری از زن اخته‌شده دارد. زن اخته‌شده یک زن مسیحی، فیلسوف یا فمینیستی جزم‌گرا است که خود را برای حقیقتی بی اثرشده، اخته می‌سازد؛ در حالی که غافل از این است که قدرت او از تعدد و گوناگونی و استعاره و نقاب‌ها می‌آید، نه از علمی، متافیزیکی و جزم‌گرا شدن. در مقابل، زن اخته‌کننده یا هنرمند و بازیگر از توهمات خود برای بی اثر کردن این حقیقت جزمی استفاده می‌کند؛ چرا که به گفته نیچه، توهم شخص هنرمند یعنی خواست توهم آپولونی، بسیار عمیق و ژرف و کامل‌تر و مؤثرتر از خواست حقیقت است. زن اخته‌کننده ظاهر و نمایش را به جای واقعیت انتخاب می‌کند؛ یعنی «آنچنان که می‌نماید» را به جای «آنچنان که هست»، زیرا او می‌آموزد که توهم بسیار مؤثرتر از واقعیت است:

اما در دوران جوانی که همه بی‌پروایی است و عرضه، نبوغ مبتکرانه این هنرمندان زن جوان، چند صباحی آنها را دچار آشوب می‌کند، پس آن‌گاه زمانی دوباره درمی‌یابند که تصویر درستی از علایق خود ترسیم نکرده‌اند؛ درمی‌یابند که اگر می‌خواهند در بازی روی پنهان کردن و روی نهادن، بر مردان دست یابند، بدنی زیبا را بیشتر باید تا صداقت را حتی اگر تمام‌عیار. (انسانی بسیار انسانی، II، ص ۳۰۵).

صداقت به اندازه توهم قدرتمند نیست، علم صادق در نهایت به حد خود می‌رسد، در حالی که توهم می‌تواند برای همیشه ادامه داشته باشد، همچنان‌که نیچه بیان می‌کند «هنگامی که محقق در کمال وحشت می‌بیند که چگونه منطقی در این مرزها حلقه می‌زند و سرانجام دم خود را گاز می‌گیرد، ناگهان شکل جدیدی از بینش سر برمی‌آورد، بینش تراژیک که

صرفاً برای تاب آوردن، به هنر به عنوان حفاظ و راه چاره نیاز دارد.» (زایش تراژدی، § ۱۵).

زن اخته‌کننده یا هنرمند محدودیت‌های منطق و علم را قبول ندارد، او خواری و اهانتی پنهانی برای علم احساس می‌کند: «آیا سراغ دارید نادرتر از زنی که به راستی بداند علم چیست؟ می‌پندارم برترین آنها هم حقارتی پنهان را در سینه‌هاشان پاس می‌دارند که روا می‌دارند بر علم، گویی که آنها در فرادست علم‌اند.» (یونانیان باستان، ۱۹۶۴، ص ۲۵). علم حقیقت را می‌ستاید و توهمات هنرمند را استهزا می‌کند، اما هنرمندان و بازیگران می‌توانند توهمات را خلق کنند که به ظاهر واقعی می‌آیند، آنها علم را اغوا و متافیزیک حقیقت را از بنیان خودش گمراه می‌سازند. اما زن اخته‌کننده یعنی زن بازیگر و هنرمند ممکن است به وسیله توهم خودش نیز گمراه شود و شروع به باور توهمی کند که در واقع خود او آن را خلق کرده است و آن را منشأ قدرت خود بداند، در حالی که فراموش می‌کند که آن توهم ساخته خود او است. او به گونه‌ای خیالی به این توهم خود می‌چسبد که در اینجا هم خواست توهم در جهت پست کردن و نفی زندگانی عمل می‌کند. زن اخته‌کننده به سرعت از یک چشم‌انداز یا حقیقت به چشم‌انداز و حقیقتی دیگر می‌رود و در این راه زندگی بهایی است که پرداخته می‌شود، او بازیگر نقش زن کوتوله هیستریک است، او وسیله یعنی توهم خود را با هدف اشتباه می‌گیرد. زن اخته‌کننده در واقع گونه دیگری از زن اخته‌شده است (کلی الیور، ۱۹۹۸: ص ۷۴). اما توهمات او که نشان‌دهنده اصل‌های فردانیت آپولونی است، می‌تواند ما را از نیروی خام و خشن و ناآزموده دیونیزوسی رهایی بخشد. بدون آفریده‌های هنرمندان او ممکن بود که ما با محدودیت‌هایی که در علم وجود دارد، هلاک می‌شدیم. نیچه در این باره تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: «اگر ما هنرها را تأیید نکرده بودیم، اگر این نوع کیش غلط و

غیرحقیقی را ابداع نکرده بودیم، نمی توانستیم آنچه را که اکنون علم به ما نشان می دهد تحمل کنیم، نمی توانستیم بینش جهانشمول غیر حقیقی و دروغ را درک کنیم، نمی توانستیم هذیان و خطا را به مثابه شرایط وجود شناخت و احساسات درک کنیم. در نتیجه صداقت به بیزاری و خودکشی منجر می شد.» (دانش شاد، § ۱۰۷).

همچنان که نیچه اذعان دارد، هنر همچون زنی می ماند که بدون او زندگی کردن غیر ممکن است. هنر ساحره ای است که می تواند تهوع و بیزاری ما را به تصورات و تخیلاتی بدل سازد تا با آنها بتوان زندگی را امکان پذیر ساخت (زایش تراژدی، § ۱۵). هنر ما را قادر می سازد تا دست به عمل زنیم؛ درباره زن اخته کننده نیز توهماتش دلیلی برای عمل او می شود، توهم او به زندگی اش بنیان و اساسی هر چند توهم آمیز می دهد. این حجاب ها و نقاب های آپولونی برای نگاه کردن به ژرفنای وحشت دیونیزوسی طبیعت ضروری اند. بدون نقاب ها هیچ چیز نمی تواند توجیه و تصدیق شود، «زندگی تنها همچون پدیده ای زیبایی شناختی قابل توجیه است.» زندگی با علم یا منطق نمی تواند توجیه شود، چرا که هیچ توجیهی بدون تفاسیر و تعابیر مانمی تواند وجود داشته باشد. پس خواست توهم مکانیسمی حیاتی است همچون یک گزینه، که ما را از خطر نگاهی عمیق به مَعاک زندگی و طبیعت حفظ و حمایت می کند.

زن تأییدگر

در حالی که حقیقت عینی، زن اخته شده و زن اخته کننده را از طریق خواست حقیقت و خواست توهم، بدون جنسیت می ساخت و در واقع خود حقیقت عینی نیز از اعتبار می افتاد، زن تأییدگر^۱ و رای حقیقت قرار

1. the affirming woman

می‌گیرد (کلی الیور، ۱۹۹۸: صص ۷۵-۷۶). همچنان‌که نیچه خود نیز اذعان دارد، زن تأییدگر به حقیقت نیازی ندارد: «در میان زنان - حقیقت؟ آه، شما حقیقت را نمی‌شناسید، می‌شناسید؟! آیا این شورشی نیست بر ضد فروتنی‌های ما؟» (شامگاه بنان، I، § ۱۶).

زن تأییدگر به حقیقت نیازی ندارد، او خود را بی‌آنکه به مرد احتیاجی داشته باشد، هم در خود و هم در مرد، تأیید می‌کند. نمود حقیقت او که نمایاننده خواست قدرت است، بیش از متافیزیک حقیقت و توهم هنر، منشأ اثر است، او بر خلاف متافیزیکدان یا هنرمندی که در پی یافتن بنیادی برای اعمال و رفتار خویش است و در واقع در پی کشف ارزش‌ها است، نیروی جاودانه دیونیزوسی‌ای است که نیازی به هیچ بنیادی ندارد، چرا که او به دنبال خلق ارزش‌ها است. نیچه خود در این باره می‌گوید: «آوای راستین هنر دیونیزوسی و نمادگرایی تراژیک آن فریاد می‌زند: مانند من باشید، مادر جاودانه‌ای که پیوسته می‌آفریند و خشنودی خود را در این جریان متغیر و متلاطم پدیده‌ها می‌یابد.» (زایش تراژدی، § ۱۶). زن تأییدگر مادر اصلی است، خواست زایش خستگی‌ناپذیر زندگی که همان خواست قدرت است (← چنین گفت زرتشت، شفایافته)، او زنی دیونیزوسی است، خواست او خواست تغییر و شدن است، خواستی که خود را یا همچون ویرانی و یا همچون آفرینش نمایان می‌سازد که می‌تواند یا در جهت تعالی و یا تنزل زندگانی پیش رود.

نیچه مرتباً از استعاراتی زیست‌شناختی همچون زهدان هستی، مادر جاودانه باردار، زایش خستگی‌ناپذیر زندگی و... برای توضیح این نیروی دیونیزوسی و خواست او استفاده می‌کند. زن تأییدگر مادر همیشه باردار است، او خودش را مرتباً با خلق کردن و باروری تأیید می‌کند. بنا بر گفته نیچه، این موقعیت حقیقت / زن، موقعیتی بسیار اصیل است که سرمنشأ و سرچشمه زندگانی است، موقعیت تأییدکننده‌ای است که در جهت برتر

ساختن زندگی به کار می‌رود. بنابراین، زن کامل در نوشته‌های نیچه کسی است که همیشه باردار است، اما این بارداری مستقل از مرد است، مفهومی است پاک و بی‌آلایش، بی‌آنکه در آن شاهد به هم‌ریختگی بدن باشیم (کلی الیور، ۱۹۹۸: ص ۷۶). به زودی مطالب بیشتری دربارهٔ نسبت میان حقیقت و زن در دیدگاه نیچه خواهیم گفت.

تبرستان

www.tabarestan.info

فصل دوم

نیچه «زن ستیز»

«زن ستیزی» نیچه را در بسیاری از گفته‌های او دربارهٔ زنان می‌توان دید و این خود شاید بدین دلیل باشد که «زن» و اندیشه دربارهٔ او، بیشترین تأثیر را بر نیچه داشته است؛ چرا که به گفتهٔ ویل دورانت «عادت او بود کسانی را که در او بیشتر تأثیر و نفوذ کرده‌اند طعنه زند و متهم سازد. این راهی بود که برای ادای دیون خود، بدون توجه، انتخاب کرده بود.» (ویل دورانت، ۱۳۷۴: ص ۳۵۲)، اما با این حال، آثار نیچه پُر از گزین‌گوبه‌های آشکارا زن‌ستیزی است که برای هر خوانندهٔ مردی می‌تواند دلچسب باشد! و به همان اندازه دور از حقیقت.

می‌دانیم که نیچه به عنوان یک فیلسوف خود-تعالی‌گر^۱ شناخته شده است، فیلسوفی که از آمدنِ فرانسواں - این انسان آزاد - می‌گوید که فرهنگ را در اروپای روبه زوال از نو بنا می‌نهد. با وجود این، حتی آنهایی هم که به طور اتفاقی با افکار نیچه آشنا شده‌اند، می‌دانند که او عقاید

بسیار تندی دربارهٔ زنان دارد. برای مثال، خوانندهٔ چنین گفت زرتشت با مواجه شدن با چنین واقعیتی که فیلسوفی با تیزبینی نیچه و قدرت و بصیرت ژرف و بنیادین او، از زبان زرتشت پیامبر، بارداری را تنها راه حل مشکلات زنان می‌داند (← همان، دربارهٔ زنان پیر و جوان)، بر جای خود می‌خکوب می‌شود؛ چرا که نه تنها بی‌پروایی‌ای که در این گفته به چشم می‌خورد تعجب‌انگیز است، بلکه بیش از حد ساده‌کردن این مسئله با رفتارهای بسیار دقیق نیچه نسبت به مسائل و مشکلات انسان و هستی او در تقابل قرار می‌گیرد. حال باید دید که این تقابل را چگونه می‌توان تفسیر کرد و عکس‌العمل جامعهٔ فلسفی به این جنبه از تفکر نیچه چیست؟

در مجموعه‌ای که متشکل از نامه‌هایی است که نیچه برای خواهرش الیزابت نوشته و آن مجموعه تحت عنوان خواهرم و من^۱ منتشر شده است، چنین می‌خوانیم: «سرانجام آنچه برای پنجاه سال خاموش مانده بود، یعنی سرگذشت پسری که در خانواده‌ای از زنان بدون مرد بزرگ شده بود - رابطهٔ عجیب او با خواهرش - در اعترافات خود فیلسوف رخ نمایاند.» (خواهرم و من، ۱۹۹۰). می‌دانیم که مرگ زودهنگام پدر در ۱۸۴۹، که نیچه در آن زمان پنج سال بیشتر نداشت، او را به دامان زنان خانواده یعنی مادر، خواهر، مادر بزرگ و عمه‌های شوهرنکرده‌اش می‌اندازد و «این امر موجب شد که با نرمی و حساسیت زنانه بار آید.» (ویل دورانت، ۱۳۷۴: ص ۳۵۵). مفسران مدت‌ها توضیح و تبیین گفته‌های نیشدار نیچه دربارهٔ زنان و زن‌ستیزی و نیز توضیح صفت «زنانگی» او را به دوران کودکی نیچه و تربیت او به دست زنانی مقدس همچون مادرش - که زنی بسیار پارسا بود - منوط می‌دانستند. تأثیر شخصیت خواهرش که دارای گرایش‌هایی فمینیستی و سیاسی بود نیز محل توجه قرار گرفته بود اما در این باره صرفاً به بحث‌های روان‌شناختی اکتفا می‌شد. برای مثال، شکست او در عشق و

بی‌وفاییِ لو سالومه^۱، این معشوقهٔ زیبای روسی نسبت به او، دلیل تمام زن‌ستیزیِ نیچه شد: «چون در عشق شکست خورده بود با تلخی غیر طبیعی‌ای که شایستهٔ یک فیلسوف نیست، زن را مورد حمله قرار داد.» (ویل دورانت، ۱۳۷۴: ص ۳۸۸) و چون «... لو سالومه، آن زن زیبای سیاه موی، به نیچه وفا نکرد، او را ناگزیر ساخت که نیمی از اروپا را در پی او بگردد و با زبان‌شناسی و کلماتِ قصار در جلب توجه و عشق او بکوشد.» (ویل دورانت، ۱۳۷۷: ص ۱۵۰). درست است که همهٔ این مسائل از نظر روانی بر فیلسوفِ ما بی‌تأثیر نبوده است، اما اگر بخواهیم ارتباط نیچه را با زنان صرفاً از چشم‌انداز روان‌شناختی بنگریم، نمی‌توانیم تبیین رضایت‌بخشی از فلسفهٔ نیچه و ارتباط زنان با افکار فلسفی او، به‌دست دهیم (← آلیس میلر، ۱۹۸۸). می‌دانیم که یکی از جنبه‌های «انسانی، بسیار انسانی» تفکر نیچه، ضعف شخصیت و یا تعصبی است که او دربارهٔ زنان داشته است که البته برای ما و نیز محققان فلسفه نباید چندان مهم باشد، زیرا چنان‌که اشاره شد توجه صرف به جنبهٔ روان‌شناختی و آسیب‌شناختی^۲ فیلسوف، ما را از پرداختن به جنبهٔ فلسفی آن - که بسیار مهم‌تر است - باز خواهد داشت. با وجود این، پرداختن به جنبهٔ روان‌شناختی و تعصبی که نیچه در این باره داشت، برای سال‌ها، موضعی بود که پژوهندگان آثار نیچه به خود گرفته بودند.

بحث و گفت‌وگو دربارهٔ تقسیم‌بندی زنان و ارتباط زن با فلسفهٔ نیچه برای کسانی که دربارهٔ نیچه تحقیق می‌کنند، تبدیل به بحثی مهم و محوری شده است، تا آنجا که برخی از این محققان حتی چنین تصور می‌کنند که فلسفهٔ نیچه جدای از اشارات او دربارهٔ زنان نمی‌تواند فهمیده یا تحلیل شود. اگر چه می‌توان نیچه و آثار او را همچنان‌که برای دهه‌ها خوانده شده است بخوانیم، یعنی بدون توجه به گفته‌های او دربارهٔ زنان و استفادهٔ

1. Lou Andreas-Saloné

2. pathology

او از استعارات زنانه؛ اما خواننده‌ای دقیق با نگاهی هر چند گذرا به اینچنین گفته‌ها و استعاراتی، به‌زودی درمی‌یابد که آنها در همه جای نوشته‌های نیچه حضور دارند و سخت است که فلسفه او را بدون توجه به این گفته‌ها و استعارات تفسیر کرد. هر چند که از اواخر قرن بیستم، دیگر فیلسوفان عقاید و نظرات نیچه را دربارهٔ زنان و ویژگی‌هایشان نادیده نگرفتند، اما هنوز هم بسیاری از جنبه‌های تفکر نیچه مطالعه و بررسی نشده است و مطرح نبودن هر گونه بحثی دربارهٔ ارتباط نیچه و زن و دیدگاه‌های او در این باره، چنین می‌نمایاند که اعتقادات نیچه دربارهٔ زنان، از نظر فلسفی اصلاً مهم نیست و این خود سبب پیدایش دوبارهٔ «ذکر محورانگی»^۱ و «مردسالاری»^۲ حتی در حیطهٔ ارتباط زن و زنانگی با تفکر فلسفی می‌شود. یعنی درست همان زمانی که زنان می‌خواهند دست به برتر ساختن موقعیت خویش از طریق این حوزه - یعنی فلسفه - زنند، دوباره این فیلسوفان مرد هستند که می‌خواهند این حیطه را نیز به خود اختصاص دهند. بسیاری از محققانی هم که دربارهٔ نیچه کار می‌کنند، مسئلهٔ زن را اصلاً مطرح نمی‌کنند و در این باره از یکی از مشهورترین مفسران او یعنی والتر کافمن پیروی می‌کنند؛ یعنی آنها هم به تبع کافمن نظرهای نیچه را دربارهٔ زنان همچون نتایج تلخ و ناگواری می‌دانند که در عصر و زمانهٔ خود او به‌وقوع پیوسته و با فلسفه‌اش بی‌ارتباط است (والتر کافمن، ۱۹۷۴: ص ۸۴). اما به‌نظر می‌رسد که عقیدهٔ کافمن در این باره چندان هم درست نیست و چنین سکوتی در واقع توافق ضمنی مردان خردمندی است که نمی‌خواهند این بخش از افکار نیچه را همچون سایر جنبه‌های تفکر او جدی بگیرند و با آن منتقدانه برخورد کنند (لیندا سینگر، ۱۹۹۸: ص ۱۷۴).

تردیدی نیست که مفهوم گفته‌های نیچه دربارهٔ زنان، در بیشتر جاها

1. phallocentrism

2. patriarchal

نشان‌دهنده عقایدی هستند که در عصر خود نیچه رایج بوده است، عقایدی که نیچه درباره آنها منتقدانه برخورد نکرده و همان‌ها را پذیرفته است. نیچه با این کار خود با اجداد مردسالارش در یک راستا قرار می‌گیرد، در واقع نیچه بسیاری از ایده‌های خود را درباره زنان از آنها وام گرفته است که نه دارای منشأ و اصلی هستند و نه عمیق. (کیت‌لین جی. وینینگر، ۱۹۹۸: ص ۲۴۰). برای مثال، گفته نیچه در عبارتی که از تازیانه صحبت می‌کند: «به نزد زنان می‌روی تازیانه را فراموش مکن!» (چنین گفت زرتشت، درباره زنان پیر و جوان)، شبیه گفته‌هایی است که در آثار ماکیاوولی^۱ می‌توان یافت؛ هر چند که در عکسی سه نفره از نیچه، سالومه و پل ره^۲ می‌بینیم این سالومه است که تازیانه را در دست بالا برده و این دو مرد را به جلو می‌راند! (آر. جی. اکرم، ۱۹۹۰: ص ۱۲۴). نیز این توصیه نیچه که در آن تأکید می‌کند که زنان اروپایی هم باید همچون زنان شرقی به صورت ملک و دارایی نگه داشته شوند (← فراسوی خیر و شر، § ۲۳۸)، تأثیر مقاله مشهور شوپنهاور - «درباره زنان»^۳ - بر نیچه است. در این باره خواهر وفادار نیچه همراه با بیزاری و تنفری ذاتی و کم و بیش طنزآلود زنانه در سوگی این حقیقت نشسته است که فیلسوف جوان ما در همان

۱. Nicola Machiavelli، (۱۵۲۷-۱۴۶۹): در شهر فلورانس ایتالیا متولد شد. پدرش برناردو دکتر حقوق و قاضی و خود وی نیز در امور سیاسی و دولتی بسیار فعال بود و مأموریت‌های مهمی را در این امور به انجام رساند که از جمله این مأموریت‌ها رفتن به قصر و دربار سزار بورجیا، پسر پاپ الکساندر ششم است. وی در کتاب شهریار خود همین سزار بورجیا را الگو قرار داده است. ماکیاوولی بر اثر خوردن اشتباهی دارویی درمی‌گذرد.

۲. Paul Raé، (۱۹۰۱-۱۸۴۹): نخست در رشته حقوق و سپس در فلسفه ادامه تحصیل داد. در ۱۸۷۵ کتابی نوشت به نام ملاحظات روان‌شناسانه که بسیار مورد توجه نیچه قرار گرفت. آنها در ۱۸۷۳ با هم آشنا شدند و در طول زمستان ۱۸۷۷ در سورنتو گفت‌وگوهای بسیاری با هم داشتند که برای هر دو آنها ثمربخش بود. نیچه آشنایی خود با اندیشمندان فرانسوی و انگلیسی را عمدتاً مدیون او است. بعد از ۱۸۸۲ و ماجرای عاشقانه و سه نفره نیچه، سالومه و ره، روابط نیچه با پل ره بحرانی شد.

عنفوان جوانی با گفته‌های ناعادلانه‌ای آشنا شد که در مقاله غیراخلاقی شوپنهاور، «درباره زنان»، بیان شده است. می‌توان به جرأت گفت که نیچه در آرا و آثارش بسیار متأثر از شوپنهاور بود و در تمام طول عمرش با بسیاری از آرای او موافق، اما این از حقیقت بسیار دور است که نظرهای نیچه درباره جنس لطیف، یکجا از شوپنهاور وام گرفته شده باشد (اچ. ال. منکن، ۱۹۹۸: ص ۱۷۴). بیزاری شوپنهاور از زنان تفاوتی با بیزاری او مثلاً از سر و صدا نداشت، در حالی که زن‌ستیزی نیچه در بسیاری جاها با تفکر فلسفی، سیاسی و اجتماعی او ارتباط پیدا می‌کند و نتایج آن مسلم و غیر قابل اجتناب است، حال آنکه گفته‌های شوپنهاور درباره زنان نمی‌تواند چندان با فلسفه‌اش در ارتباط باشد.

به طور کلی می‌توان گفت موضعی که نیچه درباره مسئله زن می‌گیرد، به ندرت با استدلال‌ها یا شواهدی حمایت می‌شوند؛ زیرا هنگامی که او از زنان حرف می‌زند و به آنها ارجاع می‌کند، همان سبک تند و تیز، طنزآلود و گزین‌گوی خود را دارد و گفته‌های او در این باره اغلب همان نگرش سنتی و غیرمنتقدانه را از جانب او آشکار می‌سازد. نیچه اغلب از زنان برای ارجاع دادن به طرف مخالف استفاده می‌کند، در واقع او آنها را کنار می‌گذارد و فقط هنگامی که می‌خواهد به مفهوم مردانگی بیشتر و بهتر نزدیک شود، از ایده و اسطوره زن استفاده می‌کند؛ چرا که او به سختی به موجوداتی که به آنها اهانت‌های تحقیرآمیزی می‌کند و آنها را شبیه ماده گاو، کفتار یا جز اینها می‌داند، اعتماد می‌کند (← فراسوی خیر و شر، § ۸۴، ۸۶، ۱۱۵، ۱۳۱؛ تبارشناسی اخلاق، III، § ۱، ۱۴؛ چنین گفت زرتشت، درباره پاکدامنی، درباره دوستی، درباره انسان والاتر؛ دانش شاد، § ۶۷، ۶۹، ۷۲، ۳۱۲). می‌توان چنین گفت که استفاده از زن به چنین روشی، نشان می‌دهد که نیچه احتمالاً درک درستی از زن نداشته و موقعیت او را خیلی جدی نگرفته است؛ همچنان‌که یکی از معاصران و دوستان نیچه به نام مالویدا

فون میزنبوگ^۱ نیز همین اعتقاد را داشته که نیچه زنان را به درستی نفهمیده است. او در این باره و در پاسخ به یکی از بخش‌های کتاب انسانی بسیار انسانی گفت: «من به او ((نیچه)) گفتم که باید، به خصوص هنگامی که از زنان بحث می‌کند و آنها را مدّ نظر دارد، هیچ اظهار رسمی و نهایی‌ای را اعلام نکند، چرا که او هنوز دربارهٔ زنان بسیار اندک می‌داند.» (مالویدا فون میزنبوگ، ۱۹۰۰). البته زن‌ستیزی نیچه بسیار کم‌ضررتر از زن‌ستیزی مثلاً فروید است و بیشتر به ساختار مردانهٔ عصر خودش برمی‌گردد. به اعتقاد ماداماری کلارک، زن‌ستیزی نیچه به تقابل بین عقاید او دربارهٔ زنان و آنچه که او دوست می‌داشت تا دربارهٔ زنان باور کند یعنی «تمایل»^۲ او بازمی‌گردد (ماوداماری کلارک، ۱۹۹۸: ص ۱۸۹). حقایقی که نیچه دربارهٔ زنان بیان می‌کند در واقع حقایقی هستند از آن‌ها، نه حقایقی به‌راستی دربارهٔ زنان. در این حقایق، در واقع نیچه احساس کینه‌توزی خودش را نسبت به زنان بیان می‌کند: «با این همه احترامات فایده‌ای که من به خدمت خویش تقدیم کرده‌ام، شاید اجازه داشته باشم که تا دیر نشده برخی حقایق را دربارهٔ «زن در ذات خویش» بر زبان آورم: البته به شرط آنکه پیشاپیش بدانیم که اینها تا چه اندازه فقط حقایقی هستند - از آن‌ها من.» (فراسوی خیر و شر، § ۲۳۱).

بنابراین، نگرش نیچه را به زن که نگرشی به‌ظاهر حقیرانه است، می‌توان در سه موقعیت یا استراتژی‌ای که خود نیچه به‌کار می‌برد، نشان داد:

اولین آنها حقارتی است که زن آن را به طور طبیعی دارا است و همچون خصیصه‌ای زیستی و ذاتی در او وجود دارد، که در اینجا زن طبیعتاً پست و اخلاقاً منحرف و گمراه معرفی می‌شود.

دومین آنها موقعیتی است که زن آن را خود انتخاب می‌کند، پس در

1. Malwida von Meysenbug

2. sentiment

قبالِ ارزش‌هایی که او آنها را به وجود آورده یا انتخاب کرده است، مسئول می‌باشد. در اینجا زن در جهت مخالفِ آرمان‌های مردانه پیش می‌رود و در نتیجه از ارزش کمتری در مقایسه با مرد (سرور) برخوردار است و در نهایت پست و برده معرفی می‌شود.

سومین استراتژی نیچه وضعیتی را نشان می‌دهد که زن به عنوان مدافع حقوقِ خود یا «فمینیست» دارا است و همچون کسی است که از حد خود تجاوز کرده است و در نتیجه همچون چیزی «غیر زنانه»^۱ معرفی می‌شود.

ما این سه استراتژی را که در واقع نیچه آنها را به وجود آورده و بسط داده است، یک به یک بررسی می‌کنیم.

«زنانگی جاودان» یا ذات‌گرایی زیست‌شناختی

اصطلاح «زنانگی جاودان»^۲ که در برخی از آثار نیچه به چشم می‌خورد (← اینک آن انسان، III، § ۵؛ فراسوی خیر و شر، § ۲۳۲، ۲۳۶، ۲۳۹)، اشاره بر این دارد که برای نیچه، سرنوشت زنان، در طبیعت نوشته شده و از پیش تعیین شده است و زنان هیچ‌گونه نقشی در تعیین یا تغییر سرنوشت خود ندارند: «زنان در دنیای نیچه، خودشان و سرنوشت‌شان را نمی‌سازند، آنها فقط دنیایی را که در آن جایگاه ایشان از پیش تعیین شده است، زینت می‌دهند یا آلوده می‌سازند.» (لیندا سینگر، ۱۹۹۸: ص ۱۷۵). درست است که اصطلاحی نظیر همین، یعنی «مردانگی جاودان»^۳ نیز به چشم می‌خورد (← فراسوی خیر و شر، § ۲۳۶)، اما منظور نیچه یقیناً این نیست که سرنوشت مردان نیز از پیش تعیین شده است، چرا که سرنوشت مردان از طریقِ خواست، اراده و قدرتِ خودشان در طول تاریخ رقم می‌خورد و

1. unwomanly

2. eternal feminine

3. eternal masculine

اینان خود سرنوشت سازِ خویش هستند. نیچه باور داشت که شکافِ بین مرد و زن یک تفاوت عمیقِ زیست‌شناختی است و همچنان‌که مثلاً پرندگان نر و ماده در پر و بال و نیز در رفتار متفاوتند، مرد و زن نیز با هم متفاوتند و این تفاوت همیشه با تفاوت در عملکرد همراه است (آر. جی. اکرمن، ۱۹۹۰: ص ۱۲۴). زنان بیش از مردان طبیعی‌اند و «آنچه مایهٔ احترام به زن می‌شود و چه بسا مایهٔ ترس از او، طبع او است که از طبع مرد «طبیعی‌تر» است.» (فراسوی خیر و شر، § ۲۳۹). همین طبیعی بودن، وجود زنان را از نظر زیستی ضروری‌تر می‌سازد و نقش مردان در این راه چیزی بیش از یک وسیله نیست (← چنین گفت زرتشت، دربارهٔ زنان پیر و جوان). احترام و تحسین زن از سوی نیچه - که البته بسیار هم محدود است - در راستای همین قدرت باروری و خودآفرینش‌گری^۱ زن خلاصه می‌شود، آن روی دیگر این گفته، همچنان‌که خود نیچه نیز اذعان دارد (← فراسوی خیر و شر، § ۲۳۹)، این است که به دنیا آوردن بچه و تربیت کردن او، اولین و آخرین وظیفهٔ زن است. البته این گفته نیز خود آشکارا به نفی زنان خواهد انجامید، چرا که زن را ماشین یا دستگاه تولید بچه در نظر می‌گیرد. نظر نیچه در اینجا و در این باره، به نظریهٔ مسیحیت - که نیچه به آن به دیدهٔ تحقیر می‌نگریست - نزدیک می‌شود، تنها با این تفاوت که برترین مقام زن در مسیحیت در این است که مادرِ عیسی، یعنی مادر نجات‌بخش جهانیان است و در اینجا برترین مقام زن در این است که می‌تواند مادرِ فرانسان یا همسر او باشد (از اینجا می‌توان چنین نتیجه گرفت که فرانسان نیچه احتمالاً مرد است و نمی‌تواند زن باشد).

نیچه فقط ایفای نقش‌هایی را برای زن طبیعی می‌داند که از نظر کارکرد زیست‌شناختی متناسب او است. این اعتقاد، فعالیت‌ها و نقش‌های ایفاشونده از سوی زنان را صرفاً به جنبهٔ جنسی و کارهای خانه و

1. self-creation

خانه‌داری محدود و منحصر می‌کند. از این رو بنا بر اعتقاد نیچه، بهتر است که زنان زندگی خویش را همچون یک وظیفه و عملکرد انجام دهند: من در افراد بسیاری یک نیرو و لذت زیادی دیده‌ام که آنها را به ایفای نقش خاصی سوق می‌دهد. این افراد برای کسب مقام و منصبی که به‌خوبی از عهده آن برمی‌آیند شامه تیزی دارند و می‌کوشند این مقام و منصب را تسخیر کنند. در این گروه زنانی وجود دارند که در نقش مرد ظاهر می‌شوند و در خدمت مردی درمی‌آیند که در خانه عملکرد ضعیف دارد، لذا این زنان به کیفیت پول، سیاست، یا حتی معاشرت با مرد تبدیل می‌شود. بهترین راه برای آنکه این موجودات در این کار خود را حفظ کنند آن است که خود را در یک ارگانسیم خارجی قرار دهند. اگر آنها در این کار موفق نشوند، عصبانی و لاغر شده و سرانجام خودخوری می‌کنند (دانش شاد، § ۱۱۹).

وظیفه زن خدمت کردن به مرد است، محظوظ کردن و سرگرم کردن او، و از همین جا است که نیچه چنین نتیجه می‌گیرد که «در سنجش کلی زن و مرد می‌توان گفت که زن اگر غریزه نقش دوم نمی‌داشت، از نبوغ آرایش بی‌بهره می‌بود.» (فراسوی خیر و شر، § ۱۴۵). نیچه مرد را «عمق» و زن را «سطح» می‌داند (← چنین گفت زرتشت، درباره زنان پیر و جوان) و معتقد است که «زنان حتی سطحی نیستند» و اینکه زنان را ژرف می‌شمارند به این دلیل است که «هیچ‌کس هرگز ژرفایی در آنها نیافته است.» (شامگاه بتان، I، § ۲۷). نیچه اختلافات طبیعی در وجود زن و مرد را، برای مثال اینکه زایمان و درد آن مختص زنان است، در تمایل زنان به سوی بی‌ارادگی و پستی می‌داند:

زن می‌خواهد مانند ملک و دارایی در اختیار گرفته و تصاحب شود؛ می‌خواهد در مفهوم «ملک» و «مال تصاحب‌شده» ذوب شود؛ بنابراین کسی را می‌خواهد که او را در اختیار بگیرد نه اینکه خودش

را تسلیم و رها کند، کسی که بر عکس می‌خواهد با عشق و این نیروی اضافی و خوشبختی و ایمانی که زن اهدا می‌کند وجود خود را مستغنی سازد. زن خود را نثار می‌کند و مرد از او فزونی می‌یابد. به عقیده من از هیچ‌یک از قراردادهای اجتماعی، علی‌رغم خواست و عطش شدیدشان به عدالت، در مقابل این تناقض طبیعی کاری ساخته نیست (دانش شاد، § ۳۶۳).

این اختلاف طبیعی قدرت که زمینه‌های تقابلی بین جنس‌ها را تشکیل می‌دهد، از نظر نیچه جنبه‌ای غیر قابل پرسش از وجود انسانی است. او معتقد است که عوالم زن و مرد از بنیاد با یکدیگر متفاوت است: «در زن عالم نهفته‌ای هست که از بنیاد عالم دیگری است، عالمی جاودانه زنانه و ناگزیر زنانه.» (فراسوی خیر و شر، § ۲۳۹). نیچه به درستی دریافته بود که زن و مرد، هر یک آرمان‌ها و عواطف از بنیان متفاوت خودشان را احترام می‌گذارند و می‌پذیرند: «جنس زن و جنس مرد خود را درباره یکدیگر می‌فریبند - زیرا هر یک در بنیاد، تنها به خود احترام می‌گذارد و عشق می‌ورزد (یا خوشایندتر بگویم: به آرمان جنس خود). بدین سان، مرد زن را آرام می‌خواهد - اما زن هر چند هم که خوب تمرین کرده باشد که ظاهر آرام به خود بگیرد، به طبع، مانند گربه، ناآرام است.» (همان، § ۱۳۱). نیچه به هیچ عنوان حاضر نیست تا از حقوق یکسان و برابر برای زن و مرد سخن به میان آورد و به هر آن کس که در این باره داد سخن سر می‌دهد، بدین است:

به خطا رفتن در باب مسئله اساسی مرد و «زن»، و انکار ژرف‌ترین ستیزه، و ضرورت کشاکشی جاودانه دشمنانه میان آن دو، و چه بسا خیال حقوق یکسان، آموزش و پرورش یکسان، خواسته‌ها و وظایف یکسان برای آن دو در سر پروراندن - اینها همه نشانه نوعی سبک‌مغزی است، و متفکری که در چنین مکان خطرناکی سبکی

خود - سبکی غرایز خود - را ثابت کرده باشد، می‌توان بر روی هم با بدگمانی بدو نگریست و، بالاتر از آن، او را رسوا و برملا شده شمرد: دست چنین کسی چه بسا «کوتاه» تر از آن است که به هیچ مسئله اساسی زندگی، همچنین زندگی آینده، و به هیچ ژرفنایی برسد (همان، § ۲۳۸).

