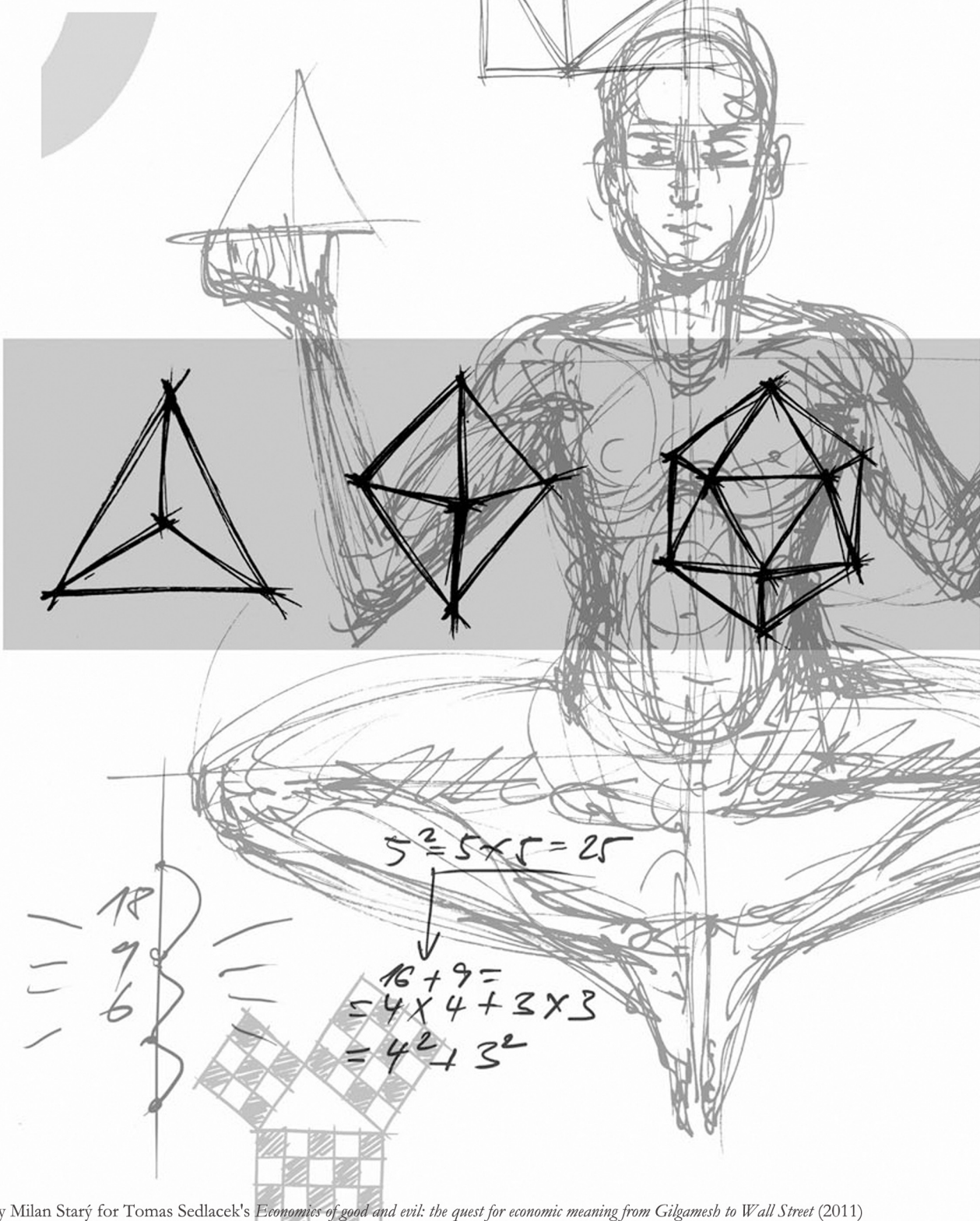


دربارهی برخے مضامین بنیادی «دانش شاد» نیچہ پیر کلوسوفسکے



درباره‌ی برخی مضامین بنیادی دانش شاد نیچه پیر کلسوفسکی

به نظر نام «نیچه» به‌ناگزیر با انگاره‌ی اراده‌ی قدرت گره خورده باشد و نه حتی با انگاره‌ی اراده یا انگاره‌ی خشک‌وخالی از قدرت. متأخرترین تفسیر این انگاره را شرحی متافیزیکی بر کرده‌ای انجام‌شده یا نوعی اخلاق فتح می‌بیند و سپس همه‌جور نتایجی را از آن بیرون می‌کشد: آزمایشگاه‌ها و آزمایش‌های نگفتنی‌شان، سرکوب منحنی‌ها، غریبه‌ها، و کهنسال‌ها، کوره‌های آدم‌سوزی، جانی‌ها و سلاح‌های هسته‌ای؛ همه‌چیز و همه‌کس حالا می‌تواند مدعی روح پدر اخلاق‌ناباوری مدرن شود: فرانسوا میاندار صنعت است، یک کاشف، یک قلب‌شناس برجسته، شیمیدان، مهندس، نیکوکار انسانیت، که همچون محصول سروری «قدرت حیاتی» در گذر است. بی‌گناهی می‌پرسد «پس نیچه کیست؟»، و لاروس پاسخ می‌دهد: گزین‌گویه‌هایش اثر عمیقی بر نظریه‌پردازان نژادپرستی آلمانی داشته است. به بیهودگی – به نظر گزین‌گویه‌ی ۳۷۷ دانش شاد با صدایی از دوردست، بس بسیار دور، به بیهودگی فریاد می‌زند: «ما بی‌خانمان‌ها از نظر نژاد و تبار برای "انسان‌های مدرن" زیادی چندلایه و درهم‌آمیخته‌ایم، و از این رو وسوسه نمی‌شویم که در خودپسندی نژادی بی‌اساس و وقاحت نژادی شرکت کنیم که در آلمان امروز همچون نشانی از شیوه‌ی آلمانی اندیشه‌گری رژه می‌رود و در میان مردمان دارای "حس تاریخی" دوچندان دروغین و شرم‌آور است.»

همزمان که این نسخه‌ی تازه از دانش شاد برای همگان منتشر می‌شود – سومین نسخه البته، چون آن کلمات اولین بار به زبان فرانسه ظاهر شدند – از خود می‌پرسیم آیا تصدیق ارزش دیرپای چنین اندیشه‌ای در پرتو رویدادهای اخیر شایسته است یا نه. البته روحی که یک‌تنه مطالبات خاموش یک دوران را برمی‌سازد وقتی کمابیش «مهم» می‌شود که عقل عرفی اشتیاق به گرایشاتی منحرفانه را به او نسبت می‌دهد: تفسیر پراشتباه از «فرانسوا»، که به‌عمد از نتیجه‌ی طبیعی‌اش، یعنی از دکترین بازگشت ابدی جدا شد؛ آن «مرگ خدا»، آن «هیچ چیز حقیقت ندارد، همه‌چیز مجاز است»، آن شعار گندگرفته در قلمرو اخلاقی و اجتماعی طی نیم‌قرن گذشته در بستر ساخت‌وپاخت‌های سیاسی که اگر خطاکاری هر کلمه، گفته‌شده یا نوشته‌شده، را به بحث بگذاریم، تنها می‌تواند باجی چاره‌ناپذیر به دقیقه‌ای معنوی باشد که در خوشی منحصر به فرد روحی زیست شده که تا سرحد برافروختگی پیش رفته است؛ عقب‌نشینی، تک‌افتادگی، و البته افتضاح وحدت یک بینش، این

است که به رهایی شایسته‌ی تجربه‌ای مجال می‌دهد که نام نیچه را بر خود دارد، رهایی از هم بستر تاریخی‌اش و هم غصبی که آیندگان به‌نحوی مرگ‌بار به آن مقیدش کرده‌اند.

