



نیچہ، امروز
(سختی کے وقت کو)

پیر کلوسوفسکے

ہمراہ باڈیل دیو، ڈک دردا، ڈک فرانسوا لیوٹا، و دیگر

Photo: Screenshot of Kriegsspiel among Sovereign Formations

نیچه، امروز (سخنرانی و گفتگو)

پیر کلسوفسکی (همراه با ژیل دلوز، ژاک دریدا، ژان-فرانسوا لیوتار، و دیگران)

نیچه در نقاب صباح: این متن که با عنوان دور باطل هم منتشر شده و نباید با کتاب کلسوفسکی نیچه و دور باطل خلط شود آخرین گفته‌های به اصطلاح فلسفی اوست که پس از کتاب وجه رایج و در یک گردهم‌آیی فلسفی با عنوان نیچه، امروز که دلوز برنامه‌ریزی، دعوت، و سازماندهی‌اش در یک صومعه را بر عهده گرفت ایراد شدند. او پس از این سخنرانی خودش را یکسره وقف ادبیات و نقاشی می‌کند و نوشتن متون فلسفی در معنای متعارفش را کنار می‌گذارد، هر چند همواره خودش را نه فیلسوف بلکه سیماشناس و لرزه‌نگار تکانه‌ها نامیده است. مفهوم «دور باطل» که سروکله‌اش برای اولین و آخرین بار در گزین‌گویی ۵۶ فراسوی خیر و شر پیدا می‌شود نقطه‌ی ورود کلسوفسکی در کتابش برای تحلیل سرتاسر منظومه‌ی فکری نیچه است، روش تحلیلی حیرت‌انگیزی که تأثیرات بی‌اندازه‌ای بر فیلسوفان به اصطلاح نیچه‌ای آن دوره (خصوصاً دلوزگناری، لیوتار، فوکو، بلانشو) می‌گذارد. از دید او، مفهوم دور باطل خدایی یا تحت‌اللفظی‌اش دور شرارت‌بار خدایگان انگاره‌ی مقدم بر جفت هم‌بسته و تفکیک‌ناپذیر بازگشت ابدی و اراده‌ی قدرت است طوری که نه تنها این دو مفهوم بدون دور باطل از هر کارکرد خالی می‌شوند بلکه خود تفکر نیچه نیز به نحوی موثق فهم نمی‌شود: دور باطل، با دورریختن هر معنا، نیت، باور، دلالت، هدف، یا غایت از وجود، با اعاده‌ی هذیان و شدت، از ضرورت ساختن اجتماع مخفی یا (به قول دلوز در همین گفتگوها) اجتماع تکینگی‌ها خبر می‌دهد که در مقام موارد نالین همان با خود یا غیرهویتی نه تنها قاعده‌مند نمی‌شوند بلکه راه‌اندازی توطئه‌ای ضروری علیه تباری مردم و دولت‌ها را پی می‌گیرند، آن‌چه با فرایند هذیانی میل ساخته می‌شود و گله‌وارگی را که از طرف آپاراتوس‌های همگن‌ساز با معنا و هدف تغذیه می‌شود با وحشت یا ترور مواجه می‌کند. در این تفسیر اراده‌ی قدرت هم‌بسته‌ی بازگشت ابدی و این دو مشروط به دور باطل خدایی‌اند. در کتاب‌های معروف باتای و دلوز درباره‌ی نیچه هیچ اشاره‌ای به این مفهوم نشده، هر چند در ابتدای زندادپ دلوزگناری مستقیماً به دست گرفته می‌شود و اولین تعریف از مفهوم بنیادی بدن بی‌اندام از خلال آن صورت می‌گیرد: بدن بی‌اندام با درنوردیدن رشته‌ای از حالات در صفر شدت توان فعلیت‌زدایی از خود یا نفس هر موجودیت فعال در اجتماع مخفی (چه خود چه دیگران) را کسب می‌کند و به خیره‌ی دور بدل می‌شود، چون هم این فعلیت‌زدایی ضرورتاً از راه همدستی (باتای) یا توطئه (کلسوفسکی) عملی می‌شود و هم هر موجود را به بی‌شمار ناموجود بدل می‌سازد. گناری این توطئه را فرایندهای وجودی‌سازی در گروه‌سوزها می‌نامد. این افق تفکر نیچه را از منظر پراکسیس بی‌واسطه سیاسی می‌کند و نور تازه‌ای بر کل منظومه‌ی فکری‌اش می‌اندازد. «اجتماع آنانی که اجتماعی ندارند» باتای، «اجتماع اقرارناپذیر» بلانشو، «دور باطل خدایی و خبرگان دور» (آزمونگران، وانموده‌سازان، آفرینشگران) برای کلسوفسکی، «عطف شیزوفرنبایی کوچ‌گران» دلوزگناری، «اجتماع بی‌کار/ناکارا» نزد نانس، و «حشاشین آبی» برای سی‌سی‌آی همگی پاسخی به همین ضرورت آفرینش «اجتماع مخفی» نزد نیچه‌اند که ریشه‌های اولیه‌اش را می‌توان در «جامعه‌ی دوستان جانی» برای ساد و «کمونیسم شورها» نزد فوریه هم دید. دلوز در گفتگوها کل توطئه‌ی دور باطل خدایی و تروریسم یا وحشت‌زایی‌اش را به عدالت در نیچه ربط می‌دهد، اما این تروریسم چیزی جز پارودی تروریسم مدرنیته نیست. با این‌همه، کلسوفسکی در مجموعه‌نوشته‌هایش راجع به نیچه یادآور می‌شود که نیچه در نامه‌های دوران تورین، در اوج روشن‌بینی آکنده از هذیانش، آن‌جا که هم‌زمان دیونیزوس و مصلوب شد، در پی آن بود که حاکمان اروپا را در روم گرد هم آورد تا سزار جوان و ضدیهودی‌ها را هدف گلوله قرار دهد. توطئه‌ی جریان معاصر شتاب‌گرایان در قبال سیستم عامل مسلط یا کاپیتالیسم نیز یکی از اولین نطفه‌های مفهومی‌اش را در نقل‌قولی پرارجاع از نوشته‌های پس از مرگ نیچه می‌یابد که هم کلسوفسکی در این سخنرانی آنرا مطرح می‌کند (خصوصاً قطعه‌ی دوم، «نیرومندان آینده») و هم دلوزگناری در زندادپ (فصل «ماشین متمدن کاپیتالیستی») مفصل به آن می‌پردازند. دور باطل خدایی در قرائت کلسوفسکی «معیار رادیکال آزمونگری در تفکر نیچه است» و از دید دلوز «برای افراد، گروه‌ها، و جوامع کاربرد دارد»، طوری که به زبان همین متن «آن‌ها که از زیستن زیر نشانه‌ی دور ناتوان‌اند (یعنی انسانیت و ارزش‌های انسانی)، از نظر نیچه رفته‌رفته محو می‌شوند.» به علاوه، اهمیت و عواقب بی‌اندازه‌ای دارد که بلانشو دور باطل خدایی را یک «قانون» می‌نامد که فرانسوا ضرورتاً براساس آن رفتار می‌کند. توطئه‌ی دور از راه بیرون‌ریختن هر معنا، نیت، غایت، دلالت، باور، و هدف از وجود، با وجودی‌سازی یا تکین‌سازی، با ساخت اجتماع مخفی از راه همدستی و توطئه، با براندازی اصل هویت، به میانجی سرایت، ضرورتاً به تولید وحشتی نابودگر ارزش‌های مستقر و نظم موجودی می‌انجامد: بازگشت حسن صباح.