عواطفِ همانند در زن و مرد نیز یکسان نیست و این تفاوت در نهایت منجر به عدم درک و فهم درستِ زن و مرد از یکدیگر می‌شود: «عواطفِ همانند در مرد و زن آهنگی دگرسان دارند: از این رو مرد و زن یکدیگر را بد می‌فهمند و این بدفهمی را نهایت نیست.» (همان، § ۸۵). اما گاهی این تفاوت در عواطف و احساس‌ها لازم و ضروری می‌نماید و عدم وجود آن امری خطرناک، برای مثال نیچه پیشنهادی‌های هر یک از دو جنس را دربارهٔ عشق بیان می‌کند و می‌گوید:

حتی خودِ واژهٔ عشق در حقیقت برای مرد و زن دو معنای متفاوت دارد، و این خود یکی از شرایط عشق میان دو جنس مخالف است که یکی احساس و تصور خود از «عشق» را با احساس و تصور طرف مقابل یکسان نداند. آنچه که زن از عشق می‌فهمد نسبتاً روشن است: به نظر او عشق فقط خلوص و فداکاری نیست، اهدا و بخشش تمام و کمال جسم و روح است بدون هیچ قید و شرط و ملاحظه‌ای از هیچ بابت... اما در مورد مرد، اگر او زنی را دوست دارد، دقیقاً همین گونه عشق را از او انتظار دارد؛ اما هرگز نمی‌خواهد همان احساس زن را داشته باشد؛ اگر مردانی پیدا شوند که همان میل اهدا و بخشش کامل را هم داشته باشند... حقیقتاً آنها دیگر مرد نیستند. مردی که مانند زن عشق می‌ورزد به همان علت مبدل به برده می‌شود در حالی که زنی که زنانه عشق می‌ورزد به زن کامل‌تری تبدیل می‌شود... شور و عشق زن و چشم‌پوشی کامل او از هر نوع حق مخصوص دقیقاً این را طلب می‌کند که همین احساس و میل به

چشم‌پوشی و از خودگذشتگی در جنس مخالف وجود نداشته باشد: زیرا اگر هر دو چنین بودند نمی‌دانم واقعاً چه اتفاقی می‌افتاد... شاید خلأ و حشتناکی به وجود می‌آمد (دانش شاد، § ۳۶۳).

بنابراین، این «ژرف‌ترین ستیزه‌ها»، این «کشاکشِ جاودانه دشمنانه» و این نبردِ بین جنس‌ها نبردی نیست که در آن مبارزه‌ای برابر همراه با احترام متقابل برقرار باشد، جنگ بین جنس‌ها در جهت تضعیف است و هرگز برنده‌ای نخواهد داشت؛ چراکه نحوهٔ مبارزهٔ زن و مرد و نوع سلاح ایشان با یکدیگر متفاوت است. زن هرگز همچون یک مرد نمی‌آیستد و مبارزه نمی‌کند، سلاح او در این نبرد جنسی از نوع مستقیم و آشکار آن نیست، او دست به کار هنرهایی چون اغواگری و رقصندگی با لباس مبدل و نقاب^۱ می‌شود، او جذاب است، محظوظ می‌کند و تملق می‌گوید و آنچه در زن دوست‌داشتنی است نیز همین است: «... آن نرمش اصیل و فریبکارانهٔ جانور شکاری، آن چنگال بصر در زیر دستکش، آن خودخواهی ساده‌دلانه، آن تربیت‌ناپذیری و توسن - نهادی، آن خواهش‌ها و فضایلِ درک‌ناپذیر و بی‌در و پیکر و هرزه‌پوی...» (فراسوی خیر و شر، § ۲۳۹).

زن مودبی است، زیرا توانایی دستور دادن ندارد. او ذهن خود را با ظاهر و سر و وضعش مشغول می‌کند، چراکه قادر نیست با خود را همچون موجودیتی دارای هستی واقعی و مستقل بیان کند. می‌توان گفت که نقش‌های اجتماعی در واقع منعکس‌کنندهٔ نقش‌های زیست‌شناختی هستند و از همین رو است که نیچه شرایط اجتماعی رفتار زنان و موضع واکنشی آنها را غریزی و طبیعی می‌داند و دلیلی برای حقارت‌شان. او معتقد است که وضعیت زن نیازی ندارد تا مطالعه و بررسی شود و هیچ

دلیلی برای پرسش از خلقت زن و اینکه او و سرنوشتش جاودانه خلق شده‌اند و همیشه نیز همین‌گونه خواهد بود، وجود ندارد و هرگونه تلاش زنان برای بهتر و برتر ساختن موقعیت خودشان، در واقع فقط حرکتی انحطاطی و کینه‌توزانه خواهد بود:

«رهایی زن»، نفرت غریزی زن ناکام، یعنی نازا، علیه زن کامیاب و بارور است - مبارزه علیه «مرد» هرگز چیزی جز وسیله، بهانه و تاکتیک نیست. آنان با به فراز کشیدن خود به مقام «زن فی نفسه»، زن برتر، «زن ایده‌آلیست»، در پی فروکشاندن سطح و رده کلی زنان هستند؛ و در این راه هیچ وسیله‌ای مطمئن‌تر از آموزش دبیرستانی، شلوار و حقوق سیاسی احشام انتخاباتی، وجود ندارد. اساساً زنان رهایی‌یافته، آنارشیست‌های دنیای «زنانگی جاودان» هستند، واماندگانی که غریزه بنیادی‌شان، انتقام است.... (اینک آن انسان، III، § ۵).

نیچه ادعا می‌کند صفت‌هایی را که او به زنان نسبت می‌دهد طبیعی است، در حالی که می‌توان چنین استدلال کرد که همه زنان هم دارای این صفت‌ها نیستند. این در واقع تاکتیکی است که به نیچه اجازه می‌دهد تا تعصبات فرهنگی خود را به‌گونه‌ای بیان کند که گویی پاسخی هستند به صدماتی که زن و زنانگی به فرهنگ مردسالار وارد کرده‌اند. او تشخیص نمی‌دهد که موضع واکنشی زن را فرهنگی به وجود آورده است که به زن تنها به عنوان یک شیء و یک کالا ارزش می‌دهد و قصد دارد تا او را همیشه باردار و نافرهیخته نگه دارد (لیندا سینگر، ۱۹۹۸: ص ۱۷۷). در دنیایی که از رسیدن زنان به موفقیت در نقش‌های اجتماعی جلوگیری می‌شود و زن از نظر اقتصادی و روان‌شناختی وابسته به مرد نگه داشته می‌شود، عشق تنها وسیله امن و مطمئنی می‌شود برای تضمین و به دست دادن تنها شأن و مقام اجتماعی‌ای که می‌تواند در دسترس زن باشد. در

نهایت نیچه تصویری را از زن ارائه می‌کند که در آن زن همچون موجودی تحمل‌کردنی نمایان می‌شود. او در واقع موقعیتی را برای زن می‌آفریند که هیچ زنی به‌راستی نمی‌تواند به آن آری گوید.

زن: نفی‌کننده آرمان مردانه و منشأ واژگونی ارزش‌ها

در قسمت پیشین، بحث ما مسائل زیست‌شناختی را دربرمی‌گرفت و اینکه چگونه زنان درباره عملکردهای طبیعی خود موضعی به‌ناچار تقدیرگرایانه داشتند، اما در این بخش بحث ما شامل ارزش‌ها می‌شود، ارزش‌هایی که زنان مسئول آنها دانسته شده‌اند. پس در واقع ما از حوزه سرنوشت و تقدیر می‌خواهیم به سوی موقعیتی مسئولانه و انتخاب‌گر حرکت کنیم، موقعیتی که در واقع خود زن آن را انتخاب می‌کند. بنابراین، با این حرکت یک دگرگونی را در نگرش به زنان، عملکردها و وظایف‌شان درخواهیم یافت و آن اینکه زنان در نگرش قبلی به صورتی مجبور و محتوم، عملکردهای صرفاً طبیعی‌شان را به انجام می‌رساندند، در حالی که در اینجا زنان به دلیل ارزش‌هایی که انتخاب کرده یا آن را به‌وجود آورده‌اند، مسئول دانسته شده و در انجام این وظیفه و چگونگی آن جدی گرفته شده‌اند.

در اینجا وجود زنان همچون امری منفی برای آرمان مردانه که همان آرمان نیچه‌ای است، در نظر گرفته می‌شود. آن ارزش‌هایی که نیچه آنها را بیزارکننده درمی‌یابد و تحقیر و توهین می‌کند، در واقع همان ارزش‌های زنانه هستند. استدلالی که زمینه این دیدگاه نیچه را شکل می‌دهد، بدین قرار است:

۱. برخی ارزش‌ها و صفت‌ها در نظر دیگران حقیرانه‌اند.
۲. افرادی که دارای این ارزش‌ها و صفت‌های حقیرانه هستند، خود نیز حقیرند.

۳. زنان افرادی هستند که دارای ارزش‌ها و صفتهای حقیرانه‌اند.

۴. زنان افرادی حقیرند. (لیندا سینگر، ۱۹۹۸: ص ۱۷۸).

بنابراین، آنچه در نهایت زنان را نزد نیچه بی‌اعتبار می‌سازد، به گفته خود او، حقارت زن است. حقارتی که حاصل سه ویژگی است، سه ویژگی‌ای که نیچه به هیچ‌عنوان احساس خوبی نسبت بدانها ندارد، سه ویژگی‌ای که وجود زن با آنها مشخص می‌شود، یعنی: کینه‌توزی، خود-بیزاری^۱ و خواستِ دروغ^۲.

کینه‌توزی و انتقام‌جویی زن موضوعی بسیار صریح و آشکار در آثار نیچه است، برای مثال این گفته نیچه که «زن در کین و در عشق از مرد وحشی‌تر است.» (فراسوی خیر و شر، § ۱۳۹) یا این گفته که «هر زن معمولی که در پی انتقام‌گیری است، سرنوشت را هم مغلوب می‌کند. زن به گونه توصیف‌ناپذیری شرورتر از مرد است و نیز زیرک‌تر: خوبی در زن شکلی از انحطاط است...» (اینک آن انسان، III، § ۵)، موضع نیچه را در این باره کاملاً مشخص می‌سازد. عقاید نیچه درباره کینه‌توزی زنان این گفته را به یاد می‌آورد که «در جهنم هم نمی‌توان خشم زنی تحقیرشده را یافت» و این گفته، تفکر نیچه را در این باره، در راستای همان تفکر سنتی‌ای قرار می‌دهد که خشم زن را به این دلیل تمسخر می‌کند که آن را غیرمشروع و غیرعقلانی جلوه دهد (لیندا سینگر، ۱۹۹۸: ص ۱۷۸).

کینه‌توزی و انتقام‌جویی زنان اغلب شکل خود-بیزاری به خود می‌گیرد که آن را در قالب توهین، تحقیر و کینه‌توزی نسبت به زنان دیگر روا می‌دارد. نیچه همین پدیده را به عنوان آگاهی خود زن از حقارت و پستی ذاتی‌اش تفسیر می‌کند، یعنی خودآگاهی زن از عدم صلاحیت و شایستگی واقعی‌اش. چنین استدلالی به نیچه اجازه می‌دهد تا هر چه بیشتر در این باره پیش رود و اذعان کند که زنان بیش از مردان تحقیرشدگان

1. self-hatred

2. will to untruth

واقعی هستند: «زنان در پس همه خودپسندی شخصی خود باز هم تحقیری غیرشخصی - برای نوع «زن» دارند.» (فرا سوی خیر و شر، § ۸۶) و حتی نیچه سرکوب‌گران واقعی دیگر زنان و تحقیرکنندگان آنان را همانا خود زنان می‌داند. در واقع اهانت زنان به یکدیگر نیروی مضاعفی را به نیچه می‌دهد تا چنین گوید که زنان باید از این تنگ‌چشمی، بی‌رحمی و سنگدلی خودشان شرم داشته باشند: «هرگز آیا زنی ذهن زنی دیگر را ژرف و دل زنی را با انصاف شمرده است؟ و مگر نه آن است که تاکنون این زنان بوده‌اند که «زن» را بیش از همه سرزنش کرده‌اند - نه ما؟» (همان، § ۲۳۲).

انتقام‌جویی زن در واقع از موقعیت ضعیف او ناشی می‌شود، تنها راهی که زن پیش رو دارد و تنها کاری که می‌تواند بکند این است که با سلسله مراتب و ساختاری که او را در موقعیتی غیرقابل پیشرفت قرار می‌دهد، مخالفت کند. نیچه هم در واقع به «زن فی نفسه» یا «زن در ذات خویش» مستقیماً تحقیر و توهین نمی‌کند، بلکه تحقیر نیچه به موقعیتی برمی‌گردد که همگی زنان در آن شریکند؛ موقعیتی که بی‌ثبات و نامطمئن است و اغلب زنان را به رقابت برای کسب امتیازاتی که میان آنها توزیع شده است، مجبور و محدود می‌سازد.

آخرین دلیل نیچه برای بدنام و بی‌اعتبار کردن زنان و ادعاهایشان، تنفر و بیزاری آنان از حقیقت است:

... زن را با حقیقت چه کار! از ازل چیزی غریب‌تر و دل‌آزاتر و دشمن‌خوتر از حقیقت برای زن نبوده است - هنر بزرگ او دروغ‌گویی است، و بالاترین مشغولیتش به ظاهر و زیبایی. بیایید ما مردان نیز اقرار کنیم که درست همین هنر و همین غریزه را در زن دوست می‌داریم و ارج می‌نهیم - مایی که کار و بار دشواری داریم و برای سبک کردن خویش نیاز به آمیزش با موجوداتی داریم که در زیر دستان و نگاه‌ها و حماقت‌های ظریف‌شان، جدیت و گرانی و ژرفی ما جنون‌آسا به نظرمان آید (فرا سوی خیر و شر، § ۲۳۲).

نیچه زن را موجودی می‌داند که جز فریبکاری و پنهانکاری نمی‌داند. اگر بخواهیم به درستی از کتاب زایش تراژدی از روح موسیقی آغاز کنیم، نیچه در آنجا اصل زنانه را با نیروها و قدرت‌هایی همچون رنج، دیوانگی و غیرعقلانیت همراه می‌داند. حتی در این نخستین کار خود، نیچه که گاه زنان را جفت و همتای آرمان مردانه به تصویر می‌کشد، گاه نیز آنان را نقطهٔ مقابل آرمان مردانه و نفی‌کنندهٔ آن می‌داند. در هر حال محدودهٔ مطلوب زنان حوزهٔ سحر و جادو و رمز و راز است. آنان نظم و ثباتی را که زندگی عقلانی طلب می‌کند دارا نیستند. زنان با سطح و ظاهر خشنود و تهی از احساس نیاز و ضرورت برای جست‌وجوی حقیقت هستند. بنابراین، جای تعجبی نیست که نیچه به فیلسوفان توصیه می‌کند که از زنان اجتناب کنند: «فیلسوف کسی است که از سه چیز پرآوا و درخشنده کناره می‌گیرد: نام‌آوری، شاهان، زنان.» (تبارشناسی اخلاق، III، § ۸) یا اینکه به اروپا توصیه می‌کند که مردانه شود تا از زنانه شدن فرهنگ جلوگیری کند و از این رو به ستایش ناپلئون می‌پردازد که: «روزی این افتخار نصیب او خواهد شد که شرایطی را در اروپا به وجود آورده که در آن مرد بر تاجر و کوتاه‌بین پیروز شده و شاید هم بر «زن» که اینقدر توسط مسیحیت، روحیهٔ خیال‌پرداز قرن هجدهمی و به خصوص «اندیشهٔ مدرن و جدید» با تملق مورد نوازش قرار گرفته است.» (دانش شاد، § ۳۶۲).

مسیحیت و قیام اخلاقی بندگان

نیچه باور داشت که فرهنگ اروپایی به پایانی گشوده رسیده است. ارزش‌هایی که این فرهنگ و سنت عقلانی آن را تشکیل داده بودند، قدرت خود را از دست داده‌اند و ارزش‌های مذهبی، عقلانی و اخلاقی دیگر نمی‌توانند بر نهادها یا فعالیت‌های اجتماعی تسلط داشته باشند. ارزش دیگری که فرهنگ معاصر برای ما به ارمغان آورده است،

دموکراسی، لیبرالیسم و پوزیتیویسم است. نیچه به فقر و تنگدستی روحانی و معنوی این ارزش‌ها اشاره می‌کند، در حالی که هنوز هم این ارزش‌ها بر فرهنگ و تمدن ما مستولی‌اند. در واقع، انسان مدرن ایمان خود را به نظام ارزشی، از دست داده است اما هنوز هم سعی دارد تا در زندگی رابطه‌ای با این نظام ارزشی که دیگر به بنیادش ایمان ندارد، برقرار سازد (بریان مگی، ۱۳۷۲: ص ۳۹۰). اما چرا و چگونه این نظام ارزشی سیری قهقرایی را طی کرده است؟ به اعتقاد نیچه، روحیهٔ زنانگی و زن‌صفتی، با تمام آن چیزهایی که او آنها را نفرت‌انگیز دریافته، بر همه جا چیره شده است و همین روحیه و خصلت است که نظام ارزشی را واژگون ساخته و منشأ واژگونی ارزش‌ها شده است.

بسیاری از کسانی که آشنایی زیادی هم با نیچه ندارند از نظرهای او دربارهٔ تاریخ اروپا آگاهند (- فراسوی خیر و شر، § ۲۶۰-۲۶۱؛ تبارشناسی اخلاق، I، § ۱-۱۷)، همچنین از تحسین و ستایش او از دو دنیای باستانی یونان و روم. همچنان که می‌دانیم نیچه فیلسوفی ضد دموکراسی است و در حالی که متفکران سدهٔ نوزده و پس از آن به دلیل وجود و پیدایش دموکراسی در یونان باستان به ستایش آن می‌پرداختند، نیچه دقیقاً به دلیل وجود طبقه، آریستوکراسی و استثمار در جامعهٔ یونان آن روز به ستایش و تمجید از آن می‌پردازد و نه به دلیل اینکه یونان باستان مهد دموکراسی بود. دنیای روم و یونان باستان و نیز فرهنگ‌شان تحت حاکمیت نظامی از ارزش‌ها بود که به دست افرادی دارای قدرت و نفوذ سیاسی و فرهنگی اداره می‌شد. پیدایش این ساختار اجتماعی، سیاسی و فرهنگی به دلیل وجود طبقهٔ بردگان، اما هم سروران و هم بردگان از این حقیقت آگاه بودند. در واقع بردگان در خدمت به نمایش‌گذاران فاصله‌ای بودند که طبقهٔ سروران با آنان داشتند. نیچه انحطاط این فرهنگ را با ظهور مسیحیت می‌بیند، مسیحیت نه سلسله‌مراتبی از ارزش‌های اجتماعی بود

و نه حرکتی به سوی حکومتی مساوات طلب، بلکه انقلاب و شورشی بود که بردگان را بر جای سروران نشانده. مسیحیت نشان داد که بردگان نه به علت ساختار وجودی خویش برده شده‌اند، بلکه این شرایط و جو حاکم بوده که آنان را برده کرده است (کیت‌لین جی. وینینگر، ۱۹۹۸: ص ۲۴۵) و متأسفانه هنگامی که این بردگان در شورش خود پیروز می‌گردند، ارزش‌های اجتماعی‌ای را حاکم می‌سازند که نشان‌دهنده نیازهای همین بردگان، یعنی نیازهای گله‌ای است. افتادگی و فروتنی، مطیع و رام بودن و جهل و بی‌خبری بخشی از وضعیتی است که شامل حال بردگان می‌شود و سپس همین ویژگی‌ها را خود آنها تبدیل به ارزش‌های مثبت و حاکم می‌کنند: «در این اخلاق کهن‌تران عشق به قدرت و استقبال خطر جای خود را به عشق امن و آسایش داد، حیل‌ه جایگزین قدرت شد؛ به جای انتقام‌جویی علنی، کینه‌جویی نهانی آمد و صلابت مبدل به رحم شد و ابداع و اختراع جای خود را به تقلید داد و غرور افتخار از میان رفت و درد وجدان قائم مقام آن گردید.» (ویل دورانت، ۱۳۷۴: ص ۳۶۹). اساس اخلاق مسیحیت بر اطاعت از اوامر و دستورها است. همچنان که در اخلاق سروری نیز. تفاوت تنها در شکل سندیت و اعتبار آن است، بردگانی که تاکنون از یک سرور، به عنوان مرجعی قانونی و مقتدر اطاعت می‌کردند حالا از خدا اطاعت می‌کنند. در واقع ارزش‌های اخلاقی در نظام بردگی بر اساس معیار و میزانی الهی و عقلانی است که افراد آن کشیشان و فیلسوفانی از سنخ کشیشانند. در این نظام بردگی آنها به چیزی احتیاج دارند تا به اعتقاد خودشان ارزش‌هایشان را - حتی برای خودشان - باورکردنی و قابل اعتماد سازد. اما به باور نیچه، ارزش‌های مسیحی دیگر مفید بودن خود را از دست داده‌اند:

در اروپای پیر ما مسیحیت هنوز برای اغلب مردم ضروری است: به همین دلیل هم، هنوز می‌تواند هواخواهانی داشته باشد. زیرا طبع انسان به گونه‌ای است که اگر صد بار، پاره‌ای از معتقداتش را با دلیل و

منطق رد کنند، باز هم در صورت نیاز بدانها بازمی‌گردد و آنها را «واقعی» می‌انگارد (دانش شاد، § ۳۴۷).

با مسیحیت نظریه «برابری حقوق» به اوج خود می‌رسد، چرا که در مسیحیت تمامی انسان‌ها دارای ارزش و حقوق برابرند و به اعتقاد نیچه، دموکراسی نیز پیامد طبیعی نظریه مسیحی بود: «پیروزی مسیحیت آغاز دموکراسی بود و پایان عهد اشرافی کهن» و «زن‌صفتی نتیجه طبیعی دموکراسی و مسیحیت» (ویل دورانت، ۱۳۷۴: ص ۴۷۹). نیچه معتقد بود در جامعه‌ای که دموکراسی بر آن حاکم است، زن بیش از پیش مورد توجه و احترام واقع می‌شود و این اصلاً برای نیچه خوشایند نیست: «مردان در هیچ زمانه‌ای به اندازه زمانه ما با جنس ضعیف با این همه احترام رفتار نکرده‌اند - این نیز، مانند بی‌حرمتی به پیری، از پیامدهای گرایش و طبعی است از اساس دموکراتیک.» (فراسوی خیر و شر، § ۲۳۹)؛ چرا که در واقع هر گونه سازش و توافق با روح زنانه در محیطی به وقوع می‌پیوندد که اراده مردانه تضعیف شده است: «زن هنگامی به میان معرکه می‌تازد که آنچه در مرد ترس‌انگیز است، و یا دقیق‌تر بگوئیم، مردانگیِ مرد را دیگر نخواهند و نپرورند.» (همان). جنبش دموکراتیک در نظر نیچه «نه تنها صورت پستی از سازمان سیاسی است، بلکه صورتی است از تباهی انسان، یعنی حقیر و میانمایه و بی‌ارج شدنش.» (همان، § ۲۰۳). نیچه معتقد است که اروپایی امروز یا انسان مدرن جانوری بیمار از همین دموکراسی یا اصل «برابری حقوق» است، زیرا برابری حقوق، یعنی برابری در ارزش‌ها و برابری در پیشگاه خدا و این اصل تاکنون بر سرنوشت اروپا فرمان رانده است «تا آنکه سرانجام چیزی حقیر، نوعی کمابیش مضحک، جانوری گله‌ای، چیزی خیرخواه و بیمارناک و میانمایه ازین میان برآمده است، یعنی اروپایی امروز...» (همان، § ۶۲). دموکراسی

یعنی میانمایگی و حال آنکه آنچه بر فرهنگِ هلنیِ یونان باستان حاکم بود، نظامی طبقاتی بود که شامل دو طبقهٔ مهران یا سروران و کهران یا بندگان می‌شد. به اعتقاد نیچه، وجود این دو طبقه برای یک فرهنگ والا ضروری است، در واقع یک فرهنگ غنی نمی‌تواند بدون وجود این دو طبقه باقی بماند و البته شرط بقای آن، حاکمیت طبقهٔ برتر و والا است و نیچه از این ایده که در جهت مردانه کردن فرهنگ اروپا پیش می‌رود، حتی در صورت استثمار و بهره‌کشی طبقهٔ پست دفاع می‌کند (أفلیا شوت، ۱۹۹۸: صص ۲۸۳-۲۸۴).

هنگامی که بحث از تقابل ارزش‌های بردگان و سروران مطرح می‌شود، در واقع بحث از تقابل ارزش‌های تراژیک یونان باستان و ارزش‌های حاکم امروزی در جامعهٔ علمی و مدرن غرب است. (آر. جی. اکرم، ۱۹۹۰: ص ۱۳۳). نیچه اصل زنانه را با نفی‌کنندگی، ربا، واکنش و ضعف در ارتباط می‌بیند و هنگامی که او بر علیه زنانه شدن فرهنگ مبارزه و انتقاد می‌کند، در واقع چنین اعتقاد دارد که فرهنگ اروپایی، سُست، اهلی، آراسته و زن‌صفت شده است و زنانگی همچون ارزشی منفی در برابر آرمان‌های والای مردانه عمل می‌کند. می‌توان گفت که تفاوتِ فرهنگی، خود را به صورت تقابل زن و مرد نشان می‌دهد که مرد و زن هر یک به ترتیب اسطوره و نمادی هستند برای فرهنگِ هلنیِ یونان باستان و فرهنگِ مدرنِ غرب (همان، ص ۱۲۴). زنانگی واکنش و مردانگی کنش است، واکنش زنانگی با تبعیت از اراده و قدرت‌های طبیعی انجام می‌شود و حال آنکه کنش مردانه از طریق خواست قدرت. مردان به جای آنکه تسلیم شرایط شوند بر آن حاکم می‌گردند، در حالی که زنان تسلیم شرایطند و زنانگی سیر یکنواخت زندگی است اما مردانگی تغییر خلاق است. در واقع نیچه تفاوت وضع زن را در فرهنگِ هلنیِ یونان باستان و فرهنگِ مدرنِ جامعهٔ امروز غرب مشاهده می‌کند که علم‌زده و

مساوات طلب است (همان، ص ۱۳۰). در یونان باستان نقش مرد ساختن ارزش‌های والا و مردانه در زندگی بود و به زن نقشی بیشتر در هنر داده می‌شد تا در زندگی، یعنی هنر زن و نقش او در به دنیا آوردن پیکرهای زیبا و قدرتمند مردانه بود:

زنان وظیفه دیگری نداشتند جز به دنیا آوردن بدن‌های خوش ترکیب و نیرومندی که تا آنجا که ممکن است از ویژگی‌های پدر برخوردار باشند و از همین رو، خنثی کردن هیجان‌زدگی عصبی‌ای که در حال قدرت‌گیری در چنان فرهنگ پیشرفته‌ای بود. همین امر بود که فرهنگ یونانی را برای چنان زمان نسبتاً درازی جوان‌نگاه داشت، زیرا نبوغ یونانی در وجود مادران یونانی مدام به طبیعت بازمی‌گشت (انسانی بسیار انسانی، § ۲۵۹).

حرکت به سوی حقوق برابر برای زنان، همچنان‌که گفته شد، نشان‌دهنده روح دموکراتیکی است که اروپا را با آشفتگی هر چه تمام‌تر تهدید می‌کند. نیچه این تحریک و تهییج زنان را برای آزادسازی، همچون نیروی مخرب اجتماعی‌ای می‌بیند که اخطاری است برای سقوط و اضمحلال تمدن و فرهنگ. در واقع می‌توان گفت که دیدگاه نیچه دربارهٔ تقابلی اجتماعی ارزش‌ها میدان جنگی است که در آن قوی‌ترها یا سروران بر ضعیف‌ترها یا بردگان پیروز می‌شوند. به اعتقاد نیچه، متفکر و فیلسوف خوب کسی است که جنگجو و کماندویی خوب نیز باشد. فیلسوف خوب همچون یک جنگجوی خوب باید از لحاظ ذهنی و جسمی قوی شود: زیرک، باجرات و خودبسنده گردد؛ یعنی قادر باشد تا در وحشی‌ترین و طبیعی‌ترین شکل حیات - و نه در آرامش و صلح و سکون تمدن و مدرنیته - به زندگی خود ادامه دهد. فیلسوف خوب کسی است که از شریک شدن با دیگران اجتناب می‌کند و احتیاجی به آرامش و حمایتی که به دست آنها فراهم می‌گردد ندارد. او نیرومند و قوی است و احتیاجی به

فضایلی گله‌وار همچون رحم و شفقت، بخشندگی و سخاوت ندارد. بنابراین، تصادفی نیست که فیلسوف جنگجوی نیچه همچون فیلسوف پادشاه افلاتون، یک مرد است (لیندا سینگر، ۱۹۹۸: ص ۱۸۴). اگر فلسفه نیز همچون جنگ و مبارزه‌ای بیش نیست، زنان باید در پس آن که به نبرد می‌رود، باشند: «مرد را برای جنگ باید پرورد و زن را برای دوباره نیرو گرفتن جنگ آوران.» (چنین گفت زرتشت، دربارهٔ زنان پیر و جوان). پس آیا در فلسفه هم همچون جنگ، پیروزی و قدرت از آن کسانی است که شمار بیشتری دارند؟! نیچه خود به ما پاسخ این پرسش را می‌دهد: «در این پیکاری که نامش زندگی است آنچه لازم است توانایی است نه نیکی، غرور است نه تواضع، تدبیر است نه نوع‌دوستی. برابری و دموکراسی مخالف اصل انتخاب طبیعی است؛ و هدفِ تطوّر نوابغ‌اند نه توده‌ها، و آنچه اختلافات را فیصل می‌دهد و سرنوشت‌ها را تعیین می‌کند، قدرت است نه عدالت.» (ویل دورانت، ۱۳۷۴: ص ۳۵۴).

موقعیت زن و ظهور مدرنیته غرب

نیچه به نقد مدرنیته و ایده‌های نوین می‌پردازد، زیرا معتقد است که مدرنیته و ایده‌های نوین آن چیزی جز نمودگاه انسان‌گله‌ای و اخلاق و ارزش‌های او نیست. نیچه اندیشهٔ مدرن را مخالف ایده‌آل‌های خود می‌یابد. ایده‌آلی همچون اسطورهٔ فرانسوا و رقص و پوشش کودکانهٔ او نمی‌تواند با مدرنیته همساز شود، زیرا نیچه به خوبی می‌داند که «اسطورهٔ نوینی همچون اسطورهٔ فرانسوا، به سختی می‌تواند با شعور خاص مدرنیته آستی کند و ذهنی‌سازی ناگزیر اندیشهٔ مدرن، مجال چندانی به بازیابی روحیهٔ کودکانه نمی‌دهد.» (اینک آن انسان، [پیترو پوتس]، ۱۳۷۸: ص ۱۱). ضرورت و در عین حال محال بودن اسطوره در مدرنیته، یعنی تضاد حل‌نشدنی میان دیونیزوس و مسیح، زخمی بود که نیچه بیش از هر کس دیگری از آن رنج کشیده است.

به اعتقاد نیچه، مدرنیته غرب با دگرگونی وضع زنان آغاز می‌شود. همچنان‌که در قسمت قبل نیز اشاره شد، زنان با شورش و قیام اخلاقی خود، دم از آزادی و حقوق برابر زدند و یکی از پیامدهای این طلب و ادعا چیزی جز دموکراسی نبود و با دموکراسی هم زن‌صفتی بر همه جا چیره شد و این هر دو از تبعات مسیحیت بود. اما با پیدایش مدرنیته سعی در براندازی نظام طبقاتی شد و زنان که دیگر نخواستند در طبقه بردگان باشند - که بنا بر باور نیچه، وجودش برای هر فرهنگ غنی و والایی ضروری است - با حرکت علیه این نظام اجتماعی، در واقع علیه خود و زنانگی‌شان حرکت کرده بودند: «با جان‌کندن و خشم و غضب به جست‌وجوی نشانه‌هایی برخاستن که وضع زن را در نظام اجتماع تاکنون برده‌وار و بنده‌وار نشان دهد (چنان‌که گویی وجود بردگی دلیلی است کوبنده، نه آنکه شرط ضروری هر فرهنگ والا و هر والایش فرهنگی باشد) - معنای اینها همه چیست جز فروریختن همه غرایز زنانه، جز محو زنانگی؟» (فراسوی خیر و شر، § ۲۳۹).

یکی از نشانه‌های مدرنیته، انقلاب صنعتی بود که زنان را برای کسب آزادی و حقوق بیشتر تهییج کرد و بروز این انقلاب، به اعتقاد نیچه، جز کمبود و نبود جنگ و جنگاوران نبود. با انقلاب صنعتی زن هر چه بیشتر در طلب حقوق و آزادی خود برآمد، اما به اعتقاد نیچه رسیدن زن به این حقوق تازه‌اش سبب تنزل هر چه بیشتر و پست شدن او می‌شود: «هر جا که روح صنعتی بر روح سپاهی‌گری و نژادگی چیره شده است، زن آنجا در طلب استقلال اقتصادی و حقوق کارمندانه برآمده است. «زن در مقام کارمند» کتبی‌ه‌ای است کوبیده بر سر دروازه جامعه مدرنی که در حال شکل گرفتن است. با این دستیابی به حقوق تازه، زن در راه «آقایی» می‌کوشد و علم و بیرق «پیشرفت» زن را برمی‌دارد، اما با آشکارگی هولناکی عکس قضیه روی می‌دهد: یعنی، زن پس می‌رود.» (همان). با

انقلاب صنعتی زنان نیز صنعتی شدند و صنعتی شدن زن طبعاً او را از کارهای خانه و خانه‌داری دور کرد و «برای شغل اولین و آخرینش، که زادن فرزندان قوی است، ناتوان‌تر.» (همان).

انقلاب فرانسه نیز از دیگر عوامل رهایی زنان و پیدایش مدرنیته بود، اما بنابر باور نیچه آن نیز نه تنها کمکی به بهتر شدن موقعیت زنان نکرد، بلکه حتی در جهت تضعیف غرایز زنانه پیش رفت: «از زمان انقلاب فرانسه هر چه حقوق و طلبکاری‌های زنان بالاتر رفته از نفوذ زن در اروپا کاسته شده است؛ و هر چه زنان (و نه فقط مردان سبک‌مغز) بیشتر طلبکار «رهایی زن» بوده و در راه پیشبرد آن گام برداشته‌اند، نشانه‌های ضعف و خرفتی در زنانه‌ترین غرایز روزافزون شده است.» (فاسوی خیر و شر، § ۲۳۹).

نیچه همچنین به نقد آموزش و پرورش مدرن می‌پردازد، چرا که معتقد است این نحوه آموزش و آموزش‌دهندگان آن می‌خواهند زنانگی زن را از او بزدایند و در نهایت او را فاسد کنند:

کسانی که می‌خواهند زن را به سطح «آموزش همگانی» و حتی به روزنامه‌خوانی و سیاست‌بازی فروکشند، این گوشه و آن گوشه می‌خواهند از بانوان موجوداتی آزاداندیش و یاوه‌نویس بسازند - گویی که زنی بی‌پروا در چشم مرد ژرف و بی‌خدا چیزی جز موجودی یکسر تهوع‌آور و خنده‌دار است. بر روی هم، می‌خواهند او را «با فرهنگ» قوی کنند - انگار نه انگار که تاریخ با قوت هر چه تمام‌تر به ما نشان داده است که «فرهیختن» انسان و ضعیف کردن او - یعنی ضعیف کردن و از هم پراکندن و بیمار کردن نیروی اراده - همیشه همگام‌اند؛ و نه انگار که قدرتمندترین و بانفوذترین بانوان جهان (نمونه آخرینش مادر ناپلئون) قدرت و برتری خویش بر مردان را مدیون نیروی اراده خویش‌اند - نه مدیر مدرسه خویش (همان).

نیچه معتقد است که طلبکاری‌های زنان به زودی بیشتر می‌شود و بر سر این حقوق بیشتر جنگی تمام‌عیار به راه می‌افتد، اما آن که در نهایت غرامت سنگین این جنگ را خواهد پرداخت، خود زن است: «بله، زن حیا را از دست خواهد داد؛ و زود بیفزاییم که ذوق و سلیقه خود را نیز. ترس از مرد را از یاد خواهد برد؛ اما زنی که «ترس را از یاد ببرد» غرامت آن را با از دست دادن غرایز زنانه خویش خواهد پرداخت. زن هنگامی به میان معرکه می‌تازد که آنچه در مرد ترس‌انگیز است، و یا دقیق‌تر بگوییم، مردانگی مرد را دیگر نخواهند و نپرورند - این نکته هم درست است هم فهمیدنی. اما آنچه فهمیدنش به این آسانی نیست آن است که در نتیجه این وضع - زن تباه خواهد شد.» (همان).