به‌نظر می‌رسد کلمات ابتدایی قطعه‌ی مذکور آشکارا وجه معقول اولین درسی را که باید از این تجربه بیرون کشید تعریف می‌کنند: «ما بی‌خانمان‌ها از نظر نژاد و تبار برای انسان‌های مدرن زیادی چندلایه و درهم‌آمیخته‌ایم.» در روزمره‌ترین معنایش، تا آن‌جا که به ما برمی‌گردد، ما که حالا داریم آنرا می‌خوانیم، زیادی چندلایه و درهم‌آمیخته یعنی زیادی هم‌داستان با هر چیزی که تاکنون زیسته و محکم در جاهای متعدد تثبیت شده؛ و این‌هم خلاصه یعنی زیادی غنی و از این‌رو زیادی آزاد برای آن‌که مجبور شود این غنا و آزادی را بابت تعلقی که به‌نحوی انضمامی با مکان و زمان معین شده از خودش بیگانه کند، و از این‌رو با احساسی بیش‌ازحد چندظرفیتی که هیچ تعهد منحصر به یک منفعت انضمامی نمی‌تواند توان هزینه‌گری‌مان را به انتها برساند؛ این، از دید نیچه، «مدرنیته» را بنا می‌کند. ولی مبادا او را اشتباه بفهمیم: موضوع بر سر یک‌جور جهان‌شهروندی مبهم نیست؛ مدرن یعنی استعدادی کسب‌نشده برای همدلی که ذهن به لطفش به تماس بی‌واسطه وارد می‌شود اما تماسی نه فقط با آنچه غریبه‌ترین به نظر می‌رسد بلکه همچنین با آنچه سابقاً قدیمی‌ترین جهان، بعیدترین گذشته بود. چیرگی امکانی نو برای زیستن! ما بی‌خانمان‌ها – هوای کدام مکان را دارند؟ و واقعا کجا می‌زیند؟

بر کوهستان‌ها، تک‌افتاده، نابه‌هنگام، در قرن‌های گذشته یا آینده؛ و این برای نیچه همان است: ذهن، بر قله‌ی شناخت، هر دقیقه‌ی زیسته‌ی تاریخ را برای خود می‌خواهد؛ نفس را با سنخ‌های متفاوت تاریخ یکی می‌کند چنان‌که با نسخه‌های بسیار گوناگونی از خودش. این‌جا *vis contemplativa* [متفکر، یا آدم اهل غور و تعمق] را اراده‌ی قدرت در خود می‌کشد چون اراده‌ی قدرت هیچ هدفی جز درونی‌ترین ضرورتش ندارد: یکپارچگی دوباره‌ی این عالم که در کثرتش می‌خواهد با خودش یکی باشد و بماند.

ذهن بر حسب «مدرنیته» اش در موقعیتی یکسان است، در همان آوارگی اراده‌اش، که در ماجراجویی شناختی به اوج خودش می‌رسد که اومانیزم‌های «احیاشده» آنرا زیسته‌اند، خصوصا اومانیزم‌های آلمانی نهضت اصلاحات دینی که فاستوس، دکتر خوشبخت، که بختش زیستن دوباره‌ی زندگی‌اش است، به بهترین شکل تجسدشان می‌بخشد. برای این اومانیزم‌های ملهم از انگاره‌ی افلاطونی یادآوری، شناخت گذشته، شناخت در گذشته، که می‌بایست راز آینده را به دست دهد، با تعارض الاهیاتی آزادی و بردگی، آزادی انسانی و فیض الاهی، لعن و انتخاب [طرشدن از سوی خدا و مقرب‌شدن نزد او]، مضاعف می‌شود. اگر انتخاب شوم، دیگر همه چیز بخشیده شده است. اگر لعن شوم، هنوز همه چیز این پایین بر من رواست. چه تفاوتی بین این دو وجود دارد؟ ابدیت. *mutatis mutandis* [تغییر تمام آن چیزها که باید تغییر کنند]، از دید نیچه‌ی آتیست، وارث نظروری اومانیزمی توأمان پروتستانی و افلاطونی (با مؤلفه‌هایش: نوستالژی برای دوران باستان، جذابیت جهان رومی، احترام تناقض‌آمیز برای مقام پاپی نو، «سزارمسیح»، و مانند این‌ها)، دانستن این‌که آیا شناخت گذشته ابدیت را برایم تضمین می‌کند یا نه مضمون شبه‌برانگیز اندیشه‌اش باقی می‌ماند، و می‌تواند بر سطوح متفاوت هر دو فلسفه‌ی تاریخ و دکترین بازگشت ابدی در مقام جهانی این‌همان تصدیق شود. برای نیچه، جهان «مدرن»، با تعارض‌های اجتماعی و اخلاق نیهیلیستی ترقی‌اش، درست همان‌طور که جهان

مدرسی برای اومانیست‌ها، صرفاً میان‌پرده‌ی سایه‌هاست: در طرف دیگر همین میان‌پرده است که خورشید آمدنی از گذشته‌ای کشف‌رمز شده طلوع خواهد کرد. دوراهی «آزادی یا بندگی؟» در این اصطلاحات واضح است: «اراده‌ی قدرت»، «مرگ خدا»، «هیچ‌چیز حقیقت ندارد، همه‌چیز مجاز است»، همچون رفعش به صورت سرنوشت. ضرورت بازگشت ابدی همین است (همه‌چیز بخشیده شده است: معنای نهایی سعادت زرتشت). شناخت یا گنوسیسم [معرفت عرفانی] برای اومانیسم (فاوست) خودش را در نشانه‌ی مار می‌یابد و با پیشگویی مشرکانه‌اش نوید می‌دهد: *eritis sicut dii* [باید همچون خدایگان باشی]، ابدی‌سازی انسان از راه شناخت. روزی خواهد رسید که اراده‌ی «قاتل خدا» بخشیده خواهد شد - یعنی وقتی مار هم نماد فراموشی شناخت خواهد شد و هم نماد به‌انتهارسیدن بازگشت ابدی همه‌ی چیزها. لعن الهی از همین «حس تاریخی» می‌آید که تمام وجود انسان مدرن را فرامی‌گیرد، چون او از گذشته، و از این‌رو از امکانات اصلیش، از آینده‌اش، عقب می‌نشیند؛ به عبارت دیگر، لعن از نیهیلیسم آن کسی می‌آید که نمی‌تواند جنایت جنایت‌ها را ببخشد. و خواهیم دید که مدرن‌بودن، به زعم نیچه، معادل است با آزادشدن از طریق شناخت تاریخ از پیشرفت انسانیت روی خط راست، از آن رژه‌ی «دیالکتیکی» برگشت‌ناپذیر ماتریالیسم تاریخی، تا در نتیجه بر مبنای بازنمایی دور زندگی کنیم، آن‌جا که نه تنها همه‌چیز بخشیده می‌شود، بلکه، افزون بر این، همه‌چیز جبران می‌شود، جایی که انگاره‌ی فیض از نو با اسطوره یکپارچه می‌شود، حتی اگر امکان اسطوره با فیض قاطی شود.