توطئه‌ی دور (سخنرانی)

پیر کلسوفسکی

«به هر جا می‌نگرم چیزی نمی‌بینم جز بقای مردمی را که زندگی و ارزش زندگی را کنار هم نشانده‌اند.» — ضدداروین

برای شروع آن‌چه را می‌توان اندیشه‌ی موثق نیچه نامید خیلی سریع مرور می‌کنم (البته این لفظ «موثق» بسیار مسأله‌زاست). اگر امکانش باشد می‌خواهیم این اندیشه را به معنایی به کار ببریم که بغرنج‌های نظام مفروض نیچه طی پنجاه سال اخیر به‌طور فزاینده‌ای در دسترس گذشته‌اند و ما را به این قطعیت سوق داده‌اند که از حالا به بعد هیچ کس جرئت نخواهد کرد انگاره‌های بازگشت ابدی و اراده‌ی قدرت را از هم جدا کند، با هم در تقابل قرار دهد، یا متقابلاً مجزا در نظرشان بگیرد (هرچند این کار طی نیم قرن پس از مرگ نیچه رایج بود). اما اگر نیچه دقیقاً به این دلیل واقعا فیلسوف اراده‌ی قدرت است که طرفدار بازگشت ابدی است، آن‌گاه این مرزگذاری‌های دیگری مسلم اکنون می‌تواند بر مبنای اظهارات خاص خود نیچه به‌نحوی گسترده‌تر و البته مسأله‌زاتر تفسیر شود. بر اساس این اظهارات می‌توانیم مراحل بعدی را ردگیری کنیم که نیچه با استفاده از نشان (با پشت سر گذاشتن دقیقه‌ی خلسه‌آور سیلس‌ماریا، با تبدیل تجربه‌ی زیسته به یک مفهوم یا به چیزی که خودش اندیشه‌ی اندیشه‌ها می‌نامد) سعی داشت نسخه‌ای از بازگشت ابدی ارائه دهد که از منظر علمی ساخته و پرداخته شده باشد، و متعاقباً می‌خواست بازگشت ابدی را به‌عنوان محرک پس پشت اراده‌ی قدرت معرفی کند وقتی آن را در مقام ابزاری مخفی در دکترین گزینشی‌اش بازارشگذاری کرد، یا اگر کاملاً تاریخی حرف بزنیم، وقتی آن را به‌عنوان چیزی تسهیلگر عبور از نیهیلیسم منفعلانه به نیهیلیسم فعالانه معرفی کرد، همان‌که نشانه و نقش‌اش دور باطل خدایی است.

فیگور دور باطل به تحلیلی می‌انجامد که (همان‌طور که خطر کردم و در مطالعه‌ی قبلی‌ام نشان دادم) به‌نظم برای فهم معیارهای فراز و فرود، سلامتی و بیماری، گله‌وارگی و تکینگی، و به‌ویژه تا آن‌جا که دور مد نظر باشد، برای فهم مورد اتفاقی لازم است. به‌شخصه به خودم مجال دادم تا ریسمانی محکم هدایتیم کند، همان‌که

از دیدم برای غلبه بر احساس غرابتی که آری‌گویی‌های نیچه در نگاه اول برمی‌انگیزند موثق‌ترین‌اند، همان‌که در آری‌گویی‌ها و پروژه‌های نیچه تدارک توطئه را پیش می‌نهد. مجبوریم یا از این جنبه‌ی نوشتار نیچه روی برگردانیم انگار چیزی پوچ باشد که نتوان با اندیشه‌ی موثقش وفق داد، یا می‌توان آن‌چه را این اندیشه در نیم‌نگاه نخست به ما می‌گوید تایید کنیم، این‌که جز امکان‌ها و ناممکنی‌های زیستن بر مبنای اندیشه‌ای معین هیچ معیار کافی در دست نداریم که بگوییم چه چیز نابه‌جاست و چه چیز این‌گونه نیست. نه دکترین‌گزینش، نه انگاره‌ی توطئه، به ما اجازه نمی‌دهند که با الفاظ «فراانسان»، «اریاب و بنده»، و «صورت‌بندی حاکم» همچون استعاره‌های محض برخورد کنیم.

توطئه‌ی نیچه علیه تبانی پنهانی بین اخلاق نهادی و نظریه‌ی داروینی طرح ریخته می‌شود («انتخاب نه ضرورتاً مطلوب استثنایا، که صرفاً مطلوب میان‌مایه‌هاست»). با این حال، این توطئه تنها زمانی به ثمر می‌نشیند که اندیشه‌ی بازگشت ابدی عیان شود. اثر دکترین دور باطل لغو اصل هویت، هویت فرد، و از این رو لغو هویت سوژه‌های قدرت است که هرگز از توان‌شان استفاده نمی‌کنند مگر آن‌که بتوانند پیشاپیش یک هدف یا معنا را برای عمل‌شان متصور شوند. از آن‌جا که دور باطل یک‌بار و برای همیشه معنای اعمال را همراه با هویت ملغا می‌کند و تکرار بی‌پایان‌شان در غیاب کامل یک تلوس [هدف یا غایت] را می‌طلبد، پس به معیار گزینشگر آزمونگری درون خود توطئه بدل می‌شود.

کدام حاکمیتی هرگز جرئت آن را خواهد داشت که انگاره‌های معنا و نیت را ترک کند وقتی قدرت مستقر با استفاده از شان سلطه‌اش را موجه می‌شمرد؟ کدام حاکمیتی از هیچ شکل خشونت‌ی جز پوچی بهره خواهد برد؟ این حاکمیت، یا این صورت‌بندی‌های حاکمیت، که مورد استناد نیچه‌اند، ضرورتاً سلطه‌شان را با فروپاشی‌شان گره خواهند زد اگر واقعا در معنای سنتی‌اش به صورت نهاد یا دولت درآیند. پس در تفکر نیچه نمی‌تواند جای هیچ پرسشی از برقراری یک رژیم سیاسی در هرگونه معنی سنتی در کار باشد. توطئه‌ی نیچه این‌گونه تنها در صورتی قابل فهم است که با یک جور اجتماع مخفی و گریز یا پیش برود که اعمالش در برابر سرکوب هر رژیمی مقاومت خواهند کرد. فقط این نوع اجتماع توانایی آنرا دارد تا خودش را در عملش منتشر و توأمان یک کارایی مؤثر را حفظ کند، دست‌کم تا آن دقیقه‌ی اجتناب‌ناپذیری که واقعیت گله‌ای رمزوراز این اجتماع را به صورت یک نهاد به خود تخصیص دهد.

نیچه از ابداع قدرتی حرف می‌زند که عملاً قدرت جامعه‌ای مخفی‌ست متشکل از آزمونگران، پژوهندگان، و هنرمندان، یا به عبارت دیگر، متشکل از آفرینشگرانی که می‌دانند چطور بر اساس دکترین دور باطل عمل کنند و آن را به شرط لازم وجود کلی بدل سازند. او این‌گونه مضمون وحشت [ترور] نابودگر را مطرح می‌کند که از اندیشه‌ی بازگشت ابدی ناشی می‌شود.

می‌شود پرسید که این اندیشه چطور به تنهایی قادر به برانگیختن چنان وحشتی‌ست؟ نیچه پاسخ خواهد داد: صرفاً از سر محتواهایش — چون این اندیشه علاقه‌ای به توده‌ها ندارد. در واقع، فقط در صورتی این اندیشه را می‌توان جدی گرفت که ترس موجود در آن به رشته‌ای از اعمال ترجمه شوند که محتوایشان هیچ هدف یا نیتی

جز بازگشت بی‌پایان ندارند. هیچ رژیم سیاسی هرگز نمی‌تواند چنین اندیشه‌ای را اختیار کند، و افراد و توده‌هایی که از زیستن بدون نیت یا معنی زیر این نشانه ناتوان‌اند از دید او رفته‌رفته محو خواهند شد.

نیچه در گمانه‌زنی‌هایش نه تنها در نظر می‌گیرد که احتمال تحقق این سناریو اتوپیایی‌ست، بلکه اطلاعات تجربی را هم تحلیل می‌کند و نظریه‌اش را در متن تکامل اقتصاد مدرن قرار می‌دهد. مدیریت کامل زمین یا برنامه‌ریزی سیاره‌ای برای وجود تابع قانون حرکت برگشت‌ناپذیر است. این حرکت اقتصادی که ذهنیت حاکم بر انتخاب نادرست داروینی را ارج می‌نهد سرانجام بشر را به میان‌مایگی درمی‌اندازد و حرکت مخالف را به‌عنوان یک پاسخ می‌طلبد.

مفید است اگر قطعه‌ی زیر را که همه‌تان کمابیش از آن مطلع‌اید در نظر بگیریم، همین‌طور مفید است اگر در پرتو پیشرفت‌هایی که بعدتر بسط خواهم داد بازخوانی شوند:

اثبات اینکه استفاده‌ی مردم اقتصادی‌تر از انسان‌ها و گونه‌ی انسانی، از آن «ماشین‌آلات منافع» و اعمال که هرچه بیش‌تر گریبان‌گیر شده‌اند، ضرورتاً حرکتی مخالف را ایجاب می‌کند. من اینرا حذف مازاد متجملانه از بشریت می‌نامم: نتیجه‌اش ظهور گونه‌ای نیرومند خواهد بود، سنخی عالی‌تر، که شرایط ظهور و بقایش با شرایط انسان میانگین فرق دارد. مفهوم من، تمثیل من برای این سنخ انسان، چنان‌که همگان می‌شناسند، «فراانسان» است.