به باور نیچه، ظهور مدرنیته غرب در نهایت سبب هر چه بیشتر تضعیف شدن موقعیت زن شده است: «یعنی، با این ترتیب، پایان کار نزدیک است؟ و افسون‌زدایی از زن در جریان است؟ کار ملال‌افزایی زن اندک‌اندک بالا می‌گیرد؟ ای اروپا! اروپا! ما می‌شناسیم آن جانور شاخداری را که همیشه برای تو از همه فریباتر بوده است و همیشه تو را در خطر افکنده است! افسانه کهن‌ات دیگر بار «تاریخ» تواند شد - دیگر بار حماقتی عظیم بر تو چیره تواند شد و تو را با خود تواند برد! و این بار هیچ خدایی در پس آن نهان نخواهد بود؛ نه! تنها یک «ایده»، یک «ایده مدرن»! (فراسوی خیر و شر، § ۲۳۹).

نقد نیچه از مدرنیته و موقعیت زن در آن، که در جهت تباهی‌گریز زنانه و در نهایت انحطاط زن پیش می‌رود، با توجه به نفی دوآلیسم از جانب او، بهتر آشکار می‌شود. نیچه همچنان‌که به دوآلیسم یا دوگانه‌انگاری این دنیا و جهان ماورایی اعتقادی ندارد، به دوآلیسم جنسی نیز معتقد نیست. برای توضیح بیشتر در این باره از دو واژه 'sex' و 'gender' استفاده می‌کنیم. این دو واژه که هر دو به معنای «جنس» است،

تفاوتی نیز با هم دارند و آن اینکه واژه 'sex' دلالت بر جنسِ نوع بشر که شامل زن‌ها و مردها است می‌شود (ویژگی‌های جنسی)، در حالی که واژه 'gender' جنسیت و تفاوت جنسی‌ای را بین مردان و زنان آشکار می‌سازد که از نظر ساختار اجتماعی به آنها داده شده است. نیچه معتقد به این تفاوت جنسی یا دوآلیسم جنسی از نوع مقولات اجتماعی آن نیست. او این تفاوت را همچنان‌که پیش‌تر نیز اشاره شد (← همین بخش، فصل دوم)، تفاوتی زیست‌شناختی می‌داند. از همین رو است که نیچه برابری زن و مرد را که یکی از پیامدهای مدرنیته است، برابری‌ای می‌داند که در نهایت به ضرر زن تمام خواهد شد؛ چرا که قدرت واقعی زن درست از همین جا ناشی می‌شود، یعنی زنان از نظر جنسی برتری و قدرتی بیشتر نسبت به مردان دارند، پس چرا بخواهند که با مردها برابر شوند؟!^۱

مرد: مهار و کنترل

همچنان‌که قبلاً بیان کردیم، طبقه خطرناکی نظام ارزش‌ها را چنان تغییر می‌دهد که به تدریج قدرت دشمنان خود را تضعیف می‌کند. هدف این واژگونی این است که قدرت را به ضعف برگرداند و آنهایی را که بسیار ترس‌آورند، طعمه و قربانی خویش سازد. بنا بر اعتقاد نیچه، این طبقه بردگان (زنان) بود که دست به تغییر نظام ارزش‌ها زد و طبقه سروران (مردان) را که در نظر او خطرناک، قوی و ترس‌آور بودند، قربانی ساخت و بدین ترتیب این واژگونی پدید آمد. اما هم‌اینک در خواهیم یافت که چگونه این سومین استراتژی نیچه که در جهت مهار و کنترل زن به کار می‌رود، جنبه نهایی واژگونی ارزش‌ها را به دست خود مردان شکل می‌دهد.

۱. برای بحث و مطالعه بیشتر در این باره ← بخش سوم، فصل اول.

آنچه در زن ترس آور است و کینه‌توزانه، دقیقاً همان چیزی است که مرد را عمیقاً به او پیوند می‌دهد، یعنی ویژگی‌های جنسی او. در واقع این همان چیزی است که زمینه‌های تفاوت را بین مردان و زنان به وجود می‌آورد. افزون بر این، در قلمرو جنسی، زن باور دارد که برتری‌ای طبیعی نسبت به مرد دارد و این برتری و فضیلت همانا توانایی زن در به دنیا آوردن کودک، یعنی همان قدرت خود - آفرینش‌گری او است. همچنین زن آگاه است که در قلمرو جنسی، مردان بسیار ضعیف و آسیب‌پذیرند. زن علاوه بر اینکه با این قدرت خود، مرد را همچون یک پیکر و بدن شکل می‌بخشد، در عین حال محدودیت مرد را نیز بر او آشکار می‌سازد؛ محدودیت و ناتوانی مرد از شکل بخشیدن به خود به عنوان یک جسم و پیکر. در واقع تأیید نیچه از قدرت باروری و خود - آفرینش‌گری زن که فقط به قصد نگه داشتن و تقلیل زن تا حد مادر است، دقیقاً نفرت او را از همین ویژگی نیز آشکار می‌سازد، یعنی بی‌زاری نیچه را از استقلال آفریننده زن؛ چرا که تولد او را وابسته به زن می‌کند. نیچه «مجبور است با تفسیر زن چون موجودی که کمالش وابسته به مرد است او را بی‌ارزش کند و این در حالی است که، در واقعیت، به دنیا آمدن هر مردی و برخورداری او از موهبت زندگی وابسته به زن است.» (کیت آنسل - پیرسون، ۱۳۷۵: صص ۲۶۰-۲۶۱). از همین رو است که زن تهدیدی قوی برای مرد محسوب می‌شود و علت اصلی رفتار نیچه - همچون سایر مردان - با زن، ترس از دگرگونی‌های زیر و رو کننده‌ای است که توانایی برتر جنسی زن می‌تواند به وجود آورد.

نیچه قاطعانه بر حق انحصاری مردان در دانش تأکید می‌کند و معتقد است که زنان باید در موقعیت جهل و نادانی باقی بمانند، از همین رو است که زرتشت می‌گوید: «از زنان تنها با مردان سخن باید گفت.» (چنین گفت زرتشت، درباره زنان پیر و جوان). نیچه افزایش دانش جنسی زن را با

بی میلی و تنفر مشاهده می‌کند، او بیشتر ترجیح می‌دهد که ویژگی‌های جنسی و اطلاع درباره آن در حوزه کنترل مردان باشد. دست‌کم تا انتشار این اطلاعات جنسی انگیزه او برای این کار مشخص است؛ هر چقدر که زنان جاهل و نادان نگه داشته شوند، وضعیت‌شان تبدیل به ابژه جنسی دم دستی خواهد شد که پیشاپیش به مردان خدمت خواهد کرد (لیندا سینگر، ۱۹۹۸: ص ۱۸۱). البته استثنای قابل توجهی هم در این باره وجود دارد، یعنی جایی که نیچه با موضوع پاکدامنی و عفاف زنان، برخوردی پراحساس و همدردانه دارد. در آنجا نیچه روشی تحریف‌شده و غیرمنطقی را توضیح می‌دهد که زنانی از طبقات بالای اجتماع، درباره موضوعات جنسی با آن تربیت می‌شوند. این زن‌ها تا آنجا که ممکن باشد درباره مسائل جنسی به دلیل حفظ «شرف و عزت» خود، بی‌خبر نگه داشته می‌شوند. آنان به عنوان دختران و زنانی جوان یاد می‌گیرند که احساسات جنسی طبیعی و عادی خود را شرم‌آور و ننگین تلقی کنند:

در تربیت زنان سطح بالای جامعه چیزی بُهت‌انگیز و هولناک وجود دارد که شاید عجیب‌تر از آن وجود نداشته باشد. همه متفق‌القول‌اند که آنها باید در نهایت بی‌خبری از مسائل عشقی بزرگ شوند تا شرم و حیایی عمیق در وجودشان ریشه دواند و یاد بگیرند که با هر اشاره ساده‌ای به مسائل جنسی شدیداً مضطرب و گریزان شوند.

«شرف و عزت» زنان تنها به این موضوع وابسته است و هرگونه تخطی دیگر قابل‌گذشت باشد! آنها باید تا اعماق روح‌شان نسبت به این مسائل ناآگاه بمانند، در مورد چیزی که باید آن را «بد» بدانند باید کور و کر و لال باشند و فکر آن را هم به سر خود راه ندهند: حتی شناخت آن هم بد است (دانش شاد، § ۷۱).

بعد از ازدواج آنها این باور خود را ترک می‌کنند و شرکت‌کنندگانی

علاقه‌مند همراه با همسران‌شان در همان فعالیت‌ها و اعمالی می‌شوند که تا به حال آن را تقبیح می‌کردند و زشت و شیطانی می‌پنداشتند:

اما بعداً همین زنان گویی با یک ضربه صاعقه‌ای هولناک به درون واقعیت و آگاهی یعنی ازدواج پرتاب می‌شوند و مربی و راهنمای آنان در این وادی همان فردی می‌شود که باید دوستش بدارند و بیشترین احترام را برایش قایل شوند! حالا باید عشق را کشف کنند در حالی که با شرم و حیا دست به‌گریبان‌اند، باید هم‌زمان با لذت و شیفتگی، یا خودسپاری و وظیفه، ترحم و گذشت و ترس به علت همسایگی غیرمنتظره معنویت و نفس‌اماره یا انسانیت و حیوانیت آشنا شوند! (همان).

نیچه با تعجب از این توانایی زنان برای وفق دادن و سازگار کردن خودشان با این ناسازه^۱ پرسش می‌کند و چنین تصور می‌کند که این وضعیت برای زنان تنگنا و بن‌بستی فلسفی به‌وجود می‌آورد. چطور آنها می‌توانند جهان را چیزی واقعی تصور کنند، در حالی که تصور آنها از خودشان و حتی بسیار مهم‌تر، از همسران‌شان، برای همیشه یک پرسش بی‌پاسخ خواهد بود؟

در حقیقت احساسات مختلف و متنوعی در روح کسی به هم‌گرمه می‌خورد که در پی همتایی برای خود می‌باشد! خردمندترین روان‌شناسان هم با همه کنجکاوی و شفقت خود نمی‌توانند بفهمند که چگونه زنی می‌تواند با این راه حل کنار بیاید، که چه افکار و شبهات دهشتناکی به ناچار در این روح بیچاره و زیر و رو شده بیدار می‌شوند و بالاخره آخرین فلسفه و نهایت دیرباوری زن در کجا لنگر می‌اندازد (همان).

تحریفِ حتی غریزهٔ مادری که غریزه‌ای طبیعی و فطری است پیامد و نتیجهٔ تأسف بار این «تربیت» است و خواست و اشتیاق زن برای داشتن فرزند، پاسخی تلقی می‌شود به شرافت از دست رفتهٔ او، گناه او و بی‌احتیاطی و نابخردی‌اش:

و باز همان سکوت قبلی و همان سکوت عمیق: زن حتی در برابر خود خاموش می‌ماند و چشمانش را بر خود هم می‌بندد. زنان جوان سعی می‌کنند سطحی و حواس‌پرت به نظر بیایند، در حالی که آنان که ظرافت بیشتری دارند به نوعی بی‌حیایی تظاهر می‌کنند. زنان غالباً به شوهران‌شان به عنوان علامت سؤالی در برابر حیثیت و تقوای خود می‌نگرند و وجود فرزندان خود را نوعی تجلیل یا مکافات می‌دانند. آنان نیاز به فرزند دارند و میل آنها به فرزند همان معنای میل مردان به فرزند را ندارد. به طور خلاصه هرگز نمی‌توانیم نسبت به زنان به اندازهٔ کافی باگذشت باشیم! (همان).

این موقعیت که در واقع به دست مردان به وجود آمده و مدت‌ها تداوم یافته است، برای هر زنی تبدیل به یک راز شده است. چرا این غریزهٔ طبیعی در زنان باید سرکوب شود، در حالی که مردان از ویژگی‌ها و مسائل جنسی خود نباید هیچ شرمی داشته باشند و حتی در این باره نگرش مثبتی هم داشته باشند و مردانگی و مرد بودن را فضیلت و ویژگی پرارزشی بدانند که نوع بشر دارای آن است؟! اما آیا به‌راستی آبرو و شرافت زنان با چنین نگرش مضحکی که معتقد به سرکوبی زنان و احساسات آنان است، حفظ می‌شود؟! در واقع بهتر است سؤال شود که آبرو و شرافت چه کسی با چنین نگرشی حفظ خواهد شد. نیچه در زمانی این چیزها را می‌نویسد که این نگرش امری عادی بود، اما سخت است تصور کنیم که حتی زنان آن عصر و دوره، آنچنان‌که شوهران یا پدران‌شان می‌پنداشتند، نادان و بی‌خبر از این‌گونه مسائل بوده باشند. شاید چنین

نگرشی واکنش مردان به ترسی ناشناخته از قدرتی بوده و هست که زنان به دلیل نیروی برتر جنسی شان بر مردان دارند. بی خبر نگه داشتن زن از این توانایی خود، برای مدتی طولانی به مرد این اجازه را داد تا کنترل خود را بر زن، توانایی های سودمند و بارآور او، فرزندان او و حتی دارایی های مالی او، همچنان حفظ کند. آیا این وضعیت، همچنان که نیچه اذعان دارد، برای زنان تنگنا و بن بست فلسفی به وجود می آورد؟ زنان مایلند که چنین نیندیشند؛ چرا که احتمال بسیار دارد که این تنگنای فلسفی مفروض برای مردان وجود داشته باشد و معتقدند که آنان به اندازه کافی باخرد هستند تا نقش طبیعی خودشان را به عنوان یک زن درک کنند و گرفتار این دوراهی و معضل فلسفی ای که نیچه بدان اشاره می کند نشوند. البته این گفته نیچه در گذشته و نیز در بسیاری از جوامع، حتی جامعه امروزی، می تواند درست باشد؛ چرا که در جایی که ازدواج و مادر شدن تنها هدف زندگی زنان باشد، دیگر به چه چیزی جز همین ها می توانند اشتیاق نشان دهند، جز به دنیا آوردن فرزندان و پرورش آنها برای شوهران شان؟

نیچه به خوبی می دانست که آگاهی زنان از موقعیت خودشان برای تعادل رایج قدرت جنسی خطرناک است، از این رو نیچه سعی دارد تا زنان را از دنبال کردن پیشرفت هایشان، با تمسخر «روشنگری» زن، منصرف سازد:

زن می خواهد مستقل باشد و از این رو دست به کار روشن کردن مردان درباره «زن در ذات خویش» شده است: این یکی از بدترین پیشرفت ها در جهت زشتگری همه جانبه [چهره] اروپا است و این کوشش خامدستانه از جانب زنان در جهت علمی کردن ماجرا و بازتمایی خویش چه نکته ها را که نباید روشن کند! ... آیا این نهایت بی ذوقی نیست که زن بخواهد آن گونه مسئله خود را علمی کند؟ خوشبختانه روشنگری تا کنون کاری مردانه بوده است و در توان مردان - ماجرای بی بوده است «میان خودمان»؛ و در باب آنچه زنان

درباره «زن» می‌نویسند، سرانجام می‌توانیم به‌حق بدگمان باشیم که آیا زن به‌راستی درباره‌ی خویش خواهان روشننگری است - و روشننگری تواند خواست ... اگر زنی با این کار در طلب زیور تازه‌ای برای خویش نباشد (من گمان می‌کنم که خودآزایی جزئی از «زنانگی جاودان» است، مگر نه؟) (فراسوی خیر و شر، § ۲۳۲).

نیچه هرگونه تلاشی را که زنان برای رفتن به فراسوی کارهای خانگی انجام می‌دهند، منحرف شدن از غرایزشان و تردید در جنسیت‌شان می‌داند: «وقتی زنی گرایش‌های دانشمندانه دارد، در جنسیت وی باید اشکالی وجود داشته باشد.» (همان، § ۱۴۴) و بدین ترتیب می‌خواهد تا تمامی مبارزه و تلاش زن را برای برتر ساختن موقعیت خویش، کج‌فهمی و بدیاری‌ای بیش‌تلقی نکند. این عبارات و بسیاری عبارات شبیه به اینها، جنبه‌نهایی و ازگونی ارزش‌ها را شکل می‌دهد. واژگونی گسترش یافته است، از این رو فعالیت هر زن خودباور و متکی به نفس تبدیل به کینه‌توزی، خشم و انتقام می‌شود. شورش زنان به تدریج تضعیف می‌شود و هر کوششی که زنان برای پیشرفت خودشان انجام می‌دهند، حرکت‌هایی رو به انحطاط و منفی خواهد بود.

بنابراین، حالا که مردان از برتری نیروی جنسی زن بر خود آگاه و بیمناکند، علاوه بر تمسخر روشننگری زن - همچنان‌که گذشت - دست به کارکنار گذاشتن و نابود ساختن همین نیروی برتر جنسی زنان به دست خودشان می‌شوند. پس به زن در صورتی اجازه سخن گفتن می‌دهند که خود را شبیه مردان سازد، یعنی خود را به هیأت مردان درآورده و اخته یا عقیم کند و این در واقع همان تاکتیک مرد برای مهار و کنترل زن است.

امروزه و در عصر ما نیز بر این استراتژی نیچه و بحث‌ها و استدلال‌هایش، تأکید و پافشاری می‌شود. برخی از پیروان فروید هنوز هم سعی دارند تا چنین ادعا کنند که جانبداران و مدافعان حقوق زن یا

فمینیست‌ها بر علیه زنانگی خودشان طغیان کرده‌اند و هنوز هم در بسیاری از محافل علمی و فرهنگی، زنانِ مدافع حقوق خود را همچون موجودی غیر از زن در نظر می‌گیرند و نیز بسیاری از افراد تاکتیک نیچه را علیه زنان به کار می‌برند تا بتوانند آنها را از هدف درست‌شان منحرف سازند (لیندا سینگر، ۱۹۹۸: ص ۱۸۲). در واقع استدلالات نیچه در این باره با نیرویی واکنشی برای بخشودن مردان به دلیل فرهنگی که آنها خلق کرده و موقعیتی را که برای زنان به وجود آورده‌اند، همراه می‌شود. اما در همان هنگام نیز، نبرد زنان با مردان از طریق نفی شناختِ زمینه‌های درست آن، به تدریج تضعیف می‌شود.

فصل سوم

نیچه «زن ستا»

هر چند از ورود زنان و خصلت‌های زنانه به فلسفه سنتی - یعنی همان فلسفه‌ای که با «مردسالاری» و «ذکر محورانگی» مشخص می‌شود - جلوگیری شده است، اما نوشته‌های نیچه می‌تواند پاسخ بسیاری از علایق فلسفی اخیر را، درباره همین حذف و کنار گذاشتن زنان از فلسفه، بدهد. به نظر می‌رسد که نیچه علی‌رغم فیلسوفان دیگر که از دخالت دادن هر گونه نقشی که زنان می‌توانند در فلسفه داشته باشند گریزانند، ناگزیر به صحبت از آنها است. در نوشته‌های او ارجاع به زنان و انواع ویژگی‌هایشان، بسیار فراوان است. برای مثال، او استعارات و مقولات جنسی را در تمام نوشته‌هایش به کار می‌گیرد، مقولاتی همچون بارداری، اختگی، زایش، توانایی جنسی، ناتوانی جنسی و... و نیز مرتباً خود زن را همچون استعاره به کار می‌گیرد و او را سمبل و نماد انتزاعاتی غیر بشری همچون «حقیقت»، «هنر»، «زندگی» و «خرد» می‌داند. درست است که برخی استفاده نیچه از زن را صرفاً یک تعبیر و مجاز می‌دانند، اما شاید

این ارجاع‌ها همان‌هایی باشند که با استفاده از آنها بتوان تعبیر بسیار مثبت و تأییدکننده‌ای از زن و زنانگی ارائه داد. اگر نیچه «حقیقت»، «هنر»، «زندگی» و «خرد» را با زن مقایسه می‌کند، پس با قرینه و همسازی‌ای می‌توان گفت که زن نیز خود، همان «حقیقت»، «هنر»، «زندگی» و «خرد» است.

«زن» همچون «حقیقت»

«آن که دروغ نمی‌تواند گفت از حقیقت بی‌خبر است.» (چنین گفت زرتشت، دربارهٔ انسان والایتر، § ۹)، پس آیا بهتر نیست دروغ‌گو باشیم؟ و زن نیز؟ چرا که «هنر بزرگ او دروغ‌گویی است» و از همین رو «از ازل چیزی غریب‌تر و دل‌آزاتر و دشمن‌خوتر از حقیقت برای زن نبوده است». (فاسوی خیر و شر، § ۲۳۲). در دروغ ما حقیقت را خواهیم یافت، همچنان‌که در زن نیز. مرد به زن احترام می‌گذارد، چرا که او می‌تواند دروغ بگوید، چرا که او حقیقت است: «بیاید ما مردان نیز اقرار کنیم که درست همین هنر و همین غریزه را در زن دوست می‌داریم و ارج می‌نهم.» (همان). مرد به دنبال شادکامی است و «شادکامی نیز زن است.» (چنین گفت زرتشت، دربارهٔ شادکامی ناخواسته) و از آنجا که هر مردی خواهان خوشبختی و سعادت است، پس خواهان زن است و نیز خواهان حقیقت و از همین رو است که «وقتی مردی به زانو درمی‌آید، خستگی دیرینه درمی‌رود!» (فاسوی خیر و شر، § ۲۳۷).

«اگر حقیقت زن باشد چه خواهد شد؟» این اولین سطر از اولین بند پیشگفتار کتاب فاسوی خیر و شر است و این پرسش از زن، نه در آغاز که حتی پیش از آغاز این کار قرار می‌گیرد. تمامی مطلب این بند بدین قرار است:

اگر حقیقت زن باشد - چه خواهد شد؟ آیا این ظن نخواهد رفت که

فیلسوفان همگی، تا بدانجا که اهل جزمیت بوده‌اند، در کار زنان سخت خام بوده‌اند؟ آن جدی بودن هولناک، آن پيله کردن ناهنجار که، بنا به عادت، تا کنون بدان شیوه به سراغ حقیقت رفته‌اند، مگر وسایلی ناشیانه و ناجور برای نرم کردن دل یک زن نبوده است؟ شک نیست که این زن نگذاشته است او را به چنگ آورند - و از این رو، هر گونه جزمیت امروزه با حالتی افسرده و دلسرد ایستاده است؛ آن هم اگر که ایستاده باشد! زیرا هستند افسوسگرانی که بر آنند که او افتاده است و به زمین خورده است، و بالاتر از آن، نفس آخر را می‌کشد.

و مطالب بند بعدی نیز چنین آغاز می‌شود:

به جدّ باید گفت که، به دلایلی استوار و امیدبخش، تمام جزم‌پردازی‌ها در فلسفه، هر چند هم که خود را با جبروت و غایی و نهایی جلوه دهند، چیزی نبوده‌اند مگر کودک‌منشی و نوآموختگی عالی جنابانه.

در واقع فکر کردن به اینکه حقیقت زن است و اینکه فیلسوفان همگی در کار زنان سخت خام بوده‌اند، فلسفه را موضوعی بین مرد و زن می‌سازد، موضوعی که جز میل و اشتیاق شدید نیست (دبرا بی. برگوفن، ۱۹۹۸: ص ۲۲۷)، میل و اشتیاق مردان برای دانستن حقیقت؛ چرا که مرد می‌داند که زن چیزی را از او پنهان می‌کند - شاید همان حقیقتی را که او می‌خواهد! نیچه عشق مرد به حقیقت را همچون عشق او به زنی توصیف می‌کند که صرفاً می‌خواهد او را تصاحب کند، نه از آن رو که واقعاً دوستدار و خواهان او است و از این رو در جست‌وجویش، بلکه بدین جهت او را می‌خواهد تا میل و شهوت خود را با به دست آوردنش فرونشاند: «عشق [مرد] به حقیقت همچون عشق به زن است و از آنجا که

زن گرفتن مالکیت است، حتی در عشق به حقیقت نیز میل به تملک آن نهان است و می‌خواهد نخستین مالک آن باشد و بدان دست‌نخورده دست یابد... آنچه می‌خواهیم عشق و جست‌وجوی حقیقت نیست، بلکه انعکاس امیال و شهوات ما است.» (ویل دورانت، ۱۳۷۴: ص ۳۷۰). به اعتقاد نیچه، هنگامی که می‌گوییم زن حقیقت است، ممکن است او همان حقیقتی نباشد که مرد می‌خواهد، نیچه چیزی را می‌داند که دیگر مردان نمی‌دانند؛ او معتقد است که حقیقت بی‌پرده و حجاب، دیگر حقیقت نیست و به فلاسفه هشدار می‌دهد که:

آزرم حقیقت را که در پشت راز و رمز، و شک و دودلی، پنهان است باید بازستود. شاید حقیقت زنی باشد که حق دارد نخواهد اساس وجودش برملا شود. شاید نام او، به قول یونانی‌ها، «باوبو» است. آه، این یونانی‌ها چقدر زیستن را می‌دانستند! این نوع زیستن مستلزم عزم دلیرانه در سطح ماندن است، به پرده، حجاب و پوسته اکتفا کردن است و ظاهر را ستودن! و ایمان به شکل، اصوات، واژه‌ها و ایمان به تمام المپ ظاهر داشتن است. این یونانی‌ها به واسطه ژرف‌نگری مردمانی سطحی بودند. اما آیا ما، ماجراجویان اندیشه که بر قلّه رفیع‌ترین و خطرناک‌ترین اندیشه‌کنونی صعود کرده و از آن بالا به اطراف و به پایین نگریم، آیا ما نیز به همین نگرش یونانیان نرسیده‌ایم؟ آیا ما دقیقاً به این اعتبار یونانی نیستیم؟ آیا ما ستایش‌کنندگان شکل، اصوات، واژه‌ها، و در نتیجه هنرمند نیستیم؟ (دانش شاد، پیشگفتار).

نیچه همچنان که مشهور و در واقع بدنام به کشمکش با «زن» است، همچنین به دلیل پیکارش با «حقیقت» نیز مشهور است. نوشته‌های او آمیزه‌ای است از حرمت و در عین حال اهانت به زن و حقیقت. ارتباط بین حقیقت و زن، به معنی ساده‌سازی و فهم ارتباط نیچه با زن نیست؛ چرا که

حقیقت، همچون زن، در نوشته‌های او بسیار مبهم است و این ابهام که در هر دو آنها به چشم می‌خورد، البته تصادفی نیست. زن و حقیقت هر دو اغواگر و فریبکارند:

وقتی مردی خود را در میان غوغا و هیاهوی خویش و در معرض جزر و مدّ امواج زندگی و پستی و بلندی‌های آن می‌بیند، گاه حضور موجوداتی آرام و پری‌گونه را احساس می‌کند که از کنارش می‌لغزند و میل شدید به آرامش و خوشبختی را در او زنده می‌کنند: اینها زنان هستند. تقریباً چنین فکر می‌کند که بهترین خویشتن خویش را آنجا در کنار زنان پیدا می‌کند، مکان آرامی که در آن صدای سهمگین‌ترین امواج به سکوت مرگ، و زندگی خود به رؤیای زندگی مبدل می‌شود (دانش شاد، § ۶۰).

و قدرت هر دو آنها از ابهام و فاصله ناشی می‌شود: جذابیت و قوی‌ترین تأثیر زن به زبان فلاسفه تأثیر از راه دور است و لازمه این تأثیر قبل از هر چیز فاصله و دوری است! (همان).

همچنان‌که قبلاً نیز اشاره شد، زن در نوشته‌های نیچه از نظر ارزشی دارای سه موقعیت است، این سه موقعیت زن با سه موقعیت حقیقت برابری می‌کند که ما آن را می‌توانیم به خوبی در نوشته‌های نیچه تشخیص دهیم: ۱. زمانی که حقیقت، مظهر و نمودی از خواست حقیقت است؛ ۲. هنگامی که حقیقت مظهر و نماینده خواست توهم است؛ ۳. هنگامی که حقیقت نمود و مظهر خواست قدرت است. هر یک از این موقعیت‌ها می‌تواند به ما کمک کند تا به گونه‌ای به زندگی خود، علی‌رغم وحشت و هراس آن، ادامه دهیم (← زایش تراژدی، § ۱۸) و البته همچنان‌که قبلاً نیز گفتیم، این سه موقعیت ارزشی زن / حقیقت یا می‌تواند به تعالی و اوج زندگانی کمک کند و یا در جهت نزول و پست کردن آن گام بردارد.

دو موقعیت زن / حقیقت که در غالب خواست حقیقت (زن اخته شده) و خواست توهم (زن اخته کننده)، خود را آشکار می سازند، هر یک سعی داشتند تا به جای «خلق ارزش‌ها»، دست به «کشف ارزش‌ها» زنند، و این در حالی است که نیچه این خواست را خواستی بیمار، ضعیف، تباه شده و فاسد می داند؛ چرا که به اعتقاد او، آن خواستی منشأ و اصل است که خواهان خلق ارزش‌ها باشد، یعنی خواست قدرت و این دقیقاً همان خواستی است که زن / حقیقت در شکل تأییدگری اش دارای آن است. زن در شکل تأییدگری خود یعنی آنجا که دارای خواست قدرت است به حقیقت نزدیک تر است و هر چه زنی کامل تر باشد، یعنی از خواست قدرت بیشتری برخوردار باشد، در آنجا با حقیقت کامل تری هم روبه‌رو خواهیم بود. از همین رو است که نیچه می گوید: «زن کامل در نوع خود از مرد کامل برتر و همچنین نادرتر است.» (انسانی بسیار انسانی، § ۳۷۷).

برخی از محققان و شارحان آثار نیچه، همچون ژاک دریدا و کلی الیور، بر این باورند که حقیقت همچون زن در نوشته‌های نیچه، فقط یک تعبیر است و نه یک واقعیت عینی. آنان با توجه به متنی که در خواست قدرت نیچه آمده است، چنین نتیجه می‌گیرند که زن وجود ندارد، همچنان‌که حقیقت وجود ندارد:

ارزش جهان در تفسیر ما نهفته است (تفسیرهایی غیر از تفسیرهای صرفاً انسانی شاید جایی امکان‌پذیر باشند)؛ تفسیرهای پیشین ارزش‌گذاری‌های چشم‌اندازی هستند که به اعتبار آنها می‌توانیم در زندگی، یعنی در خواست قدرت، به خاطر رشد و بالش قدرت، جان به‌در بریم و بقا یابیم؛ هر ارتقای انسان با خود غلبه تفسیرهای تنگ‌تری را می‌آورد؛ هر نیرومندی و افزایش قدرت چشم‌اندازها و طرق تازه‌ای را که به افق‌های تازه‌ای باور دارند می‌گشاید - این فکر در نوشته‌های من نفوذ می‌کند. جهانی که با آن سر و کار داریم

دروغین است یعنی نه یک حقیقت که یک افسانه است؛ تقریبی است بر پایهٔ برآیند زار و نزاری از مشاهدات؛ در «جریان» است همچون چیزی در حالت شدن، همچون کذبی که همواره دگرگون می‌شود، اما هرگز به حقیقت نزدیک نمی‌گردد: زیرا که هیچ «حقیقت»ی در کار نیست (خواست قدرت، § ۱۶۶).

کلی الیور در این باره می‌گوید: «او چون زهدان تو خالی است، او فضا و زهدانی است که هر چیزی از آن سرچشمه می‌گیرد، این فضا، فاصله است: زن تأییدگر، ابژه‌ای در این فاصله نیست؛ او خود فاصله است. قدرت او فاصله است. او وجود ندارد، همچون فاصله، همچون فضا - زهدان محض. زن وجود ندارد، همان‌گونه که حقیقت وجود ندارد.» (کلی الیور، ۱۹۹۸: ص ۷۷).

همچنان‌که پیش‌تر نیز اشاره شد، همین ابهام و همین فاصله است که قدرت زن / حقیقت از آن حاصل می‌شود. اما اگر این فاصله هرگز از میان برداشته نشود، آیا باز هم خواهیم توانست به هدفی که نیچه برای ما ترسیم کرده است، یعنی خواست قدرت، دست یابیم؟ نیچه هرگز نمی‌خواهد تا ما را با وحشت و هراس خلق و نابودی مداوم نیروی دیونیزوسی تنها گذارد. اگر چه فاصلهٔ میان زن / حقیقت و درک و فهم ما نمی‌تواند از بین برود، اما می‌توان به وسیلهٔ زن اخته‌کننده یا هنرمند، پلی ارتباطی میان این دو برقرار کرد و در اینجا است که نقش زن همچون «هنر»، رهایی‌بخش و نجات‌دهنده خواهد بود.

«زن» همچون «هنر»

می‌دانیم که هنر جایگاه والایی در اندیشهٔ نیچه دارد و برای او تنها فعالیت متافیزیکی نه دین است، نه اخلاق و نه هیچ چیز دیگر مگر هنر.

همچنان‌که در بخش اول در این باره نیز بحث شد، مسئله‌ای که برای همیشه همراه نیچه بود، رنج و وحشتی بود که زندگی برای ما به ارمغان می‌آورد و از آنجا که نمی‌توان زندگی را، علی‌رغم وحشت آن نفی کرد، نیاز به راه حلی بود تا زندگی کردن را برای ما امکان‌پذیر سازد؛ تا اینکه سرانجام «هنر» چاره‌ساز این مشکل و رمز پیروزی بشر بر بدبینی شد.

نیچه در ذایش تراژدی، هنر را همچون زنی می‌داند که زندگی کردن بدون او غیر ممکن است و آپولون را ساحره‌ای که می‌تواند ترس ما را از طبیعت دیونیزوسی، تبدیل به تخیلاتی دلپذیر سازد تا با کمک آن بتوان «زندگی را همچون پدیده‌ای زیبایی شناختی توجیه کرد». همچنین نیچه در ذایش تراژدی منشأ هنر و تراژدی یونانی را در دو پیکره الهی کهن، یعنی آپولون و دیونیزوس می‌داند. آپولون، همچنان‌که گفتیم، بانویی است که الهام بخش هنرهای تجسمی است و هنر دیونیزوسی که مظهر مردی و مردانگی است، موسیقیایی و جنبشی. هنر آپولونی که نمایاننده هنرهای زنانه است، در صلح و سکون به سر می‌برد، در آرامش و در رؤیا. ما با چشم خود هنرهای تجسمی او را می‌بینیم و از طریق آنها تصورات و تخیلاتی دلپذیر برای خود می‌سازیم؛ همچنان‌که شور و سرمستی هنر موسیقیایی دیونیزوسی را از طریق گوش خود می‌شنویم و اوج هنر، در تلفیق این دو نیرو است: «ازدواج چشم و گوش». نیچه خود در این باره می‌نویسد: «رشد مداوم هنر با دوگانگی آپولونی و دیونیزوسی پیوند دارد - درست به همان سان که تولید مثل به دوگانگی جنس‌ها وابسته است و کشاکشی همیشگی را دربر می‌گیرد که تنها به شکلی دوره‌ای و متناوب با آشتی و سازش همراه می‌شود.» (ذایش تراژدی، § ۱).

عالم دیونیزوسی عالم هولناک رنج بردن‌ها است و جهان پیوسته در حال شدن. دیونیزوس خدای آفرینندگی است و ویرانگری، او می‌خواهد بر اندوه و غم‌های وجود خود چیره گردد، می‌خواهد به شادمانی و

سعادت برسد، اما این ممکن نیست مگر به یاری نیروی آپولونی، این «جاودان زاینده مادر ازلی»: «قلمرو دیونیزوسی وابسته به عالم آپولونی است، زیرا خصلت دیونیزوس در مدام آفریدن و مدام نابود کردن همین قلمرو نمود است.» (آنتونیو مورنو، ۱۳۷۶: ص ۲۷۹)؛ بنابراین، رهایی از قید رنج و عذاب نیروی دیونیزوسی تنها با یاری آپولون صورت می‌گیرد. آپولون پرده‌ای از وهم و رؤیا بر دیدگان ما می‌کشد تا بتوانیم با داشتن این نقاب‌های آپولونی به ژرفنای وحشت دیونیزوسی نگاه کنیم، پس این آپولون و نیرو و هنر او است که می‌تواند رنج و حرمان بشر را از میان بردارد و به آن پایان دهد.