حالا به یکی از متون نیچه که بیست سال پیش از دانش شاد منتشر شده بود برمی‌گردم، یعنی تأمل نابه‌هنگام مشهور ۱۸۷۶ با عنوان درباب فواید و مضار تاریخ برای زندگی، تا سه انگاره‌ی کلیدی را احیا کنم: آن [لحظه]، فراموشی، و اراده - دقیقاً از دل همین سه‌گانه است که شناخت زاده می‌شود و ما هم احتمالاً بهتر می‌فهمیم که چطور از دانش گذشته می‌توان با احساسی از آینده نه فقط به شناخت، که به شناختی سرخوشانه رسید، به دانشی شاد که با اعاده‌ی گذشته تطابق دارد، ولی سرخوشی‌اش در بازکشف نه فقط گذشته‌ای به‌راستی تاریخی، که گذار غیرتاریخی آینده به گذشته، اکنون به ابدیت است.

بهانه‌ی این تأمل نابه‌هنگام ۱۸۷۶ خطر رشد بی‌اندازه‌ی حس تاریخی و از این‌رو ترس و سواسی از گذشته است: مشکلی خصوصاً آلمانی که کاملاً به زمانه‌اش ربط دارد؛ در هر صورت، نکته‌ی جالب برای ما در این‌جا مسیر واقعا متناقضی است که نیچه بر مبنایش سعی می‌کند تا از این به بعد فهمش از وجود را به بهانه‌ی رهاسازی اکنون از گذشته بسط دهد و به‌ویژه «حس تاریخی» گذشته را از اعتبار ساقط کند، در عین حالی که آشکارا از راه انگاره‌ی مثبت فراموشی و عملاً با نوعی یادآوری ناخودآگاهانه است که می‌خواهد در سطح فرهنگ تماسی حتی بی‌واسطه‌تر با دورترین گذشته را از نو برقرار کند. به‌عنوان نقطه‌ی عزیمت این تأمل نابه‌هنگام، نیچه راهی را برمی‌گزیند که حیوان، کودک، و بزرگسال به شیوه‌ای متفاوت لحظه را می‌زیند. اگر حیوان، که آن فراموش می‌کند و هر دقیقه برایش می‌میرد و در شب و مه غرق می‌شود و برای همیشه منقرض می‌شود، اولین تصویر از زندگی غیرتاریخی را به دست دهد، آن وقت کودک منظره‌ای متحرک از زندگی را به بزرگسال عرضه می‌کند که هنوز هیچ‌چیز برای انکار ندارد، چون در کوری آکنده از سعادت و فراموشی در میانه‌ی پرچین‌های گذشته و آینده سرگرم بازی است. اما برای بزرگسال، یک دقیقه، که حالا این‌جاست و بعد می‌گذرد، هیچ‌چیز قبلش

نمی‌آید و باز هیچ چیز بعدش نمی‌گذرد، در هر صورت همچون شبی بازمی‌گردد و آرامش دقیقه‌ی بعدی را بر هم می‌زند. برگی از طومار زمان تکان‌تکان می‌خورد، شناور می‌شود - و به‌ناگاه از نو معلق می‌ماند و عاقبت دامن انسان فرومی‌افتد. سپس انسان می‌گوید: «یادم آمد.» انسان، گسسته از کوری آرام دوران کودکی‌اش که فراموشی را پنهان می‌کرد، سرانجام این عبارت را می‌آموزد: «چنین بود» - عبارتی مناسب برای یادآوری آنچه واقعا وجودش را می‌سازد، «عیب و نقضی که هرگز نمی‌تواند کامل شود... و مرگ دست‌آخر فراموشی مطلوب را به بار می‌آورد، با آن عمل توأمان گذشته و هر هستی را نابود می‌کند و همراهش این شناخت را به پایان می‌رساند که هستی صرفاً یک "بوده است" بی‌وقفه است، یعنی یک چیز که با نفی و مصرف خودش، با تضاد با خودش زندگی می‌کند.» این عبارت دکترین آتی و نهایی نیچه را در صورت جنینی‌اش شامل می‌شود و آماده می‌کند، همان‌طور که در گزاره‌ی پیش رو نیز نشان داده می‌شود: «در مورد کوچک‌ترین یا بزرگ‌ترین شادمانی، همواره یک چیز است که شادمانی را شادمانی می‌کند: توانایی فراموشی یا، اگر به شیوه‌ای فاضلان‌تر بیان شود، ظرفیت احساس کردن به نحوی غیرتاریخی طی استمرارش. کسی که نمی‌تواند بر آستانه‌ی این دقیقه فرود آید و سرتاسر گذشته را به فراموشی بسپارد، کسی که نمی‌تواند همچون الاهی پیروزی بر آستانه‌ی لحظه، بر نقطه‌ای واحد، بدون سرگیجه و هراسی فزاینده، تعادلش را حفظ کند، هرگز نخواهد دانست که شادمانی چیست - بدتر از آن، هرگز کاری نخواهد کرد که دیگران شاد شوند... فراموشی برای هر نوع عملی الزامی است، درست همان‌طور که نه تنها نور بلکه تاریکی هم برای زندگی هر چیز ارگانیک الزامی است... پس: می‌شود تقریباً بدون حافظه زیست، و افزون بر این، آن‌طور که حیوان اثبات می‌کند، می‌شود شادمانه زیست؛ ولی یکسر محال است که بشود بدون فراموشی اصلاً زیست.» و عملاً وقتی اراده از «حس تاریخی» آزاد می‌شود، با همین چیزی که تنها از راه تضاد خاص خودش می‌زید یکی خواهد شد؛ پس در لحظه‌ی زیست‌شده، دیگر با شیخ لحظه‌ی قبلی یکی نمی‌شود، بلکه، در قامت آرامش، نه دیگر کور بلکه بیناست؛ خود عالم دیگر همچون عیب و نقص ظاهر نمی‌شود، بلکه، در عوض، خصایص کودکی بازیگر را به خود می‌گیرد. خلاصه این‌که: «درجه‌ای بی‌خوابی، اندیشناکی، حس تاریخی وجود دارد که برای یک چیز زنده مضر و عاقبت مهلک است، چه این چیز زنده یک انسان باشد چه یک مردم چه یک فرهنگ... برای تعیین این درجه... که گذشته در آن باید فراموش شود... باید دقیقاً دانست که... توان انعطاف یک انسان، مردم، یا فرهنگ چیست: منظورم از توان انعطاف ظرفیتی است برای گسترش یافتن از خود به شیوه‌ی خود، برای دگرگونی و تجسد آنچه گذشته و غریبه است در خود.» پس باید شیوه‌ای برای وجودداشتن توأمان درون و بیرون تاریخ در کار باشد. همین‌که «حس تاریخی» در دقیقه‌ای از تاریخ تعیین یافت، نسبتی مغالطه‌آمیز از آن لحظه‌ی زیسته را هم با گذشته‌ای که به‌طور تاریخی به آن تأمل شده و هم با زمانی که برای زیستن باقی مانده برقرار می‌کند؛ اگر گذشته را بستاید، اکنون را تهی می‌کند؛ اگر وظایفی را برای اکنون مقرر کند که از وظایف انجام‌شده در گذشته ناشی می‌شوند، گذشته را لوٹ می‌کند و همزمان بهروزی‌های اکنون را تقلیل می‌دهد: چون وضعیت آگاهی به آدم اجازه نمی‌دهد آنچه را قبلاً در ناخودآگاه انجام گرفته قضاوت کند، نه کسی هرگز می‌تواند در اکنون عمل کند اگر آگاهی از گذشته‌اش را به تعلیق درنیآورده باشد؛ و، در واقع، عمل‌ها و کارهای آن افرادی تاریخ را می‌سازد که به‌طور خودانگیخته، در همان دقیقه‌ای که خلق کرده‌اند یا دست به عمل زده‌اند، از روی کوری یا بیداد، و از این‌رو با فراموشی پیش