آن مسیر اول، که حالا به‌روشنی می‌بینیم، مستلزم سازگاری، فروکاست، یک چینی‌بودن عالی‌تر، فروتنی غرایز، و رضایت از قامت خوارشونده انسانیت است — نوعی خمودگی در سطح موجود انسانی. همین‌که با تمامیت‌سازی اقتصادی و مدیریتی گریزناپذیر زمین رویارو شویم، انسانیت هم خواهد توانست بالاترین معنایش را در هیئت قطعه‌ای از ماشین‌آلات درون آن اقتصاد کشف کند: همچون مکانیزم‌کوکی عظیم چرخ‌دنده‌هایی هرچه کوچک‌تر، و هرچه نیکوتر «تنظیم‌شده»؛ همچون تجسد وفور فزاینده‌ی تمام عناصر سلطه‌گر و فرمان‌دهنده؛ همچون سرجمع نیروها که عوامل منفردشان نماینده‌ی کمترین نیروها، کمترین ارزش‌هاست. در مقابل این فروکاست و سازگاری انسان‌ها به یک سودمندی هرچه تخصصی‌تر، به حرکتی مخالف نیاز است، یعنی به زایش انسانی ترکیب‌گر، ادغام‌گر، و توجیه‌گر که این مکانیکی‌شدن انسانیت دقیقاً همان شرط وجود اوست، آن شالوده‌ای که بر آن می‌تواند صورت برتر وجودش را ابداع کند...

افزون بر این، او به تخاصم توده‌های تقلیل‌یافته، به شور فاصله از آن‌ها نیاز دارد؛ او خودش را بر فرازشان برمی‌افزاید، با آن‌ها روزگار می‌گذارند. این صورت برتر اشراف‌گرایی از آن آینده است. — یا اگر اخلاقی حرف بزنیم، کل این ماشین‌آلات، این همبستگی تمام چرخ‌دنده‌ها، نماینده‌ی حداکثر استثمار انسان است: ولی این هم گونه‌ای انسانی را پیش‌فرض می‌گیرد که این

استثمار برایش معنایی دارد. در غیراین صورت، این سناریو صرفاً تقلیل سرتاسر ارزش سنخ انسانی را به بار می‌آورد — پدیده‌های قهقرایی با فاخرترین سبک.

اکنون می‌توان دید که من با چه در تقابل‌ام، یعنی، با خوشبینی اقتصادی: براساس این انگاره افزایش هزینه‌های هر کس ضرورتاً به افزایش سودهای همگان می‌انجامد. از دید من، خلافتش درست است: هزینه‌های هر کس به خسارت سرتاسری افزوده می‌شود؛ موجود انسانی بی‌ارزش می‌شود طوری که دیگر نمی‌تواند این فرایند عظیم را توجیه کند. یک «توجیه»، یک «توجیه» تازه — انسانیت همین را لازم دارد...

— یادداشت‌های پس از مرگ، ۱۸۸۷، ۱۰ [۱۷]

و در ادامه‌ی این قطعه به قطعه‌ی دیگری برمی‌خوریم با عنوان «نیرومندان آینده» که ما را دقیقاً به قلب آن توطئه می‌برد:

ظهور گونه‌ای نیرومندتر، که تا امروز قدری از دل سختکاری و قدری از دل شانس به پیش رفته، عاقبت اکنون می‌تواند فهمیده و به عمد/اراده شود: ما قادریم آن شرایطی را ایجاد کنیم که این ارتقای انسانیت براساسش ممکن می‌شود.

تا امروز، آموزش منحصر به سود جامعه پیش رفته بود: نه برای بالاترین منفعت ممکن آیندگان، بلکه به نفع همین لحظه‌ی کنونی. همه‌چیز به کاربردی منحصر ابزارگرا سپرده شده بود. اگر فرض بگیریم که وفور دارندگی نیروها در کار باشد، آن وقت می‌شد تصور کرد که برخی نیروها به خاطر سوددهی به جامعه، آن‌هم نه جامعه‌ی امروز، که جامعه‌ی فردا، پخش و پلا شوند.

فوریت این وظیفه را بهتر می‌توان قدر دانست اگر فهمیده می‌شد که جامعه در صورت کنونی‌اش در میانه‌ی تحولی نیرومند به سر می‌برد، و در آینده دیگر قادر نخواهد بود برای خودش وجود داشته باشد، بلکه تنها در هیئت ابزاری در دستان نژاد قوی‌تر وجود دارد.

فروکاست نوع بشر دقیقاً همان محرک لازم برای هدایت ما به اندیشیدن بر سر پرورش نژاد قوی‌تر است، نژادی که کشف خواهد کرد فراوانی ویژه‌اش دقیقاً ریشه در آن مناطقی دارد که خود گونه به‌طور کلی مقید به فروکاستگی ست (اراده، مسئولیت‌پذیری، اطمینان به خود، توان تعیین هدف برای خود).

وساییش را تاریخ آموخته است: جداسازی از راه منافع لازم برای حفظ و صیانت، خلاف آن منافعی که امروز چیرگی دارند؛ تمرین بازارشگداری ارزش‌ها؛ فاصله همچون شور؛ وجدانی آزاد با نظر به هرآنچه امروز کم‌ترین احترام را دارد و بیش از همه شنیع شمرده می‌شود.

امروز داریم با فروکاست انسان اروپایی همچون فرایندی عظیم و برگشت‌ناپذیر رویارو می‌شویم — حتی باید بر شتابش افزود.

این‌گونه ضرورت دهان‌بازکردن مفاک، ضرورت فاصله، ضرورت سلسله‌مراتب پیش می‌آید: مسأله اصلا بر سر جلوگیری از این فرایند نیست.

این فروکاست، از لحظه‌ی تحققش، مستلزم توجهی است: توجهی که با فردیتی حاکم به جریان می‌افتد که بر فرازش می‌ایستد و آنرا چون سکویی برای ارتقای خویش به کار می‌برد.

توصیفاتم صرفاً درباره‌ی نژادی برتر نیست که وظیفه‌اش حکمرانی باشد، مسأله‌ام نژادیست با قلمرو خاص خودش برای زندگی، با وفور نیرو برای زیبایی، شجاعت، فرهنگ، آداب، درست تا آنجا که به بالاترین عرصه‌ی معنوی برسد؛ نژادی آری‌گو که توان توافق با هر تجمل را داراست... آنقدر نیرومند که نیازی به استبداد فرامین اخلاقی ندارد، نه حتی به صرفه‌جویی، نه در آغوش فضل‌فروشی، فراسوی خیر و شر؛ گرم‌خانه‌ای برای گیاهان عجیب و غریب.»

— یادداشت‌های پس از مرگ، ۱۸۸۷، ۹ [۱۵۳]

آنچه در این قطعه و قطعه‌ی قبلی آشکارا بیان نشده و با این حال بخشی از بینش نیچه است انگاره‌ی فزونی است. نیچه در وضعیت جاری امور تشخیص می‌دهد که انسان‌های فزون‌خواه، یعنی آنانی که معنی ارزش‌های وجود را اکنون و از آغاز خلق می‌کنند (یک پیکربندی بسیار متناقض برای نیچه)، عملاً سلسله‌مراتبی رمزی را شکل می‌دهند که سلسله‌مراتب مفروض کارگران کنونی برای‌شان همه کار می‌کند؛ آن‌ها به معنی دقیق کلمه بندگان واقعی‌اند و شاق‌ترین کارها را انجام می‌دهند.

پس از دید نیچه گونه‌ی انسانی از آن لحظه‌ای که برای اولین بار خودش را از خلال تولید ادا می‌کند فقط از راه پوچی فروکاست تمام‌عیار سرچشمه‌های اخلاقی‌اش که با کار به دست آمده‌اند می‌تواند خودش را ادا کند. این معنا، به جهت وارونی این شرط نابودگر امر پوچ به معنایی برتر، باید با شرارت تمام‌عیارش منطبق شود.

حالا اولین سؤال را می‌پرسم. تا چه میزان توصیف نیچه‌ای از فزونی به‌سادگی نسخه‌ی مختصر و غیردیالکتیکی انگاره‌ی مبارزه‌ی طبقاتی و زیربنا در مارکس است؟ باید گفت تفکر نیچه در ملاحظاتش راجع به اقتصاد تنها از راه فایده‌گرایی جان استوارت میل به اوج خود می‌رسد. او در انتخاب داروینی و نظام‌های آنگلوساکسونی سیطره‌ی ذهنیتی گله‌ای را می‌بیند که به توطئه‌ای اخلاقی بدل می‌شود، و تمایل دارد بصیرتش

در قبال آینده را محال و فهم‌ناپذیر ارائه دهد. در هر حال، بر همین زمینه است که نیچه توطئه‌ی خاص خودش را گسترش می‌دهد. البته، طی فرایند، او پیشرفت اندیشه را، مثلاً آن‌طور که در مارکس می‌بینیم، کاملاً نادیده می‌گیرد و از وارون دیالکتیک هگلی جلو می‌رود – و اگر از این موضوع آگاه می‌بود، طوری که به نظر می‌رسد با آن آشنا بوده باشد، در هر صورت یکسان فکر می‌کرد. به‌رغم عدم درک تاریخی‌اش از ارباب و بنده، انگاره‌ی فزونی که در تقابل با فرایند میان‌مایه‌سازی به کار گرفته شده، او را به قلمرویی مشابه با قلمروی خاص مارکس می‌کشاند. از این منظر، هر دو پشت به پشت با هم ملاقات می‌کنند.