«هر چه ژرف است نقاب دوست دارد... تنها فریب نیست که خود را در پس نقاب پنهان می‌کند - و چه حُسن‌ها که در فریب نیست.» (فراسوی خیر و شر، § ۴۰). آن جریان ثابت و همیشگی‌ای را که ما نمی‌توانیم تحمل کنیم، یعنی ابهام زن / حقیقت، با آن نیروی متلاطم و جاودانه خواست قدرتش، که حتی نگاهی گذرا به آن هم بسیار هراس‌انگیز است، با نقاب‌های حمایتگرانه زن / هنر، از میان برداشته می‌شود: «زنانی هستند که اگر کسی در هر جایی آنان را بیازماید، هیچ بطنی برای آنها نخواهد یافت، آنچه می‌یابد نقاب محض است.» (انسانی بسیار انسانی، I، ص ۳۰۰). بدین ترتیب، نیروی خام و ناآزموده دیونیزوسی که بسیار هراس‌انگیز است، با نقاب‌هایی که از طریق خواست توهم هنرمند خلق می‌شود، تغییر شکل می‌یابد و بدین ترتیب، توجیهی برای هستی ما فراهم می‌کند. اما اینکه این توجیه چقدر توهم‌انگیز و رؤیایی است، اصلاً مهم نیست. زن همچون حقیقتی می‌ماند که در پوسته و حجاب است و این پوشش و حجاب، چیزی جز نقاب نیست و از همین رو است که نیچه می‌گوید: «مرد زن را ژرف می‌پندارد - چرا؟ زیرا او هرگز ژرفایی در زن نیافته است. زن حتی سطحی نیست.» (شامگاه بتان، I، § ۲۷).

«زن» همچون «زندگی»

نیچه زن را همچون استعاره‌ای برای نیروهای آفرینشگر زندگی و همچون خودِ زندگی، می‌ستاید. «زندگی زن است» (دانش شاد، § ۳۳۹)، زیرا زن با همه آنچه که نیچه آنها را تأیید می‌کند، مشخص می‌شود: با جسم، طبیعت، غیرعقلانیت، توهم و حتی شر. نقد نیچه از سنت فلسفه - از افلاتون تا کانت - که همیشه ذهن را بر جسم، فرهنگ را بر طبیعت، عقل را بر غیرعقلانیت، حقیقت را بر توهم و خیر را بر شر، برتری داده است، چیزی جز تأیید زن و ویژگی‌های زنانه و مادرانه او نیست. نیچه فیلسوفِ زندگی است و تأییدگر آن و عشق به زندگی را با عشق به زن مقایسه می‌کند (- همان، پیشگفتار). به اعتقاد او، فلسفه نقشی مادرانه دارد و فیلسوف راستین کسی است که «اندیشه‌های خود را همواره از میان درد و رنج به دنیا آورده و همچون مادر آنچه را که از خون، قلب، آتش، شادی، شور و هیجان، بی‌قراری، خودآگاهی، تقدیر و سرنوشت» برایش باقی مانده است به آنها می‌بخشد (همان).

نیچه به دلیل تحسین دیونیزوس، و تلاش فراوانش برای مجسم ساختن یک فلسفه دیونیزوسی، بسیار مشهور است. می‌دانیم دیونیزوس خدای حاصلخیزی، باروری و شور و مستی است و از آنجا که باروری و هیجان‌های غیرعقلانی با زنان همراه است، بازارشگذاری نیچه را درباره زن، همچون نیروی به وجودآورنده زندگی، می‌توان دید. ستایش نیچه از زن همچون نیروی آفرینشگر زندگی، بدین معنی است که زن دهنده زندگی و تأییدکننده انسانیت است (- همان، § ۳۷۷)؛ او مادر فرآینسان است و از این رو، نجات‌بخش جهانیان.

آموزه بازگشت جاودان نیچه، نیز دلیل دیگری برای تأیید زن و نیروی زندگی بخش او است. نیچه با استفاده از اسطوره «باوبو» در پیشگفتار دانش شاد، مفاهیم باروری و حاصلخیزی زنانه را همچون نیرویی زندگی بخش

مطرح می‌سازد. در واقع باوبو با خندانندن دیمیترا او را دوباره به دنیای حاصلخیزی فرامی‌خواند: «چهره باوبو نشان می‌دهد که منطق ساده هرگز نمی‌تواند بفهمد که زندگی نه ژرف است و نه سطحی، و در پس هر پرده از آن پرده‌ای دیگر است و در پس هر لایه‌ای از رنج، لایه‌ای دیگر. باوبو همچنین به ما می‌گوید که ظاهر زندگی نباید ما را به بدبینی و شکاکیت بکشاند، بلکه باید به خنده تأییدآمیز شاد و سرزنده‌ای رهنمون شود که می‌داند زندگی، به رغم مرگ، به گونه‌ای غیرقطعی باز می‌گردد... در رازهای اِلوسیس، اندام جنسی زن همچون مظهر باروری و تضمین‌کننده تجدید حیات و بازگشت جاودان همه چیز ستایش می‌شود.» (سارا کوفمن، ۱۹۹۸: صص ۴۴-۴۵).

نیچه درباره نظریه بازگشت جاودان خود، معتقد بود که هر چیز زیبا خود را فقط یک بار به ما می‌نمایاند و بیشتر پوشیده و پنهان می‌ماند. او نیز همچون یونانیان که در نیایش خود می‌خواستند «هر چیز زیبا دو یا سه بار بازگردد»، خواهان چنین چیزی بود، اما این را هم می‌دانست که: «جهان گرچه مملو از چیزهای زیبا است، اما در ارائه لحظات زیبا و پرده‌برداری از چیزهای زیبا، بسیار ممسک است. شاید همین امساک، بزرگ‌ترین لطف زندگی باشد. زندگی بر روی خود پرده‌ای مطلقاً نویدبخش، مقاوم، محجوب، ریشخندآمیز، فریبنده و مهربان کشیده است. آری، زندگی زن است!» (دانش شاد، § ۳۳۹).

«زن» همچون «خرد»

شاید یکی دیگر از جنبه‌های تأیید زن از جانب نیچه، یکی دانستن او با «خرد» باشد؛ آنجا که از زبان زرتشت می‌گوید: «خرد ما را این‌گونه می‌خواهد: بی‌خیال، سُخره‌گر، پرخاش‌جوی. او زن است و همواره جنگاوران را دوست می‌دارد و بس.» (چنین گفت زرتشت، درباره خواندن و

نوشتن). به نظر می‌رسد که معنا و مفهوم «خرد» و «عقل» برای نیچه یکسان نیست، زیرا می‌دانیم که نیچه عقل را شدیداً تخطئه و سنت و فرهنگ عقلانی غرب را شدیداً نکوهش می‌کند و حال آنکه برای خرد ارزش و جایگاه والایی قایل است. خرد از نظر نیچه همان معنای زمینی و جسمانی خود را دارد: «تن خردی است بزرگ.» (همان، دربارهٔ خواردارندگان تن) و در برابر هر آنچه ماورایی است قرار می‌گیرد: «برادر، خرد کوچکات، که «جان» اش می‌خوانی، نیز افزاینده‌تر است؛ افزار و بازپچه‌ای کوچک برای خرد بزرگات.» (همان). از آنجا که زنان همواره با جسم مشخص شده‌اند، یکی دانستن خرد ما (خرد بزرگ ما) با تن و در نتیجه با زن، می‌تواند در جهت تأیید زن و زنانگی پیش رود. افزون بر این، همچنان‌که در گذشته نیز گفتیم، نیچه در زایش تراژدی زنان را با نیروهای همچون جنون، دیوانگی و غیر عقلانیت همراه می‌داند، اما این نیز خود از آن رو است که «جنون نیز هیچ‌گاه بی‌بهره از خرد نیست.» (چنین گفت زرتشت، دربارهٔ خواندن و نوشتن).

نیچه این گفتار خود را: «خرد ما را این‌گونه می‌خواهد: بی‌خیال، سُخره‌گر، پرخاش‌جوی. او زن است و همواره جنگاوران را دوست می‌دارد و بس.»، در ابتدای جُستار سوم از کتاب تبارشناسی اخلاقِ خود می‌آورد، یعنی جایی که در آن به نقد و نفی آرمان زهد می‌پردازد. می‌دانیم که در آرمان زاهدانه نیز، انسان با همان جزم‌اندیشی‌ای که در جست‌وجوی حقیقت است، به دنبال یافتن هدف و معنایی برای زندگی و پاسخی به پرسش «رنج بردن برای چه؟» است و در این راه «نیستی را خواستن برای انسان خوش‌تر است از نه خواستن» (تبارشناسی اخلاق، III، § ۱). نقد نیچه از آرمان زهد، در واقع نقد او از فرهنگ مردسالار و اقتدار و اعتبار پدرسالاری است. فرهنگی که در آن خنده، رقص و پوشش کودکانه فراموش شده است و در آن به دنیا و هر آنچه حسّانی است پشت می‌شود

و زن نیز که در این مقوله جای دارد، دشمن آرمان زاهدانه انسان‌هایی از سنخ فیلسوفان و کشیشان و... می‌شود. این مردان به دشمن، یعنی به زن نیاز دارند تا شاداب بمانند و بدون دشمن، یعنی بدون زن، بدون حسّانیت، بدون خواستِ زندگی، کارشان به بیماری و بدبینی می‌کشد (← همان، III، § ۷)، اما «مرد بیدار دانا می‌گوید: من یکسره تن هستم و جز آن هیچ؛ و روان تنها واژه‌ای است برای چیزی در تن.» (چنین گفت زرتشت، درباره‌ی خواردارندگان تن)؛ چرا که خردِ بزرگِ ما تن ما است.

تبرستان

www.tabarestan.info

بخش سوم

نیچه و فمینیسم معاصر

تبرستان

www.tabarestan.info

هر گونه نشانه‌ای از فمینیسم در انسان‌ها، حتی در یک مرد، راه ورود به آثار مرا سد می‌کند: آن‌گاه دیگر نمی‌توان به درون این هزارتوی کشف‌های دلیرانه پا نهاد.

(اینک آن انسان، III، § ۳)

نیچه به زن‌ستیز کینه‌توز شهرت دارد، پس چرا فمینیست‌ها به فلسفه او علاقه دارند؟ آیا می‌توان فلسفه نیچه را از گفته‌های به‌ظاهر اهانت‌آمیز او درباره زنان و مخالفت‌های او با جنبش فمینیستی اروپای مدرن جدا کرد و آن را منبعی برای فمینیسم معاصر دانست؟ آیا فلسفه نیچه می‌تواند برای نظریه فمینیستی سودمند واقع شود؟ آیا فمینیست‌ها می‌توانند از انتقادهای او درباره تاریخ و تفکر فلسفی برای به چالش طلبیدن ممانعت از ورود زنان به این تاریخ بهره‌گیرند؟ چرا فمینیست‌ها به فلسفه او علاقه نشان می‌دهند، آنها چه چیزی از مطالعه آثار نیچه و آرا و عقاید او به دست می‌آورند؟ اینها پرسش‌هایی است که سعی خواهیم کرد تا در این بخش به آنها پاسخ دهیم.

می‌توان گفت که به طور کلی فمینیست‌ها ارتباطی گوناگون و متغیر با فلسفه نیچه دارند. برخی از سودمندی فلسفه او برای فمینیسم معاصر

می‌گویند و برخی دیگر از زبان‌بار بودن آن. در واقع می‌توان گفت که در اینجا نیز، همچون سایر زمینه‌ها، شاهد همان ابهام و تناقضی هستیم که در سراسر گفته‌های نیچه وجود دارد. همین ابهام است که به رغم دشوار ساختن دریافتِ درست و واقعیِ اندیشه‌های نیچه، سبب پیدایش تفاسیر و تعبیر مختلفی از آرا و اندیشه‌های او و در نتیجه پویایی و تازگی آنها شده است. این شاید مهم‌ترین تأثیری باشد که نیچه بر تفکر قرن بیستم و پس از آن داشت (و نیز دارد)؛ یعنی منشأ برداشته‌ها و ایده‌های جدید. دربارهٔ تأثیر نیچه بر فمینیسم معاصر نیز همین گفته‌ها صادق است. فمینیست‌ها خود نیز دربارهٔ پرسش از نیچه و زن، بر این متمرکز شده‌اند که گفته‌های نیچه را دربارهٔ زنان و زنانگی چگونه باید تفسیر کرد و آنچه آنان در این باره یافته‌اند، نه ظاهرِ اهانت‌آمیز و سُخره‌گر گفته‌های نیچه، که تلاش او برای به دست دادنِ سبک جدیدی از گفتار، نوشتار و تفکر است که می‌تواند برای فلسفهٔ فمینیستی بسیار سودمند واقع شود. در واقع می‌توان گفت که «ثمربخش‌ترین جنبهٔ نوشته‌های نیچه را برای صورت‌بندی فلسفه‌ای فمینیستی، نه در مواضع صریح او دربارهٔ زن بل در «سبک» (های) او، در کوشش او برای ابلاغ فلسفه‌ای دربارهٔ جسم، در افشاگری او دربارهٔ استعاره‌های سخن فلسفی، و در شیوهٔ نمونهٔ او برای ساختار شکنی پیشداوری «ذکر محورانه»ی اندیشه و عقل غربی باید یافت.» (کیت آنسل - پیرسون، ۱۳۷۵: صص ۲۴۳-۲۴۴).

در این بخش، ما دربارهٔ برخی از عناصر فلسفهٔ نیچه بحث خواهیم کرد که فمینیست‌ها را به خود جذب کرده و راه‌هایی را برای پیشبردِ علایق فمینیستی پیش روی آنها قرار داده است. اما پیش از آن، برای آشنایی و درکِ بهتر، باید به جنبش فمینیسم، حرکت تاریخیِ آن، زمینه‌های فلسفی و نقد فمینیستی از ساختارهای ایدئولوژیکی و فرهنگیِ جامعه، نظر اندازیم.

فصل اول

جنبش فمینیسم

جنبش فمینیسم حرکتی است که در آن به طرفداری از حقوق زنان پرداخته می‌شود. از آنجا که زنان هرگز در جایگاه واقعی خود نبوده یا به ندرت بوده‌اند، این جنبش خواهان آن است تا جایگاه بحق و شایسته زنان را به آنان بازگرداند. زنان همیشه مجبور بوده‌اند که از بیراهه وارد عرصه‌های اجتماع، سیاست، فرهنگ و تفکر شوند، چرا که همیشه زن را موجودی می‌دانسته‌اند که وجودش وابسته به مرد است؛ زنی که هویت و موجودیت مستقلی نداشته و چیزی بیش از آئینه تخیلات، خودجلوه‌گری‌ها و جاه‌طلبی‌های مردانی نبوده است که همیشه از او همچون ابزار و وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف و امیال خود استفاده کرده‌اند. این واقعیتی است که «زنان از امکانات رشد یکسانی با مردان برخوردار نیستند و می‌توان گفت که در تمامی جوامع انسانی (البته به درجه‌های متفاوت) دارای حقوق اجتماعی یکسانی با مردان نیستند. به نسبت رشد اقتصادی و اجتماعی در جوامع پیشرفته زنان از حقوقی بیشتر

برخوردار شده‌اند و همپای به‌دست آوردن حقوق سیاسی و اقتصادی، در سدهٔ اخیر، فاصلهٔ خود را با مردان در پایگان اجتماعی کاهش داده‌اند. اما این هنوز به معنای برابری کاملی نیست که جنبش‌رهای زنان به حق خواستار آن است.» (بابک احمدی، ۱۳۷۸: ص ۱۷۱).

مردان قرن‌ها زنان را سرکوب کرده و فرصت تعلیم و تربیت و کارآموزی را از آنان گرفته و آنها را از مراکز قدرت، یعنی از حوزه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی دور نگه داشته‌اند. به‌طور کلی «منش مسلط بر پدیدارهای فرهنگی در راستای توجیه نابرابری زنان و مردان شکل گرفته است.» (همان). با وجود این، برخی از مردان معتقدند که زنان علاوه بر اینکه دارای ارزشی برابر با مردانند، می‌توانند در این حوزه‌ها وابسته به هیچ مردی نباشند و مثلاً زنان امروزی می‌توانند با انتخاب‌های خود، به عنوان یک پزشک، معلم، مهندس، منشی و...، زندگی‌شان را به پیش برند. اما آنچه آشکار است این است که موقعیتی را که این‌گونه مردان از آن دم می‌زنند و جامعه برای زنان فراهم می‌کند، تنها در حد کار کردن زیر نظر آنان و برای آنان است. نقشی را که جامعهٔ مردسالار به زن می‌دهد، همچون پله‌های نردبانی است که باید مردان بر روی آن گام بردارند تا به بالاترین جولانگاه خود برسند. در این نگرش، زنان برای مردان صرفاً پیکرها و بدن‌هایی هستند برای ارضای تمایلات و خواسته‌های جنسی مردان و نه کسانی که به‌راستی دارای حقوقی برابرند و برخوردار از ارزش و احترامی یکسان. بدین ترتیب «زن بنا به ماهیتی فطری زن زاده نمی‌شود، بل جامعه از او به تدریج یک «زن»، یعنی موجودی فرودست، می‌سازد.» (همان، ص ۱۷۲).

برخی دیگر از مردان معتقدند از آنجا که زنان به‌طور تاریخی این‌طور انتخاب کرده‌اند که فعالیت بیرون از خانه نداشته باشند، از این رو خود را از نیروی کار و عرصه‌های مختلف کسب قدرت دور نگه داشته‌اند.

بنابراین هنگامی که شروع به فعالیت در خارج از خانه می‌کنند، باید از مراحل پست و پایین‌تر آغاز کنند تا بعدها بتوانند به بالای نردبان ترقی و پیشرفت، مثلاً مدیر بودن، رئیس بودن، عضو فعال اجتماعی بودن و... برسند. اما آنچه که اصل فمینیسم آن را شفاف می‌سازد، این است که مردان یا ناخودآگاه یا آگاهانه زنان را سرکوب کرده و به آنها کمتر اجازه داده‌اند تا درباره نظریات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه خود حرف بزنند و حتی گاهی این اجازه را نداده‌اند تا صدای زنان به گوش کسی برسد. با اجازه ندادن به زنان که درباره عقاید، دیدگاه‌ها و مسئولیت‌هایشان حرف بزنند و ارزش و احترام قایل نشدن برای آنها، مردان زنان را سرکوب و صدای آنان را در گلو خفه کرده‌اند و هر آنچه را که به معنای زن بودن و زنانه تعریف شدن است، از ارزش انداخته و بی‌اهمیت جلوه داده‌اند. در نتیجه، مردان زنان را «غیر خود» یا «دیگری» بی‌دانسته و ساخته‌اند که دارای اهمیت و ارزشی نیست.

هدف جنبش فمینیسم این است که این دیدگاه پست و تنزل‌دهنده را درباره زنان تغییر دهد. جنبش فمینیسم در پی آن است تا امکانی را فراهم سازد تا زنان بتوانند خودشان را تعریف کنند، ارزش‌های خاص خودشان را شکل دهند و صدای خود را در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، علمی و فرهنگی به گوش دیگران برسانند. این جنبش امیدوار است تا جامعه‌ای خلق شود که در آن زن همچون مرد، فضایل و ارزشمندی‌های خاص خود را داشته باشد و اصالتاً همچون یک انسان قابل ارزش و احترام گردد.

حرکت تاریخی

به لحاظ تاریخی می‌توان جنبش فمینیستی را در سه دوره تقسیم‌بندی کرد، که هر یک از این دوره‌ها را اصطلاحاً «موج» می‌نامند: ۱. فمینیسم موج اول یا نسل اول که از سال ۱۸۴۵ آغاز شد و تا سال ۱۹۴۵ ادامه

یافت؛ ۲. فمینیسم موج دوم یا نسل دوم که از سال ۱۹۴۵ تا ۱۹۹۰ ادامه یافت؛ ۳. فمینیسم موج سوم یا نسل سوم که از سال ۱۹۹۰ آغاز شده است و تاکنون نیز ادامه دارد. ریشه‌های فمینیسم موج اول را شاید بتوان در انقلاب صنعتی دانست که به زنان این اجازه را داد تا بر برابری‌های اجتماعی تأکید کنند و مدّعی حقوقی برابری با مردان شوند. از این رو، فمینیسم موج اول بیشتر جنبه حقوقی داشت. فمینیسم موج دوم، چیزی بیش از نابرابری‌های اجتماعی را زیر سؤال می‌برد و خواستار دگرگونی بنیادهای سیاسی، اجتماعی و فلسفی جامعه و نیز ایجاد زبان، اسطوره‌شناسی و تفکر فلسفی خاص زنان است. از این رو، این فمینیسم فمینیسمی تحلیلی است که با استفاده از روان‌تحلیلی، زبان‌شناسی و فلسفه، ساختارهای ذکر محورانه جامعه را به مبارزه فرامی‌خواند. فمینیسم موج سوم نیز اغلب با الهام از نگرش هلن سی‌سو^۱ درباره تفاوت جنسی و آزادی جنسی، در پی نفی و انکار «غیریتی» است که از طریق تقابل‌های جنسی زن و مرد به وجود آمده است. فمینیست‌های موج سوم برای آنکه عدم وابستگی خود را به مرد و جنسیت او آشکار سازند، گرایش‌هایی همجنس خواهانه از خود نشان می‌دهند تا بدین وسیله بیان کنند که حتی در این زمینه نیز بی‌نیاز از مردانند.^۲

اگر چه بسیاری معتقدند که فمینیست‌های معاصر و فعالیت‌ها و نظریات آنان نقطه آغازین خود را از جنبش آزادی خواهانه سال‌های ۱۹۶۰ به دست آورده‌اند، اما باید ریشه‌های حقیقی جنبش فمینیستی را در دهه‌های پایانی قرن بیستم دانست، در طول آنچه که عصر پیشرفت برای ما به ارمغان آورده است. در طول این مدت زنان حق دادن رأی را به دست آوردند و فعالان برجسته‌ای در مسائل اجتماعی عصر خود

1. Hélène Cixous

۲. به این دسته از فمینیست‌ها اصطلاحاً 'Lesbian Feminists' گفته می‌شود.

شدند، مسائلی از قبیل مراقبت‌های بهداشتی، تعلیم و تربیت، سیاست و ادبیات. اما برابری با مردان در این عرصه‌ها همچنان خارج از دسترس‌شان باقی ماند.

در سال ۱۹۱۹ ویرجینیا وولف^۱ (۱۸۸۲-۱۹۴۱)، اساس نقد فمینیستی را در مقاله‌ای با نام «اتاقی از آن خود»^۲ - که در آن به مشکلات زنان نویسنده می‌پرداخت - بنا نهاد. او در این کار مدعی شد که مردان با زنان همچون موجوداتی حقیر و پست رفتار کرده‌اند و می‌کنند. به اعتقاد او، این مردان هستند که معنای هر چیز را بدان می‌بخشند و آن را تعریف می‌کنند، حتی این مرد است که زن بودن را نیز تعریف می‌کند و تمامی ساختارهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، ادبی و فلسفی را به کنترل و نظارت خود درمی‌آورد. آغاز جنگ جهانی دوم در سال ۱۹۴۰ و مشکلات قبل و بعد آن، توجه افراد را بر موضوعاتی دیگر متمرکز ساخت و پیشرفت چنین ایده‌های فمینیستی را به تأخیر انداخت. اما با انتشار کتاب جنس دوم^۳، اثر سیمون دو بووار^۴ (۱۹۰۸-۱۹۸۶) در سال ۱۹۴۹، علایق فمینیستی بار دیگر ظاهر شد. دو بووار در این اثر خود - که باید آن را کاری بنیادین در فمینیسم قرن بیستم دانست - اعلام کرد که جوامع غربی، جوامعی مردسالارند؛ یعنی جامعه‌هایی که به دست مردان کنترل می‌شود. دو بووار نیز همچون سلف خود، وولف، بر این باور بود که مردان آنچه را که به معنای انسان بودن است تعریف می‌کنند و از این رو، نیز آنچه را که به معنای زن بودن است. دو بووار در این باره می‌گفت از آنجا که زن مرد نیست، تبدیل به «دیگری»^۵ می‌شود، تبدیل به اُبژه‌ای که وجودش را مرد (سوژه)، تعریف و تعیین می‌کند.

۱. Virginia Woolf: از بزرگ‌ترین زنان منتقد و ژمان‌نویس، ناشر و از بنیان‌گذاران ژمان نو است. از رمان‌های او فانوس دریایی، اورلاندو و خیزاب‌ها به فارسی ترجمه شده است.

2. A Room of One's Own

3. *Second Sex*

4. Simone de Beauvoir

5. Other

سیمون دو بووار با استفاده از آگزستانسیالیسم سارتر، سعی در تحلیل نقش زن و مرد داشت. از نظر سارتر، انسان طبیعتی جاودانه ندارد و هر یک از ما همان چیزی هستیم که خود به وجود آورده ایم. این قضیه درباره زن و مرد هم صادق است. دو بووار اعتقاد داشت که نمی توان طبیعتی از پیش تعیین شده و جاودانه برای زن یا مرد در نظر گرفت و آن را از پیش تعیین کرد یا ثابت و تغییرناپذیر دانست. به اعتقاد دو بووار، مردان و زنان باید خود را از قید پیشداوری های متعصبانه ای که طبیعت مرد را پویا، مخاطره پذیر و زیاده طلب می داند و برای زن طبیعتی ایستا و وابسته قایل است، رها سازند. همچنان که عنوان کتاب دو بووار نشان می دهد، وی معتقد است که همیشه زن خود را تابع و زیر دست مرد می یابد. او فقط بازیگری است که نقش دوم را در تشکیلات اجتماعی و فرهنگی جامعه خود دارد، چرا که همه این تشکیلات زیر نظر مردان و به دست آنان اداره می شود و زنان فقط می توانند برای آنها کار کنند. گاه نیز زنان هیچ نقشی در مناسبات اجتماعی و سازمان های فرهنگی و سیاسی جامعه خود ندارند، گویی که موضوع و محور اصلی فرهنگ ما را فقط مردان تشکیل می دهند و زن در این راه چیزی جز یک وسیله برای مردان نیست. از این رو، دو بووار معتقد است که یک زن باید حصارهای جامعه مردسالار را بشکند و اگر می خواهد تبدیل به انسانی در جایگاه بحق خود باشد و این طبقه بندی مردان را از زن همچون «دیگری» به مبارزه بطلبد، دست به تعریف و شناسایی خود زند.

با فرارسیدن دهه ۱۹۶۰ و فعالیت های سیاسی و اجتماعی آن، نظرها و گفته های فمینیست ها آوایی تازه یافت. با حرکت از عرصه سیاسی و ورود به عرصه ادبی در طول سال های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، منتقدان فمینیستی شواهد فراوانی مبنی بر سلطه مردان بر زنان، از طریق تسلط آنان بر زبان به دست آوردند. از این رو، پس از نقد ساختارهای سیاسی جامعه، دست

به انتقادی ریشه‌ای از ساختارهای کلامی زدند و پشداوری جنسی را در زبان به مبارزه طلبیدند. در اینجا، هر دو نقد سیاسی و تحلیلی را بررسی خواهیم کرد، اما پیش از آن باید از زمینه‌های فلسفی فمینیسم معاصر بگوییم که واسطهٔ میان این حرکت و آرا و افکار نیچه است.

زمینه‌های فلسفی

زمینه‌های فلسفی شکوفایی فمینیسمی را که از نیچه تأثیر پذیرفته است، شاید بتوان بیشتر در کارهایی دانست که فیلسوفان فرانسوی از جمله ژاک دریدا و میشل فوکو^۱ (۱۹۸۴-۱۹۲۶) بر آثار نیچه انجام داده‌اند. این دو فیلسوف فرانسوی که می‌توان گفت اندیشهٔ پسا ساختارگرا با آنان شکل گرفت، هر دو در راستای تفکر نیچه، کل عقل‌گرایی مدرنیتهٔ غرب را زیر سؤال بردند. آنان سنت متافیزیک در اندیشهٔ غرب و دوآلیسمی را که این اندیشه بنا می‌نهد، از بنیان انکار می‌کنند. برای مثال، دریدا نیز همچون نیچه هرگونه دوآلیسم و تقابلی را، به‌ویژه باور به تضاد ارزش‌های آنها را نفی می‌کند. به نظر او اساس متافیزیک غرب بر این فرض استوار است که «معنا، به هر رو و همواره، حاضر است و نشناخته ماندنش ناشی از ناتوانی ما در یافتن راه درست، یا نادرستی ابزاری است که برگزیده‌ایم. دریدا می‌گوید که در تاریخ فلسفهٔ غرب، فرض همواره بر این بوده که معنا در کلام و خرد (که هر دو با واژهٔ یونانی Logos بیان می‌شوند) حاضر است. دریدا این باور به حضور مستقیم معنا را «متافیزیک حضور» خوانده است.» (بابک احمدی، ۱۳۷۸: ص ۴۸۳).

بنیان متافیزیک همواره از موارد متمایز یا از تقابل‌های دوتایی آغاز می‌شود: دنیا در برابر آخرت، شر در برابر خیر، دروغ در برابر حقیقت،

1. Michel Foucault

جسم در برابر روح، طبیعت در برابر فرهنگ و بالاخره زن در برابر مرد. نقد دریدا به متافیزیک دقیقاً همان نقدی است که نیچه از آن دارد، او این تقابل‌ها را قبول ندارد: «پیشنهادۀ آغازین نقد دریدا به متافیزیک غربی این است که اندیشۀ فلسفی - علمی غربی همواره زندانی عناصری دوقطبی بوده است که خود آفریده و بعد پنداشته است که واقعیت دارد. اندیشۀ متافیزیکی هرگز نتوانسته است خود را از بند این زندان برهاند.» (بابک احمدی، ۱۳۷۰: ص ۳۸۴).

شالوده‌شکنی دریدا نیز دقیقاً به همین معنا است، یعنی او در پی به زیر سؤال بردن گرایش سنتی و متافیزیکی فلسفۀ غرب است و به یاری رویکردی که ساختارشکنی نام گرفته است، اساس سنت متافیزیکی غرب و مبنای آن را نقد می‌کند. بدین سان، نیچه بنیان کار را برای دریدا فراهم آورده است، همچنان‌که پیش‌تر گذشت و در آینده نیز خواهیم دید باور نداشتن به تضاد ارزش‌ها که تقابل سوژه / ابژه یا مرد / زن نیز یکی از آنها است و همچنین نفی هر گونه دوآلیسم و نقد جانانه سنت و متافیزیک فلسفی غرب، همگی از مبانی تثبیت‌شده اندیشۀ نیچه است.

فوکو نیز همچون معاصر خویش دریدا، مدعی ساختارشکنی بنیان‌های رایج چه در زبان فلسفه و علم و چه در زبان روزمره است. به اعتقاد او این زبان خنثا نیست، بلکه حامل پیش‌فرض‌ها و انگاشت‌های فرهنگی یک سنت است. «تحلیل انتقادی گفتمان»^۱ که به مطالعه انتقادی زبان می‌پردازد، گرایشی است که میشل فوکو آن را بنا نهاده است. در این گرایش اعتقاد بر این است که عواملی همچون بافت تاریخی، روابط قدرت در جامعه، ساختارها و فرایندهای اجتماعی و فرهنگی و جهان‌بینی‌ها، زبان یعنی کلام و متن را شکل می‌دهند و از طریق کاربرد مستمر زبان در جامعه، این بافت‌ها، روابط، ساختارها، فرایندها و

1. Critical Discourse Analysis = CDA

جهان‌بینی‌ها، تثبیت و ماندگار می‌شوند. بنابراین، بین آن عوامل و زیان رابطه دوسویه و تأثیرپذیری متقابل برقرار است و این دقیقاً همان چیزی است که فمینیسم تحلیلی بهره‌های فراوانی از آن برده است. همچنان‌که خواهیم دید، بحث‌های جدید آنها دربارهٔ زیان و اعتقاد به وجود سبکی زنانه در گفتار، نوشتار و حتی تفکر، به نقد بسیاری از عرصه‌های سنتی در این زمینه‌ها پرداخته است. در واقع، همین اندیشه راه را برای بررسی ناقدان فمینیست در عرصهٔ زیان و تفکر باز کرد و بدین سان دریافتند که سوژه یا جنسیت متون علمی و فلسفی نه سوژه یا جنسیتی خنثا، که سوژه‌ای مردسالار و سلطه‌جو است: «هر زنی به‌خوبی می‌داند که سخن حاکم از راه کاربرد ارتباط‌های زبانی او را کوچک می‌کند و در حد یک ابژهٔ مناسبات جنسی تقلیل می‌دهد. نقد فمینیستی از این واقعیت کاربرد جنسی‌شدهٔ زبان^۱ آغاز می‌شود. بنا به این نقد، هرگونه خواندن متن و هر شکل دریافتِ اثر هنری ناگزیر استوار به جنسیت است. گفتار و نوشتار بی‌طرف نیستند و مدام موضع «جنسی» خود را بیان می‌کنند. پس می‌توان شالودهٔ معنایی متن را که استوار به تمایز جنسی است، اما همواره در صدد انکار این تمایز یا پنهان کردن منش اصلی خود برمی‌آید، درهم شکست. این دلیل اصلی همراهی شماری از ناقدان برجستهٔ فمینیست چون هلن سی سو با شالوده‌شکنی است.» (بابک احمدی، ۱۳۷۸: صص ۱۷۵-۱۷۴).

بدین ترتیب اندیشهٔ دریدا و فوکو که با الهام از نگرش‌های نیچه دربارهٔ تفکر فلسفی غرب و نقد آن، شکل منسجم و تثبیت‌شدهٔ خویش را می‌یابد، پل ارتباطی مهمی بین فمینیسم فلسفی معاصر با اندیشه‌های نیچه می‌شود.

1. sexist language

نقد فمینیستی

پیش از این گفتیم که مردان برای قرن‌ها زنان را سرکوب کرده و آنها را از مراکز قدرت دور نگه داشته‌اند، چراکه آنان زن را در مقایسه با خود و به لحاظ جسمانی و عقلانی، موجودی حقیر و پست می‌دانسته‌اند. چنین بی‌اهمیت جلوه‌دادن زنان خیلی پیش‌تر از روزگار ما نیز وجود داشت و این اعتقادات اشتباه و متعصبانه در جوامع مردسالار، از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یافت و بدین ترتیب، منجر به این باور شد که زنان نه تنها با مردان برابر نیستند که از آنها کمترند. برای مثال، ارسطو می‌گفت آنجا که طبیعت نتواند مرد بیافریند، زن را خلق می‌کند و زنان را دارای کمبودی در کیفیت‌شان می‌دانست (← ارسطو، فن شعر). از این رو، او زنان را در رده بردگان قرار می‌داد که محکوم به اسارتند و سزاوار شرکت در کارهای عمومی نیستند. یا توماس آکویناس که باور داشت زن یک «مرد ناقص» است. او مرد را «صورت» و بدین ترتیب، متعالی و خداگونه می‌پنداشت و زن را «ماده» و در نتیجه ساکن، نرم و سازگار می‌دانست. تنها افلاتون اندکی جرأت به خرج داده و اجازه ورود زنان را به مدینه فاضله خود داده بود، البته آن هم به این شرط که زنان همه خصلت، احساسات و عواطف زنانه و مادرانه را از خود دور کنند! (← افلاتون، جمهوری). در روزگار جدید هم مردانی همچون فروید، زن و جنسیت او را در قیاس با مرد و اندام جنسی او مشخص می‌سازند. به اعتقاد فروید، زن است زیرا آلت تناسلی مردانه ندارد. گویی که دنیای ما را فقط مردان تشکیل داده‌اند و انگار در این دنیا هیچ زنی وجود ندارد!

همان‌طور که قبلاً نیز اشاره کردیم، فمینیست‌ها دریافته‌اند که مرد، آنچه را که به معنای انسان بودن است، تعریف می‌کند و نه زن؛ زیرا زن مرد نیست، او تبدیل به «دیگری» می‌شود، مرد سوژه است یعنی کسی که معنا داشتن هر چیزی را تعریف می‌کند، در حالی که زن اُبژه است یعنی کسی

که وجودش را مرد و سلطه او تعریف و معنا می‌کند. وقتی زنی سعی دارد خودش را تعریف کند، با گفتن این جمله که «من یک زن هستم» آغاز می‌کند، در حالی که هیچ مردی چنین کاری نمی‌کند؛ چرا که او نه تنها خود، که کل بشریت و انسان‌ها را تعریف می‌کند، همچنان که زن را. نقد فمینیستی و منتقدان فمینیست می‌خواهند اشتباه بودن چنین تفکری را نشان دهند. از روزگاران قدیم، زنان در حالی که در میان مردان پراکنده بودند، هیچ تاریخ جداگانه‌ای نداشتند و همچون سایر اقشار استمدیده در ارتباطی نابرابر با مردان به سر می‌برده‌اند. منتقدان فمینیست معتقدند که زنان باید برای آزادی خودشان از چنین سرکوب و استضعافی، قانونی را که به شکل‌گیری چنین افکاری دربارهٔ حقارت زن و در نتیجه سرکوبی او کمک کرده است، به چالش بکشانند. زنان باید با به زیر سؤال بردن تصورات مردسالارانه دربارهٔ زن و جنسیت او - که برای مدت‌ها حاکم بوده است - فضایی را خلق کنند که کم‌تر سرکوب‌گر و ظالمانه باشد.