می‌روند؛ پس تاریخ منحصر از کنش‌ها و آفرینش‌هایی تشکیل می‌شود که از فراموشی می‌آیند، و از همین جاست نسبت نزدیک بین فراموشی و اراده‌ی آفرینشگر. تاریخ عملاً خلاف آنچه را ذهن «تاریخی» به خود تاریخ فرامی‌افکند می‌آموزاند، ولی نه فرافکنی هرچه آگاهانه‌تر انسان، بلکه بازگشت بی‌وقفه گرایش‌ها پابان‌ناپذیر یکسان در جریان نسل‌های متوالی؛ فهمیدن تاریخ در این معنا، از منظر مغایرت با علمی که *fiat veritas* *percat vita* اش [«حقیقت با نابودی زندگی برمی‌آید»] را جار می‌زند، به لطف نیروی پیشران انگاره‌ی بازگشت، دقیقاً یعنی همین رسیدن به زندگی بیرون تاریخ؛ آنچه ممکن بود زمانی باید باری دیگر ممکن باشد و انسان هم بی‌آن‌که بی‌انگیزه‌ای برای بطلالت یا بی‌باری در آن بگردد باید برای خاطر آغاز آغاز کند؛ آنچه او اراده کرده همواره تحقق آن چیزی بوده که فکر می‌کرد اراده نکرده، چون تا وقتی با خواستی آگاهانه به گریختن از این وجود نگریند این وجود هم سبب می‌شود دقیقه‌ی آتی را فراموش کند تا آن یکپارچگی توصیفگر سرشت هر کار یا عمل مهم را باز یابد. در این جا نیروهای فراتاریخی تمام‌عیار عیان می‌شوند، یعنی هنر و دین، آن‌ها که با منحرف کردن نگاه از شدن آنرا به هر چیزی که خصیصه‌ای ابدی و معنایی این همان به وجود می‌بخشد بار می‌کنند. علم، که نمی‌خواهد هیچ سروکاری با امر ابدی یا موجود داشته باشد، که می‌خواهد فقط و تنها فقط به شدن و امر تاریخی مربوط باشد، تنها می‌تواند از هنر و دین منزجر شود، از این نیروهای ابدی‌ساز، این نیروهای فراموشی، که همان نفی علم‌اند، نیروهایی که گذشته، حال، و آینده درون‌شان به هم می‌آمیزند.

این شیوه‌ی فهم، در تقابل کامل با هر فلسفه‌ی تاریخ ملهم از هگل، تنها تا آن‌جا برای مان جذابیت دارد که بعدتر می‌توانیم نیچه را ببینیم که در وضعیت خاص خودش از این انگاره‌ی زندگی بیرون تاریخ بهره می‌برد و در این اندیشه را با زندگی خاص خودش و در تقابل با جریان تاریخی تایید می‌کند، و سرانجام قسمتش را در آن می‌یابد. اگر امکانات انسانیت مرده همواره در هر فرد، در هر لحظه از تاریخ معتبر باشند، آن‌گاه برای نیچه موضوع بر سر برپایی جنگی بی‌رحمانه بر علیه تمام آن چیزهاست که می‌خواهند این امکان پیوسته را از انسان بگیرند: هم در فایده‌گرایی اخلاقی که به مرکاتالیسم اشاره دارد و هم در آن سازماندهی علمی زندگی اجتماعی که میراث هگلی آنرا به‌عنوان نتیجه‌ی عذاب مسیحیت فهم می‌کند. از سوی دیگر، از آن‌جا که در جهان ما خود مسیحیت تکه‌ای زیبا از جهان باستان است که مسیحیت نقش خروجی را برای این جهان بازی می‌کند، نیچه، با ارتقای نگاه خیره‌اش به فراسوی دو هزار سال اخلاق مسیحی، این اخلاق را همچون راه دسترسی یا مسیر برگشت به دوران باستان می‌داند. آیا او در قطعه‌ای دیگر از همان تأمل نابه‌هنگام ۱۸۷۶ نمی‌گوید که: اگر چیزی بیش از اخلاق جهان باستان نیستیم... حتی دشمنان فرهنگ کلاسیک عهد باستان نیز پیوسته از روح فناپذیر این فرهنگ، در کنار روح مسیحیت، تغذیه می‌کنند. اگر ملتی موفق شود این دو عنصر را از جو گرداگرد دنیای درونی آدمی حذف کند، دیگر چیزی باقی نخواهد ماند تا حیات روح را تداوم بخشد. باین حال، هنوز هم موظف بودیم از خود پرسیم آیا شاگردی عهد باستان رو به زوال به‌راستی سرنوشت ابدی ماست؟ بالاخره زمانی رخصت می‌یابیم تا به تدریج اهدافی والاتر و دورتر را دنبال کنیم، سرانجام روزی باید بتوانیم مدعی این دستاورد شویم که، به یاری تاریخ جهان‌شمول خویش و دیگر وسایل، روی فرهنگ رومی-اسکندری را چنین باشکوه و پرشر بسط داده‌ایم، و به پاداش آن اکنون می‌توانیم رسالت بزرگتر عروج به ماورای جهان اسکندری را پیش روی نهیم و الگوهای خویش را شجاعانه در بطن عظمت و سادگی و بشریت جهان اصیل یونان باستان جستجو کنیم.