پس باید تناظری برقرار کرد بین آنچه نیچه میان‌مایه‌سازی افراد در تناسب با انباشت ثروت می‌نامد و آنچه مارکس با عنوان از خودبیگانگی پرولتاریا توصیف می‌کند – اما واگرایی مهم و کاملاً بنیادی این دو در تفاوت فهم‌شان از انگاره‌ی ارزش مستتر است. تحلیل مارکس از رازوارگی مبادله‌ی کالاها با انگاره‌ی ارزش نزد نیچه تطابق دارد، هرچند این تطابق در معنایی منفی باشد، و در عین حال با آنچه نیچه در مقام سرچشمه یا مبنای هر آری‌گویی طرح می‌کند مغایرت دارد؛ یعنی این شناخت که فقط و تنها فقط رازوارگی زندگی به دست خودش ارزش دارد. هر راززدایی با کاهش ارزش زندگی و هر بازاروارگی با افزایش آن همراه است. تولیدی که از یک رازوارگی فعال مشتق نمی‌شود همواره اهمیت کمتری برای وجود دارد. این عواطف‌اند که الزام به تولید را به وجود می‌آورند. تولید همواره بدلِ همین الزام است و هر تقسیم کار عواطف همواره متوجه تقلیل نیروی تولیدشان است. این برای نیچه یک راه راززدایی از واقعیت زندگی است.

روی هم‌رفته، دقیقاً در همین جا با شرح مفهوم (و نه معیار) اراده‌ی قدرت رویارو می‌شویم. هر سلطه‌ای باید دست به آفرینشی بزند که خشونت محض را به کیف بدل می‌کند، کیفی همان قدر برای کسانی که مولد آن خشونت‌اند – به یک میزان در سطح اخلاقی و در سطح مادی، چه حتی صرفاً از خلال واقعیت ارتباط که نیچه همیشه با عملی خشونت‌بار یکی می‌گیرد – که برای آنانی که در معرض آن‌اند. استثمار عاطفی و مادی، هر شکلی که به خود بگیرد، فقط تا زمانی می‌تواند عملی شود که به استثمارشدگان هم نیاز باشد. ضرورت بازارشگذاری ارزش‌ها از این واقعیت می‌آید که منابع اخلاقی شکل خاصی از استثمار به انتهای راه‌شان رسیده‌اند؛ و از این رو، باید سطح دیگری را در مردم یافت وقتی میل به استثمارشدن منفعتی لذت‌آور برای‌شان فراهم می‌آورد. یک شکل سلطه درست وقتی فرو می‌پاشد که این اصلِ ایجادِ موانع لذت از طریق ارزشی مفروض را نادیده می‌گیرد.

سؤال دوم بر سر کنکاش در نحوه‌ی امکان اتخاذ رویه‌ای نیچه در قبال شورش‌های کنونی است، اما نه دیگر از نظرگاه قدرت یا توان، بلکه از چشم‌انداز دور باطل، که تجلی دآوری نیهیلیستی تحمیل شده بر هر کنش است. اجازه دهید پیدایش اندیشه‌ی بازگشت ابدی را یک بار دیگر به یادتان بیاورم. همان‌طور که قبلاً هم تأکید کردم، این اندیشه در مقام درون‌مایه‌ی بالاترین سطح از فکر نیچه بدل به ابزار توطئه می‌شود. از این مرحله به بعد است که خدای دور باطل واقعا می‌تواند شکوفایی یک هذیان در نظر گرفته شود. حالا این سؤال را می‌پرسم که آیا یک رفتار هذیانی یا دیوانه‌وار، به این معنا، وقتی با واقعیت رویارو شود، می‌تواند به هر طریقی ثمربخش باشد،

یا، به بیانی کلی‌تر، آیا می‌توان گفت هر رویه‌ی دیوانه‌وار مقاومتی مؤثر را در برابر یک نیروی مخالف معین ایجاد می‌کند؟

چطور در هر مورد دور باطل در مقام یک دوراهی‌گزینی‌شی به ابزار توطئه بدل می‌شود؟ یعنی آیا تصدیق می‌کنید یا نمی‌کنید که اعمال‌تان هیچ معنی یا منظور یا هدفی ندارند – البته جز این واقعیت که همواره هیچ نیستند جز موقعیت‌های یکسانی که تا ابد تکرار می‌شوند؟ اقتضایی ضروری را از این حرف‌ها نتیجه می‌گیریم: بدون پیشمانی دست به عمل بزن، بدترین، اگر تا حالا به دست نیامده باشد، هرگز نباید در کار باشد. این‌جا رفته‌رفته آن مبنایی را می‌بینیم که نیچه برنامه‌ی آزمونگرانه‌اش برای توطئه را با وحشتی که قبلاً اشاره شد معرفی می‌کند. و باین‌حال، وحشت [ترور] اندیشه‌ی بازگشت ابدی به این صورت نمی‌تواند هیچ چیز دیگری جز پارودی وحشت‌زایی [تروریسم] واقعی مدرنیته‌ی صنعتی باشد. خدای دور باطل، در مقام وانموده‌ی محض اقتصاد جهان‌شمول، هنوز صرف یک نمود است. حتی اگر اندیشه‌ی دور نیز صرفاً یک پارودی باشد، این پارودی در هر صورت آفرینی دیوانه‌وار به صورت توطئه باقی می‌ماند. اگر توطئه در پی انجام برخی اعمال باشد، آن‌گاه اندیشه‌ی دور باطل در پی آن است تا این اعمال، به محض انجام‌گرفتن، ضرورتاً به وانموده‌ی بی‌پایان کنشی بدل شوند که به واسطه‌ی تکرار از تمام محتوایش تهی شده است.

پس چه کسی، یا چه چیزی، عامل وانمودگر است؟ هیچ مگر شورهایی که نیچه در مقام توان تمام‌عیار وانمودگری پیشنهاد می‌دهد. اندیشه‌ی بازگشت ابدی، که هویت را باطل و تمام اعمال را از محتوایشان تهی می‌کند، این‌گونه در تدارک توطئه‌ای دست دارد که رشته‌ای از آزمونگری‌ها الزاماً پیش‌گویی‌اش می‌کند. نیچه می‌گوید کسی که خواهان اهداف است وسایل را هم می‌خواهد. به‌علاوه، آزمونگری به این معنا اصولاً یک جور عمل است که امتیاز شکست‌خوردن را برای خودش نگه می‌دارد. شکست یک آزمایش بیش از پیروزی‌اش آشکارگر است. یا دقیق‌تر، در سطح شورها، شکست و پیروزی درون بازی بی‌پایان تکانش‌ها در هم می‌آمیزند. در این‌جا آزمونگری قاعده‌ای نیست که متوجه پیروزی عملی توطئه‌ای باشد که در کسب هدفی مشخص به پایان راهش می‌رسد، بلکه در عوض تنها با بروز همیشگی وضعیتی که مخفیانه در جریان است می‌توانیم هدفی وانمودشده را بجوییم و تعقیب کنیم.

وقتی نیچه می‌گوید کسی که خواهان اهداف است وسایل را هم می‌خواهد در دو دامنه حرف می‌زند: گله‌وارگی و تکینگی، افراد یکی با خود و موارد اتفاقی، عقل سلیم و هذیان. ولی وقتی این حرف در سطح زبان نهادی فهم شود بی‌واسطه در سطح زبان شورها رد می‌شود. هدف، که هذیان است، این‌جا در وسیله حک می‌شود، همچون فانتاسم که درون وانموده‌ها، طوری که خودش را به عنوان وسیله‌ای برای تحمیل الزام فانتاسم به‌طریقی کلی تأیید می‌کند، الزامی که تا این لحظه پنهان بود. این اعتراض ضد‌اروینی، که تفسیر غلط از انتخاب طبیعی را مردود می‌شمارد، در خودش چیزی جز هذیان نیست – هذیانی الزام‌روشن و معقول. دقیقاً همین پروژه‌های مداخله‌ی ضدگله‌ای و معیارهای این مداخله (که انسانیت را به‌طور ثابت به سطحی بالاتر ارتقا می‌دهد) است که اندیشه‌ی ژرف‌نگرانه‌ی بازگشت ابدی در مقام ابزار توطئه را به یک هذیان بدل می‌کند. تنها از این‌جا به بعد است که شور به سرشت به‌اصطلاح هذیانی‌اش دست می‌یابد حتی اگر به نظر برسد که پروژه‌ی

آزمونگرانه‌ی توطئه‌اندیشه‌ی بازگشت را در شأن ژرف‌نگرانه‌اش نادیده گرفته است. انگیزه‌ی واقعی پس این توطئه‌تحقیق مؤثر شورش‌ی مادی نبود که بر اساس دور باطل از پیش در سرنوشت اقتصادی جهان حک شده باشد. در عوض، توطئه‌ی ضدداروینی، زیر نشانه‌ی دور باطل، مستلزم خودآئین‌شدن تولیداتی‌ست که، همان‌طور که وضعیت یک شورش سرنوشت‌ساز در نسبت بین نیروهای اجتماعی نشان می‌دهد، در ابتدا شورش‌ناختی‌اند. پس به نظر می‌رسد دکتترین دور باطل از تمام آن پروژه‌هایی عبور می‌کند که از عواقب روان‌شناختی اولیه‌ی اراده‌ی قدرت ناشی می‌شوند، یعنی در مقام تقلیل عملی ارزش این پروژه‌ها، و بنابراین، در مقام ارزش‌گذاری هذیان‌مولدشان.