به طور کلی نقد فمینیستی در زمینه‌های مختلفی همچون زیست‌شناسی، تجارب شخصی، زبان و کلام، روان‌تحلیلی و جامعه‌شناسی خود را آشکار می‌سازد. استدلال‌هایی که عموماً مردان در زمینهٔ زیست‌شناسی به کار می‌گیرند، سعی در نگه داشتن زن تا حد موجودی دارد که از نظر زیستی توانایی کم‌تری نسبت به مرد دارد. گفتن اینکه «زن چیزی جز زهدان نیست»، این نگرش را خلاصه می‌کند. آنها بدن زن را تقدیر و سرنوشت او می‌دانند، اما آیا این بدان معنا نیست که تمام تلاش مردان برای زیر سؤال بردن نقش‌های جنسی نسبت داده شده به زن که او را از نظر طبیعی نسبت به مرد تنزل می‌دهد، آشکارا مخالفت کردن با امر طبیعی است؟ از طرف دیگر، منتقدان فمینیست نه تنها صفت‌های زیستی نسبت داده شده به زن را مایهٔ حقارت او نمی‌دانند، بلکه چنین ویژگی‌های طبیعی و زیست‌شناختی زن را منشأ تعالی و بزرگی او می‌دانند.

دومین نقد فمینیستی دربارهٔ کلیشه‌ها و قالب‌واره‌هایی است که برخی از مردان، مثلاً مردان نویسنده، از زنان و شخصیت آنان ارائه کرده‌اند. منتقدان فمینیست نشان داده‌اند که بسیاری از این افسانه‌های قرن نوزدهم و بیستم دربارهٔ زن و شخصیت و تجارب او، غیر واقعی است. از آنجا که فقط زنان تجارب زندگی زنانهٔ خاص خود را همچون تخمک‌گذاری، قاعدگی، زایمان و... داشته‌اند، فقط خودشان می‌توانند از زندگی شخصی یک زن صحبت کنند. افزون بر این، تجارب زنان در زندگی شامل تجربه‌های احساسی و عاطفی نیز می‌شود. زنان چیزها را آن‌گونه که مردان می‌بینند نمی‌بینند، آنها نسبت به مردان و دنیای اطراف خود ایده‌ها، افکار و احساسات متفاوتی دارند. در اینجا، فمینیست‌ها به تجارب خاص و شخصی زنان، همچون منشأ فضیلت‌های زنانه متوسل می‌شوند.

سومین انتقاد فمینیست‌ها به حوزهٔ زبان و کلام مربوط می‌شود. به باور فمینیست‌ها، زنان اساساً زیر فشار زبان حاکم و مسلط مردانه بوده‌اند. مردان زبان زنان را حقیر، ضعیف و غیرقطعی می‌دانند که بر موضوعاتی جزئی و ناچیز، سبک، غیرجدی و حتی احمقانه متمرکز می‌شود. آنان بر این باورند که زنان در پاسخ‌های خود بر کلامی احساسی و شخصی تأکید می‌کنند؛ در حالی که زبان مردان را قوی، ثابت و نامتزلزل می‌دانند. از همین رو، معتقدند که زنان باید سخن و کلام خود را مطابق با الگوی زبان مردان سازند تا بتوانند به برابری اجتماعی دست یابند. اما منتقدان فمینیست معتقدند که این نیز یکی دیگر از کلیشه‌های مردان قوی و زنان ضعیف است، ایدئولوژی‌ای که قرن‌ها، مغز زنان را با آن شست‌وشو داده‌اند.

چهارمین نقد فمینیست‌ها در حوزهٔ روان‌تحلیلی است که اغلب با استفاده از روان‌کاوی لاکان که نشان می‌دهد آگاهی یا خود محور سوژکتیویته نیست، پیشداوری جنسی را در زبان به مبارزه فرامی‌خواند.

پس از نظریات لاکان دربارهٔ بازنگری عقاید فروید، کریستوا^۱ و ایریگاری از آن در جهت پردازش نظریه‌ای فمینیستی استفاده کردند.

انتقاد پنجم فمینیست‌ها بُعدی اجتماعی دارد و شامل مسائل جامعه‌شناختی می‌شود. ویرجینیا وولف، اولین زن نقادی بود که در این باره بحث کرد. از جمله فمینیست‌هایی که به طور مشخص در این حوزه فعالند، می‌توان به فمینیست‌های مارکسیست اشاره کرد که سعی کرده‌اند تا ارتباطی بین تغییرات اجتماعی و شرایط اقتصادی با تغییر توازن قدرت بین جنس‌ها برقرار سازند.

ما در اینجا به طور کلی بر دو نقد فمینیستی متمرکز خواهیم شد که دربرگیرندهٔ سایر حوزه‌ها و زمینه‌های انتقادی نیز هستند، یعنی نقدی که فمینیسم سیاسی و فمینیسم تحلیلی از ساختارهای مختلف جامعه داشته است. فمینیست‌های انگلیسی اغلب در حوزهٔ فمینیسم سیاسی فعالند، آنها بیشتر طرفدار تغییرات سیاسی و اجتماعی‌اند و اغلب با مطالعهٔ عقاید مارکسیستی، بسیار ایدئولوژیک‌تر از سایر فمینیست‌ها رفتار می‌کنند و بنابراین، از تغییرات فرهنگی و اجتماعی دفاع می‌کنند. فمینیست‌های انگلیسی سعی دارند تا ارتباط بین جنسیت و طبقه را تحلیل کنند و نشان دهند که چگونه ساختارهای قدرت غالب، از طریق تأثیر مردان بر جامعه کنترل می‌شود و در نتیجه زنان را سرکوب می‌کند. بر خلاف فمینیست‌های انگلیسی، فمینیست‌های فرانسوی بر زبان متمرکز می‌شوند و به تحلیل این امر می‌پردازند که چگونه معنا از طریق نمادهای زبان شناختی حاصل می‌شود. چنین تحلیلی اغلب این انتقادهای را به حوزه‌های دیگر مطالعاتی همچون متافیزیک، روان‌شناسی و هنر می‌کشانند. اخیراً این نظریه‌پردازها به سبکی از نوشتن خاص زنان معتقد شده و مدعی‌اند که «نوشتار زنانه»، در اساس متفاوت از نوشتار مردانه است.

حال به شرح بیشتر هر یک از این دو نظریه انتقادی فمینیستی، یعنی فمینیسم سیاسی و فمینیسم تحلیلی می‌پردازیم.

فمینیسم سیاسی

یکی از گرایش‌های فمینیستی در شکل جدید آن، اغلب دارای تأکیدی کاملاً سیاسی است، به این معنا که فمینیست‌ها احساسات خشم آلود خود را درباره بی‌عدالتی بیان می‌کنند و در بالا بردن آگاهی «سیاسی» زنان نسبت به ستمی که مردان بر آنها اعمال می‌کنند، سعی بسیار دارند. فمینیسم سیاسی در این راه برای توضیح علت مظلومیت زنان از اصطلاح «پدرسالاری»^۱ (حکومت پدر^۲) استفاده می‌کند. پدرسالاری زن را تابع و زیردست مرد قرار می‌دهد یا با زنان همچون مردانی حقیر رفتار می‌کند. از همین رو است که بسیاری این نوع از فمینیسم را شبیه دیگر اشکال رادیکال سیاسی می‌دانند که در آن زنان به عنوان یک گروه ستم‌دیده، با سیاهپوستان و طبقه کارگر (یعنی همان مردان حقیر از دیدگاه حکومت پدرسالار) مقایسه می‌شوند. اما همچنان‌که سیمون دو بووار نیز اشاره می‌کند، زنان بر خلاف سیاهپوستان، نه یک اقلیت هستند و نه همچون پرولتاریا (طبقه زحمت‌کش) محصول تاریخ. این امر ستم روا داشته به زنان را مضاعف می‌کند، چرا که هر یک از این دو اقلیت دست‌کم برای خود دارای اتحادیه و تشکیلاتی جهت همبستگی و دفاع از حقوق خود هستند؛ در حالی که زنان - یعنی اکثریتی که نیمی از جمعیت کره زمین را تشکیل می‌دهند و در سراسر آن پراکنده‌اند - هیچ‌یک از این امتیازات را ندارند. از همین رو گفته شده است که بیشترین طبقه در معرض ظلم، سیاهپوستان، طبقه کارگر و زنان هستند.

در این نوع از نظریه فمینیستی، از دو واژه 'sex' و 'gender' و تفاوت

1. patriarchal

2. the gover of the father

مهم بین آن دو بحث می‌شود. 'sex' ویژگی‌های جنسی‌ای است که از نظر زیست‌شناختی مشخص می‌شود، در حالی که 'gender' مفهومی روان‌شناختی است که به هویتی جنسی یا جنسیتی اطلاق می‌شود که به‌طور فرهنگی کسب شده است. شاهد این مدعا، تفاوت در صفت‌های گوناگونی است که به مردان و زنان در جوامع مختلف نسبت داده می‌شود. برای مثال، در جامعه‌ای مردان می‌توانند صلح‌دوست باشند و زنان جنگ‌طلب و این در حالی است که انتساب این اوصاف چیزی است که به لحاظ فرهنگی و اجتماعی صورت می‌گیرد. بدین ترتیب، فمینیست‌ها با تنش‌های ناشی از آن دیدگاهی برخورد می‌کنند که با ویژگی‌های زنانه‌ای که به طریق فرهنگی کسب شده‌اند (جنسیت)، همچون خصیصه طبیعی زنان (ویژگی‌های جنسی) رفتار می‌کنند. عمل کردن ورای نقش‌ها، در ارتباطی نابرابر و تحت سلطه بودن، همان چیزی است که «سیاست جنسی»^۱ نامیده می‌شود (رامن سلدن، ۱۹۸۹: ص ۱۳۸).

فمینیسم سیاسی علاوه بر زیر سؤال بردن نابرابری‌های اجتماعی، ساختارهای فرهنگی‌ای را نقد می‌کند که زنان را در مقایسه با مردان به وضعیت فرودستی تنزل می‌دهد. همچنان‌که گذشت، مردسالاری یکی از آنها و دیگری قرارداد اجتماعی است که با همه تأثیری که بر قانونی کردن نهادهای سیاسی غرب داشت، به استضعاف هر چه بیشتر زنان و موقعیت آنان منجر شد. یکی از نظریه‌پردازان سیاسی معاصر که در این باره به نقد و بررسی پرداخته، کارول پیتمن^۲ است. پیتمن علاوه بر اینکه به نقد فمینیستی از پیشداوری مردسالارانه نظریه دموکراسی لیبرال می‌پردازد، معتقد است که برای به دست آوردن شکلی دموکراتیک‌تر و فعال‌تر از دل نظریه سیاسی، باید نظریه سیاسی به‌راستی عامی به‌وجود آورد که نتواند «به‌صورت غیررسمی یا رسمی، به‌گونه‌ای نامشروع صلاحیت اشخاص

1. sexual politic

2. Carole Pateman

معینی را برای سوژهٔ سیاسی کامل بودن از آنان سلب کند - سلب صلاحیتی که در واقع، دست‌کم تا پیش از پیدایش جنبش فمینیستی متوجه زنان بوده است.» (جان لچت، ۱۳۷۸: ص ۲۴۹).

پیتمن علاقه‌مند به بررسی دوبارهٔ آرای نظریه‌پردازان کلاسیکی همچون هابز، لاک، روسو و میل در باب سیاست است و بیش از همه به بررسی تفاوت حوزه‌های خصوصی و عمومی در جامعه می‌پردازد. بنا بر «قرارداد اجتماعی»، فرد انسان آزادی طبیعی خویش را برای برخورداری از امتیازات جامعه کنار می‌گذارد و تابع قانون می‌شود. حال این فرد در قرارداد اجتماعی یا به همان اندازه آزاد خواهد بود که در وضع طبیعی بود، همچنان‌که روسو چنین اعتقاد داشت؛ یا آزادی طبیعی خود را، دست‌کم به دلیل به دست آوردن امنیتی که جامعه به او می‌دهد، از دست خواهد داد، همچنان‌که هابز چنین می‌اندیشید. اما در این میان، پیتمن به تعریف مسئله‌ساز حوزهٔ سیاسی توجه دارد. به اعتقاد او «نه فقط وجود سلسله مراتب قدرت، اعتبار فرضیهٔ «افراد آزاد و برابر» را خدشه‌دار می‌کند، بل این واقعیت که حوزهٔ سیاسی را عمدتاً با حوزهٔ عمومی - یا جامعهٔ مدنی - تعریف کرده‌اند، پیامدهای منفی آشکاری برای حقوق سیاسی زنان داشته است. از این رو است که به رغم تمام سخنانی که دربارهٔ افرادی گفته می‌شود که وضع طبیعی را ترک کرده‌اند تا وارد جامعه شوند، باز هم به نحوی ناسازگون، وجود طبیعت در جامعه به شکل حوزهٔ خصوصی یا خانگی به چشم می‌خورد. به‌ویژه پس از روسو، حوزهٔ خانگی قلمرو انحصاری زنان تلقی می‌شود؛ زیرا حوزهٔ خصوصی یا خانگی کمابیش با غلبهٔ تولید مثل زیستی و مادری، با پیوندهای عاطفی و روابط خویشاوندی شناخته می‌شود. در یک کلام، این حوزه عرصهٔ [تجلی] بدن و علایق خاص است. بر عکس، حوزهٔ عمومی حوزهٔ عقل و آزادی عام، خودسالاری و خلاقیت، آموزش و مباحثهٔ عقلانی است. با

توجه به اینکه زنان تابع کارکردهای زیستی عمدتاً مربوط به تولید مثل هستند و با توجه به اینکه زنان به طور کلی وابسته به طبیعت‌اند، ورود آنان به حوزه عمومی بس مسئله‌ساز می‌شود.» (جان لچت، ۱۳۷۸: صص ۲۵۰-۲۵۱).

از این رو، پیتمن نتیجه می‌گیرد که فرد آزاد، برابر و انتزاعی نظریه سیاسی در واقع یک مرد است، زیرا فرد جامعه مدنی (یعنی همان حوزه عمومی) او است و زنان که در حوزه خصوصی و طبیعت به سر می‌برند، خارج از موضوع نظریه سیاسی‌اند: «بدین سان، نظریه سیاسی رایج گرفتار تضاد بین مردان آزاد و عام و زنان طبیعی (و به همین دلیل ناآزاد) و خاص است.» (همان، ص ۲۵۱). بنابراین، قرارداد اجتماعی «پیوندی برادرانه» است و توافقی که فقط بین مردان صورت گرفته و حوزه آن از حوزه خصوصی زنان یعنی «دنیای زناشویی که اقامتگاه زنان است»، کاملاً جدا است. تنها راهی که زنان برای ورود به حوزه عمومی مردانه پیش رو دارند، این است که از مردان تقلید کنند، هویت مردانه داشته باشند و به زبان عقل مذکر سخن گویند. اما آیا این کار - همچنان‌که نیچه اذعان دارد - جز به «محو زنانگی و غرایز زنانه» خواهد انجامید؟! زنان باید در پی ایجاد نظریه‌ای سیاسی باشند که هر یک از هویت‌های مردانه و زنانه بتوانند همراه با تفاوت‌هایشان، در آن حضور داشته باشند.

فمینیسم تحلیلی

فمینیسم تحلیلی با استفاده از نظریات لاکان در باب روان‌تحلیلی به نقد از پیشداوری جنسی‌ای می‌پردازد که در زبان، حقوق و فلسفه وجود دارد. این فمینیسم مدعی است که هدف زنان نباید شبیه شدن به مردان باشد، همان‌طور که اغلب برای برابری اجتماعی بر آن تأکید می‌شود، بلکه آنان باید زبان، حقوق و فلسفه خاص خود را داشته باشند. فمینیسم تحلیلی

— که بیشتر در فرانسه دیده می‌شود — عمیقاً تحت تأثیر روان‌تحلیلی بوده است، به‌ویژه کارهایی که ژاک لاکان^۱ بر نظریه‌های فروید انجام داد. قبل از لاکان، نظریات فروید به‌ویژه در امریکا، به یک زیست‌شناسی خام و ناتمام تنزل کرده بود؛ چرا که آن را به‌گونه‌ای پوزیتیویستی و صرفاً از منظر زیست‌شناختی می‌خواندند و نه همچون امری نمادین. فروید معتقد بود که کودکِ دختر با دیدن اندام جنسی مردانه و در حالی که خود فاقد چنین اندامی است، خودش را به عنوان جنسی مباده یا یک زن تشخیص می‌دهد. او خودش را به طور منفی تعریف می‌کند، یعنی می‌گوید من یک زن هستم زیرا دارای آلت تناسلی مردانه نیستم. پس ملاک تشخیص جنسیت از دید فروید، اندام جنسی مردان است. بنا بر گفته فروید، زن از «رشک به اندام جنسی مردان^۲»، که امری غیر قابل اجتناب است، رنج می‌برد و این رشک بزدن به اعتقاد فروید، در تمام زن‌ها مشترک است و همین امر عامل «عقدۀ اختگی^۳» در زنان است. هر چند برخی از فمینیست‌های فرانسوی تأکید کرده‌اند که «اندام جنسی مرد^۴» که فروید از آن یاد می‌کند، صرفاً یک نماد است و نه به‌راستی مفهومی زیست‌شناختی، اما ژاک لاکان با به‌کار بردن این اصطلاح، اشاره‌ای ضمنی به ارتباط این اندام با آیین‌های حاصلخیزی و فراوانی در دوران باستان دارد و استفاده از این اصطلاح را در ادبیات خداشناختی و انسان‌شناختی به عنوان مظهر و نماد قدرت، مطرح می‌سازد (رامن سلدن، ۱۹۸۹: ص ۱۴۶).

افزون بر آنچه گفته شد، «عقدۀ اودیپ^۵» که فروید مطرح می‌کند، پدیده‌ای است که در آن پسر — یعنی همان اودیپ اسطوره یونانی — می‌خواهد پدرش را از سر راه بردارد تا با مادرش همخوابه شود؛ همچون

1. Jacques Lacan

2. penis envy

3. castration complex

4. penis / phallus

5. odipus complex

پسرانی که در «رّمه آغازین داروین^۱» - که فروید آن را در کتاب توتّم و تابو^۲ی خود بیان می‌کند - می‌خواهند با کشتن پدر به زنان او دست یابند. اما هر دو پسران با کشتن پدر و از میان برداشتن او دچار احساس گناه و پشیمانی می‌شوند و از دست یافتن بر زنان پدر چشم‌پوشی می‌کنند. فروید با بیان این دو داستان می‌خواهد نشان دهد که «ضمیر ناخودآگاه (فرایند اولیه) همیشه می‌کوشد که از سرکوب پرهیزد و بدین سان نظم نمادین (فرایند ثانویه) را دور بزند. ضمیر ناخودآگاه نشان خود را به صورت یک عارضه (مانند لغزش زبان) در نماد باقی می‌گذارد.» (جان لچت، ۱۳۷۸: ص ۳۶). افزون بر این، نقش سرکوب از دیدگاه فروید، به‌ویژه برای تفسیر رؤیا، نقشی ضروری است. در تفسیر رؤیا^۳، فروید می‌گوید که رؤیا دیدن در واقع تحقق آرزوهایی است که فرد رؤیابین نتوانسته است در واقعیت آنها را محقق سازد. به اعتقاد فروید، رؤیا اساساً به میل جنسی مربوط می‌شود و میل جنسی نیز خود را در هیأت مبدل آشکار می‌سازد، یعنی همان رؤیا؛ و بدین ترتیب با دیدن رؤیا تحقق میل‌ها و آرزوهای ما امکان‌پذیر می‌گردد. از طرف دیگر، رؤیاهای ما که همان ضمیر ناخودآگاه ما هستند، افزون بر تحقق امیال و اشتیاق‌ها، خاطرات دردناک و آسیب‌زایی را که آنها نیز ماهیتی جنسی دارند، سرکوب می‌کند و در اینجا است که نقش سرکوب، نقشی ضروری می‌شود؛ چراکه سرکوب پیش از هر چیز شکلی دفاعی است. اما با انتشار آثار ژاک لاکان و تفسیر ساختارگرایانه او از نظریات فروید، تفسیر جدیدی نیز از سرکوب به وجود آمد: «در این آثار، سرکوب به نفس تشکیل سوژه در زبان و امر نمادین ربط داده می‌شود. سرکوب می‌تواند همان چیزی باشد که تمیز سوژه را از ابژه ممکن می‌کند.» (همان، ص ۳۵). در واقع

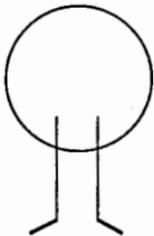
1. Darwin's primal horde

2. Totem and Taboo

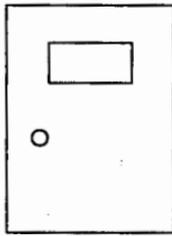
3. Interpretation of Dream

بیشرفت نظریهٔ لاکان دربارهٔ تفسیر آرای فروید در این است که از قطعیت زیست‌شناختی آن دور می‌شود و روان‌تحلیلی فروید را، از طریق زبان، با نظام اجتماعی پیوند می‌دهد: «لاکان با تأکید ساختارگرایانه بر زبان همچون نظامی از تفاوت‌ها و فاقد اجزای اثباتی، اهمیت زبان را در آثار فروید برجسته کرد.» (همان، ص ۱۱۲).

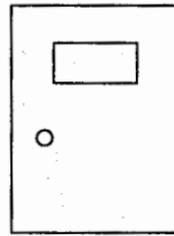
لاکان با استفاده از نظریهٔ سوسور^۱ دربارهٔ ارتباط دلخواسته بین دال و مدلول، نموداری ارائه کرد که در آن اختیاری بودن نقش‌های جنسیتی را آشکار ساخت. فمینیست‌ها این نمودار را برای نظریات خود مفید تشخیص داده‌اند:^۲



درخت



زن



مردان

در شکل اول، رابطهٔ بین کلمه و شیء، مطابقت و دلالتی «طبیعی» است که طبق آن کلمات و اشیا، به طور طبیعی، در یک معنای مشترک و کلی، متحد و یکسان به نظر می‌رسند. برای مثال، کلمهٔ «درخت» همیشه «دال» است برای درخت به عنوان یک شیء و این دال، همیشه دال همین مدلول قرار می‌گیرد. این تصویری بود که در نظریات پیش از سوسور وجود

1. Ferdinand de Saussure

۲. برگرفته از: *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory* نوشتهٔ رامن سلدن.

داشت، اما همچنان که گفتیم با نظریه سوسور درباره رابطه دلخواسته بین دال و مدلول، این ارتباط و هماهنگی قدیمی از میان رفت. در نمودار دوم و سوم، لاکان نشان داد که دال «زن» بر مدلولی شبیه به همان مدلولی دلالت می‌کند که دال «مردان» بر آن دلالت دارد. در واقع، دال‌های «زن» و «مردان» به درهایی مشابه و یکسان دلالت دارد. این درها «یکسان» هستند، اما برای ورود به دو نوع سیستم متفاوت زبانی ساخته شده‌اند؛ از همین رو، ما به ناچار آنها را «متفاوت» می‌بینیم. بدین ترتیب، «زن» یک «دال» است و نه یک جنس مؤنث به لحاظ زیست‌شناختی و بین مثلاً یک بدن با ویژگی‌هایی خاص و دال «زن»، هیچ ارتباطی وجود ندارد. پس دال «زن» با دال «مرد» هیچ تفاوتی ندارد. می‌توان گفت که: «نظریه سوسور درباره رابطه دلخواسته در میان دال و مدلول، همراه برداشت از زبان به عنوان نظامی از تفاوت‌ها، لاکان را بر آن داشت تا در اوایل دهه ۱۹۶۰ بگوید سوژه، سوژه دال است. از آنجا که دال همیشه از مدلول جدا است و از استقلال واقعی برخوردار است، در نهایت هیچ دالی برای همیشه دال یک مدلول باقی نمی‌ماند. قلمرو دال عبارت است از قلمرو نظم نمادین - نظم انواع گوناگون نشانه‌ها، نمادها، دلالت‌ها، بازنمایی‌ها و تصویرها. در این نظم است که فرد به عنوان سوژه شکل می‌گیرد.» (جان لچت، ۱۳۷۸: ص ۱۱۳).

پیش از این گفتیم که لاکان با استفاده از نقش سرکوب در آرای فروید، به این نتیجه رسید که سرکوب سبب جدایی سوژه از ابژه می‌شود و اصلاً تشکیل سوژه، در قلمرو نظم نمادین صورت می‌گیرد. برای درک بهتر این گفته‌ها، تبیین لاکان از عقده اودیپ فروید می‌تواند مفید باشد. لاکان این تبیین را در سه مرحله توضیح می‌دهد و آن را مقارن با ورود نوزاد به مرحله زبانی می‌داند که همراه است با جدایی کودک از مادر (جدایی سوژه از ابژه):

۱. کودک (پسر) در ابتدا با مادر وحدت کامل دارد و کاملاً خود را با او می‌شناسد و مشخص می‌سازد. این کودک (پسر) ناخودآگاهانه می‌خواهد هر چه را که در مادر نمی‌بیند یا کم می‌بیند، کامل کند. چیزی که کودک متوجه آن می‌شود این است که مادرش اندام تناسلی مردانه ندارد و همین فقدان، مقدمات ورود کودک را به مرحلهٔ زبانی فراهم می‌کند که با جدایی او از مادرش همراه است. بنابراین، «پس از جدایی، مادر به نخستین ابژهٔ کودک، یعنی نخستین تجربهٔ او از غیاب یا فقدان تبدیل می‌شود.» (جان لچت، ۱۳۷۸: ص ۱۱۵).

به نظر می‌رسد که تلاش لاکان برای تفسیر دوبارهٔ نظرات فروید، با الهام از تفسیر الکساندر گوزو دربارهٔ هگل - به خصوص دربارهٔ دیالکتیک بین خدایگان و بنده - آغاز شد: «آنچه خود را در اینجا نشان می‌دهد، نقش «دیگری» (other) به عنوان عامل اساسی بیان میل انسان است، میل، از آنجا که بر فقدان ابژه (در مرحلهٔ نخست، مادر) مبتنی است، هویت سوژه را تأیید نمی‌کند بل آن را زیر سؤال می‌برد: در واقع، میل وجود شکافی را در سوژه نشان می‌دهد.» (همان، ص ۱۱۲).

۲. کودک (پسر) پس از فهمیدن این امر که مادرش اندام جنسی مردانه ندارد، می‌خواهد برای مادرش نقش و جانشین نرّهٔ ای را در حال حاضر داشته باشد که مادر فاقد آن است؛ اما در این میان با «قانون پدر»^۲ یا اصطلاحاً «نه پدر» یا «نام پدر»^۳ مواجه می‌شود، پدری که مانع کودکِ پسر از بازشناختن خویش همراه با این اندام جنسی (نرّه) است و نیز مانع پذیرش احتمالی مادر از این هویت جدید فرزند: «در واقع لاکان، از قانون چون چیزی که در «نام پدر» تجسم می‌یابد، سخن می‌گفت: بدین سان «نظم نمادین» نمونه شده در «نام پدر» است که جامعه را تشکیل می‌دهد یا

1. phallus

2. the-law-of-the-father

3. the-name-of-the-father

می‌توان گفت - به پیروی از داستان فروید در توت‌م و تابو - به احترام پدر مُرده است که فرزندان حق خود را برای تملک زنان پدرشان واگذار می‌کنند. (همان، ص ۱۱۵). بنابراین، مواجهه «قانون پدر» با کودکِ پسر، همراه با اختگی است.

۳. حالا دیگر کودکِ پسر با پدر مشخص می‌شود. او خود را همچون پدرش و همچون کسی که دارای اندام جنسی مردانه است (اما نه همچون کسی که به‌راستی می‌تواند آن را در حال حاضر داشته باشد)، می‌داند و به هویت خود مفهومی جدید می‌بخشد؛ یعنی می‌تواند تبدیل به کسی شود که یک روز جای پدر را می‌گیرد. بدین ترتیب، کودکِ پسر اشتیاق و میل ناب خویش را به مادرش سرکوب می‌کند و به جای آن قانون پدر را می‌پذیرد. از همین رو است که: «پدر نیز به نوبه خود عاملی است که در رابطه مادر - کودک دخالت می‌کند، به طوری که کودک با این همان‌پنداشتن خود با پدر می‌تواند به هویتی از آن خود شکل دهد.» (جان لچت، ۱۳۷۸: ص ۱۱۵). در اینجا لاکان جایگاه پدر را جایگاه «امر نمادین»، جایگاه مادر را جایگاه «امر واقعی» و جایگاه کودک را جایگاه «امر تخیلی» می‌داند. «امر نمادین» همیشه جانشین چیزی است که در جای خود نیست یا غایب است، «امر واقعی» همیشه سر جای خودش قرار دارد و «امر تخیلی» جایی است که در آن سوژه سرشت امر نمادین را اشتباه می‌گیرد. پیش از این گفته شد که یکی از اجزای تشکیل‌دهنده سوژه، نظم نمادین است، اما علاوه بر «امر نمادین»، یعنی نقشی که پدر در تشکیل سوژه به عهده دارد، «امر واقعی» و «امر تخیلی» نیز در تشکیل آن دخیلند، یعنی نقشی که مادر و کودک و ارتباط این دو و در نهایت جدایی کودک از مادر، ایفا می‌کند. بنابراین، کودک با ورود به عرصه «امر نمادین» زبان، که از ارتباط بین شباهت و تفاوت به‌وجود آمده است، به معنایی جدید از هویت می‌رسد. در واقع، با پذیرش قانون پدر، کودک وارد فضای جنسیت‌یافته توسط امر

زبانی می‌شود. درک و دریافت نقش استعاره‌ای پدر در این میان بسیار مهم و اساسی است. او موقعیت قانونگذاری را وضع می‌کند، نه به این دلیل که عملکرد تولید مثلی برتری دارد - آنچنان‌که در گذشته تصور می‌شد - بلکه تنها به دلیل تأثیری است که در سیستم زبانی دارد؛ زیرا پدر با قاعده‌مند کردن میل و اشتیاق کودک و در واقع سرکوب کردن آن، کودک را با پذیرش ضرورت تفاوت جنسی (یا این / یا آن)، تبدیل به موجودی «اجتماعی» می‌کند.

برخی از فمینیست‌ها انتقاد کرده‌اند که، حتی اگر ما دیدی صرفاً «نمادین» از اندام جنسی مرد داشته باشیم - همچنان‌که لاکان چنین می‌کند - باز به نظر می‌رسد که کاربرد مقولات و تقسیم‌بندی‌های تفاوت جنسی توسط لاکان، بالاجبار شامل نقشی فرودست و پایین برای جنسیت زن می‌شود. درست است که لاکان بر نقش استعاره‌ای اندام جنسی مرد تأکید دارد - و نه نقشی که آن به‌راستی می‌تواند داشته باشد - اما باز هم برای تشخیص زن از مرد، مبنا همان مبنای فرویدی است: زن مرد نیست، زیرا اندام جنسی مردانه ندارد و از این رو اخته شده است. اما توجه داشته باشیم که بنا بر نظریه لاکان، مرد هم اخته شده است، زیرا آنچه را که داشتن اندام جنسی‌اش به او نوید داده بود، چیزی بیش از یک استعاره و مجاز نیست. پس پیش از آنکه بگوییم: «پیامد غالب انسان‌شناسی فرویدی لاکان نظامی است پدرسالارانه که به مردانگی و، از همین رو، به بیشتر مردان ارزش می‌دهد... و شتابزده بگوییم این تصویر از زن تصویری منفی است (تصویری که، از همین رو، به سود مردان است)، باید بگوییم «مرد» نیز چندان بیش از اغلب زنان مایل به پذیرش این چهره از زن به عنوان موجودی اخته نیست.» (جان لچت، ۱۳۷۸: ص ۱۱۶).

لاکان، هر چند نه به اندازه خود آگاهانه بودن تلاش فمینیست‌ها، سعی

در ترتیب دادنِ روشی ضد کلام محوری^۱ داشت. وقتی که او پرسش بی پاسخ فروید را فرامی خواند: «زن چه می خواهد؟» چنین نتیجه می گیرد که این پرسش باید همچنان بی پاسخ باقی بماند. از آنجا که او کلام زن را بی ثبات می داند و معتقد است که زن هرگز زک و صریح حرف نمی زند، کلام زن را در عین سلیسی و روانی، فریبکارانه نیز می داند. در اینجا بار دیگر خطری را می توان حس کرد، خطر مخفیانه خزیدن به نظامی ذکر محورانه که زنان را به داشتن صرفاً نقشی حاشیه ای تنزل می دهد و آنان را موجوداتی بی ثبات، غیر قابل پیش بینی، دمدمی مزاج و هزاررنگ می داند و از این رو، آنان را نه تنها نادیده می گیرد که آنها را حذف می کند و کنار می گذارد. آنچه در اینجا رخ می دهد، در واقع ممانعت از نیروی تازه و پر جنب و جوشی است که همین گستردگی و گشادگی کلام زنانه نسبت به نظام زبانی مردسالار دارد. جنسیت زنان مستقیماً با آفرینش هایی شاعرانه و سابق هایی روان تنی همراه است که می تواند حاکمیت استبدادی کلام منطقی و از این رو، ذکر محورانگی را نیز درهم شکند. نظریه پردازهای بزرگ این عقیده، ژولیا کریستوا و هلن سی سو هستند.

ژولیا کریستوا با استفاده از مفهوم «تحلیل معنایی» و طرح آن در رابطه با سرشت زنانگی، علاوه بر تثبیت خود به عنوان یکی از نظریه پردازان مهم زبان و ادبیات، به عنوان نظریه پردازی فمینیست نیز معروف است. کریستوا معتقد است که پیش از این، صرفاً بر کارکرد ارتباطی زبان تکیه می شد و منطق کارکرد ارتباطی زبان هم همان روش های علمی و سنتی ای است که در جهت حذف تناقض عمل می کنند. از آنجا که کریستوا «زبان را نه در شکل ابزاری ایستا، که تحلیل بسیاری از زبان شناسان حاکی از آن بود، بل در شکل های پویا، سنت شکن و عملی آن» درک می کرد (جان لچت، ۱۳۷۸: ص ۲۲۱)، معتقد بود که کارکرد ارتباطی زبان و منطق خاص

1. anti-logocentric

آن نمی‌تواند مثلاً زبانی همچون زبان شاعرانه را تحلیل کند، پس از این رو، به چارچوبی انعطاف‌پذیرتر و در عین حال پیچیده‌تر نیاز بود. کریستوا این چارچوب جدید را با طرح مفهوم «تحلیل معنایی» نشان داد که در آن «تحلیل معنایی بر مادیت زبان (آواها، وزن‌ها و وضعیت ترسیمی آن) تکیه می‌کند و نه صرفاً بر کارکرد ارتباطی آن». (همان). او نظامی را که بر اساس کارکرد ارتباطی زبان بنا شده است، نظامی «عقلانی»، «بسته» و «آشکار» می‌داند، در حالی که نظامی را که بر اساس تحلیل معنایی شکل گرفته است، «غیرعقلانی»، «باز» و «پنهان». افزون بر این، کریستوا تفاوت مهمی بین «نشانه سنتی»^۱ و «امر نمادین»^۲ قایل است. «نشانه» و «نماد»، هر یک به ترتیب معادل‌های دیگری هستند برای «متن پنهان»^۳ و «متن آشکار»^۴. کریستوا متن پنهان را امری زبانی نمی‌داند، بلکه بیشتر آن را یک فرایند و در واقع، شالوده‌ی زبان می‌داند؛ بر عکس متن آشکار که به زبان ارتباط و سطح جست‌وجوی معانی واژه‌ها هنگام خواندن، مربوط است. با این همه، کریستوا معتقد است که متن پنهان و آشکار نمی‌توانند جدا از یکدیگر وجود داشته باشند. او شعر را «جایگاه اختصاصی» تحلیل می‌داند، زیرا شعر بین این دو نوع نظام در حال موازنه است و زبان شاعرانه که «تجسم مادیت زبان» است، مختل‌کننده معنا و گشاینده راهی نو برای معانی نو است.