ولی در آن جا نیز با واقعیت فرهنگی اساسا غیرتاریخی روبه‌رو خواهیم شد، فرهنگی که به‌رغم این خصیصه، یا شاید دقیقا به خاطر آن، به‌مراتب غنی‌تر و پویاتر و زنده‌تر است. در این قطعه نوستالژی دیرپای نیچه را می‌یابیم که پیرو هولدرلین همواره خودش را تقابل با عصرش قرار می‌دهد و در واقع همین فهم ضدهگلی و فراتاریخی را ملهم می‌سازد که جهان براساسش، به‌جای رژه‌رفتن به سوی نوعی رستگاری واپسین، خودش را در هر لحظه از تاریخ تحقق‌یافته‌اش و نیز در غایت‌اش از نو کشف می‌کند. پس گذشته و حال، با همه‌ی اختلاف‌شان در تمام خصایص سنخ‌نمایشان، یکی‌اند، و عالم، در مقام حضور همه‌جایی سنخ‌های زوال‌ناپذیر، ساختار بی‌حرکت ارزشی‌ست که نمی‌تواند عوض شود، و نیز معنایی‌ست همواره یکسان. این تلاش تناقض‌آمیز برای زیستن بر خلاف جریان تاریخ همراه با اعاده‌ی دورترین گذشته از راه فراموشی، این تلاش که نخست بر سطح فیلولوژیک و تاریخی فرهنگ به صدا درآمد، نیچه را باشتاب در تجربه‌ی قطعی‌اش به پیش می‌راند. هرچه درونی‌ترین ریشه‌های سرشت آدمی قوی‌تر باشد، آسان‌تر خواهد توانست چیزهای گذشته را جذب و تسخیر کند، و نیرومندترین و لطیف‌ترین سرشت را این واقعیت توصیف می‌کند که هیچ مرزی اساسا وجود ندارد که حس تاریخی بتواند در آن جا آسیمه‌اش کند؛ او سرتاسر گذشته، تمام داشته‌هایش، و غریبه‌ترین امور با خودش را به خود می‌کشد و در خود تجسد می‌بخشد، طوری که این‌همه به خودش بدل شده باشند. بیست سال بعد مسأله‌ی «حس تاریخی» و زندگی «بیرون تاریخ» چنان با تجربه‌ی خاص خودش گره می‌خورد که در دانش شاد می‌نویسد: هر کس می‌خواهد تجربه‌ی کل تاریخ بشریت را همچون تاریخ خاص خودش تجربه کند بسیار گسترده و فراگیر تمام اندوه موجودی علیل را حس خواهد کرد که به سلامتی می‌اندیشد، به انسان پیری که رویاهای جوانی‌اش را در سر دارد، به عاشقی محروم از معشوقش، به شهیدی که ایده‌آلش جان‌دادن است، به قهرمانی در بعد از ظهر پس از یک نبرد که جز زخم‌ها و ازدست‌دادن دوستش هیچ نتیجه‌ای برایش به بار نیاورده است. ولی آدمی اگر شکمیا باشد، اگر تمام این اندوه‌های جورواجور را تاب آورد درحالی‌که به قهرمانی بدل می‌شود که در غروب دومین روز نبرد پذیرای افول بختش است، به شخصی که افقش هزاران سال آینده و گذشته را در برمی‌گیرد، به وارث تمام نجابت هر روح در گذشته، وارثی با حس تکلیف، اشرافی‌ترین تمام نجبا و همزمان نخستین در نجابتی نو که مانندش را هیچ عصری نه به چشم نه به رویا دیده – و ای کاش می‌شد جان خود را با تمام این‌ها دفن کرد – به پیرترین، تازه‌ترین، به ازدست‌دادن‌ها، امیدها، چیرگی‌ها، و به پیروزی‌های بشریت، اگر سرانجام می‌توانست این‌همه را در یک جان دربرگیرد و به/حساسی واحد متراکم کند، آن‌گاه قطعا به یک جور شادمانی می‌رسید که بشریت تا به امروز نشناخته است: شادمانی خدایی سرشار از قدرت و عشق، آکنده از اشک‌ها و خنده‌ها، آن‌دست شادمانی که، همچون خورشید عصرگاه، غنای پایان‌ناپذیرش را پیوسته ارزانی می‌دارد، تمام‌شان را به دریا می‌ریزد، و همچون خورشید تنها آن دم بیشترین غنا را حس می‌کند که حتی فقیرترین ماهیگیر با پاروهای طلایی‌اش هنوز قایق می‌راند! این احساس خداگونه را بعدها انسان‌دوستی می‌خوانند.

اما این تراکم بشریت که غرق در جانی واحد است تنها در فراموشی آن اکتونی که «به‌طور تاریخی» تعیین یافته می‌تواند تحقق یابد، در آن فراموشی که سرچشمه‌های جان به نفعش آزاد می‌شوند، همان سرچشمه‌ها که

نیروی منعطف جذبش را می‌سازند؛ پس نیچه، در پروژه‌اش برای بازگشت به سوی جهان اصیل یونان باستان، به تصاویر «غیرتاریخی»، تصاویری مادون ساخت و پرداخت‌های عقلانی‌شان، و از این رو به اسطوره متوسل می‌شود؛ این دانش‌آموخته، او که علم برایش به درجه‌ای از بی‌خوابی رسیده، کارکرد مثبت زیرآمدای هرچه‌پربارتر را به فراموشی می‌دهد، چون الزاما «نابه‌هنگام» است، زیرا آمدی هرچه واقعیت‌پذیرتر در اکنون، چون در ناخودآگاه عمل می‌کند. این‌جا می‌توان «فرهنگ» زیسته را به پرسش کشید، ولی این لفظ صرفا ترجمه‌ای متوسط از سرنوشت مشکل‌زای روحی‌ست که به خود می‌گوید: بسیاران‌ام من. وفور شناختی که «به خون بدل شده» همراه با قوه‌ی معنوی دیگری بودن افزایش می‌یابد و مستلزم حقیقتی منحصر و هنجارمند نیست: «این من نبود! من نه! خدایی درون من.» هنر و هدیه‌ی شگفت‌انگیز آفریدن خدایگان قبلا با تکرر هنجارها هم‌رویداد می‌شد: یک خدا نفی خدای دیگر فهم نمی‌شد، نه حتی کفرگویی علیه‌اش!؛ احتمالا مار با *sicut dii* اش [با عبارتش که گفته بود «همچون خدایگان»] این بالاترین مزیت چندخدایی را برقرار کرد. و تا آن حد که شناخت این‌گونه توان دگرذیسی را گسترش می‌دهد، زندگی‌ای که یک‌بار و برای همیشه زیست شده ناگهان فقیرتر از لحظه‌ی واحدی ظاهر می‌شود که غنی از بی‌شمار شیوه‌ی وجودداشتن است؛ به همین دلیل لحظه‌ی واحدی که چنین آکنده شده، که در تعلیق آگاهی در اکنون چنین زیرآمده [آینده‌ای نهان در کنه اکنون]، کفایت می‌کند تا جریان زندگی را بازگرداند. از این‌جاست خصیصه‌ی اشراقی دانش شاد که گزین‌گویه‌های فراوانش گواهی بر دقایق آرامش خلسه‌وارند: زیرا نیچه از این به بعد حس می‌کرد (احساسی که هفت سال بعد در اوج جنونش صورت خاص خود را پیدا کرد) که اصولا همه‌ی نام‌های تاریخ من‌ام، احساس ازدست‌دادن هویتش در قطعیت یافتن دوباره‌اش، هویتی تکثیرشده، در پایداری این همان عالم؛ چه بسا همین لحظات مشابه برایش کنار گذاشته باشند، آن‌هم دقیقا به لطف آشنائیت‌شان، لحظاتی شدید تا سرحد غرابت، لحظاتی که گواه بارز سرشت حلقوی وجودند. پس او به آنچه برایش در راه بود زیرآمد، زیرآمدن دقیقا در فراموشی دقیقه‌ی آتی. دقایق مشابه در این گزین‌گویه بیان می‌شوند: چه خواهید گفت اگر، روزی یا شبی، شیطانی پاورچین‌پاورچین تا تهاترین تهایی تان بیاید و به شما بگوید: "این زندگی را که اکنون زندگی‌اش می‌کنی و زندگی‌اش کرده‌ای باید باری دیگر و بی‌شمار بار دیگر زندگی کنی؛ و هیچ چیز تازه‌ای در آن نخواهد بود، اما هر درد و هر خوشی و هر اندیشه و هر دریغ و هر چیزی که به‌شکلی بیان‌نشدنی کوچک یا بزرگ باشد باید به تو بازگردد، همگی در تسلسل و رشته‌ای یکسان – حتی این عنکبوت و این مهتاب بین درختان، و حتی خود همین دقیقه و خود من. ساعت‌شنی ابدی دوباره و دوباره پشت و رو می‌شود و تو نیز چون ذره‌ای خاک با آن!" آیا خودت را به زمین می‌اندازی و دندان بر هم می‌سالی و شیطانی را که چنین گفته لعن می‌کنی؟ یا دقیقه‌ای جانانه را باری تجربه کرده‌ای که به او پاسخ گفته باشی: "تو خدایی، و هرگز چیزی الاهی‌تر از این نشنیده‌ام." اگر این اندیشه به تسخیرت درآورد، تو را چنان که هستی عوض خواهد کرد یا شاید هم خردت کند. این پرسش که در تمام چیزهاست، "آیا باری دیگر و بی‌شمار بار دیگر به این میل می‌ورزی؟"، همچون عظیم‌ترین بار بر