گفتگو: سیاست پارودی

کلوسوفسکی، دلوز، لیوتار، دریدا، پالما، فلم، فابریوس، وایزمن، و دیگران

لئوپولد فلم: اگر خود را در جایگاهی قرار دهیم که می‌توان سنت فلسفی خواند، مثلا از تالس تا هولدرلین، آن وقت آیا فکر نمی‌کنید ضرورت دارد بگوییم که فیلسوف کسی است که به خودش تعیین می‌بخشد؟ انگار خودآئینی، در مقام تحقق خود و فهم جهان، هذیان را حذف می‌کند. درغیراین صورت، تمام این‌ها به سمت فاشیسم می‌لغزد.

پیر کلوسوفسکی: هیچ پاسخی ندارم جز این که توصیفاتم به فراسوی فلسفه آن‌طور که شما تعریفش کرده‌اید می‌رود.

لئوپولد فلم: اگر متفکر به فراسوی این جریان می‌رود، اگر در انزوایش جرئت اعتراض دارد، آن وقت به نظرم می‌رسد که این در مغایرت با فانتاسم مد نظر شماست. به همین دلیل جرئت می‌کنم بگویم که علیه گفته‌های شما هستیم و نه علیه شما...

پیر کلوسوفسکی: خب، هیچ پاسخی اضافه‌ای هم ندارم به نظرات‌تان بدهم.

نورمن پالما: یک نکته‌ی مسأله‌زا در تفسیر کلوسوفسکی برقراری رابطه‌ی دوستی بین نیچه و مارکس است. برای نیچه، دقیقا خود جهان بورژوازی است که «واپسین انسان» خوانده می‌شود، جهانی با تنها یک گله و بدون چوپان. برای مارکس، برعکس، دقیقا در این جهان است که تقابل بین ارباب و بنده به بالاترین حدش می‌رسد. هدف اصلی نیچه دادن ساختار دوباره‌ای به سلطه است و نه نابودی سلطه. نگران‌ام که مبادا این تقابل را در تلقی‌تان از ارزش و از خودبیگانگی پنهان کرده باشید. از روی قطعاتی که خواندید و بوی تفسیر کلاسیک نازی از نیچه را می‌دهد انتظار تفسیری را داشتم که تصویر نیچه را همچون یک آزادی‌خواه توجیه کند.

پیر کلوسوفسکی: برای نیچه جهان نمی‌تواند بیرون از الزام یا تکلیف وجود داشته باشد؛ اگر سوسیالیسم به پیروزی می‌رسد — و نیچه در این مورد به‌روشنی می‌گوید که این پیروزی می‌تواند با هزینه‌گری قابل توجه انرژی به‌عنوان مبنای مورد نیازش به دست آید — ضرورت دارد که تشیی تازه را انتظار بکشیم، چون هر بار جامعه،

اهمیتی ندارد کدام جامعه، یک جور فزونی را پنهان می‌کند و این فزونی همواره به دینامیت دگرگون می‌شود و کل را متلاشی می‌کند..

نورمن پالما: اگر قرابتی بین مارکس و نیچه در کار باشد، به نظر می‌رسد که نه در سطح نظریه، بلکه بین اضطراب نیچه‌ای و پراکسیس مارکسیست. اضطراب مورد تصدیق نیچه دادن ساختاری دوباره به سلطه است. او این نکته را در تمام آثارش، از زایش تراژدی تا مسیحاستیز و اراده‌ی قدرت، بازگو می‌کند، هرچند هرگز حتی ذره‌ای هم این بازساختاریبخشی را به‌عنوان حرکتی جدا از سلطه‌ی بازرگان‌ها یا کاپیتالیست‌ها متصور نمی‌شود. — برای او، این بازساختاریبخشی نمی‌تواند کار طبقه‌ای باشد که کنترلی بر ابزار تولید ندارد.

پیر کلسوفسکی: بله، این با جامعه‌ی تبتی مورد توصیف باتای در سهم ملعون شباهت دارد؛ آن‌جا می‌بینیم که سرتاسر جامعه پشیمان یک طبقه‌اند. اما از دید نیچه ما می‌توانیم این فهم را به نقد بکشیم چون به یک جامعه‌شناسی منسوخ پیوند دارد که طبقه را واقعیتی ایستا می‌بیند، ولی فراسوی ضرورت دارد که فرایندی را به یاد آوریم که به‌روشنی می‌توان مشاهده‌اش کرد، یعنی یک جور توصیف مناسب از شورشناسی انسانی و نه یک فهم زیباشناختی از تاریخ که نیچه هرگز نتوانست خودش را از دستش خلاص کند، احتمالاً چون در دوره‌اش رایج بود.

نورمن پالما: اگر اراده‌ی قدرت می‌خواهد تمام موانع را منفجر کند و شما هم آن را هذیان خواندید، آن وقت چطور می‌توانیم ماهیت ایستای ساختار طبقه را با آن وفق دهیم؟

پیر کلسوفسکی: گفتم اراده‌ی قدرت فقط به شرطی می‌تواند عیان شود که شانس بروز پیدا کند، و این شانس هم پیشاپیش به ماهیت انسان بستگی دارد.

نورمن پالما: قطعاً، اما هنوز این آزادسازی تکانه، که نیچه اراده‌ی قدرت می‌نامد، نمی‌تواند خودش را با طبقه‌ی مسلط به جریان اندازد و البته خودش را با آن به جریان نیانداخته است. اگر، در جهان واپسین انسان، اراده‌ی قدرت نمی‌تواند خودش را بروز دهد، دلیلش این است که اربابان چیزی جز بندگان نیستند. پیر کلسوفسکی: دقیقاً.

هاینز وایزمن: آیا می‌توانید گسترش تفکراتان راجع به توطئه و طبقه را در نسبت با حلقه‌ی استفان ژرژ قرار دهید؟ قصد این حلقه هم تکرار هم شاعرانه و هم سیاسی یک جور نیچه‌گرایی بود.

پیر کلسوفسکی: حلقه‌ی ژرژ از دیدم یک دروغ‌پردازیست؛ این حلقه عنصری فضل‌فروشانه را برجسته می‌کند که اصلاً نمی‌توان در مورد نیچه به آن فکر کرد. نیچه احتمالاً همین رویکرد را نسبت به حلقه‌ی ژرژ داشت همان‌طور که نسبت به بایروت چنین رویکردی را اتخاذ کرد. او رمزوراز نمایشگری را که به معنی دقیق کلمه بازی کردن و ریشخندزدن است برای خودش نگه داشت. وقتی به سطح وانموده‌ای نمی‌رسید به پوچی درمی‌افتید، اما هر دو دارودسته‌ی ژرژ و واگنری‌ها با آئین‌پرستی‌شان نمی‌توانند به مضاعف‌سازی لازم برای این نمایشگری برسند. این برای نیچه به میراث سنت عظیم رومی-غربی تعلق دارد، یعنی انگاره‌ی تئاتری که امر

الاهی را حذف نمی‌کند. ژرژ باتای هم مثل نیچه می‌خواست این انگاره را محقق کند، آن‌هم با حک و ثبت قهقهه در آن صفاتی که به یک الاهیات بدون الاهیات تعلق دارند.

فوزیه اسدمیخایل: چگونه گزینش بازگشت ابدی به تمام این ماجراها ربط دارد؟

پیر کلسوفسکی: دقیقا همین دوراهی است که باعث شد نیچه بنویسد: «در جهانی که واقعیتش به دور باطل وابسته است، چه تاییدش کنی چه فکرش را هم نکنی...»

فوزیه اسدمیخایل: ولی اگر توطئه یک پارودی باشد، پس آیا معیار گزینش هم پارودیک نیست؟

پیر کلسوفسکی: البته، دقیقا همین را داشتم می‌گفتم...

فوزیه اسدمیخایل: و این تفاوت ذاتی‌اش از حلقه‌ی ژرژ است!