کریستوا معتقد است که در ادبیات آوان‌گارد (پیش‌تاز) قرن نوزدهم، شاعرانی همچون مالارمه^۵، مبنای نشانه‌ای زبان را به کار گرفته و از این رو، امر عقلانی زبان را مورد تاخت و تاز قرار داده و سوژکتیویته واحد «گوینده» و خواننده را درهم شکسته‌اند، «سوژه» دیگر به معنای منشأ

1. semiotic

2. symbolic

3. genotext

4. phenotext

5. Mallarmé

معنی نیست، بلکه به عنوان «مکان»^۱ معنا است و از این رو ممکن است دستخوش پراکندگی بنیادینی در هویت خود شود و انسجامش را از دست بدهد. در واقع، این اعتقاد کریستوا را به سوی نظریه «سوژه سیال» کشاند که در آن می‌گوید: «سوژه صرفاً سوژه ایستا و تدقیق شده آگاهی نیست: صرفاً پدیده ایستایی نیست که به این یا آن صورت تخیلی درک می‌شود - صورتی که بتوان به دیگران انتقالش داد - بل صورت بیان‌ناپذیر، نام‌ناپذیر و سرکوب شده‌ای است که تنها از طریق تأثیرهایش شناخته می‌شود.» (جان لچت، ۱۳۷۸: صص ۲۲۱-۲۲۲). بنابراین، حالا دیگر سوژه به عنوان «مکان» معنا است و همچنان که خواهیم دید، مکان نیز تبدیل به امری زنانه می‌شود: کریستوا با استفاده از تقسیم‌بندی افلاتون که هستی را بر سه نوع «بودن»، «شدن» و «مکان» تقسیم می‌کند، به چنین نتیجه‌ای دست می‌یابد. بنا بر اعتقاد افلاتون، «بودن» همان ایده یا مثال است که افلاتون آن را «پدر» می‌نامد، «شدن» دنیای محسوسات و نمودها است، دنیای حرکت و سیورورت که تصویری است از ایده و افلاتون آن را «کودک» می‌نامد و «مکان» ماده‌ای است که این سیورورت و شدن در آن صورت می‌گیرد که افلاتون آن را «مادر» می‌نامد. کریستوا نیز نشانه را معادل مکان و به همین دلیل معادل با امری زنانه می‌گیرد: «نشانه معادل مکان زنانه می‌شود، که کمابیش همان جایگاه بازنمایی‌ناپذیر مادر است. نوعی خاستگاه است، اما نه خاستگاه نام‌پذیر؛ زیرا چنین خاستگاهی آن را مستقیماً در قلمرو نمادین می‌گذارد و برداشت نادرستی از آن به ما می‌دهد. مکان نیز، مانند امر زنانه به طور کلی، در بُعد مادی و شاعرانه زبان قرار دارد.» (همان، ص ۲۲۲). از این رو، کریستوا، هنر و به‌ویژه شعر را زاینده تقابل نشانه با نماد می‌داند.

به اعتقاد کریستوا، محرک‌ها و غرایزی که کودک آن را در مرحله پیش

از عقدهٔ اودیپ تجربه می‌کند، شبیه زبانی است که هنوز تثبیت نشده و در کسی شکل نگرفته است. برای اینکه این ماده «نشانه‌ای» تبدیل به «نماد» شود، باید تثبیت گردد و این مستلزم سرکوبی غرایز است، غرایزی که تا پیش از این، جاری و موزون بوده‌اند. کلامی که باید با کلامی نشانه‌ای مطابق شود، کلام «زبرزنجیری»^۱ پیش از عقدهٔ اودیپ کودک است. اگر چه زبان خود، برخی از این جریان‌های نشانه‌ای را به‌ویژه در شعر حفظ می‌کند اما «درک این نکته اهمیت دارد که آنچه هنرمند آشکارا بیان می‌کند، در جریان فراگیری زبان توسط کودک نیز خود را نشان می‌دهد. بنابراین، کودک با گریه‌ها، آوازه‌ها و ایما و اشاره‌های خود، با ضرب‌آهنگ‌ها، ویژگی‌های زبرزنجیری و بازی‌های زبانی خود، یا با خنده‌های خود، برای شاعر آوان‌گارد مادهٔ خام فراهم می‌کند. این بُعدی فوق زبانی است که به عملی دلالت‌گر وابسته است، یعنی عملی که می‌تواند شکل موجود و چه بسا متحجر شدهٔ نمادها را متزلزل کند تا شاید شکل نوینی از آن به وجود آید.» (جان لچت، ۱۳۷۸: صص ۲۲۲-۲۲۳). از آنجا که غرایز و سابق‌های روان‌تنی، پیش از عقدهٔ اودیپی هستند، همراه با بدن مادرند. جریان آزاد زهدان و شهوت‌انگیزی سینه‌های مادر، اولین مکان تجربهٔ پیش از عقدهٔ اودیپ کودک است. بنابراین، «نشانه» به‌ناچار همراه با «بدن مادر»^۲ است، و حال آنکه «نماد» پیوسته در ارتباط با «قانون پدر» است که میل و اشتیاق را در کودک سرکوب می‌کند و بدین ترتیب، سبب می‌شود تا کلام پا به عرصهٔ وجود گذارد. زن سکوت «ناخودآگاهانه» ای است که مقدم بر کلام است. او «دیگری» ای است که وراي امر عقلانی زبان می‌ایستد و تهدید به از هم پاشیدن این امر زبانی خودآگاه و عقلانی می‌کند (رامن سلدن، ۱۹۸۹: صص ۱۵۰).

بدین ترتیب، شاعر آوان‌گارد - چه زن و چه مرد - وارد بدن و دنیای

1. babble

2. the-body-of-the-mother

جسمانی مادر می شود و در برابر قانون پدر مقاومت می کند. برای مثال، مالارمه با واژگون کردن قوانین نحو، قانون پدر را هم واژگون می کند و از طریق آشکار ساختن جریان نشانه‌ای «مادرانه»، با مادر مشخص می شود. کریستوا این انقلاب شاعرانه^۱ را در پیوندی نزدیک با انقلاب سیاسی - به طور اعم - و با آزادی فمینیستی - به طور اخص - می بیند. به اعتقاد او، جنبش فمینیستی باید شکلی از آنارشیزم (هرج و مرج طلبی) را ابداع کند که مطابق با «کلام پیشتاز» یا ادبیات آوانگارد باشد. بدین ترتیب، آنارشیزم الزاماً موقعیتی فلسفی و سیاسی است که در آن، جنبش فمینیستی به ویرانی تسلط و حکمفرمایی ذکر محورانگی خواهد پرداخت.

نوشته هلن سی سو با نام «خنده مدوسا»^۲ (۱۹۷۶)، نمونه‌ای تحسین‌انگیز از نوشتاری زنانه است که به زنان می گوید «بدن‌شان» را در نوشته‌هایشان قرار دهند. در حالی که ویرجینیا وولف از بحث و صحبت کردن درباره بدن زنان اجتناب می کند، سی سو - این پیام آور کلام زنانه - به گونه‌ای وجدآمیز از سیلان ناخودآگاه زنان می نویسد: «خودت را بنویس. بدن تو باید شنیده شود. فقط پس از آن است که سرچشمه‌های بسیاری از ناخودآگاهی به جلو سرازیر خواهند شد.» (هلن سی سو، ۱۹۷۶: ص ۸۷۵). به اعتقاد سی سو، زن نباید خودش را سانسور کند، او باید اندام جنسی خود و قلمرو جسمانی گسترده خویش را که در زیر مهر و موم نگه داشته شده است، کشف و آشکار کند. به طور کلی، قلب نظریه سی سو، در نفی ورد هر گونه تضاد و دوگانگی بین زن و مرد است و در این باره از اصل دریدا درباره «تفاوت» استفاده می کند:^۳ «سی سو به اصرار از ما

۱. انقلاب در زبان شاعرانه، نام رساله دکتری ژولیا کریستوا است که در آن به پرورش نظریه‌ای درباره «نشانه» می پردازد.

2. The Laugh of the Medusa

۳. برای اطلاع بیشتر درباره مفهوم تفاوت از دیدگاه ژاک دریدا ← : احمدی، بابک؛

می‌خواهد که درباره مسئله تفاوت جنسی با احتیاط سخن گوئیم، و می‌گوید تقابل‌های «مرد - مذکر» و «زن - مؤنث» را باید با اما و اگر به کار برد تا دریابیم که همه مردان زنانگی خود را سرکوب نمی‌کنند، حال آنکه برخی از زنان تنها مردانگی خود را نشان می‌دهند (و بر عکس). بنابراین، تفاوت بر اساس «جنس‌های» اجتماعاً تعیین شده توزیع نمی‌شود. (کیت آنسل - پیرسون، ۱۳۷۵: ص ۲۶۴). او در این باره برچسب «فمینیست» را درباره آثار خود نمی‌پذیرد زیرا معتقد است که «این برچسب بیان همان تمایزی است که از پایگان زنانه / مردانه خبر می‌دهد، یعنی گونه‌ای از تقابل‌های دوتایی را در نهایت می‌پذیرد، تقابل و پایگانی که سی‌سو می‌کوشد تا آن را درهم بشکند.» (بابک احمدی، ۱۳۷۸: ص ۱۷۶). از سوی دیگر، سی‌سو «نوشتار زنانه» را با مرحله «تخیلی» و پیش از عقده اودیپ کودک (بنا بر دیدگاه لاکان)، مرتبط می‌داند که در آن تفاوت در مرحله پیش از زبانی وجود ندارد؛ یعنی همان وحدت اتویایی کودک با بدن مادر. همین نگرش است که منشأ دید شاعرانه سی‌سو درباره نوشتار زنان شده است و احتمال گونه جدیدی از جنسیت را می‌گشاید که در آن «نه چیزهایی که ما امروز آنها را به عنوان «مردانه» و «زنانه» می‌شناسیم دیگر وجود خواهند داشت و نه منطبق معمول تفاوت در محدوده تقابل مسلط شیوه ذکر محورانه استدلال و شکل مردانه سیاست باقی خواهد ماند.» (همان، ص ۲۶۵).

لوسه ایریگاری نیز نظراتی شبیه به سی‌سو دارد. او ستمی را که مردسالاری بر زنان روا داشته است، در نظریه فروید راجع به جنسیت زنان می‌بیند. برای مثال، «رشک به اندام جنسی مردان» که فروید آن را

→ ساختار و تأویل متن؛ ج ۲ (شالوده‌شکنی و هرمنوتیک)، کتاب سوم: شالوده‌شکنی متن. احمدی، بابک؛ حقیقت و زیبایی. لچت، جان؛ ۱۳۷۸، پنجاه متفکر بزرگ معاصر (از ساختارگرایی تا پسا مدرنیته)؛ اندیشه پسا ساختارگرا (دریدا).

مطرح می‌کند، زن را همچون «دیگری» نسبت به مرد در نظر می‌گیرد، زیرا او را فاقد اندام جنسی مردانه می‌داند. به اعتقاد ایریگاری، زن اصلاً به عنوان موجودی که هویت و موجودیت مستقلی دارد، دیده نمی‌شود مگر به عنوان عکس تصویری که از مرد وجود دارد. در این معنا و در نگاه خیره مردان است که زنان موجوداتی نامرئی و نادیدنی هستند و فقط می‌توانند وجودی خیالی، آن هم یا در هیستری یا در عالم عرفان و تصوف داشته باشند. از همین رو است که ایریگاری زن و جنسیت او را، وجودی ناشناخته و زیرزمینی می‌داند (← رامن سلدن، ۱۹۸۹: ص ۱۵۵).

ایریگاری با استفاده از روان‌کاوی لاکان که نشان می‌دهد سوژه ظاهراً خنثای علم یا سوژه خنثای زبان، هر دو جنسیت مردانه دارند، به نقدی ریشه‌ای از نهادهای روان‌کاوی، زبان و فرهنگ می‌پردازد؛ چرا که این نهادها نیز از ابتدا بنا را بر این می‌گذارند که زن در مقایسه با مرد چیزی «کم» دارد و از همین رو، در طرف کسری حساب قرار می‌گیرد. به باور ایریگاری و نیز بسیاری از فیلسوفان فمینیست دیگر، زنان به عنوان زن، از قرارداد اجتماعی حذف شده‌اند؛ زیرا زن تنها در صورتی می‌تواند در قرارداد اجتماعی شرکت کند که همچون مردان شود و شبیه آنان سخن گوید. از آنجا که - بنا بر گفته لاکان - «زبان به گونه‌ای کاهش‌ناپذیر بر محور نرّه می‌چرخد، پس تنها راه سخن گفتن یا ارتباط برقرار کردن زنان تصاحب ابزار مردانه است. زن چه بخواهد چه نخواهد، باید نرّه‌ای را که خود فاقد آن است «داشته باشد»؛ کسری او باید برطرف شود. زن، برای آنکه به روشنی سخن بگوید، ارتباط برقرار کند و با دیگران رابطه داشته باشد - یعنی اجتماعی باشد - باید چون مرد سخن بگوید.» (جان لچت، ۱۳۷۸: ص ۲۴۴). ایریگاری بر این باور است که برای اینکه زنان هویت از دست رفته خود را بازیابند، باید ذکر محورانگی امر نمادین را از بین ببرند؛ چرا که ریشه ستم به زنان در امر نمادین بوده است. او وضعیت کنونی

زنان را «متروکی» می‌نامد، موقعیتی که در آن، زن به دلیل بیگانگی با امری که بتواند واسطهٔ او با خودش و با دنیای اطرافش باشد - یعنی همان نظم نمادین - بدان مبتلا است. در نتیجه زنان «نمی‌توانند به خود عینیت دهند - یا دست‌کم عینیت یافتن برایشان دشوار است. از سوی دیگر، مردان نه تنها خود را چون عین مطرح می‌کنند، بل می‌توانند زنان را نیز عینیت دهند.» (همان، ص ۲۴۵).

ایریگاری سعی در ایجاد نوشتاری زنانه دارد، نوشتاری که بتواند سروریِ مرد و حاکمیت مردسالارانهٔ او را واژگون سازد. از این رو، ایریگاری سعی در پاسخ دادن به این پرسش دارد که زن، به عنوان زن، با دیگر زنان یا در میان آنان، چگونه صحبت می‌کند. تمامی آثار و نوشته‌های او نیز شامل مسائل و مشکلات زبانی زنان می‌شود. از آنجاکه مردان همیشه در مقام «سوژه» بوده‌اند و موقعیت زنان به طور سنتی به «ابژه» بودن اختصاص یافته است، دشواری صحبت کردن به عنوان یک زن، برای ایریگاری شامل پاسخ به این پرسش است که چگونه زن می‌تواند صحبت کند، بی‌آنکه کلامی شبیه به یک مرد داشته باشد. روشی را که ایریگاری در پیش می‌گیرد، ترتیب دادن گفت‌وگویی با متون و نوشته‌های مردانِ سرور و سالاری همچون افلاتون، نیچه و فروید در فلسفه و روان‌تحلیلی است، که در آن ایریگاری «از طرف زن حرف می‌زند»، اما نه با صحبت کردن به روش مردان و همچو آنان، بلکه با صحبت کردن با نوشته‌های مردان. برای مثال، در معشوقه‌های دریایی فردریش نیچه، ایریگاری با اختصاص دادن موقعیتی به عنوان معشوقهٔ نیچه به خود، پرسش از زن را وارد نوشته‌های نیچه می‌کند. با اختصاص دادن چنین موقعیتی به خود و فرض کردن رابطه‌ای بسیار نزدیک با نیچه، ایریگاری در درون و برونِ کلام او حرکت می‌کند، او از کلمات خود نیچه استفاده می‌کند، اما به گونه‌ای «متفاوت»، «تقلیدآمیز»، «بازنگوشانه» و

«عاشقانه». گفت‌وگویی را که ایریگاری با نویسندگان مرد دارد، در جهت ویران ساختن بنیان کلام مردانه است. درست است که این تدبیر و استراتژی او، چندان هم بی‌خطر نیست اما احتمال ارتباطی جدید بین جنس‌ها را فراهم می‌سازد، ارتباطی که در آن زن دیگر به تصویری آینه‌ای و بازتابی از مرد فروکاسته نمی‌شود، بلکه در گفت‌وگویی که تفاوت زن را از مرد مشخص می‌سازد و به او اجازهٔ معیت و همبودی با مرد را می‌دهد - بی‌آنکه برای او نقشی فرعی و فرودست قایل شود - با مرد صحبت می‌کند.

در این میان، مشکلی را که ایریگاری تشخیص می‌دهد، نمادین شدن رابطهٔ مادر و دختر است. به اعتقاد او، همهٔ روان‌کاوان هنگامی که دربارهٔ جدایی کودک از مادر و ورود او به قلمرو زبان صحبت می‌کنند، منظورشان از این کودک، پسر است: «پس، پسر است که باید، از طریق دخالت زبان، یا نام پدر، خود را از مادر جدا کند. پسر نه تنها پدر بالقوه بل سوژه، یعنی مرد است. بر عکس، دختر فقط مادر بالقوه است. بنابراین، زنانگی او باید از تجربهٔ مادری ناشی شود.» (جان لچت، ۱۳۷۸: ص ۲۴۵). از این رو، ایریگاری سعی دارد تا زن را به عرصهٔ نظم نمادین وارد کند، منتها این عرصه، عرصه‌ای است که طبق حال و هوای خود زن است و سبک ایریگاری در انجام این کار، «مستلزم شکل‌های نوین گفتمان و راه‌های نوین سخن گفتن است، «شعر»ی که به‌ضرورت نوآورانه و یادآور برداشت‌های نوینی از زنان و زنانگی است.» (الیزابت گروز، ۱۹۸۹: ص ۱۰۱). از این رو، ایریگاری با تأکید بر رابطهٔ دختر و مادر - همچون بازگشت پرسه‌فونه به مادرش - احتمال یک ارتباط جدید را با بدن و جسم مادرانه به‌وجود می‌آورد که در آن دیگر هیچ سرکوب و اختگی‌ای وجود نخواهد داشت. تأکید ایریگاری بر بازگشت به بدن مادر، به قدرت مادر همچون نیرویی خلاق اشاره دارد، قدرتی که همیشه در جهت

خدمت به مردان و به منافع آنان اختصاص یافته است، قدرتی که مرد به دلیل فراموشی یا نفرت و بیزاری از بدنی که او را به دنیا آورده است، پنهان می‌دارد.

روش‌شناسی فمینیستی

روش‌شناسی مورد استفاده فمینیست‌ها شامل گونه‌های مختلفی می‌شود، آنان از روش‌های متفاوتی برای تغییر دادن و به مبارزه طلیدن تصورات فرهنگی که در آن مردان برتر از زنان دانسته شده‌اند، استفاده می‌کنند. تاکنون همیشه این مردها بوده‌اند که متفکرانی بهتر - یعنی عقلانی‌تر، جدی‌تر و تأثیرگذارتر - به نظر می‌آمده‌اند، اما روش‌شناسی فمینیستی به دنبال این است تا چنین تصویری را واژگون سازد.

فمینیست‌ها و اساساً خود زن‌ها معتقدند که نمی‌توان زنان را به سادگی موجوداتی همچون فرشته یا شیطان، قدیسه یا فاحشه، همسری بی‌مغز یا دختری ترشیده، دانست و آنان را در یکی از این طبقات و تقسیم‌بندی‌ها جای داد و این در حالی است که تمامی این کلیشه‌ها و قالب‌ها، شخصیت‌پردازی‌ای است که به دست مردان صورت گرفته است. روش‌شناسی فمینیستی می‌خواهد تا چنین سوءاستفاده‌هایی را که مردان از زنان می‌کنند، آشکار و متوقف سازد. بدین ترتیب که با روش‌های خاص خود، بار دیگر تمامی کارهایی را که مردان انجام داده‌اند، بررسی می‌کند و این تحلیل را با بسط و گسترش آگاهی‌های منحصر به فرد زنان و بر اساس تجارب خاص آنان، انجام می‌دهد.

روش‌شناسی فمینیستی شامل چهار حوزه زیست‌شناسی، زبان‌شناسی، روان‌شناسی و فرهنگ می‌شود. در روش زیست‌شناختی، اغلب با استفاده از مطالعاتی کالبدشناختی، مشخص می‌سازند که چگونه قسمت‌های مختلف بدن زن، همچون زهدان و سینه‌ها، باید بیشتر مورد

توجه واقع شوند و بر نقش مهم و اساسی آنها تأکید شود. در روش زبان‌شناختی، با توجه به تفاوت‌های زبانی بین مرد و زن، بر زبان و ساختار زبانی خاص زنان تأکید می‌شود. فمینیست‌ها معتقدند از آنجا که در جوامع مردسالار زندگی می‌کنیم، خیلی عجیب نیست که زبان ما هم تحت تسلط مردان باشد. از این رو، فمینیست‌ها با استفاده از زبان‌شناسی، به دنبال الگوهای ویژه‌ای برای ایجاد کلام و نوشتار و به طور کلی، سبکی زنانه در زبان هستند. در روش روان‌شناختی و روان‌تحلیلی، همچنان‌که فروید و لاکان نشان دادند، ارتباطی اساسی بین فرد و ضمیر ناخودآگاه یا ناهشیار او وجود دارد و این امر خود را به‌خصوص در زبان و گفتار نشان می‌دهد. از این رو، فمینیست‌هایی همچون کریستوا و ایریگاری با استفاده از روان‌تحلیلی، پیشداوری‌های جنسی‌ای را به مبارزه طلبیدند که در زبان، حقوق و فلسفه وجود داشت. آنان با استفاده از این روش‌شناسی در جهت ساختن زبان و فلسفه‌ای گام برداشتند که ساختاری متفاوت از زبان و فلسفه حاکم و سنتی مردسالار داشته باشد. چهارمین روش، روشی فرهنگی است. معمولاً نیروهای فرهنگی در جهت تحلیل و کاهش اهمیت و ارزش نقش زنان در جامعه عمل کرده‌اند. فمینیست‌ها سعی می‌کنند تا با استفاده از ارتباطی که فرهنگ یک جامعه با درک و دریافتش از زن دارد، به نقد ساختارهای فرهنگی و ایدئولوژیکی جامعه دست زنند و بدین ترتیب، جایگاه و مقام شایسته و بحق زن را به او بازگردانند.

فصل دوم

نیچه «فمینیست»

برای فیلسوفان فمینیست، جست‌وجو کردن در میراثی که نیچه برای آنان به ودیعه نهاده، مهم است. آنها بین اصول و علایق فمینیستی خود با بسیاری از عناصر فلسفی نیچه، قرابت بسیاری مشاهده کرده‌اند. برای مثال، انتقادهای فمینیستی‌ای که از تاریخ فلسفه شده است، در بسیاری از اصول بنیادی‌اش، با انتقاد نیچه از فلسفه یکسان است. بسیاری از فیلسوفان فمینیست خاطر نشان کرده‌اند که فلسفه را، به طور سنتی، مردانی نوشته‌اند که ارزش‌های خاصی را بر دیگر چیزها برتری داده‌اند. آنان ذهن را بر جسم، فرهنگ را بر طبیعت، عقل را بر غیر عقلانیت، حقیقت را بر توهم و خیر را بر شرّ برتری داده‌اند و از آنجا که زنان و خصایل زنانه و مادرانه ایشان با جسم، طبیعت، غیر عقلانیت، توهم و حتی شر همراه است، همین‌ها دلایلی برای جلوگیری از ورود زنان به تاریخ تفکر و فلسفه و بدین ترتیب، نادیده انگاشتن‌شان در ملاحظات جدی و عقلانی فیلسوفان شده است - که می‌توان گفت تقریباً همگی‌شان

مرد هستند. به عبارت دیگر، آنچه را فیلسوفان به عنوان تجارب بشری عرضه کرده‌اند، در واقع فقط بیان تجارب مردان - و البته آن هم عده خاصی از مردان - بوده است. از این رو، به اعتقاد فمینیست‌ها، باید آنچه را که این فیلسوفان بیان کرده‌اند، بار دیگر مورد بحث و بررسی قرار داد؛ چرا که اینها صرفاً تظاهر به عینی بودن می‌کنند. در حالی که فقط هنگامی که فلسفه و تجارب و تاریخ بشری، شامل افراد مختلفی شود می‌توان امیدوار بود که اینها نمونه‌ها و تجاربی هستند برای کل بشریت.

برخی دیگر از فمینیست‌ها اشاره کرده‌اند که عینیت با حقیقت از چشم‌اندازهای خاصی حاصل می‌شوند و بحث کردن از آنها جدای از جو حاکم و حال و هوایشان، گمراه‌کننده است. نیچه نیز در نوشته‌هایش، همین انتقاد را از عینیت و حقیقت دارد. او چنین استدلال می‌کند که تمام حقایق چشم‌اندازی هستند و هر حقیقتی از چشم‌اندازی خاص حاصل می‌شود و بی داشتن چشم‌انداز، داشتن هیچ حقیقتی ممکن نیست. همچنان‌که خواهیم دید، چشم‌اندازگرایی نیچه نیز می‌تواند در جهت حمایت از ارزش‌های زنان و ویژگی‌های زنانه پیش رود.

افزون بر این، نیچه از روش‌هایی بحث می‌کند که در آن، به دلیل مفید بودن برخی حقایق، ارزش‌ها و موقعیت‌هایی خاص برای عده‌ای از افراد، این ارزش‌ها گسترش یافته و خود را همچون ارزشی والا و برتر نشان داده است. برای مثال، در تبارشناسی اخلاق، او چنین ارزش‌هایی را مثل ارزش‌هایی که به ذهن بیش از جسم برتری داده‌اند، زیر سؤال می‌برد؛ چرا که به باور نیچه، این ارزش‌ها باعث می‌شوند که ما دچار ضعف و ناتوانی و در نتیجه گناه شویم. نیچه در این اثر خود و نیز در سایر آثارش، حق تقدم و برتری‌ای را که به ذهن بیش از جسم داده شده است، نقد و واژگون می‌کند و از آنجا که زنان با جسم مشخص می‌شوند، تأکید نیچه بر اهمیت جسم، به نظر می‌رسد که برای فلسفه فمینیستی مایه امیدواری

باشد؛ همچنان‌که در نقد نیچه از خواستِ حقیقت یا آرمان زهد، برخی گرایش‌های فمینیستی وجود دارد که بر جسم و رقص و پویش و خنده تأکید می‌کند. همچنین روش‌هایی را که نیچه به کار می‌گیرد تا بدان وسیله نشان دهد که چرا به بعضی چیزها بیش از چیزهای دیگر ارزش داده می‌شود، می‌تواند فمینیست‌ها و فلسفه فمینیستی را در جهت تحلیل و بررسی این امر مفید یاری رساند که چرا زنان و ویژگی‌های زنان و مادرانه آنها در فلسفه سنتی بی‌ارزش شده یا از ورودشان به تاریخ تفکر جلوگیری شده است. بدین ترتیب، نیچه با به زیر سؤال بردن عقل، فرهنگ، حقیقت و خیر، سلسله مراتبی را زیر سؤال می‌برد که برای پست کردن زنان و مانع از ورود آنان به فلسفه استفاده شده است. برای مثال، او سلسله مراتبی را که عقل را برتر از غیرعقلانیت قرار می‌دهد، با این ادعا زیر سؤال می‌برد که برتری و ارزشی را که ما برای عقل قایلیم، حاصل منطق و همراهی علت و معلول است که این خود نیز، حاصل دستور زبان است. نیچه معتقد است که زبان و کلمات، یعنی وسیله‌ای که ما با آن درباره جهان حرف می‌زنیم، صرفاً بازتابی از جهان و چیزهایی که در آن است نیست، بلکه واقعاً معنایی را خلق می‌کند که ما با استفاده از زبان و کلمات به جهان می‌دهیم. همین ایده که زبان می‌تواند به جای اینکه صرفاً واقعیتی را انعکاس دهد، به خلق و آفرینش معانی پردازد، می‌تواند برای فلسفه فمینیستی - همچنان‌که خواهیم دید - مفید واقع شود.

علاوه بر انتقاد نیچه از عقل، او عناصر غیرعقلانی را به فلسفه بازمی‌گرداند. او به خاطر تحسین دیونیزوس و تلاش‌هایش برای مجسم ساختن یک فلسفه دیونیزیسی بسیار مشهور است. دیونیزوس خدای باروری و شور و هیجان است و از آنجا که جسم و شور و هیجان‌های غیرعقلانی با زنان همراه است، بازارزشگذاری هیجان‌های جسمانی به دست نیچه، نیز می‌تواند به بازارزشگذاری زنان منجر شود.

نقد نیچه از دوآلیسم فلسفی یا متافیزیکی - به طور اعم - و دوآلیسم جنسی - به طور اخص - از نظر برخی فمینیست‌ها می‌تواند برای فلسفه فمینیستی سودمند باشد؛ اگر چه عده دیگری از فمینیست‌ها معتقد به دوآلیسمی جنسی هستند که نیچه آن را به‌خصوص در مورد اخلاق سروران و اخلاق بردگان مطرح می‌سازد و از این رو، دوآلیسم جنسی نیچه را با اصول فمینیستی ناسازگار می‌یابند.

نفی دوآلیسم جنسی

نیچه با ردّ دوآلیسم جهان‌شناختی و ردّ دوآلیسم فلسفه سنتی، در واقع دوآلیسم جنسی را هم انکار می‌کند. حمله او به دوآلیسم، به‌خصوص در فراسوی خیر و شر دیده می‌شود؛ هر چند که در اولین اثر فلسفی نیچه، یعنی زایش تراژدی از روح موسیقی، دوآلیسمی ابتدایی مشاهده می‌شود؛ یعنی آنجا که نیچه بین نمود و واقعیت تمایز قایل می‌شود و نمود را همچون تقابل آپولون با دیونیزوس، در تقابل با واقعیت می‌داند. برای مثال، شادمانی یونانیان و اکنشی بود به وحشت اساسی‌شان که از درک عمیق آنها از «تضاد نخستین و رنج نخستین در قلب یگانگی نخستین» (زایش تراژدی، § ۶)، حاصل می‌شد یا عقلانیت فوق‌العاده آنان، و اکنشی بود به طبیعت فوق‌العاده غیرعقلانی‌شان.

از آنجا که نیچه به سر آمدن دوران جزم‌اندیشی باور دارد، با دیدگاه جزم‌اندیشانه فیلسوفان پیش از خود برخورد می‌کند و پیشداوری‌های این فیلسوفان را به نقد می‌کشد. یکی از این پیشداوری‌ها، باور به تضاد ارزش‌ها است: «این پیشداوری، در بنیاد، باوری است که می‌گوید هر چیزی که به طور نامشروط «خیر» است، باید متضادی داشته باشد که این نیز به طور نامشروط «شر» است. این باور حاوی این استنتاج ضمنی است که بی‌غش نبودن «خیر» یعنی آمیختگی‌اش با «شر» آن را تباه و آلوده

می‌کند.» (استنلی مک‌دانیل، ۱۳۷۹: ص ۱۳۲). این تضادهای فلسفی، تضادهایی همچون خیر / شر، ذهن / جسم، حقیقت / توهم، تفکر خودآگاه / تفکر ناخودآگاه و بالاخره مرد / زن هستند. اما نیچه دربارهٔ گوناگونی دو آلیسم دو نوع تردید دارد: «زیرا نخست شک می‌توان کرد که هرگز تضادی وجود داشته باشد؛ و دوم آنکه، این ارزشگذاری‌های عامه‌پسند و تضاد ارزش‌ها، که اهل مابعدالطبیعه انگ خود را بر آن زده‌اند، چه بسا چیزی جز ارزیابی‌هایی از ظاهراً قضایا و جز چشم‌اندازی گذرا نباشد.» (فراسوی خیر و شر، § ۲). نیچه در ابتدا تردید می‌کند که شاید تضادهایی اینچنین اصلاً وجود نداشته باشند و سپس تردید می‌کند که اگر هم چنین تضادهایی موجود باشند، ممکن است فقط از چشم‌انداز ویژه‌ای معتبر باشند و حتی اینکه این به اصطلاح «متضادها» در بنیان یکی باشند و هر یک به دیگری مرتبط: «چه بسا آنچه مایهٔ ارزشمندی این چیزهای خوب و ستوده است درست همین باشد که اینها با آن چیزهای بد و به‌ظاهر متضاد با خویش، موزیانه مربوطند و به هم وابسته و درهم تنیده‌اند؛ چه بسا از یک گوهرند، چه بسا!» (همان).

نقد نیچه از عقاید فیلسوفان سنتی در باب تفکر خودآگاه و ناخودآگاه، که یکی از آن جفت متضادهایی است که تاکنون همهٔ فیلسوفان به آن اذعان داشته‌اند، با این ادعا شروع می‌شود که: «بزرگ‌ترین بخش اندیشهٔ خودآگاه را می‌باید در شمار کرد و کارِ غریزی نهاد، از جمله اندیشهٔ فیلسوفانه را.» (همان، § ۳) و در ادامه چنین اظهار می‌دارد که: «رفته‌رفته بر من روشن شده است که هر فلسفهٔ بزرگ تاکنون چه بوده است: چیزی نبوده است جز اعترافات شخصی مؤلفش و نوعی خاطره‌نویسی ناخواسته و نادانسته.» (همان، § ۶). نیچه معتقد است نظام‌هایی که فیلسوفان بر پای می‌دارند، مبین خلق و خوی آنها است. نیچه نظام‌های فیلسوفان مشهور را در چارچوب ارزش‌سنجی‌های اخلاقی‌شان تحلیل

می‌کند: «فیلسوف حقیقی، همیشه ژرف‌ترین «انگیزه‌های» خود را در اندیشه‌هایش منعکس می‌کند.» زیرا «هر رانه سروری خواه است و از این جهت برای فلسفیدن می‌کوشد.» (همان). البته این بدان معنا نیست که همه اندیشه خودآگاه می‌تواند به غریزه کاهش یابد، زیرا چنین نظری نیچه را به یک یگانه‌انگار فرو می‌کاهد و حال آنکه نیچه سعی دارد تا بسیار رادیکال‌تر از این برخورد کند. افزون بر این، از آنجا که نیچه معتقد به «اصل پیوستگی» است، یعنی باور به اینکه والاترین کنش‌های فکری به طور متکامل به پایین‌ترین رفتار حیاتی پیوستگی دارد، نیز به این اعتقاد دارد که هر چیزی می‌تواند از متضاد خود به وجود آید و با این پیشداوری که هیچ چیز نمی‌تواند از ضد خود به وجود آید، مخالف است. نیچه در حوزه روابط انسانی نیز به چنین تفکری قایل است، برای مثال «تأکید می‌کند که دوستی و دشمنی پیوستگی بس نزدیک دارند و دادگری و بزهکاری دو روی یک سکه‌اند، والاترین ارزش‌های معنوی ممکن است حتی بهای خود را از ژرف‌ترین شورهای جنسی گرفته باشد.» (استنلی مک‌دانیل، ۱۳۷۹: ص ۱۳).

تفکر ناخودآگاه یا غریزی، به طور سنتی همراه با بدن بوده است، در حالی که تفکر خودآگاه همراه با روح. اما نیچه، علی‌رغم دکارت، معتقد است که نفس، روح یا ذهن نسبت به بدن نوع متفاوتی از جوهر نیست. نیچه همراهی ناخودآگاه را با بدن و خودآگاه را با روح رد می‌کند، زیرا هر دو را به یکدیگر مرتبط می‌داند. او در این باره می‌گوید:

آگاهی آخرین مرحله تکامل نظام موجودات زنده و در نتیجه ناچیزترین و ضعیف‌ترین جزء این نظام است. آگاهی منشأ اشتباهات بی‌شماری است که باعث می‌شوند تا هر موجود زنده، هر انسان زودتر از موقعی که قرار است و به قول هومر: «علی‌رغم سرنوشت» نابود گردد. اگر جایگاه غرایز، این جایگاه حافظ و نگهبان تا این اندازه قوی‌تر از آگاهی نبود و در مجموع یک نقش تنظیم‌کننده

را ایفا نمی‌کرد، به یقین بشریت زیر بار قضاوت‌های نابخردانه، پرت و پلاگویی‌ها، سبک‌سری و ساده‌لوحی و در یک کلمه آگاهی خود، از پا درمی‌آمد. به عبارت دیگر بدون این غرایز، مدت‌ها پیش از بین رفته بود! (دانش شاد، § ۱۱).