1. sub-coming / sous-venir [آینده‌ای نهان در زیر]

اعمال سنگینی خواهد کرد. یا چقدر فراوان در معرض خودت و زندگی قرار می‌گیری تا هیچ چیز جز همین تایید و تضمین ابدی و نهایی را مشتاقانه از ته دلت نخواهی؟»

قطعه‌ای که با آن شکل سهمی‌وارش دشوار بتواند به نحوی عقلانی توضیح داده شود، چون هدفش این نیست: آن زندگی ابدی که فراموشی را احیا می‌کند. خود یا نفس این‌جا چیزی را که نمی‌تواند به خاطرش آورد به چنگ می‌آورد: آن زندگی که قبلاً بی‌شمار بار زندگی کرده است. این زندگی را به این دلیل به فراموشی سپرده که آنرا در تمام جزئیاتش زیسته است، جزئیاتی که دقیقاً همچون این‌جاها و اکنون‌ها هستند. اما، چون نفس آنرا را به شیوه‌ای این‌همان زیسته، پس وقتی آنرا دوباره می‌زید هیچ چیز تازه‌ای در آن نخواهد بود. و به همین دلیل، نفس دیگر نمی‌تواند به خاطر آورد که قبلاً زیسته شده، و حتی بیش از این، نمی‌تواند به خاطر آورد که قبلاً اراده شده است — هرچند، به خود ابدیت این زندگی اراده‌شده زیرمی‌آید. و در هر صورت، ابدیت این اراده در گذرایی لحظه همچون رخدادی نو برمی‌آید — تا به این پرسش پاسخ دهد: آیا این‌ها باز هم اراده می‌کنی؟ — و آن‌گاه پاسخ آری گو «این تصدیق ابدی» را در خود دارد. ولی این‌جا باز هم کلمات شیطان کوتاه‌ترین مکث را تا «یک‌بار و برای همیشه» پیش می‌کشد: به طریقی که این پرسش نیز بی‌شمار بار طرح شده باشد. و چون ابدیت اراده تنها فراسوی لُته قرار می‌گیرد، و چون نمی‌توان هم دوباره اراده کرد و هم در حال زیستن بود، تمثیل سنگین‌ترین بار همچون معضلی به فاهمه ارائه می‌شود: اگر این‌جا فقط تقارن نومی‌دی بی‌اندازه و امید بی‌اندازه، بالاترین لعن و بالاترین آموزش را ببینیم، یعنی سرگیجه‌ی وجود را که بر ذهن غلبه می‌کند هم‌زمان که ذهن نیز بالاترین نقطه‌ی سرگیجه را احیا می‌کند و «الاهی‌ی پیروز بر آستانه‌ی لحظه، بر نقطه‌ای واحد، بدون سرگیجه و هراسی فزاینده» را به‌عنوان نمونه‌اش پی می‌گیرد و تصویرش را فرامی‌افکند، آن‌گاه ابدیت اراده، در مقام اصل هر رخداد، از دل همین سرگیجه‌ای که به آن می‌رسد و به طریقی بر آن چیره می‌شود دست به آفرینش می‌زند؛ و سرانجام، وقتی جمله‌ای را به زبان می‌آورد که مختص هر آفرینش است، این که «هیچ چیز تازه‌ای در این زندگی باز زیسته در کار نخواهد بود»، آن‌گاه، برای پیروی از این جمله، به تصویر همین شیطان که قانون خود را بر آن آشکار می‌کند شکل می‌دهد، تصویر آن ساعت‌شنی که درونش پشت و رو می‌شود... چون ذهنی که خودش را در ابدیتش با قانون حلقه‌ی موقتی یکی می‌کند که گذشته و اکنون ضرورتاً در آن هم‌رویداد می‌شوند، در آن لحظه به خودش تکیه می‌زند، اما تنها در مقام پرسشی واجب که ابدیت خاص خودش به آن خطاب می‌کند: به لطف این امر، نفس در مقام موجودی خواهان و مسئول درمی‌یابد که ساخته شده تا سرنوشتش را محقق کند انگار که قبلاً به واسطه‌ی واقعیت صرف وجود داشتن محقق نشده باشد؛ اگر از سرگیری اعمالم را که قبلاً برای دفعات فراوان انجام شده‌اند آزادانه انتخاب نکنم، همان از سرگیری که ظاهراً غیرقابل فهم و پوچ است، آن‌گاه دیگر ارباب رمزوراز خودم، ارباب تجسد این قانون حاکمانه [شهریارانه] نیستم، حتی بدون آن‌که ضرورتاً از عمل به‌عنوان تصدیق برترش دست بکشم: فقط به شرطی می‌توانم خودم باشم که زندگی ضرورتاً باز زیسته‌ام را آزادانه بخواهم. ولی قانون بازگشت ابدی این معما را درست در آن دقیقه‌ای لغو می‌کند که از نو طرحش می‌اندازد: خود یا نفس، که دیگر مسئول از سرگیری، از دست رفتن، و بی‌درنگ باز یافتن نیست، در هر دقیقه، باز مسئول اراده‌کردن دوباره خودش می‌شود چنان‌که همواره ضرورتاً مسئول این کار بوده و خواهد بود — تصمیم آزادش هرگز ابدیت هستی‌اش را به پایان نمی‌رساند، همان هستی که حرکت حلقوی‌اش همواره آن دستور واجب