نورمن پالما: اجازه دهید به مسأله‌ی خودآینی برگردم. برای نیچه، خودآینی تنها می‌تواند برای اربابان باشد که کنترل و سلطه بر عرصه‌ی آپولونی را در دست دارند. از سوی دیگر، اشاره کردید که نیچه در سوسیالیسم امکانی برای فعلیت‌یابی دستور الزامی اولیه‌اش می‌دید. او چندان تمایل نداشت که اربابان همان بازرگانان باشند؛ در عوض، آیا او به‌عنوان دشمن سلطه‌ی کاپیتالیستی رویای نوع تازه‌ای از سلطه را در سر نداشت که می‌تواند شبیه «استبداد شرقی» باشد و در آن هیچ مالکیت خصوصی بر ابزار تولید وجود ندارد؟ ابزار تولید این‌گونه به دست طبقه‌ای خاص کنترل خواهد شد.

پیر کلسوفسکی: فرضیه‌تان جالب است؛ حرف شما گسترش ممکن‌ی از حرف من است اما خیلی خوب هم می‌تواند علیه حرفم باشد...

آلفرد فابریوس: به‌نظر اندیشه‌ی نیچه در انتهای راهش بتواند یا به امتناع از هر سیاست بیانجامد، یا، به‌نحوی بدیل، به مشروعیت‌دادن به هر سیاست احتمالی. به همین خاطر نظرات‌تان در مورد نمایشگری بابت اهمیت و عمق‌شان بسیار تک‌انم دادند. باین‌حال بیابید فراموش نکنیم که نیچه مدام به نجابت هم می‌پرداخت. سایر متفکران احتمالا نگرش مشابه‌ای داشته باشند، ولی به طریقی که خیلی زیاد مایه‌ی ناخرسندی‌اش خواهند بود. واژه‌ی «نمایشگرانه» شاید این‌جا گمراه‌کننده باشد.

پیر کلسوفسکی: موضع نیچه در هر حالت ما را از هرآن‌چه تا به امروز «کنش سیاسی» نامیده شده دور می‌کند؛ موضع او مستلزم آفرینش رویه‌ای تازه با توجه به مبارزه و ساخت و پرداخت استراتژی‌ست. هرچه بیشتر به‌نظرم می‌رسد – و این‌جا به ژیل دلوز اشاره می‌کنم – که به سوی خیزشی ضدروان‌پزشکینه (متأسفانه لفظ خیزش فرارمزگذاری شده)، یعنی به سوی کشف گونه‌ای لذت‌جو می‌رویم، خود روان‌پزشکان یا پزشکان دارند به «موضوع پژوهش» بدل می‌شوند و به‌علاوه موارد آسیب‌شناختی احساس راحتی هرچه بیشتری خواهند کرد اگر گونه‌ی یادشده با واژگون‌کردن پژوهش‌های نهادی که آسیب‌شناختی‌اش کرده‌اند زنده بماند و خودش را بقبولاند.

کریستین دِشَمپ: شما از «رفتار هذیانی» صحبت کردید. این اصطلاح را با ستایش به کار بردید و در مقابل واقعیت قرارش دادید. بر اساس گفته‌هایتان فکر می‌کنم که می‌توان نقد عرصه‌ی سیاسی سنتی را بر مبنای آن‌چه برای زمانی دراز دقیقاً همین رفتار دیوانه‌وار را در نظر گرفته بود فهمید، رفتاری که قطعاً می‌تواند برحسب یک اضطراب صورت‌بندی شود و احتمالاً در نسبت با آن‌چه تا به امروز سیاست نامیده شده به‌نحوی رادیکال نسخه‌ای تازه است.

پیر کلسوفسکی: احتمالاً بله... به این دلیل از لفظ «هذیانی» استفاده کردم که به گمانم همه معنایی را که این لفظ درونش جاگیر می‌شود می‌فهمند.

ژاک دریدا: کمی قبل از حس لذت بدل‌شدن به موضوع پژوهش گفتید؛ می‌توانید بیشتر توضیح بدهید؟

پیر کلسوفسکی: تا وقتی شناخت شأنش را در قیاس با واقعیت صرف وجودداشتن حفظ می‌کند به شناخت احترام می‌گذاریم، اما دقیقاً به‌عنوان شرطی برای آن‌که شناخت خودش را براندازد. این همان تقسیم کار است: آدم زندگی می‌کند، آدم نباید وجودش را توجیه کند، مسئولیت این توجیه بر دوش جامعه است.

ژاک دریدا: اما در این صورت باید عبارت «برانداختن» را درون همان پرسشی در نظر بگیریم که عبارت «به‌پارودی گرفتن» را با آن مطرح می‌کنیم. پیشنهادتان این است که پارودی می‌تواند سیاسی شود، و این که دست‌آخر برانداز است...

پیر کلسوفسکی: تا آن حد که «سیاست» واجد «استراتژی» یا «رویه» در نظر گرفته شود.

ژاک دریدا: اما در هر صورت عملکرد پارودی چیست؟ آیا نباید بین دو پارودی تمایز بگذاریم: بین آن پارودی که به بهانه‌ی براندازبودن خطر برقراری نظامی سیاسی را به جان می‌خرد (که شباهت بسیار زیادی به سنخ خاصی از پارودی دارد و تصدیقش را آن‌جا می‌یابد) و پارودی دیگری که واقعا می‌تواند نظم سیاسی را واسازی کند؟ آیا شکلی از پارودی وجود دارد که عملاً نشانگر بدنه‌ی سیاسی باشد و در تقابل با پارودی دیگری قرار گیرد که می‌تواند پارودی پارودی باشد، بر سطح نظم سیاسی به جریان می‌افتد، و این نظم را شادمانه دست بیاندازد و نه آن‌که نابودش کند؟

پیر کلسوفسکی: فکر می‌کنم در بلندمدت هیچ چیز نمی‌تواند در مقابل این پارودی مقاومت کند.

ژاک دریدا: ولی کسی می‌خواهد نظم سیاسی را متحول کند – آیا واقعا می‌تواند به این بلندمدت اعتماد کند؟

پیر کلسوفسکی: زمان مورد نیاز تابع فشار اعمال شده است، و لذت هم به‌عنوان عاقبت ماجرا به سرایت بستگی دارد.

ژان-فرانسوا لیوتار: برای نیچه این «پارودی پارودی» عبارت است از یک کین‌توزی علیه قدرت؛ جلوتر از این نمی‌رود، شرط میان‌مایگی یا همان ضعف شدت است. فکر می‌کنم معیار اساسی شدت می‌تواند بین این پارودی و آن پارودی دیگر فرق بگذارد. با این حال، محال است بشود از قبل معین کرد که اثرگذاری یک پارودی

چه خواهد بود، و به همین دلیل نیچه می‌گوید ضرورت دارد آزمونگران و هنرمندان باشیم و نه آدم‌هایی که نقشه‌ای دارند و می‌خواهند محققش کنند، چون کارشان سیاست قدیمی‌ست. نیچه می‌گوید ضرورت دارد تا چیزها را محک بزینم و دریابیم کدام شدت‌ها کدام اثرها را تولید می‌کنند.

نورمن پالما: برایم یادآور جمهوری افلاطون است، قدرت متفکران، دانشمندان، و مانند این‌ها، کسانی که باید روی بندگان آزمایش کنند، البته برای آن زمانی که اخلاق بنده هنوز آن نیرویی را که به زعم نیچه مسیحیت به وی داد نداشت.

ژان فرانسوا لیوتار: این اصلا حرف من نیست.

کریستین دشمپ: به نظرم در ایالات متحده برخی از مردم که به معنی دقیق کلمه فیلسوف نیستند اما با جنبش هیپی پیوند دارند از فیگور نیچه‌گرایی، خصوصا از نقدش بر «جهان‌های پس پشت»، برای پروژه‌هایی که به‌هرحال سیاسی می‌دانند بهره می‌برند ولی این مضامین را هم به سخره می‌گیرند.