نیچه آگاهی را همچون موجود زنده‌ای که در حال رشد و نمو و حرکت است می‌انگارد: «به عقیده ما این ضمیر آگاه هسته و مرکز ثقل وجود انسانی است و عنصری بادوام، ابدی، برتر و اولیه آن را تشکیل می‌دهد! آگاهی را چیزی ثابت می‌انگاریم! رشد و جزر و مد آن را انکار می‌کنیم! آن را به عنوان «واحد موجود زنده» در نظر می‌گیریم!... انسان به زحمت متوجه شده که باید وجود خود را با دانایی درآمیزد و آن را در خود غریزی کند.» (همان). از این رو، اندیشه خود آگاه، هنوز منتظر یکی شدن با غریزه است.

نیچه نه تنها وجود دو جوهر دوگانه را برای بیان دوگانگی تفکر خود آگاه و تفکر ناخود آگاه ضروری نمی‌داند، بلکه او ارزش‌هایی را که چنین دوآلیسمی در پی داشته است، واژگون می‌سازد. به طور سنتی به تفکر خود آگاه، از آن جهت که همراه با روح است، بیش از تفکر ناخود آگاه ارزش و برتری داده شده است. اما همچنان که دیدیم، نیچه خود آگاه را با خطا همراه می‌داند و معتقد است که یک ارزش متضاد ارزش دیگری نیست، بلکه تهذیب یافته آن است. افزون بر این، دانستن یکی از این ارزش‌ها به عنوان منشأ دیگری و ارزشی نخستین و مبنا، چیزی است که ما چشم‌انداز خودمان را با آن آشکار کرده‌ایم و نه چیزی درباره جهان آنچنان که هست. به باور نیچه، ما از آن رو تسلیم «اعتقاد به تضاد ارزش‌ها» می‌شویم که باعث ساده شدن زندگی برای ما می‌شود: «آدمی در چه ساده‌سازی و دروغ‌پردازی حیرت‌انگیزی می‌زند!... ما همه چیز را گرداگرد خویش چه روشن و رها و ساده و آسان کرده‌ایم!... از آغاز چه

نیک دریافته‌ایم که نادانی خویش را بهر خویش نگاه داریم تا آنکه از یک آزادی نه چندان بامعنا، از یک بی‌خیالی و بی‌پروایی و جسارت، تا از خوشی‌های زندگی و از خود زندگی بهره‌ور شویم!» (فراسوی خیر و شر، § ۲۴).

به نظر می‌رسد که نیچه به‌رغم انکار دوآلیسم فلسفی و متافیزیکی، از دوآلیسم جنسی به‌ظاهر آشکاری در آثارش بحث می‌کند؛ حتی در فراسوی خیر و شر که پیش‌تر آن را اثر ضد دوآلیستی نیچه معرفی کردیم، آنجا که می‌گوید زن و مرد در «کشاکشی جاودانه دشمنانه» (همان، § ۲۳۸) به‌سر می‌برند. دو سال پس از آن نیز، همچنان نیچه معتقد به نبرد بین جنس‌ها است، چرا که در اینک آن انسان می‌نویسد: «آیا کسی تعریف مرا از عشق شنیده است؟ این تنها تعریفی است که شایسته یک فیلسوف است. عشق، در وسیله‌هایش جنگ است و در بنیانش، نفرت مهلک دو جنس.» (همان، III، § ۵). توجه داشته باشیم که دوآلیسم جنسی‌ای که نیچه قایل به آن است، باید در معنای «تفاوت» فهمیده شود و نه در معنای «تضاد»؛ زیرا همچنان‌که پیش‌تر اشاره کردیم، نیچه به هر گونه دوآلیسمی که قایل به تضاد دو چیز و در نتیجه تضاد ارزش‌های آن دو باشد، شدیداً حمله می‌برد و همین‌باور را دربارهٔ تضاد زن و مرد و تضاد ارزش‌های آن دو نیز دارد.

تشخیص تفاوت بین 'sex'، که مقوله‌ای زیست‌شناختی است و 'gender' که مقوله‌ای روانی-اجتماعی، بسیار مهم است. نیچه شاید صریحاً چیزی بیش از تفاوت و تمایز رایج بین مقولهٔ زیستی جنسیت (sex) و مقولهٔ روانی-اجتماعی آن (gender) را بیان نکند، اما او تفاوت بین «مؤنث بودن» و «زن بودن» را درک می‌کند. دوآلیسم جنسی به لحاظ زیست‌شناختی امری طبیعی است، بیشتر انسان‌ها یا مذکر یا مؤنث به دنیا می‌آیند و شاید پنج درصد از جمعیت دنیا - بنا بر آماری که محققان ارائه

داده‌اند - با جنسیتی مبهم به دنیا می‌آیند که از نظر ساختار هورمونی نه مذکر هستند و نه مؤنث. اما دکترها و والدین این‌گونه کودکان سریعاً دست به کار جراحی آنها می‌شوند تا جنسیت مشخصی به آنها بخشند، چرا که ما در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که دوآلیسم جنسی زیستی یک معیار (norm) است و خارج بودن از این معیار، نتایج جدی و مخاطره‌آمیزی برای کودک در پی خواهد داشت. اما هنگامی که از مرد بودن و زن بودن یا مردانگی و زنانگی - یعنی همان هویت‌های جنسی‌ای که به طریق اجتماعی و فرهنگی کسب شده‌اند - صحبت می‌کنیم، مرد بودن و مردانگی را ارزش می‌دهیم و زن بودن و زنانگی را بی‌ارزش می‌گردانیم. یعنی در اینجا معیار و ثرم ما، معیاری مردانه و مبتنی بر ارزش‌های آن است. از آنجا که نیچه بیشتر بر مفاهیم روان‌شناختی دربارهٔ افراد تکیه می‌کند، می‌توان نتیجه گرفت که او بیشتر به کاربرد هویت جنسی روانی - اجتماعی افراد علاقه‌مند است تا به کاربرد هویت جنسی زیست‌شناختی آنان. و در همان معنای مقولهٔ اجتماعی و فرهنگی جنسیت است که نیچه قایل به دوآلیسم جنسی نیست. افزون بر این، نیچه تلاش فمینیست‌های عصر و زمانهٔ خویش را که اغلب برای برابری اجتماعی، به انکار هویت جنسی زن به لحاظ زیستی پرداخته بودند، شدیداً نقد می‌کند و معتقد است که برابری در این معنا، جز به زیان زنان نیست و در این باره می‌گوید: «وقتی زنی گرایش‌های دانشمندانه دارد، در جنسیت وی باید اشکالی وجود داشته باشد، زیرا سترونی است که شخص را به سوی نوعی ذوق مردانه می‌کشاند؛ زیرا، با عرض معذرت، مرد «جانور سترون» است.» (فراسوی خیر و شر، § ۱۴۴). نیچه معتقد است که جنبش طرفداری از حقوق زنان در اروپا، در شبکه‌ای کاهنده از قدرت زن نتیجه خواهد داد. با از دست دادن ویژگی‌های زنانه، زنان بزرگ‌ترین منشأ قدرت خودشان را از دست خواهند داد. اشتباه زنان مدرن، به اعتقاد نیچه «از دست دادن آن

حسی [است] که نشان می‌دهد آدمی در کدام زمینه از همه پیروزتر است؛ [یعنی] رها کردن تمرین با سلاح‌های ویژه خویش؛ پاگشودن به جمع مردان... حال آنکه زن پیش از آن خود را در پرده فروتنی زیرکانه ظریفی پنهان می‌کرد.» (همان، § ۲۳۹).

نیچه از دست دادن گرایز زنانه را تباهی و پس رفتن زن می‌داند، چرا که او در اینجا از ویژگی‌های زیستی زنان صحبت می‌کند که می‌تواند به آنان قدرت دهد. این گفته نیچه را می‌توان با این اظهار سیمون دو بووار در مقدمهٔ جنس دوم مقایسه کرد، جایی که دو بووار می‌گوید تنها قدرتی که ما زنان می‌توانیم داشته باشیم، آن نوع از قدرت اصیلی است که تنها با پذیرفتن زنانگی به دست می‌آید. بنابراین، نیچه و دو بووار آن شکلی از قدرت واقعی را که زنان می‌توانند به دست آورند، تشخیص داده بودند. انکار نقش‌های جنسی به لحاظ زیست‌شناختی، انکار زندگی است و نمی‌تواند آن آزادی‌ای را که زنان انتظار دارند، به آنان دهد. از این رو، اگر چه نیچه از تمایز بین مقولهٔ زیست‌شناختی «مؤنث بودن» و مقولهٔ اجتماعی «زن بودن» آگاه است، اما به دو آلیسم جنسی‌ای که مقولهٔ «زن» را تعریف می‌کند، معتقد نیست (لین تیرل، ۱۹۹۸: ص ۲۰۷). پس دست و پنجه نرم کردن نیچه با دو آلیسم، به درستی ارزش‌های نسبت داده شده به زنان و مردان و نفی ارج نهادن مردانگی و بی‌ارزش کردن زنانگی باز می‌گردد. اگر بخواهیم نفی دو آلیسم جنسی را از نظر نیچه، به صورت یک استدلال و خلاصه شده بیان کنیم، می‌توانیم بگوییم: ۱. مردان فقط به لحاظ سنتی بسیار ارجمندتر از زنان به حساب آمده‌اند؛ ۲. مردان و زنان به راستی موجوداتی متفاوت در نوع خود نیستند، بلکه در ذات و منشایی یکسان شریکند؛ ۳. مردان و زنان به راستی در تضاد با یکدیگر به سر نمی‌برند، بلکه یکی با دیگری متفاوت است؛ ۴. ما (مردان و زنان) تسلیم ساخته‌های بیش از حد ساده‌شدهٔ این تصورات می‌شویم که نقش‌های

جنسی دوگانه و ارزش‌های آنها متفاوت است. (لین تیرل، ۱۹۹۸: ص ۲۰۸).

با وجود این، اعمال و اجبار دوآلیسم جنسی با موفقیت انجام شد، زیرا همچنان‌که گفتیم، انسان در پی ساده ساختن زندگی برای خویش است و باور به دوآلیسم جنسی نیز زندگی را ساده می‌کند و این ساده‌سازی را مردان تا کنون با ابزارهایی همچون ابژکتیویته (یعنی دیدن چیزها فارغ از چشم‌انداز)، آرمان زهد و قدرت نامیدن انجام داده‌اند.

چشم‌اندازگرایی

«به جای «معرفت‌شناسی»، یک نظریهٔ چشم‌انداز عواطف» (خواست قدرت، § ۴۶۲)؛ این ایده‌ای است که نیچه آن را در تمامی آثارش بسط می‌دهد و چشم‌اندازگرایی را جانشینی برای معرفت‌شناسی سنتی می‌سازد. حال باید دید ویژگی این جابه‌جایی چیست و اصلاً چشم‌اندازگرایی به چه معنا است. به اعتقاد نیچه، شناخت حقیقت برای انسان‌ها جز از چشم‌اندازی خاص امکان‌پذیر نیست و همگی ما حقیقت را از دیدگاه فردی خود و با توجه به اوضاع و احوال زندگی خود، در خواهیم یافت. فیلسوفان نیز در این میان همچون سایر انسان‌ها، هنگامی که از حقایق و ارزش‌هایی حقیقی بحث می‌کنند، در واقع از چشم‌انداز خودشان و در جهت سود و منافع شخصی خودشان بدان می‌نگرند. از اینجا می‌توان این نتیجه را گرفت که فیلسوفان آن‌گونه که در معرفت‌شناسی اذعان می‌کنند، نگاهی بی‌غرض و بی‌نظر نداشته و بنا بر چشم‌انداز خودشان از حقیقت بحث کرده‌اند. این خود منجر به نسبی بودن حقیقت می‌شود و بدین ترتیب، حقیقت مطلق، آنچنان‌که افلاتون بدان باور داشت، در کار نخواهد بود؛ چرا که نیچه «سخن گفتن از روح و از خیر به شیوهٔ افلاتون» را «واژگون کردن حقیقت و انکار چشم‌انداز»

می‌داند (فراسوی خیر و شر، پیشگفتار). و از آنجا که چشم‌اندازگرایی را «شرط اساسی تمامی زندگی» می‌داند (همان)، انکار چشم‌انداز یعنی انکار همه چیز.

بنابراین، اگر نسبت ما با حقیقت وابسته به چشم‌انداز ما از آن و نیاز ما بدان باشد، در این صورت همین نیاز حقیقت را به صورتی که بخواهد برای ما درمی‌آورد و این نکته‌ای است که فمینیست‌ها از آن در جهت تغییر ارزشگذاری‌ها برای زنان و به زیر سؤال بردن تثبیت تفاوت‌های جنسی استفاده کرده‌اند. نیچه در متنی با عنوان «اراده و فرمانبرداری» از کتاب دوم دانش شاد، حکایتی اخلاقی را بیان می‌کند که در آن، نقش‌های جنسی تثبیت شده و سود و زیان آن را به ترتیب برای مردان و زنان نشان می‌دهد:

مرد جوانی را به نزد حکیم خردمندی بردند و گفتند: «بین زنان دارند این پسر را خراب و فاسد می‌کنند». مرد خردمند سری تکان داد، لبخندی زد و فریاد برآورد که: «این مردان هستند که زنان را خراب و فاسد می‌کنند! هر نقصی در زنان باشد، مردان باید تاوانش را بپردازند و آن نقص را در وجود خود اصلاح کنند - زیرا این مرد است که تصویر زن را برای خود می‌آفریند و زن تنها خود را با این تصویر منطبق می‌سازد». ... کسی در جمع گفت: «... باید زنان را بهتر تربیت کرد!» خردمند جواب داد: «باید مردان را بهتر تربیت کرد». (دانش شاد، § ۶۸)

نیچه می‌گوید: «مرد است که تصویر زن را برای خود می‌آفریند و زن تنها خود را با این تصویر منطبق می‌سازد»، در این گفته می‌توان ریشه‌های این ادعای دوبووار را دید که می‌گوید: «این زن است که با ارجاع دادن به مرد تعریف و مشخص می‌شود، نه اینکه مرد با ارجاع به زن شناخته شود؛ زن تابع، زیردست و در تضاد با مرد است. مرد سوژه است، او مطلق است

— زن دیگری است.» (سیمون دو بووار، ۱۹۷۴: ص xix). هم نیچه و هم دو بووار معتقدند که این تضاد و دوگانگی زن و مرد، اینکه مرد اول است و زن دوم، تضادی نامربوط و نابه‌جا است و با در نظر گرفتن یکی از ارزش‌ها به عنوان ارزش نخستین، مثلاً مرد به عنوان جنس اول، ما در واقع چشم‌اندازگرایی خودمان را آشکار کرده‌ایم. اما زنان در این سنجش نابرابر آسیب می‌بینند. همچنان‌که دو بووار اظهار داشت مرد می‌خواهد مطلق باشد، اما به اعتقاد نیچه، مطلق بودن نباید هدف زن باشد، بلکه هدف او باید بر طبق چشم‌انداز خودش باشد. البته زن در بخشی از این کار شکست می‌خورد زیرا «هنر بزرگ او دروغ‌گویی است، و بالاترین مشغولیتش به ظاهر و زیبایی.» (فراسوی خیر و شر، § ۲۳۲). اگر بخواهیم از اصطلاح دو بووار استفاده کنیم، نقش زن به عنوان «دیگری»، از او بازیگری می‌سازد که متکی بر لاف‌زنی‌ها و توهماتش برای حیات خود است، اما اشتباه او در این میان، خوردنِ فریبِ توهم خودش است. زن خودش را جز از چشمان دیگران نمی‌بیند و اشتباه دیگر او نیز در همین جا است، اشتباه زن این است که چشم‌انداز خودش را رها می‌کند و از چشم‌انداز مرد به همه چیز و به‌ویژه به خودش می‌نگرد. نیچه می‌پرسد: «همسایه را به خود مؤمن کردن و سپس مؤمنانه به ایمان همسایه ایمان آوردن: چه کس را در این شگرد با زنان یارای برابری است؟» (فراسوی خیر و شر، § ۱۴۸). شاید بیان یک نکته در اینجا خالی از فایده نباشد و آن اینکه نقش بازی کردن — همچنان‌که در بخش گذشته دیدیم — ممکن است ذاتاً بد نباشد و حتی نیچه آن را بخشی ضروری از زندگی هر کسی بداند، اما مسئله این است که زن نقشی را ایفا می‌کند که سناریوی آن را مرد نوشته است و در این حالت زنان نمی‌توانند چشم‌اندازهای خودشان را بسط دهند.

مرد روشی را در پیش می‌گیرد که در آن تصویری از زن را برای خود

می‌آفریند و سپس این زن مجبور است تا خودش را با آن تصویر منطبق سازد؛ چرا که زن خواستنی و مطلوب یک مرد، یعنی زنی که مرد با او ازدواج و از او حمایت می‌کند، زنی است که از تمام جهات باکره باشد! با به دست دادن چنین تعریفی و یکی دانستن آن با فضیلت و ارزش‌های زنانه، مرد معیاری را به وجود می‌آورد که زن باید در تمام عرصه‌های زندگی خود، همچون عرصه‌های اقتصادی، اجتماعی و روانی پذیرای آن باشد. جالب است و در عین حال تأسف بار که زن چه این معیار را بپذیرد و چه نپذیرد، در هر دو صورت، مورد طعن و نفرت مرد خواهد بود. شگفت‌آور اینکه نیچه خطرات پذیرش این معیار توسط زنان را تشخیص می‌دهد، اما در عین حال آنان را در تنگنایی می‌بیند که مردان برایشان به وجود آورده‌اند و معتقد است که این امر، موقعیت زنان را برای به دست آوردن قدرت بیشتر، دشوار می‌سازد: «خصلت مرد اراده و خصلت زن فرمان‌پذیری است - در حقیقت این قانون جنس‌ها است. آری قانون سختی است برای زن. همه انسان‌ها در مورد زندگی خود بی‌تقصیر و بی‌گناه‌اند، اما بی‌گناهی زن از درجه‌ای بالاتر است: چه کسی کمی نسبت به زن لطف و ملامت روا می‌دارد؟» (دانش شاد، § ۶۸). دو بووار نیز این تحلیل نیچه را بسط می‌دهد وقتی که اظهار می‌دارد بهترین، آسان‌ترین و مطمئن‌ترین راه برای زنان و برای رسیدن به قدرت، پذیرش تعریف مردان از آنان است. زنان قدرت اندکی بر مردسالاری دارند و انکار معیارهایی که مردان آن را تعریف کرده‌اند، ممکن است سبب شود تا همین قدرت اندکی را هم که قبلاً داشته‌اند، از دست بدهند. شاید یکی دیگر از دلایل این امر، بنا بر گفته نیچه، این باشد که: «امروز نیز بشر عادی در انتظار نظری درباره‌ی خویش است و سپس خود را به گزینه بدان نظر می‌سپارد.» (فراسوی خیر و شر، § ۲۶۱).

به طور کلی، می‌توان گفت که نیچه تفاوت بین «خود» و «دیگری» و

«مرد» و «زن» را مسئله‌ای دربارهٔ چشم‌اندازهای مختلف و به تبع آن ارزش‌های مختلف می‌داند. حتی تفاوت بنیادین بین اخلاق سرور و اخلاق بنده نیز چشم‌اندازی است. این تفاوت در چشم‌انداز با این امر که چگونه هر یک از سروران و بندگان ارزش‌های خود را کسب می‌کنند، مشخص می‌شود. هم سروران و هم بندگان، ارزش‌های سروران را همچون ارزشی اولیه می‌دانند. در اخلاق سروری، «والا» در ابتدا قرار می‌گیرد که با روش زندگی خود سرور تعریف می‌شود و «پست» در ردهٔ دوم قرار می‌گیرد و دربارهٔ آنهایی که پایین‌تر از سروراند، به کار می‌رود. برای اخلاق بندگی هم «والا»ی اخلاق سروری که برای او «شر» محسوب می‌گردد، در ابتدا است و به خاک افتادگی خود که در نظرش «خیر» می‌نماید، در ردهٔ دوم قرار می‌گیرد. سروران به خود می‌نگرند و می‌گویند: «ما راستان»، بندگان نیز با کینه‌توزی به آنان می‌نگرند و آنان را ظالم و شرور می‌خوانند. از این رو، نیچه چشم‌اندازگرایی ارزش‌ها را نه تنها در اخلاق، که در تمامی زندگی بشر وابسته به دیدگاه افراد می‌داند.

در نهایت، می‌توان گفت که مردان و زنان به راستی در تضاد با یکدیگر به سر نمی‌برند، بلکه یکی از آنها تهذیب یافتهٔ دیگری است. حال آنکه کدام یک از این دو را تهذیب یافتهٔ دیگری بدانیم، چیزی است که از طریق چشم‌انداز ما صورت می‌گیرد و چشم‌اندازگرایی مان را نشان می‌دهد نه امری طبیعی یا ذاتی و یا واقعیتی را دربارهٔ مرد یا زن.

همچنان‌که گفتیم، چشم‌اندازگرایی ایده‌ای است که نیچه آن را جایگزین نظریهٔ معرفت‌شناسی سنتی می‌کند. همین چشم‌اندازگرایی است که نظریه‌ای معرفت‌شناختی را برای فمینیست‌ها فراهم می‌کند (دنیل، دابلیو. کانوی، ۱۹۹۸: ص ۲۵۶). در عبارت زیر نیچه چند نکته را بیان می‌کند که نظریه‌پردازان فمینیست، برای به دست دادن نظریهٔ معرفت‌شناسی خود، با آن موافقت:

پس سرورانِ فیلسوفام، از این پس خود را بهتر بیاییم در برابرِ آن افسانهٔ خطرناکِ مفهومی دیرینه که یک «سوژهٔ شناسندهٔ نابِ بی‌خواستِ بی‌دردِ بی‌زمان» فرامی‌نهد؛ بپرهیزیم از دام‌های مفهوم‌های ناهمسازی همچون «خردِ ناب»، «روحیتِ مطلق»، «دانش در ذاتِ خویش». اینها همواره از ما انتظارِ اندیشیدن به چشمی را دارند که هرگز اندیشیدنی نیست؛ چشمی که نگاهش به هیچ سو نگراید و از نیروهای کوشا و تفسیرگر در آن نشانی نباشد؛ یعنی نیروهایی که از راهِ آنها دیدن همواره چیزی - دیدن می‌شود - که این چشمداستی است پوچ و بی‌معنا از چشم. دیدن یعنی از چشم‌انداز دیدن و بس؛ «دانستن»، یعنی از چشم‌انداز دانستن و بس. و هر چه بگذاریم عاطفه‌های بیشتری در بابِ یک چیز با ما سخن گویند، چشمانِ بیشتر، چشمانِ گوناگون‌تر، بر آن گماشته‌ایم و «دریافت» ما از آن و «عینی‌نگری» ما بدان کامل‌تر خواهد بود. (تبارشناسی اخلاق، III، § ۱۲).

با بیان این مطلب، پیش از هر چیز دیگری نیچه به ما هشدار می‌دهد که از تفسیر سنتی «عینی‌نگری» همچون «نگاه بی‌نظرانه» برحذر باشیم. هدف اندیشهٔ بی‌غرض و نگاه بی‌نظر، پیش‌فرض کردنِ «افسانهٔ خطرناکِ مفهومی دیرینه» و «مفهوم‌های ناهم‌ساز» است که افزون بر این، ما را ملزم به داشتنِ «یک سوژهٔ شناسندهٔ نابِ بی‌خواستِ بی‌دردِ بی‌زمان» می‌کنند: «چشمی که نگاهش به هیچ سو نگراید». بنابراین، چشم‌اندازگرایی نیچه قصد دارد تا اجزایی را بیان دارد که معرفت‌شناسی به طور سنتی آن را نادیده گرفته است. نیچه با بیان عقیدهٔ خود در بابِ عینی‌نگری آن را صورتی خارجی و جسمانی می‌دهد و برای بیان آن از عواطف استفاده می‌کند، یعنی اجزائی را برای ابژکتیویته یا عینی‌نگری پیش‌فرض می‌گیرد که کاملاً در معرفت‌شناسی سنتی حذف شده‌اند. برای نیچه

چشم‌اندازها، دیدگاه‌هایی جدا از جسم نیستند، هنگامی که او از دیدن و چشم برای بیان «نیروهای کوشا و تفسیرگر» استفاده می‌کند، ما را قادر می‌سازد تا چشم‌اندازها را همچون بدن‌ها بفهمیم. همین نقد نیچه از عینی‌نگری یا ابژکتیویته سنتی فلسفی که تا کنون نه تنها اندیشه بی‌غرض و نگاهی بی‌نظر نبوده بلکه با هر آنچه روحانی، فراچشم‌اندازی و پدرسالارانه بوده همراه است، چیزی است که فمینیست‌ها از آن در جهت پیشبرد اهداف فمینیستی خود استفاده کرده‌اند.

نقد آرمان زهد

نیچه معنای آرمان زهد را که آرمانی غیرمادی و غیرجسمانی و در نتیجه غیردنیوی و غیرشهوانی است، در جستار سوم از کتاب تبارشناسی اخلاق، ارائه می‌دهد. او معانی متفاوت و جذابیت‌هایی را که آرمان زهد برای افراد مختلف دارد، بیان می‌کند و دلیل تعدد معانی آرمان زهد را به دلیل وجود «خواست»‌های مختلف می‌داند، که در نهایت همگی به دلیل ترس از نیستی و پوچی و در عین حال برای به دست آوردن هدف و معنایی برای زندگانی تلاش می‌کنند، هر چند که این هدف چیزی جز انکار زندگی نباشد. همچنان‌که پیش‌تر دیدیم، نیچه تضاد و کشاکشی بین چیزهایی که اکثر انسان‌ها، از جمله فیلسوفان، قایل به متضاد بودن آنانند، نمی‌بیند. یکی از همین متضادها عفاف / شهوت است. نیچه در این باره نیز قایل به هیچ تضادی نیست و معتقد است که انسان سالم می‌تواند بین حیوانیت محض و ضدشهوانی بودن، تعادلی برقرار سازد. ولی شهوت در آرمان زهد کاملاً رد و انکار می‌شود و از این رو، راهی است برای رهایی از فشار شور جنسی؛ همچنان‌که نیچه درباره شوپنهاور و احترام او به آرمان زهد، چنین می‌اندیشید. گذشته از شوپنهاور، که شاید به دلیل مشکلات روحی و روانی‌ای که در ارتباط با مادر و معشوقه بی‌وفای خود

داشت، همگی فیلسوفان نسبت به شهوت و شورهای جنسی از خود نفرت و انزجاری مثال‌زدنی نشان داده‌اند. آیا این بدان معنا نیست که آنان از زنان نیز نفرت داشته‌اند؟! چرا که زندگی پارسامنشأنه و زهدورزانه را برایشان دشوار می‌ساخته‌اند؟!

با وجود این، مرد به دنبال خواست زن و شناختن او بود، همچون فروید که سال‌های واپسین عمرش را در تشویش و نگرانی این پرسش سپری کرد که: «زن چه می‌خواهد؟». البته این فقط پرسشی است بین مردان! و نیز خواست آنان برای پاسخ دادن به آن. نیچه خطراتِ خواستِ مرد را کشف کرد، او آرمان زهد را کشف کرد. وظیفهٔ مردان - همچنان‌که نیچه متوجه آن بود - جست‌وجوی دقیق خواسته‌های زن نبود، بلکه بی‌اثر کردن خواسته‌های مرد بود. به عنوان یک انسان، مرد نمی‌تواند پرسش از خاستگاه و منشأ خویش را فراموش کند. فرمول نیچه دربارهٔ خواست مرد که «خواست کوشا»یی است برای «همچنان دنبال گرفتن چیزی که زمانی خواسته شده است» (تبارشناسی اخلاق، II، § ۱)، در فرمول فروید هم، برای حل کردن و برطرف ساختن عقدهٔ اودیپ، تکرار می‌شود: از نو خواستن چیزی که زمانی خواسته شده است، یعنی پیدا کردن ابژه‌ای که همیشه دوباره پیدا کردن ابژهٔ گم‌شده است و فروید هنگامی که از مرد صحبت می‌کند، ابژهٔ دلخواه اما گم‌شدهٔ او را در نظر دارد. این ابژه مادر است. همچنان‌که پیش‌تر دیدیم، عقدهٔ اودیپ به واسطهٔ قانون پدر، در جهت سرکوب کردن میل و اشتیاق کودکِ پسر (مرد آینده) نسبت به مادر عمل می‌کند. اما خواستِ مرد در جهت از نو یافتن این ابژهٔ گم‌شده عمل می‌کند و سرانجام با یافتن نوع‌روسی محبوب و در واقع با دوباره پیدا کردن مادر، به این خواستِ خود پاسخ می‌دهد.

البته این ایده‌ای است که با توجه به گفته‌های نیچه، در جهت بی‌اثر ساختن عقدهٔ اودیپ تبیین می‌شود. زن برای زرتشتِ نیچه، یادآور کسی

است که بازگشت جاودان را پس از مرگ خدا (یعنی پس از مرگ مردسالاری)، می آموزاند و از همین رو است که زرتشت می داند که همه یافتن‌ها، از نو یافتن هستند. تصویری را که نیچه از مادر (زن) ارائه می کند، برخلاف تبیین روان تحلیل‌گرانی همچون فروید و لاکان، به هیچ وجه بر طبق قانون پدر نیست. مرد می داند که منشأ خاستگاهی میل او، منشأ مطمئنی نیست، زیرا او محدودیت خودش را تشخیص می دهد و درمی یابد که او خود نمی تواند منشأ هستی خویش یا پایان آن باشد. پس مرد چگونه می تواند خودش باشد، در حالی که منشأ او و نیز پایانش در جای دیگری است. زن به عنوان منشأ نیازی به بازگشت ندارد، او همیشه و پیشاپیش در آنجا بوده است. از این رو، مرد می داند که منشأ و سرچشمه هستی اش، همیشه و ضرورتاً «دیگری» است. آیا این امر ارزش «خود» را در رابطه با «دیگری»، زیر سؤال نمی برد؟ به اعتقاد فمینیست‌ها، مردسالاری تا کنون بر روی پرسش از منشأ پرده‌ای سترگ کشیده و خواسته است تا خواست مردان را که خواست زن و شناختن او است، با ابداع آرمان زهد پاسخ گوید.

قدرت نامیدن^۱

علاوه بر سبک نوشتاری نیچه و استفاده منحصر به فرد او از زبان در قالب استعاره، مجاز، ایهام، گزیده‌گویی، تک‌گویی و... که کمک شایانی به فمینیست‌ها، برای ایجاد نوشتاری زنانه کرده است، نقد او از زبان و مقولات متافیزیکی، می تواند در حمایت از نقد فمینیستی از فلسفه سنتی به کار رود. همچنان‌که ایریگاری نیز بر آن تأکید دارد و معتقد است که سبک نیچه از معیارهای نحوی سنتی، به گونه‌ای بنیادین، فاصله می گیرد

1. power of naming

و احتمال جدیدی از نوشتاری زنانه را تأیید می‌کند. نیچه زبان را شریک و همدستی برای بنیادین شدن زیرکانه مفاهیمی در فلسفه و متافیزیک می‌داند که در واقع چیزی نیست جز بازتاب همان کلماتی که ما برای نامیدن آنها به کار برده‌ایم. نیچه در پیشگفتار فراسوی خیر و شر و نیز در دیگر بخش‌های آن، از این ایده مهم بحث می‌کند که یکی از عوامل جزم‌اندیشی‌هایی که در تفکر ما شکل گرفته، دستور زبان و «بازی‌های زبانی» است. نیچه زبان را حاکم بر جهان می‌داند و جهان و هر آنچه را که در آن است، بازتابی از ساخت دستور زبان. او درباره قدرت آفرینش زبان و کلمات، در کتاب دوم دانش شاد، که پل ارتباطی مهمی بین پذیرش اولیه دوآلیسم در زایش تراژدی و سپس انکار آن از طرف نیچه در فراسوی خیر و شر است، از این قدرت جهان‌شناختی زبان بحث می‌کند:

آنچه موجب بیشترین زحمت من شده و هنوز هم می‌شود این است که متوجه شده‌ام شناخت نام چیزها بسیار مهم‌تر از شناخت خود آنها است. شهرت، نام، ظاهر، اهمیت، اندازه و وزن معمول هر چیز - مشخصاتی که در ابتدا، غالباً به اشتباه و تشخیص خودسرانه، مانند لباسی که عمیقاً با باطن و حتی ظاهر آن بیگانه است به وجود آمده - به علت باور ما و توسعه و تکمیل آن خصوصیات از نسلی به نسل دیگر کم‌کم آمیخته با آن چیز شده، به هویت آن درآمده و در نهایت به جسم آن مبدل شده است. ظاهر اولیه هر چیز تقریباً همیشه به جوهر آن تبدیل می‌شود و وانمود می‌کند که اصولاً جوهر آن بوده است (دانش شاد، § ۵۸).

همچنان‌که در بخش‌های گذشته اشاره شد، این مرد بود که همه چیز را با دادن معنا و تعریفی به آن خلق می‌کرد، او زن را نیز به همان طریقی خلق می‌کند که دنیایش را. بنا بر گفته نیچه، مرد این کار را با «قدرت نامیدن» انجام می‌دهد. همچنین در میانه کتاب پنجم دانش شاد، نیچه صریحاً از زبان

سرور و بنده یا همان مرد و زن برای صحبت دربارهٔ عشق دو جنس مخالف استفاده می‌کند. او بیان می‌کند که برای زن، عشق به معنای «تسلیم کامل» است، اما اگر مردی همچون یک زن عشق بورزد تبدیل به برده می‌شود (← همان، § ۳۶۳). جالب است بدانیم که از نظر نیچه، فداکاری‌ای که زن در عشق خود نسبت به مرد انجام می‌دهد، اهمیتی ندارد، دلیل این کار را آنجا خواهیم یافت که نیچه از عفاف زنانه صحبت می‌کند و احساسی هم‌دردانه را با زنان از خود نشان می‌دهد (← همان، § ۷۱). در اینجا نیچه از نحوهٔ رفتار مردان با زنان، به‌ویژه در مسائل عشقی و جنسی صحبت می‌کند و معتقد است روشی که مردان دربارهٔ این مسائل در پیش گرفته‌اند، آنان را تبدیل به فاعل جنسی و زنان را تبدیل به مفعول جنسی می‌کند و بدین ترتیب مرد، زندگی عشقی زن را فلج می‌کند. نیچه تشخیص می‌دهد که زندگی عشقی هر کس نقشی محوری و اساسی در زندگی آن فرد دارد. او در این باره می‌نویسد: «اندازه و نوع میل جنسی هر انسان تا آخرین قلّهٔ جان او بر می‌شود». (فرا سوی خیر و شر، § ۷۵). با پذیرش این غفلت جنسی، زن تمام توان خود را برای داشتن یک زندگی عشقی سالم از دست می‌دهد و راهی را جز سکوت در پیش نمی‌گیرد: «... و باز هم همان سکوت قبلی و همان سکوت عمیق: زن حتی در برابر خود خاموش می‌ماند و چشمانش را بر خود هم می‌بندد» (دانش شاد، § ۷۱) و زن با این سکوت و بستن چشم‌ها بر روی خود، در واقع قدرتِ مهارت در بیان و قدرت کلام خویش را از دست می‌دهد.

فمینیست‌های معاصر برای درک بهتر و بیشتر آنچه که نیچه قدرت نامیدن می‌نامد، تلاش بسیار کرده‌اند تا بتوانند راه و روش‌هایی را شکل دهند که بودن انسان‌ها را در جهان تبیین کند و این در حالی است که آنان از این امر آگاهند که کانون کلام و گفتار، همیشه در اختیار مردان بوده است. فمینیست‌های معاصر با استفاده از اصطلاح «قدرت نامیدن» نیچه،

چنین اظهار می‌کنند که مردان از طریق به‌کارگیری قدرت نامیدن، در واقع خواستِ قدرت خود را افزون می‌کنند (لین تیرل، ۱۹۹۸: ص ۲۱۴). مردان از این طریق، نه تنها بر زنان استیلا می‌یابند که بر تمام جهان حکمفرما می‌شوند. دو بووار نیز به خوبی به این نکته پی برد، آنجا که می‌گوید: «عرضه و ارائه جهان به عنوان جهانی واقعی، کار مردان است؛ آنان جهان را از دیدگاه خودشان توصیف می‌کنند و این توصیف از جهان را با حقیقت مطلق اشتباه می‌گیرند.» (جنس دوم، ص ۱۶۱). توجه داشته باشیم که دو بووار می‌گوید «حقیقت مطلق»؛ او در واقع سکوتِ قدرت نامیدن نیست که داستان‌هایی حقیقی درباره جهان به وجود می‌آورد، بلکه منکر این امر است که این داستان‌ها، داستان‌هایی غیر قابل اصلاح و تجدید نظر از واقعیتی غیر قابل تغییر باشند. این داستان‌ها حقیقی‌اند، چرا که دست به خلق و آفرینش واقعیات و چیزهایی نو می‌زنند.