را بازمی‌گرداند: خودت را بخواه! تا دقیقه‌ی بعدی را ملغا کنی. و در هر صورت، پرسشی که همه چیز را در برابر سوژه قرار می‌دهد – «آیا هنوز تمام این بی‌شمار دفعه را می‌خواهی؟» – باید از طرف من، تا آن‌جا که من دیگری‌ست، پاسخ داده شود؛ چون من، به لطف این قانون سرگیجه‌آور، دیگر بی‌علتی‌ام را جدی نمی‌گیرم... به این طریق، ابدی‌سازی نفس، که در آن شوق ابدیت می‌خواهد از راه فهم حلقوی هستی توضیح داده شود، معادل است با عقلانی‌سازی دقیقه‌ای خلسه‌وار که ماهیتا نمی‌تواند توضیح داده شود، دقیقه‌ای که در خودش، از راه یکی کردن زمان زیسته با ابدیت، هر بیان هم‌سانی‌پذیر دیگر را به استثنای تصویر حلقه حذف می‌کند: قطعه‌ای قدیمی که طی بازارش‌گذاری همه‌ی ارزش‌ها (۱۸۸۵) نوشته شده همین حرف را بازگو می‌کند: «عملا، خواستن عالم چنان که بود و چنان که هست، خواستن دوباره‌اش، برای همیشه، تا ابد، فریاد سیری‌ناپذیر دوباره از نو/بنازید!» – نه تنها خطاب به خودش، که خطاب به کل بازی و نمایش، نه تنها به نمایش، که اصولا به کسی که دقیقا نیازمند این نمایش است – و کسی که ضروری‌اش می‌سازد چون دیگر بار و دیگر بار به خودش نیاز دارد – و خودش را ضروری می‌سازد – چه؟ آیا این همان دور خدایی نیست؟»

وقتی تماشای خیزاب‌ها در لبه‌ی ساحل طبیعت اراده را در حرکت بی‌قرار امواج، مملو از عطش گنج‌های مدفون، همچون رموز راز خودش به او نشان می‌دهد – پس زنده باد امواج، پس زنده باد ما که خواهان‌ایم! – آیا این راز در «انگار که مسأله بر سر رسیدن به چیزی باشد!» نبود، حال که در این جا هیچ مگر این حرکت بی‌قرار در کار نیست، هیچ مگر این عطش گنج‌های مدفون؛ عملا هیچ مگر این خواست جمع‌وجور کردن خود در آمدوشد امواج: جان حاکمیت بر خودش را دقیقا از راه اعلان قانون بازگشت همه‌ی چیزها بازمی‌یابد؛ یعنی در مقام زیستن بیرون تاریخ در جامعه‌ی افسانه‌ای امواج: برقص هر طور که دوست داری، با خوشی و ناخوشی گپیچ‌کننده نعره بکش – یا دیگر بار شیرجه بزنی، زمردهایت را در عمیق‌ترین اعماق جاری کن، و یال اسفنجی سفید بی‌پایانت را فروریز و بر آن‌ها بیافشان: همه چیز درخور توست، چون همه چیز خیلی خوب درخور توست، و من هم همه چیز را در معرض می‌گذارم؛ چطور می‌توانم خیانت به تو را در سر بیاورم؟ چون – خوب گوش کن! – تو و رازت را می‌شناسم، جنست را می‌دانم! تو و من – آیا از یک جنس نیستیم؟ – تو و من – آیا یک راز نداریم؟» و این راز – همان آموزه‌ی دانش شاد – این است که این ستایش از حرکت به خاطر حرکت هر انگاره‌ای در باب هدف وجود را نابود می‌کند و حضور بی‌فایده‌ی هستی در غیاب هر هدف را ترفیع می‌بخشد: خطای بهانه‌هایی که زندگی به وسیله‌شان «فلاکت موجود زیسته را می‌خواهد»، گونه‌ی انسانی تباه می‌شود، اما «غریز بقا» همواره چیزی را که برای حفظ سرگیجه‌ی هستی، برای تشویش وجودی بی‌منظور مناسب است از بطن این ماجرا خلق می‌کنند؛ ولی اگر بهانه‌ها همواره در راستای پنهان کردن بی‌فایده‌ی وجود عمل کرده باشند (انگار موضوع بر سر رسیدن به چیزی باشد)، آن‌گاه تنها نمادهای دینی و نیز وانموده‌های هنری می‌توانند دلبستگی انسان به بی‌فایده‌ی هستی را توضیح دهند.

او در آغاز کتاب پنجم دانش شاد می‌گوید که عظیم‌ترین رخداد اخیر – این که «خدا مرده است»، این که باور به خدای مسیحی غیر قابل‌باور شده – رفته‌رفته دارد سایه‌هایش را بر سرتاسر اروپا می‌افکند. برای اندک شماری، که چشمان‌شان، که تردید در این نمایش در چشمان‌شان به قدر کافی قوی و ظریف هست، خورشیدی

به نظر برآمده و اطمینان دیرین و ژرف را به شک انداخته؛ جهان قدیم ما هر روز در چشمان ایشان بیشتر همچون عصرگاه ظاهر شود، هرچه غیر قابل اطمینان تر، غریب تر، «کهن» تر. ولی اصولاً می توان گفت: خود این رخداد بس بسیار عظیم است، بسیار دور، بسیار بعید از ظرفیت خیل مردم برای فهمیدنش حتی برای این که سر رسیدن بزنگاه هایش به ذهن شان خطور کند. خیلی کم تر از این ها فرض می شود گرفت که آدم های زیادی اصلاً در جریان باشند که این رخداد واقعا چه معنایی دارد - و چقدر زیاد باید اکنون فرو ریخته شود تا این ایمان از بنیان تحلیل رود چون بر همین ایمان بنا شده بود، تکیه گاهش بود، بر آن رشد کرده بود؛ برای نمونه، سراسر اخلاق اروپایی ما. و بعدتر می گوید: همین که تفسیر مسیحی را این گونه رد می کنیم و «معنا»یش را به عنوان جعل محکوم می دانیم، پرسش شوپنهاور بی درنگ به نحوی وحشت زای به سراغمان می آید: آیا وجود اصلاً معنایی دارد؟ به چند قرن پیش از این پرسش نیاز خواهد بود تا حتی بخواهد به طور کامل و در ژرفای تا و تمامش شنیده شود. در هر صورت در مرگ خدا، در رخداد رخدادهاست که لحظه ی قطعی اراده در ضرورت حلقوی هستی قرار می گیرد، در حکایت دیوانه که این دقیقه با عنوان جنایت جنایت ها اثبات می شود: برای انسان ها این کرده هنوز از دورترین ستارگان هم از آن ها دورتر است - و با این حال خود مرتکب شده اند! و بنابراین برای نیچه، نیهیلیسم، پیرو موقعیت تاریخی «عذاب مسیحیت»، تنها می تواند با تشریح اراده به صورت عملی موهن چیرگی یابد: خدا مرده است... و ما او را کشته ایم... از میان تمام داشته های جهان چه چیز مقدس تر و قوی تری تاکنون بوده که زیر چاقوهایمان به خون آغشته شود؟ چه کسی این خون را از دستانمان خواهد شست؟ کدام آب برای ما وجود دارد تا خود را تمیز کنیم؟ کدام جشن های جبران، کدام بازی های مقدس را باید ابداع کنیم؟ انگاری فرانسائیت هیچ معنایی نمی دهد اگر از بستری که نیهیلیسم در آن موهن در نظر گرفته می شود جدا شود: فرانسائیت خودش را همچون بلوغ تازه ی روحی اعلام می کند که به هدفی بدون امکان بازگشته، به جایی که سقوط بیرون انسان و پرواز به فراسویس هم رویداد و تمیز ناپذیر می شوند؛ حتی روشن نیست که کدام واقعیت اراده باید حل شود، از کدام واقعیت اراده باید درگذشت. آن آزادی که قاتل خدا دیگر بار برای خودش دست و پا می کند (هیچ انگاری اخلاقی) - چرا که از سرکوب احکام ده گانه موسی (سرکوب تو باید ها) ناشی می شود - بی درنگ به یک جور کوری ضروری وارون می شود که در آن خود یا نفس تنها به شرطی نجات می یابد که دوباره چیزی بر آن تحمیل شود: تو باید، آن تو باید اراده کنی. - چه چیز را اراده کنی؟ هیچی را؟ موقعیت ساده ی تقدیر غرب: ناخود آگاهانه اراده می کند، چون انسانیت نمی داند چطور هیچ را به خاطر هیچ اراده کند، اما توأمان خودش را در ناتوانی اش برای اراده کردن به هیچی می سپارد. (و نیچه، که در جایی دیگر رازگونگی هیچی را تبیح می کند، در این جا از سوراخ سنبه های درهم پیچیده ای حرف می زند که باهوش ترین معاصران مان خود را با انرژی فراوان در آن گم می کنند، در آن اعتقادات زیباشناختی همچون طبیعت گرایی پاریسی... یا در هیچ انگاری، پیرو الگوی سن پترزبورگ، به معنی باور به بی باوری تا سرحد شهادت. از سوی دیگر، نیچه عواقب هیچ انگاری را در حس فراگیر پوچی و جبرانش می بیند، در نیاز به تهییج، که سرشت جهان مدرن را توصیف می کند). نیچه پس از ارتقای هیچ انگاری به یک صورت بندی تاریخی سعی دارد واکنشی را علیه آن بر پا کند که نیروی محرکش را نه تنها در انگاری مرگ، که در کشتن خدا می یابد، آن هم به عنوان عمل قربانی گرانه ی اراده ای موهن، آن هم از دقیقه ای که اراده یکپارچگی هستی را به عنوان یکپارچگی دوباره ی حاکمیتش بازمی یابد؛ با گردن نهادن به همین