ژیل دلوز: این نکته بسیار مهم است. به پرسشی که در پیدا در مورد دو نوع پارودی طرح کرد فکر می‌کنم. این حرف به طریقی به دو جریان استناد می‌کند که در مناقشات جاری در باب به‌اصطلاح «عدالت مردمی» ظهور کرده‌اند. یک گروه تقریبا می‌گوید: هدف عدالت مردمی این است که آنچه عدالت بورژوازی به «شر» بدل می‌سازد را به «خیر» بدل سازد، و متعاقبا آن‌ها دادگاهی موازی با دادگاه‌های قبلی بر پا می‌کنند و سپس پرونده‌ای مشابه به راه می‌اندازند؛ این نوع پارودی خودش را کپی یک نهاد موجود تعریف می‌کند، همراه با داورها، متهم‌ها، وکیل‌ها، شاهدها، اما خودش را بهتر و عادل‌تر، و دقیق‌تر از مدل اصلی در نظر می‌گیرد. ولی گروه دیگر مسأله را به نحو بسیار متفاوتی طرح می‌کند و می‌گوید که عدالت مردمی، البته اگر چنین عدالتی در کار باشد، بر اساس فرمالیسم دادگاه‌ها پیش نمی‌رود چون صرف یک کپی نیست که ادعای برتری بر آن چیزی را داشته باشد که مدلس می‌کند. این پارودی از سنخی دیگر خواهد بود که به براندازی همزمان هر دو کپی و مدل وانمود می‌کند. پس این عدالت دیگر در دادگاه‌ها تجویز نمی‌شود. پارودی ثمربخش از منظر نیچه یا کلسوفسکی تظاهر نمی‌کند که یک کپی یا مدل است، بلکه در عمل پارودیکش به یک ضربه مدل و کپی را برمی‌اندازد. نمونه‌ای از حوزه‌ای دیگر پاپ‌آرت است. مردم همیشه می‌توانند از کپی‌های کپی‌های کپی‌ها، و الی آخر حرف بزنند، اما همه حس می‌کنند که مسأله‌ی خطیری چیزی یکسره متفاوت است که اگر همچون کلسوفسکی حرف بزینم امر وانموده‌ای را تا آن‌جا سوق می‌دهد که محصولش همزمان در مقابل کپی و اصل می‌ایستد. به نظرم معیار پارودی ثمربخش بر اساس فهم نیچه دقیقا همین است. در واقع فکر می‌کنم این مسائل از حیث سیاسی بی‌اندازه انضمامی‌اند و در سطحی عمل می‌کنند که می‌تواند «عدالت» نامیده شود.

ژاک دریدا: می‌توانم سئوالی بپرسم: ارزش عدالت – که شما در هر دو حالت پارودی حفظش کردید – آیا بخشی از مدل نیست؟

ژیل دلوز: اصلا. یک ارزش ندارند. اگر این‌طور باشد پارودی یک کپی دیگر است.

ژاک دریدا: اما پس چرا هنوز از عدالت حرف می‌زنید؟

برنار پاترا: در این بحث بر سر عدالت مردمی با دو شیوهی فهم از آن مواجه می‌شویم اما خود بحث هم در واقع در قلب یک جریان سیاسی اندیشه قرار می‌گیرد. کلید بحث این است که در یابیم کجا بیش‌ترین اثربخشی مستتر است. به نظرم، از برخی لحاظ، عدالتی اثربخش‌تر و کاراتر است که اشکال مختلفی را که در انتظار انقلاب در سطح شدت یا مبارزه‌اند در نظر دارد. عذر می‌خواهم که دارم روی این سؤال این پا و آن پا می‌کنم، هرچند خود این سؤال هم واقعا بین متحدان سیاسی مطرح می‌شود، اما با این همه دوست دارم برای مثال به انگاره‌ی جداسازی را اشاره کنم. جداسازی یک پارودی نیست، و اثربخشی‌اش دقیقا در این واقعیت است که نه صرف پارودی، بلکه غصب محلی و موقتی قدرت است. احتمالا این‌جا با کپی کردن قدرتی طرف‌ایم که خودش را برقرار می‌کند، ولی به گمانم این کپی مدلی‌ست که واقعا اثربخش است اما فقط برای دوره‌ای مشخص.

ژیل دلوز: شما می‌گویید جداسازی یک پارودی نیست. این کلمه در معنای معمولی‌اش پارودی نیست ولی ما داریم به معنایی ارجاع می‌دهیم که کلسوفسکی به آن داده است که به هیچ وجه معنی روزمره‌اش نیست. جداسازی در معنای مد نظر کلسوفسکی آشکارا عملی سرتاسر پارودیک است. ژان‌لوک گدار، که قدری نیچه‌ای‌ست، این نکته را در فیلم «همه چیز رو به راه است» نشان می‌دهد.

ژرار کالکا: آیا می‌توانید یک «روان‌پزشکی مردمی» را هم تایید کنید که احتمالا بتواند پارودی روان‌پزشکی جاری باشد؟

پیر کلسوفسکی: تصویرمان را کاملا مبهم خواهد کرد. چه روان‌پزشکی محو شود چه ادامه یابد، فقط یک ضدروان‌پزشکی می‌تواند وجود داشته باشد که همان فسخ روان‌پزشکی‌ست. نمی‌توانم بگویم چطور، دغدغه‌ی فعلی‌ام نیست، ولی مسأله را در هر صورت این‌طور می‌بینم.

اریک کلمان: دوست دارم در مورد پاپ‌آرت به این نکته اشاره کنم که دلوز همه چیز را راجع به موزه فراموش کرد چون علاقه‌ی زیادی به مسأله‌ی عدالت مردمی دارد – گرایش که البته نیچه‌ای نیست و در واقع نیچه را به ابهام می‌اندازد...

هیو لابروس: ما الان در پارودی تمام‌عیار به سر می‌بریم و جدیت بحث از دیدم به وفاق رسیده است. این باور که نیچه حامی پاپ‌آرت خواهد بود هیچ معنایی ندارد! به علاوه، پاترا از سوسیالیسم گفت و بعدش به سمت پرسش از عدالت مردمی منحرف شدیم. این استفاده از نیچه بسیار شبهه‌برانگیز است، خصوصا اگر در نظر بگیریم که او دارد درباره‌ی سوسیالیسم در گله‌ای‌ترین صورتش می‌نویسد...

ژاک دریدا: اندیشه‌های نیچه راجع به سوسیالیسم مسأله‌زا هستند...

هیو لابروس: پس بیایید این مسأله را مطرح کنیم!

ژیل دلوز: مسأله‌ی عدالت مطلقا نیچه‌ای‌ست و در جای‌جای آثارش وجود دارد.

پیر بودو: در هر صورت دلوز در گستره‌ی موضوعی نیچه‌ای می‌ماند وقتی از ساختاری حرف می‌زند که کپی و مدل را همزمان نابود می‌کند. کلسوفسکی همین را «خیزش» می‌خواند — کلمه‌ای که بسیار مهم به نظر می‌رسد. در جامعه‌ای مقید به یکدستی کامل، برخی مردم امکان آری‌گویی به خودشان، امکان «ظهور ناگهانی» را دارند و آن جامعه را در نتیجه‌ی این که به سادگی خودشان‌اند برمی‌اندازند. اما این‌جا می‌خواهم به ابهامی اشاره کنم که گفته‌های دلوز برملایش کرد، چون ستیز توأمان با کپی و اصل همان ستیز با نمونگی‌ست، حتی اگر این ستیز غیر عمدی یا «طبیعی» باشد.

پیر کلسوفسکی: البته. اما اصلاً بر این باور نیستم که به محض تحقق پروژه انگار از سر یک معجزه است که نیچه وسوسه می‌شود در پی مدلی تازه باشد. برعکس، او تمام این محصولات ایده‌آل، این سنخ‌های والاتر را به سخره می‌گیرد و هیچ چیز از این دست نمی‌تواند حتی برای ثانیه‌ای هم در برابر نیش و کنایه‌اش سرپا بایستند. به همین دلیل موضوع گفتگوی فعلی‌مان در نهایت مقید به پسرقتی بی‌پایان است. فضیلت هذیان نیز همین است.

ژان-نوئل وارنه: فکر می‌کنم در این وهله باید مسأله‌ی تز و اسطوره را مطرح کنیم تا بین آن تزهایی که ضدتزند تمایز بگذاریم، یعنی بین، از یک طرف، آن تزهایی که متوجه یک تغییر بی‌واسطه تحقق‌پذیرند و، از طرف دیگر، آزمونگری با اسطوره‌ها و دیگر خیالات ساختگی قاعده‌مند. یک بُعد سرتاسر اتوپیایی در این‌جا وجود دارد که از جهان تزه‌ها درمی‌گذرد و غایب هم نیست، حتی در مارکس.