همچنان‌که گذشت، نیچه در «عفاف زنانه» شرح داد که چگونه ابژه بودن جنسی زنان، آنان را به سکوت می‌کشاند. خطرِ سکوت، خطرِ از دست دادن همه چیز است. اگر ما به گفته نیچه که از شوپنهاور اخذ کرده است: «همانی باش که هستی»، عمل کنیم و چشم‌اندازهای خودمان را داشته باشیم، در آن صورت می‌توانیم همه چیز داشته باشیم. سکوت از ترس ناشی می‌شود، ترس از رنج، ترس از مرگ؛ و به باور نیچه، سکوت زن به دلیل ترس از مرد است: «تاکنون ترس از مرد اینها همه را از ریشه به خوبی خفه و مهار کرده بوده است» (فراسوی خیر و شر، § ۲۳۲). پس زن باید این سکوت خود را بشکند، باید چشم‌هایش را بر خود و بر پیرامون خود بگشاید، او باید تجارب شخصی، خواست‌ها و امیال خود را با صراحت بیان کند، او باید قدرت نامیدن را به دست آورد تا با آن بتواند جنسیت، مردسالاری، حقارت زنان و بسیاری از این مقوله‌ها را نه همچون معیاری طبیعی و پذیرفته شده، که به عنوان چیزهایی در نظر گیرد

که از طریق این قدرت، یعنی قدرت نامیدن، خلق شده است و همچنین از زبان و قدرت کلام به گونه‌ای متفاوت و در جهت خلق یک واقعیت غیرجنسی جدیدی استفاده کند. همچنان‌که در این باره، نیچه خود نیز به ما یادآوری می‌کند: «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.» (دانش شاد، § ۵۸).

سخن آخر

به گمان من یک دوست واقعی زنان امروز به ایشان
خطاب می‌کند که: «زنان دربارهٔ زنان ساکت باشند!»
(فراسوی خیر و شر، § ۲۳۲)

در این پژوهش از بحث و گفت‌وگو دربارهٔ مبانی تفکر نیچه شروع کردیم و به توضیح اصول مهمی که در شکل‌گیری اندیشهٔ نیچه تأثیر به‌سزایی داشتند پرداختیم. اصولی چون خواست قدرت، بازگشت جاودان، آفرینش فرهنگ و ارزش‌های نوین و نقد و ویرانی فرهنگ و ارزش‌های کهن. سپس با استفاده از این اصول سعی در مطرح کردن موضوع مورد بررسی خود یعنی زن در تفکر نیچه و بسط دادن دیدگاه‌های او در این باره داشتیم. هر دو دیدگاه متضاد نیچه را دربارهٔ مسئلهٔ زن و ویژگی‌های زنانه بیان کردیم و در جای‌جای بحث خود اشاره‌ای نیز به مباحث انتقادی پیرامون هر دو دیدگاه داشتیم. نیچه خواسته یا ناخواسته و به صورتی مستقیم یا غیر مستقیم، با هر دو دیدگاه منفی و مثبت خود در این باره، منشأ تحولات بسیاری دربارهٔ زنان و مسائل خاص آنان شد. تحولاتی که

سپس در بخش سوم تحت عنوان نیچه و فمینیسم معاصر بررسی شدند که در واقع بیشتر تفاسیر و تعابیر و همچنین برداشت‌هایی هستند که فمینیست‌های معاصر از آرا و افکار نیچه داشته‌اند. این امر خود منجر به طرح مباحثی جدیدتر در زمینه‌های مختلفی شد، از مباحث حقوقی و اجتماعی گرفته تا عرصه تفکر فلسفی، نیز راه‌های نوینی را پیرامون نگرشی جدید در باب زبان و تفکر گشود.

این نوشتار نه نطقی آتشین درباره زن‌ستیزی به‌ارث مانده از نیچه است و نه دفاعیه‌ای در باب حقوق زنان، بلکه تلاش ما طرح مسئله‌ای جدید درباره زن و حضور او، به‌ویژه در کانون اندیشه فلسفی است. مسلم این است که ما برای بررسی دیدگاه نیچه درباره زن کار دشواری را پیش رو داریم. نیچه را نه می‌توان صریحاً زن‌ستیز دانست و نه اینکه به‌سادگی برچسب فمینیست را بر او زد؛ زیرا همچنان‌که دیدیم، آرا و نظرات نیچه درباره زنان بسیار درهم آمیخته، مبهم و تناقض‌آمیز است و ما همچنان‌که بسیاری از عناصر زن‌ستیز را در نوشته‌های او یافتیم، نیز بسیاری از عناصر قابل توجه غیر زن‌ستیزانه را نیز در آثار و نوشته‌های او نشان دادیم. از این رو، چنین نسبت‌دادن‌هایی بس ساده‌لوحانه به‌نظر می‌رسد. درست است که چیزهای بسیاری برای متفر شدن از آنچه نیچه درباره زنان گفته است وجود دارد و نوشته‌های او زن‌ستیزی ناسالمی را بیان می‌دارد، اما به‌طور کلی، باید به این نکته توجه داشت که گفته‌های به‌ظاهر زن‌ستیزانه نیچه، همچنین بذرهایی از ساختارزدایی و شالوده‌شکنی همان زن‌ستیزی را نیز در خود دارد.

آنچه مهم است برداشت‌ها و تفاسیری است که فیلسوفان فمینیست از آرا و افکار نیچه داشته‌اند، همچنان‌که سایر مکاتب و نحله‌های فلسفی، ادبی، هنری، روان‌شناسی و... از الهامات شگرف و منابع غنی‌ای که آثار نیچه در اختیار آنان قرار داده است، بهره‌جسته‌اند. بنابراین، به‌خرج دادن

جزمیت و یک‌بُعدی نگریستن به دیدگاه نیچه دربارهٔ موضوع مورد بحث ما یا هر موضوع دیگری، راه بهره‌گیری از تمامی اندیشه‌های این فیلسوف بزرگ را سدّ خواهد کرد. نیچه نظریه‌پرداز بزرگی است و از این رو، نه تنها برای فمینیست‌ها که برای بسیاری، به‌ویژه آنانی که در مباحث جدیدی همچون ساختارگرایی^۱، شالوده‌شکنی^۲، پسا‌ساختارگرایی^۳، هرمنوتیک مدرن^۴، پست‌مدرنیسم^۵ و... کار کرده‌اند، منشأ تحولات عظیمی شده است. برای مثال، تفاسیر فمینیستی‌ای که از آرا و افکار نیچه شده است، تحت تأثیر فیلسوفان فرانسوی، به‌ویژه فوکو و دریدا است که خود در اندیشهٔ پسا‌ساختارگرا تأثیر به‌سزایی از نیچه پذیرفته و به‌تبع آن، موج جدید فیلسوفان فمینیست متأثر از فیلسوفان پسا‌ساختارگرا بوده‌اند.

نیچه به سنت عقلانی غرب و فرهنگی که برای مدتی طولانی دایرمدار فلسفه بود، انتقاد می‌کند، نقد او از مسیحیت نیز شامل همان نقدی می‌شود که از فلسفه می‌کند. در واقع نقد او شامل هر چیزی است که می‌خواهد مقدس و متعالی باشد تا آنجا که حتی نیچه همین انتقادها را از پوزیتیویسم دارد. نیچه فیلسوف فرهنگ است و بالاتر از آن فیلسوف زندگی، او به هر آنچه که به تضعیف و انکار زندگانی کمک می‌کند، بدین است. او عناصری را که به چنین سیر قهقرایی‌ای یاری رسانده‌اند، عناصر آپولونی می‌داند که بر تراژدی و هر آنچه دیونیزوسی است غلبه کرده و فرهنگی را حاکم ساخته است که میراثی است به جا مانده از سقراط و تفکر عقل‌باورانه او. مخالفت نیچه با جنبش فمینیسم عصر خودش هم به همین دلیل است، زیرا این حرکت را نیز یکی دیگر از عناصر آپولونی می‌داند که در جهت نفی زندگی و بیمار شدن آن پیش می‌رود و دلیلی جز

1. structuralism

2. deconstructuralism

3. post-structuralism

4. modern hermenotic

5. post-modernism

کینه‌توزی ندارد. همه اینها مظاهر فرهنگی سقراطی‌اند که عقل را برتر از احساس و ایده را فراتر از زندگی می‌داند و فرهنگی بیمار را به وجود می‌آورد.

علی‌رغم همه زن‌ستیزی نیچه و تحقیر فمینیسم و نیز نقد اخلاق بردگی، انتقادات نیچه خیلی زود شنوندگان بسیاری را به خود جلب کرد و در میان همه آنها، طبقه کارگر و زنان بیشترین افراد هستند. درست است که نقد نیچه از لیبرالیسم و مساوات‌طلبی، او را نزد بسیاری از فمینیست‌های امریکایی و انگلیسی که هدفی سیاسی و اقتصادی دارند و بیشتر بر ساختارهای سیاسی برای رهایی زنان تأکید می‌کنند، مطرود ساخت اما نظرهای نیچه درباره جنسیت و حسّانیت، نقد جزم‌گرایی و حتی ایده نخبه‌گرایی روحانی‌اش او را نزد بسیاری از زنان محبوب ساخته است.

نیچه نیز همچون فمینیست‌ها بسیاری از جزم‌اندیشی‌های فلسفی را انکار می‌کند. او نظرهایی را که درباره قدرت همراه با اعتباریت و سندیت و اقتدار بود، با نگرشی جدید در فلسفه، یعنی با نقدی فرهنگی، تبارشناختی و روان‌شناختی ارائه کرد. نیچه به خواست قدرت و اعتبار آن در قلمروی غیرسیاسی معتقد است. او مردسالاری یا پدرسالاری را دقیقاً به همین دلیل نقد می‌کند و از همین رو است که فلسفه نیچه برای بسیاری از فیلسوفان مردسالار بیزارکننده است. نیچه نشان می‌دهد که پدرسالاری اعتبار خود را به این دلیل که این اعتبار درست است به دست نمی‌آورد، بلکه حکومت مردسالار و پدرسالاری اعتبار خود را به دلیل قدرتی که دارد و در واقع از راه زور و سرکوب به دست می‌آورد. در اینجا مفهوم خواست قدرت نیچه، معنایی بسیار مهم می‌یابد و آن اینکه خواست قدرت نه در استضعاف دیگری و چیره شدن بر او است که خواست قدرت خواست خودچیرگی است. این امر خود حاکی از آن است که

بسیار شایسته‌تر می‌بود اگر به نقد نیچه از مردسالاری و اقتدار پدرسالاری می‌پرداختیم که این خود خیلی زودتر ما را در به‌دست آوردن هدف‌مان یاری می‌کرد. از همین رو است که بحث قدرت و خواست آن در اندیشه نیچه برای فمینیست‌ها بسیار مهم و اساسی می‌شود. منظور نیچه از قدرت، نه آن قدرتی است که پدرسالاری و حکومت مردسالار در جای‌جای عرصه‌های زندگانی اعمال کرده که خواست قدرت مفهومی بس بالاتر و والاتر است.

نیچه با پرداخت بسیار منحصر به فردش درباره مفهوم کینه‌توزی راه را برای فیلسوفان فمینیست باز می‌کند، راهی را که در آن نشان دهند که تاکنون زنان به واسطه کینه‌توزی مردان سرکوب شده‌اند و همین تحلیل نیچه از کینه‌توزی نزد فیلسوفان فمینیست برای درک آنچه تاکنون علیه زنان گرفته و عمل شده است، بسیار اهمیت می‌یابد.

نقد نیچه از آرمان زهد، یعنی آرمانی که در جهت پست و بی‌ارزش کردن زندگانی پیش می‌رود و از این طریق جهان مادی را بی‌ارزش می‌کند و دنیا را چون وسیله‌ای برای رسیدن به جهانی جاودانه و روحانی در نظر می‌گیرد، نشان می‌دهد که چگونه همین آرمان به کشیشان و فیلسوفان این اجازه را می‌دهد تا بر جهان مادی و غیرروحانی مسلط شوند و همین امر نیز راه‌های بسیاری را برای نقد فمینیستی فراهم آورده است. همچنین نفی دوآلیسم و هرگونه تقابل و باور نداشتن به تضاد ارزش‌ها یکی دیگر از نتایج مفیدی است که فلسفه نیچه برای فیلسوفانی که درباره زن و مسائل خاص او تحقیق می‌کنند، فراهم آورده است و بسیاری زمینه‌های مفید دیگر.

تحقیقی که در اینجا ارائه شد، دیدگاهی کلی را درباره موضوع مورد بحث خود عرضه کرد که هر یک از این موضوعات خود می‌تواند به‌تنهایی طرحی برای انجام مطالعه‌ای جدید و مستقل باشد. موضوعاتی

همچون جایگاه زن در تفکر هنری و زیبایی‌شناختی نیچه؛ تأثیر نیچه بر فمینیسم تحلیلی؛ تأثیر نیچه بر فمینیسم سیاسی؛ رابطه زن و حقیقت، زن و هنر، زن و زندگی، زن و خرد در اندیشه نیچه؛ ارتباط فمینیست‌ها با نیهیلیسم نیچه؛ ارتباط تفکر و تاریخ فلسفه با جنسیت؛ نقش زن در کانون اندیشه فلسفی؛ زبان و تفکر خاص زنان؛ نوشتار زنانه؛ و بسیاری موضوعات دیگر که مطالعه و تحقیق بیشتری را می‌طلبد.

تصاویر

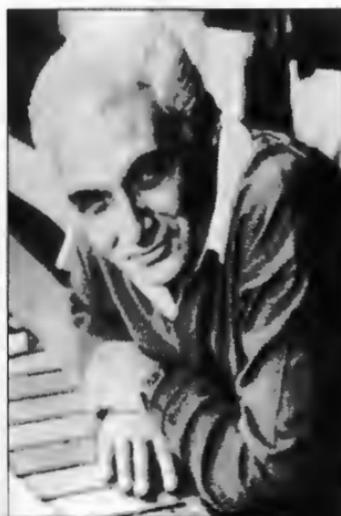




فریدریش نیچه



میشل فوکو



ژاک دریدا



ژاک لاکان



لوسه ایریگاری



ژولیا کریستوا



ریچارد واگنر

زیگموند فروید



نیچه به همراه پلره
و لو سالومه



آرتور شوپنهاور



الیزابت نیچہ



ہلن سی سو



"willing to sell
my soul for a little
conversation."
Virginia Woolf to
Lytton Strachey

ویرجینیا وولف



سیمون دویوار

مالویدا فون میزنبوگ



لو سالومه



کتابنامه

- آنسل - پیرسون، کیت. ۱۳۷۵. هیچ‌انگار تمام‌عیار. ترجمه محسن حکیمی. تهران: خجسته.
- ابر - سوفرن، پیر. ۱۳۷۶. زرتشت نیچه (شرحی بر پیشگفتار چنین گفت زرتشت). ترجمه بهروز صفدری. تهران: فکر روز.
- احمدی، بابک. ۱۳۷۰. ساختار و تأویل متن. ج ۱ و ۲. چ ۱. تهران: نشر مرکز.
- _____ . ۱۳۷۸. حقیقت و زیبایی. چ ۴. تهران: نشر مرکز.
- استرن، ج. پ. ۱۳۷۶. نیچه. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.
- دُلوز، ژیل. ۱۳۷۸. نیچه. ترجمه پرویز همایون‌پور. تهران: نشر گفتار.
- دورانت، ویل. ۱۳۷۴. تاریخ فلسفه. ترجمه عباس زریاب. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ . ۱۳۷۷. لذات فلسفه. ترجمه عباس زریاب. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک. ۱۳۷۵. تاریخ فلسفه (از فیثه تا نیچه). ترجمه داریوش آشوری. تهران: سروش.
- گارودی، روزه. ۱۳۷۵. سرگذشت قرن بیستم. ترجمه افضل وثوقی. تهران: سروش
- لیچت، جان. ۱۳۷۸. پنجاه متفکر بزرگ معاصر (از ساختارگرایی تا پسامدرنیته). ترجمه محسن حکیمی. چ ۲. تهران: خجسته.

- مک‌دانیل، استنلی. ۱۳۷۹. فلسفه نیچه. ترجمه عبدالعلی دستغیب. چ ۱. تهران: نشر پرسش.
- مگی، بریان. ۱۳۷۲. فلاسفه بزرگ: آشنایی با فلسفه غرب. ترجمه عزت‌الله فولادوند. چ ۱. تهران: خوارزمی.
- مورنو، آنتونیو. ۱۳۷۶. یونگ، خدایان و انسان مدرن. ترجمه داریوش مهرجویی. تهران: نشر مرکز.
- نیچه، فردریش. ۱۳۷۵. فراسوی نیک و بد. ترجمه داریوش آشوری. تهران: خوارزمی.
- _____ . ۱۳۷۶. چنین گفت زرتشت. ترجمه داریوش آشوری. تهران: آگاه.
- _____ . ۱۳۷۶. دجال. ترجمه عبدالعلی دستغیب. تهران: پرسش.
- _____ . ۱۳۷۶. شامگاه بتان. ترجمه عبدالعلی دستغیب. تهران: پرسش.
- _____ . ۱۳۷۷. اراده قدرت. ترجمه مجید شریف. تهران: جامی.
- _____ . ۱۳۷۷. تبارشناسی اخلاق. ترجمه داریوش آشوری. تهران: آگاه.
- _____ . ۱۳۷۷. حکمت شادان. ترجمه جمال آل احمد، سعید کامران و حامد فولادوند. تهران: جامی.
- _____ . ۱۳۷۷. زایش تراژدی از روح موسیقی. ترجمه رؤیا منجم. تهران: پرسش.
- _____ . ۱۳۷۸. اینک آن انسان. ترجمه بهروز صفدری. تهران: فکر روز.
- _____ . ۱۳۷۸. فلسفه در عصر تراژیک یونانیان (سیر حکمت در یونان). ترجمه مجید شریف. تهران: جامی.
- هابن، ویلیام. ۱۳۷۶. چهار سوار سرنوشت. ترجمه عبدالعلی دستغیب. تهران: پرسش.

Ackermann, Robert John. 1990. *Nietzsche: A Frenzied Look*, Amherst: University of Massachusetts Press.

Bergoffen, Debra B. 1994. "Nietzsche was No Feminist...", from *International Studies in Philosophy*, vol. 265, no. 3; Scholar Press;

- reprinted in *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*. 1998. eds. Kelly Oliver & Marilyn Pearsall, U.S.A.: The Pennsylvania State University Press.
- Cixous, Hélène. 1976. 'The Laugh of the Medusa', *sings* 1.
- Clark, Maudemarie. 1994. "Nietzsche's Misogyny", from *International Studies in Philosophy*, vol. 26, no. 3.; Scholar Press; reprinted in *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*. 1998. eds. Kelly Oliver & Marilyn Pearsall, U.S.A.: The Pennsylvania State University Press.
- Conway, Daniel W. 1993. "The Slave Revolt in Epistemology", from *Nietzsche, Feminism and Political Theory*, ed. Paul Patton, Routledge; reprinted in *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*. 1998. ed. Kelly Oliver & Marilyn Pearsall. U.S.A.: The Pennsylvania State University Press.
- Derrida, Jacques. 1985. "The Question of Style", from *The New Nietzsche*, ed. David B. Allison, MIT Press; reprinted in *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*. 1998. eds. Kelly Oliver & Marilyn Pearsall, U.S.A.: The Pennsylvania State University Press.
- De Beauvoir, Simone. 1974. *The Second Sex*. trans. H.M. Parshley. New York: Vintage.
- Deleuze, Gilles. 1983. *Nietzsche and Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Irigaray, Luce. 1983. "Veiled Lips", trans. Sara Speidel, from *Mississippi Review*, vol. 11, no. 3; reprinted in *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*. 1998. eds. Kelly Oliver & Marilyn Pearsall, U.S.A.: The Pennsylvania State University Press.
- Kaufmann, Walter. 1974. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist and Anti-Christ*. Princeton: Princeton University Press.

- Kofman, Sarah. 1988. "Baubô: Theological Perversion and Fetishism", trans. Tracy B. Strong, from *Nietzsche's New Seas: Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics*. eds. Michael A. Gillespie and Tracy B. Strong. Chicago: University of Chicago; reprinted in *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*. 1998. eds. Kelly Oliver & Marilyn Pearsall, U.S.A.: The Pennsylvania State University Press.
- Mencken, Henry Louis. 1998. *Friedrich Nietzsche*. 3th printing, U.S.A.: New Brunswick & U.K.: London.
- Miller, Alice. 1988. "Friedrich Nietzsche: The Struggle Against the Truth", in *The Untouched Key: Tracing Childhood Trauma in Creativity and Destructiveness*. trans. Hildegarde & Hunter Hannum, New York: Double-day.
- Nietzsche, Friedrich. 1956. *The Birth of Tragedy*. trans. Francis Golfing, Garden City, N.Y.: Double-day.
- _____. 1964. *Human All Too Human*. vol. II, trans. Hellen Zimmern, in *The Complete Works of Nietzsche*. ed. Oscar Levy, New York: Russell & Russell.
- _____. 1964. *The Early Greeks*. trans. Maximillian Mugge, in *The Complete Works of Nietzsche*. ed. Oscar Levy, New York: Russell & Russell.
- _____. 1990. *My sister and I*. lxvi, Los Angeles: Amok.
- Oliver, Kelly. 1984. "Woman as Truth in Nietzsche's Writings", from *Social Theory and Practice*, vol. 10, no. 2; reprinted in *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*. 1998. eds. Kelly Oliver & Marilyn Pearsall, U.S.A.: The Pennsylvania State University Press.
- Oliver, Kelly & Marilyn Pearsall eds. 1990. "Der Erste Nietzsche", *Neue Freie Presse* (Vienna); in *Feminist Interpretations of Friedrich*

- Nietzsche*. 1998. U.S.A.: The Pennsylvania State University Press.
- Selden, Raman. 1989. *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*. 2th ed. Great Britain: Billing and Sons Ltd., Worcester.
- The Encyclopedia of Philosophy*. 1972. Editor in Chief: Paul Edwards. New York: Macmillan Co., Inc & The Free Press.
- Schutte, Ofelia. 1983. "Nietzsche's Politics", from the *Journal of British Society for Phenomenology*, vol. 14, no. 2; reprinted in *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*. 1998. eds. Kelly Oliver & Marilyn Pearsall, U.S.A.: The Pennsylvania State University Press.
- Singer, Linda. 1983. "Nietzschean Mythologies: The Inversion of Value and the War Against Women", from *Soundings*, vol. 66, no. 3; reprinted in *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*. 1998. eds. Kelly Oliver & Marilyn Pearsall, U.S.A.: The Pennsylvania State University Press.
- Tirrel, Lynne. 1994. "Sexual Dualism and Women's Self-Creation: On the Advantages and Disadvantages of Reading Nietzsche for Feminists", from *Nietzsche and the Feminine*. ed. Peter J. Burgard. U.S.A.: University Press of Virginia; reprinted in *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*. 1998. ed. Kelly Oliver & Marylin Pearsall. U.S.A.: The Pennsylvania State University.
- Von der Will, Wilfried. 1997. "Nietzsche and Postmoderism", in *The Fate of the New Nietzsche*, eds. Keith Ansell-Pearson & Howard Caygill, England: Avebury.
- Winger, Kathleen J. 1998. *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*. eds. Kelly Oliver & Marilyn Pearsall, U.S.A.: The Pennsylvania State University Press.

تبرستان

www.tabarestan.info

نمایه

| | |
|----------------------------------|---------------------------------|
| انقلاب در زبان شاعرانه (کریستوا) | آپولون ۲۷-۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۵، ۳۷، |
| ۱۶۷ | ۳۹، ۴۸، ۵۶، ۷۵، ۸۲، ۸۴، ۱۲۹، |
| اودیپ ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۹۱ | ۱۳۰، ۱۷۷، ۱۹۹ |
| اودیسه ۴۴ | آتنه ۷۶ |
| ایریگاری، لوسه ۷۶، ۱۵۱، ۱۶۸، | آریانه ۷۶ |
| ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۳ | آسیا ۶۶ |
| اینک آن انسان ۱۸، ۲۲، ۲۵، ۳۷، | آشوری، داریوش ۵۸ |
| ۴۱، ۴۷، ۵۲، ۵۸، ۵۹، ۶۵، ۶۶، ۹۴، | آکویناس، توماس ۱۴۸ |
| ۹۹، ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۳۷ | ارسطو ۲۵، ۲۶، ۳۷، ۴۹، ۱۴۸ |
| باویو ۷۳-۷۵، ۱۲۵، ۱۳۱، ۱۳۲ | افلاتون ۲۶، ۳۱-۳۳، ۴۴، ۶۴، ۶۷، |
| بورجیا، سزار ۵۹، ۹۱ | ۷۵، ۷۷، ۱۱۰، ۱۳۱، ۱۴۸، ۱۶۵، |
| پاپ الکساندر ششم ۹۱ | ۱۷۰، ۱۸۴ |
| پاسکال ۵۰ | آلمپ ۲۲، ۲۵، ۲۷ |
| پرسه فونه ۷۴، ۷۶، ۱۷۱ | الیور، کلی ۷۵، ۱۲۷، ۱۲۸ |
| پرومته ۶۵ | انسانی بسیار انسانی ۴۰، ۸۲، ۹۳، |
| پیتمن، کارول ۱۵۳، ۱۵۵ | ۱۰۹، ۱۲۷، ۱۳۰ |

| | |
|---------------------------------|----------------------------------|
| دجال ۴۰ | تبارشناسی اخلاق ۴۶-۴۸، ۶۲، ۶۵ |
| دریداء، ژاک ۱۱، ۷۴، ۷۵، ۸۱، ۱۲۶ | ۹۲، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۳۳، ۱۷۵ |
| ۱۲۷، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۶۷، ۱۹۹ | ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱ |
| دکارت ۳۷، ۶۵، ۱۷۹ | تفسیر رؤیا (فروید) ۱۵۷ |
| دلوز، ژیل ۴۰، ۶۷، ۶۸ | توتم و تابو (فروید) ۱۵۷، ۱۶۱ |
| دو بووار، سیمون ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۲ | تیلیش، پل ۱۱ |
| ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۷-۱۹۵ | جمهوری (افلاتون) ۱۴۸ |
| دورانت، ویل ۸۷ | جنس دوم (رو بووار) ۱۴۳، ۱۸۳ |
| دومان، پل ۱۱ | جهان همچون اراده و تصور |
| دیمیترو ۷۴، ۷۶، ۱۳۲ | (شوپنهاور) ۳۰، ۶۳ |
| دیونیزوس ۱۸، ۲۲، ۲۳، ۲۵-۳۲ | چنین گفت زرتشت ۱۸، ۳۶-۳۸، ۴۰ |
| ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۴۸، ۵۶، ۶۵، ۷۵ | ۴۱، ۴۵، ۵۰، ۵۱، ۵۷-۶۰، ۶۲، ۶۳ |
| ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۱۱۰، ۱۲۹، ۱۳۰ | ۶۵-۶۷، ۷۱، ۸۵، ۸۸، ۹۱، ۹۲، ۹۵ |
| ۱۳۱، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۹۹ | ۹۶، ۱۱۰، ۱۱۵، ۱۲۳، ۱۳۲، ۱۳۴ |
| راقیون ۶۶ | خواست قدرت ۲۳، ۲۴، ۲۶، ۲۹ |
| روسو، ژان ژاک ۱۵۴ | ۳۱، ۳۴، ۴۰، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۸، ۵۰ |
| روم ۱۰۵ | ۵۴، ۵۵، ۶۱-۶۳، ۷۸-۸۰، ۱۲۷ |
| ره، پل ۹۱ | ۱۲۸، ۱۸۴ |
| ژئوس ۶۵، ۷۶ | خواهرم و من ۸۸ |
| زایش تراژدی از روح موسیقی ۲۱-۲۴ | داروین، چارلز اسپنسر ۵۸، ۵۸، ۱۵۷ |
| ۲۶، ۲۸، ۳۰، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۸۳-۸۵ | داستایفسکی، فتودور ۵۳ |
| ۱۰۴، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۷۷، ۱۹۳ | دانش شاد ۱۷، ۳۹، ۴۰، ۷۴، ۸۱، ۸۴ |
| زرتشت ۳۶، ۴۵، ۴۹، ۵۶، ۵۸، ۶۰ | ۹۲، ۹۶، ۹۷، ۹۹، ۱۰۴، ۱۱۶، ۱۲۵ |
| ۶۶، ۶۷، ۱۱۵، ۱۳۲، ۱۹۱، ۱۹۲ | ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۸۰، ۱۸۵، ۱۸۷ |
| ژوپیتر ۶۷ | ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۶ |

- سارتر، ژان پل ۱۱، ۱۴۴
 سالومه، لو ۸۹، ۹۱
 سعید، ادوارد ۱۱
 سقراط ۲۹، ۳۰-۳۵، ۳۷، ۳۹، ۴۶
 ۵۶، ۱۹۹
 سنت پل ۴۱
 سوسور ۱۵۸، ۱۵۹
 سیرسه ۴۴، ۷۳، ۷۴
 سیسو، هلن ۱۴۲، ۱۴۷، ۱۶۳
 ۱۶۷، ۱۶۸
 شامگاه بتان ۲۵، ۳۳، ۳۵، ۴۰، ۵۹
 ۷۷، ۷۸، ۸۵، ۹۶، ۱۳۰
 شوپنهاور، آرتور ۲۲، ۲۶، ۲۷، ۳۰
 ۳۲، ۵۹، ۶۳، ۹۱، ۹۲، ۱۹۰، ۱۹۵
 شهریار (ماکیاولی) ۹۱
 فراسوی خیر و شر ۴۶، ۴۷، ۷۷، ۷۸
 ۹۱-۹۷، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۵
 ۱۰۷، ۱۱۱-۱۱۳، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۳۰
 ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۵-۱۸۷
 ۱۹۳-۱۹۵، ۱۹۷
 فرانسه ۱۱۲
 فروید، زیگموند ۱۰، ۹۳، ۱۲۰
 ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۶-۱۶۳، ۱۶۸، ۱۷۰
 ۱۷۳، ۱۹۱، ۱۹۲
 فلسفه در عصر تراژیک یونانیان ۳۴
- فن شعر (ارسطو) ۱۴۸
 فوکو، میشل ۱۰، ۱۱، ۲۸، ۱۴۵
 ۱۴۷، ۱۹۹
 فون میزنوگ، مالویدا ۹۳، ۹۴
 کارلایل، تامس ۵۹
 کافمن، والتر ۵۷، ۹۰
 کانت، ایمانوئل ۳۸، ۶۵، ۷۷، ۱۳۱
 کریستوا، ژولیا ۱۵۱، ۱۶۳، ۱۶۵
 ۱۶۷، ۱۷۳
 کلارک، ماداماری ۹۳
 کوفمن، سارا ۷۳، ۷۴
 گئورگ گادامر، هانس ۱۱
 گوژو، الکساندر ۱۶۰
 لاک، جان ۱۵۴
 لاکان ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۵-۱۶۲، ۱۶۸
 ۱۶۹، ۱۷۳، ۱۹۲
 مارکس، کارل ۱۰
 ماکیاولی، نیکولو ۹۱
 مالارمه ۱۶۴، ۱۶۷
 مسیح ۳۱، ۴۱، ۵۹، ۹۵، ۱۱۰
 معشوقه‌های دریاپی فردریش نیچه
 (ایریگاری) ۷۶، ۱۷۰
 مکتب فرانکفورت ۱۱
 ملاحظات روان‌شناسانه (ره) ۹۱
 موسی ۳۶

| | |
|---------------------------------|------------------------------|
| هراکلیتوس ۶۶، ۶۷ | میل، جان اسوارت ۱۵۴ |
| هگل، گئورگ ویلهلم فردریش ۳۷، | نئومارکسیسم ۱۱ |
| ۳۸، ۶۴، ۶۵، ۱۶۰ | ناپلئون ۱۰۴ |
| هومر ۲۵، ۴۴ | نیچه، الیزابت ۸۸ |
| هیدگر، مارتین ۱۱ | واگنر، ریچارد ۵۹ |
| یونان ۲۱، ۲۲، ۲۴-۲۹، ۳۱، ۳۳-۳۵، | والری، پُل ۱۸ |
| ۶۶، ۱۰۵، ۱۰۷-۱۰۹، ۱۲۵، ۱۲۹، | وولف، ویرجینیا ۱۴۳، ۱۵۱، ۱۶۷ |
| ۱۵۶، ۱۷۷ | ویتگنشتاین، لودویک ۱۱ |
| یونانیان باستان ۸۳ | هابز، تامس ۱۵۴ |
| | هاین، ویلیام ۱۹ |

تبرستان

www.tabarestan.info

۱۳۸۵

مهرماه ۱۳۸۵

شماره ۱۳۸

پایه هفتم - نهم

statements. First, we have tried to consider the part in which Nietzsche attacks on woman cruelly and views her as a creature who destroys values and gives currency to the inferior attributes. Then we have tried to study the part in which Nietzsche confirms woman and femininity and supposes her as a symbol of truth, art, life, and wisdom.

In the third part, we have considered the impressions of the Nietzsche's thought on the contemporary feminism and also what feminist philosophers have interpreted of Nietzsche's thoughts. These impressions are a new style in the literature of feminism, in writing, in speaking, even in thinking that bring phallogentrism into end. In addition, they open a new way in the domain of language and thought.

Abstract

In this study, we have attempted to present a general approach about the position of woman in the society (specially in the west society), which obtains its aims according to the thoughts of the great German philosopher, Friedrich Nietzsche.

This research consists of three parts and a conclusion. In the first part, we deal with the foundations of Nietzsche's thoughts, i.e the theoretical principles which have put undeniable impressions not only on the thoughts of Nietzsche's times but also on the thoughts in the future. Woman in Nietzsche's thought, our subject, is one of them.

In the second part, we have tried to consider the Nietzsche's thought about woman and her characteristics in more details. In this respect, Nietzsche's thought seems to be somehow vague and contradictory because on the one hand it is indicative, but on the other hand it is admirable. For making this claim clear, we have resorted to Nietzsche's

PUBLISHER'S NOTE

Ghasidehsara publisher has published different titles in the field of literature, history, psychology, philosophy, religion and politics with the co-operation of various consultants and skilful experts.

Due to current cultural conditions and the apparent desire of other cultures to become acquainted with the Iranian civilization and culture, and also the desire of other scientists to familiarize themselves with the various resources of this country, we are decided to seek for a way to communicate with our abroad readers. So we are cordially reaching out for your co-operation.

تبرستان
www.tabarestan.info

© *Ghasidehsara Press*
Mail Box No. 15875-6354, Tehran, Iran
or send your e-mail:
ghasidehsara@hotmail.com

&

© *Roshangran & Women Studies Publishing*
Mail Box No. 15875-5817

All Rights Reserved.
Published in Tehran, Iran, 2003

ISBN: 964-7675-72-0

**WOMAN IN
NIETZSCHE'S THOUGHT**

www.tabarestan.info

Noosheen Shahandeh



انتشارات روشنگران و مطالعات زنان
Roshangaran
& Women Studies Publishing



Ghasidehsara

Woman

In Nietzsche's Thoughts Nooshin Shahandeh

برخی از محققین تصویری می‌کنند که فلسفه نیچه جدای از اشارات او درباره زنان نمی‌تواند فهمیده یا تحلیل شود. اگرچه می‌توان نیچه و آثار او را همچنان که برای دهه‌ها خوانده شده‌است بخوانیم. یعنی بدون توجه به گفته‌های او درباره زنان و استفاده او از استعارات زنانه، اما خواننده دقیق با نگاهی هرچند کزرا به اینچنین گفته‌ها و استعاراتی به زودی درمی‌یابد که آنها در همه جای نوشته‌های نیچه حضور دارند و سخت است که فلسفه او را بدون توجه به این گفته‌ها و استعارات تفسیر کرد. از همین رو است که فمینیست‌های معاصر خود نیز متمرکز شده‌اند که گفته‌های نیچه را درباره زنان و زنانگی چگونه باید تفسیر کرد و آنچه آنان در این باره یافته‌اند، نه ظاهر اهانت‌آمیز و سخره‌گر گفته‌های نیچه که تلاش او برای به دست دادن سبک جدیدی از گفتار، نوشتار و تفکر است که می‌تواند برای فلسفه فمینیستی بسیار سودمند واقع شود.

سازش ۰۷۲-۷۶۷۵-۹۶۴

(SB) 964-767



کایه سازه
Kavayeh Sazeh



9879647675725