کلود و بویه: نگران‌ام کم‌کم دورنمای نقطه‌ی شروع اصلی کلسوفسکی یا همان انحلال اصل هویت را از دست بدهیم. با نادیده‌گرفتن عواقب این انحلال که برخی از آن‌ها به معنای واقعی کلمه عواقبی عملی‌اند به رشته‌ای از شک و شبهه‌ها وارد شده‌ایم که احتمالاً جالب‌اند اما نه به سبک طرح مسائل نزد نیچه مربوط‌اند نه خصوصاً به شیوه‌ی مواجهه‌ی کلسوفسکی با آن‌ها و دگرگونی‌شان. وقتی از خیزش حرف می‌زنیم — و در متون کلسوفسکی موضوع بر سر نوع خاصی از خیزش است، یعنی بر سر نیروهایی که خود سوژه را ناپایدار می‌کنند — آن‌گاه این شدت‌ها اصل هویت را منحل می‌کنند، تا آن حد که سوژه تحت هیچ شرایطی دیگر نمی‌تواند مسئولیت‌پذیر باشد. اغلب گفته می‌شود که در جهانی میان‌مایه تنها برخی افراد واقعا می‌توانند به آن‌چه هستند بدل شوند؛ اما همین‌ها هستند که به معنی دقیق کلمه هیچ هویتی ندارند. ویران‌کردن اصل هویت یعنی اولویت‌دادن به نیروهایی که دیگر درون (با استفاده از لفظ باتای) اقتصاد محصور عمل نمی‌کنند، بلکه نیروهای ناب هزینه‌گری‌اند و تحت هیچ شرایطی قابل جبران نیستند...

هیو لاپروس: و اصلاً تسلیم شیدایی اثربخشی یا ثمربخشی نمی‌شوند، به هیچ هزینه‌ای...

کلود و بویه: برعکس! هرچه کمتر قابل جبران باشند مؤثرترند.

ژیل دلوز: قطعاً انگاره‌ی ازدست‌دادن هویت مهم است، در این زمینه برای زمانی دراز تا همین امروز مدیون کلسوفسکی بوده‌ایم. ولی کلسوفسکی امروز دارد انگاره‌ی توطئه را گسترش می‌دهد. بی‌تردید این انگاره به ازدست‌دادن هویت ربط دارد، ولی این دو انگاره نیز با هم یکی نیستند. در این وهله دوست دارم برخی از جوانب

گفتگوی فعلی را جمع‌بندی کنم: کلسوفسکی انگاره‌ی توطئه را به ما معرفی کرد؛ آلفرد فابریوس جویا شد که «اگر توطئه‌ای در کار باشد، آیا می‌تواند یک معنی سیاسی عملی داشته باشد؟» در پاسخ به او سعی کردم بگویم «چراکه نه، قطعاً همین‌طور است، راستش ما داریم همین مسأله را زندگی می‌کنیم.» بعد لایروس مداخله کرد و گفت که اگر این یک توطئه باشد پس نباید درباره‌اش حرف زد؛ به همین خاطر هراسان در گوشه‌ای برای خودش ماند. از دید من، وقتی کلسوفسکی داشت از دست دادن هویت را به بحث می‌گذاشت توأمان به موضوع دیگری هم استناد می‌کرد، یعنی موضوع تکینگی، که منظورش از آن امر «نا-این‌همان» [غیرهویی] است. توطئه، در صورت فهم تفکر کلسوفسکی، یعنی اجتماع تکینگی‌ها. پس پرسش بر حسب امر سیاسی (هم در معنی قدیمی، هم در معنی امروزی‌اش) این‌طور پیکربندی می‌شود: به چه نحوی بناست اجتماع تکینگی‌ها را بفهمیم؟ این مضمون نزد کلسوفسکی بسیار گران‌مایه است؛ تفکر او در این مورد از تصورات فوریه و ساد پیروی می‌کند، و شماهاش را به روشنی می‌توان در وجه رایج دید: آن‌چه جامعه خوانده می‌شود عملاً اجتماع تکینگی‌هاست یا، اگر دقیق‌تر بگوییم، نوعی فرایند گزینشی‌ست که تکینگی‌های انتخاب‌شده را حفظ و قاعده‌مند می‌کند. جامعه برای ابقای کارایی درخورش تکینگی‌هایی را که به زبان روانکاوی پارانوایی خوانده می‌شوند برای قاعده‌مندی برمی‌گزیند. ولی توطئه یعنی اجتماع تکینگی‌ها از سنخی دیگر: آن‌ها دیگر قاعده‌مند نمی‌شوند، بلکه به اتصالات نو وارد می‌شوند و از این حیث انقلابی‌اند. به نظرم اندیشه‌ی پیر کلسوفسکی عمیقاً در این راستا حرکت کرده است؛ اگر اشتباه نکرده باشم، اکنون این مسأله را از او به ارث می‌بریم: وقتی بازگشت ابدی مستلزم از دست دادن هویت است، وقتی این انگاره نه فقط برای افراد، که برای جوامع و گروه‌ها هم کاربرد دارد، پس باید بفهمیم که آیا می‌توان خط‌وربط بین تکینگی‌هایی را درک کرد که بازگشت ابدی یگانه سنجه‌شان است.

ژان-نوتل وارنه: به نظرم برای کلسوفسکی هر اندیشه‌ی انقلابی نسبتی با امر اسطوره‌ای یا امر استعاری را شامل می‌شود. پس آیا پیشنهادش این است که یک پارودی ضرورتاً خیالات ساختگی قاعده‌ساز را می‌آفریند و همزمان تز یا ایده‌ای را خلق می‌کند که به یک‌جور تعویض متناوب، ناخالص، و بی‌وقفه بین تز و خیالات می‌انجامد؟

پیر کلسوفسکی: مادامی که بر استمرار این نوسان تاکید داریم می‌توان مسأله را به این شیوه صورت‌بندی کرد.

ژان-ماری بنوا: مایل‌ام بدانم آیا دشواری مفصل‌بندی سیاست نیچه در نسبت با سیاست مارکس تا اندازه‌ای از قرائت‌های متفاوت‌شان از بخش هشتم جمهوری افلاطون ناشی می‌شود یا نه، خصوصاً وقتی به فروپاشی اشراف‌سالاری تا حد استبداد می‌پردازد. درحالی‌که مارکس می‌خواهد این حرکت را تا سرحدش پی بگیرد و پویایی یک نبرد دیالکتیکی را بین طبقات بیابد (که البته افلاطون از قلم انداخته بود)، نیچه از طرف دیگر با معرفی چیزی نو به این ایده‌ها پاسخ می‌دهد، یعنی با معرفی توطئه که او را به وهله‌ی دوم یا اشراف‌سالاری می‌رساند و با اراده‌ی قدرت متناظر است. پس از یک طرف با مارکس پویایی طبقات را داریم، درحالی‌که با

نیچه ایستایی بین طبقات را شاهدیم، هر دو استفاده‌ی خاص خودشان از بخش هشتم جمهوری را دارند ولی به روش‌های کاملاً متفاوت، البته بدون این‌که مثلاً به الگوی شرقی طبقه متوسل شوند.

پیر کلو سوفسکی: بله، اما فکر می‌کنم این همان دور باطل باشد که اسلوبی است که نیچه از راهش با افزودن افلاطون به مانو^۱ به معنی دقیقه کلمه این انگاره را تجدید می‌کند – تمام این ماجراها هر سنگینی فرهنگی را برایش از دست می‌دهند، و این به لطف بازگشت ابدی است که تکه‌پاره‌شدن تمام دانسته‌هایم، تمام کرده‌هایم، و تمام هرچه هست و نیست روی می‌دهد، طوری که دیگر هیچ امکانی برای بنیان‌گذاشتن هیچ شالوده‌ای باقی نمی‌ماند. حرف اندکی قبل شما کاملاً مشهود است، اما اگر حامی این ایده‌ی راه‌حل دائمی نباشیم هیچ چیز دیگر هیچ معنایی نمی‌دهد، راه‌حلی که بدون آن تمام نتایجی که از کلمات نیچه بیرون کشیده‌ایم غیرقابل‌تغییر خواهند شد. تمام نیروی نیچه از آری‌گویی به چیزهایی می‌آید که در زمانه‌ی ما بی‌درنگ ردشده‌اند، ولی فقط از جانب او.

ترجمه پیمان غلامی

Source: Pierre Klossowski, *Circulus Vitiosus*, trans. Joseph D. Kuzma, in *The Agonist: A Nietzsche Circle Journal*, Volume II, Issue I, March 2009, pp.31-47.

www.asabsanj.com

آذر ۹۵

۱. در هندویسم، مانو پادشاه آغازین زمین است. نیچه در نامه‌ای به پیتر گاست به تاریخ ۳۱ مه ۱۸۸۸ می‌نویسد: «کتاب قوانین مانو را پیدا کردم، با ترجمه‌ای فرانسوی که در هند انجام شده، زیر نظارت دقیق برجسته‌ترین دین‌یاران و پژوهندگان آن‌جا. این کتاب مطلقاً آریایی، قانون‌نامه‌ی اخلاق دینی بر مبنای وداها، بر اساس ایده‌ی کاست و سنت باستانی، هرچند نه خوش‌بینانه، که با این حال بسیار دین‌مآبانه، دیدگاهم راجع به دین را به شدیدترین شکل ممکن کامل می‌کند. اعتراف می‌کنم این برداشت را دارم که هر چیز دیگری که از راه قانون اخلاقی در دست داریم به نظم تقلید و حتی کاریکاتوری از آن است...»