حرکت است که اراده در آخرین عمل آری گفته شود، حرکتی که نفس را به عمیق‌ترین هسته‌اش می‌برد (جایی که مرگ خدا و ایزدکشی درهم می‌آمیزند) و آنرا باز به نقطه‌ی اوجش می‌رساند، در دقیقه‌ای که از «باید اراده کنی» به «اراده کردن خودت در مقام خودت» بروی و به «من در مقام من همواره بودم و همیشه خواهم بودم» برسی. ولی این ادغام دوباره‌ی حاکمیت هستی در گزاره‌ی «من هستم» در این جا به معنی یک خود یا نفس تصادفی فهم نشده که این گزاره تا سرحد حذف هر چیز دیگر آنرا به صدا درمی‌آورد، یعنی برخلاف «من» نزد اشترنر که به عنوان یک پسا‌هنگلی با این گزاره که علتش را بر هیچ بنا کرده‌ام از عروج خشک و خالی نیستی [هیچی] به واسطه‌ی خود یا نفس تمجید می‌کرد. پس اگر نیچه می‌خواهد لحن حزن‌انگیز ایزدکشی اعلام شده از سوی دیوانه را به هیچ‌انگاری تقدیر، به آتیسیم خام بدهد، سعی ندارد تا هیچ را به خاطر هیچ ترویج کند، نه حتی نفی را به خاطر نفی، بلکه در پی تن دادن به وجودیست که از دید او خدای اخلاقی مسیحیت تنها به بیگانگی فایده‌گرایانه اعطا کرده است، بیگانگی غنای وجود از سر اخلاق (که برای نیچه مترادف حرص و آز است)؛ و نابودی اخلاق مسیحی هدفش را بی‌بندوباری به معنایی که آتیسیمی خام به آن داده نمی‌داند، رد مسیحیت در پی چیرگی بر دین رنج است اما نه از راه مصائب وجود، بلکه از خلال گپ‌گفتی که در آن مصائب، تقلیل یافته به درد، رستگاری را در مقام تنها شوربختی ممکن بازمی‌یابد. ما، در یک کلام – و بیاید این کلام نیکامی مان باشد! – ما اروپائی‌های شایسته، وارثان اروپا، غنی، بی‌خود از خوشی مفرط، و البته وارثان بیش از حد ملزم به هزاران سال روح اروپایی. این گونه، ما از مسیحیت نیز بیشتر رشد کرده‌ایم و از آن بیزاریم – دقیقاً چون از دل آن رشد کرده‌ایم، چرا که نیاکان مان مسیحیانی بودند بی‌هیچ سازشی درستکار در مسیحیت‌شان: دارایی‌ها و منزلت‌شان، خون و سرزمین پدری‌شان را به خاطر ایمان‌شان از سر میل ایثار کردند. ما نیز – همین کار را می‌کنیم. برای چه؟ برای ایمان‌مان؟ برای هر بی‌ایمانی؟ نه، شما دانائتر از این اید دوستان! آری پنهان در شما قوی‌تر از تمام نه‌ها و شاید‌هاست که همچون مرض دامن‌گیر شما و عصرتان می‌شود؛ و وقتی باید در کناره‌ی دریا پهلوی بگریید، شما ای مهاجران، شما را نیز ایمانی به پیش می‌راند!

اگر، برای نیچه، انگاره‌ی خدا «تمام آن نفرت‌هایی را که تاکنون علیه زندگی جهت گرفته‌اند در خود متراکم می‌کند»، آن‌گاه فرآیند انسان، در تمثیلات زرتشت، حاکمیت موجود را تنها در معنایی اسطوره‌ای با امر الهی از نو یکپارچه می‌کند، و از این رو اسطوره‌ی الاهیاتی باستانی و نیز الاهیاتی آتی را تجدید می‌کند: دیونیزوس، فیگور برتر امکانی بی‌وقفه، که با بدبینی دیونیزوسی، انسان را از نیهیلیسم کنونی‌اش آزاد می‌سازد.

این دکتربین را تا چه اندازه می‌توان آموخت؟ آیا اصلاً هم‌سانی‌پذیر هست؟ به چه کسی می‌تواند هم‌سانی شود؟ امروز به چه کسی می‌تواند خطاب شود؟ به چه کسی؟ یا آیا این پرسش‌ها دیگر منسوخ‌اند؟ این دکتربین اصولاً از زندگی نیچه جدا نیست: این دکتربین در زمانه‌ی مدرن ما سعی دارد تا معنی باستانی *fatum* [قسمت] را تجدید کند: یک سرنوشت من. باید دید آیا عشق به سرنوشت [تقدیردوستی]، یا تقدیری «اراده‌شده»، دقیقاً همان متناقض‌نمای آگاهی مدرن نیست که آنرا با «درونی‌سازی» اش «از نو یکپارچه می‌کند» – فرمان لکی‌سیس. این تقدیر اراده‌شده هم‌سانی‌ناپذیر است، دقیقاً در بیگانگی‌اش در معنی آسیب‌شناختی کلمه بیگانه‌نشدنی [سلب‌نشدنی و لاینفک] است. پس از نیچه، که این تنها نسخه‌ی «مدرن» ممکن از فرود

امپدوکلسی به کوه اتنا بود، «بیگانگی ذهنی» به بخشی از پیشه‌ی اهالی علم و دانش بدل شده است و بی‌ملاحظگی ارادی بدین وسیله تابع مبتذل‌سازی تجاری می‌شود. امروزه یک شاعر از قبل می‌داند که اگر دیوانه شود حتما تقدیس خواهد شد. او پیشاپیش می‌داند که: چند هزار سال در مسیر قرن پیشین! – و بالاترین هوش در تمام آنچه انسان انجام خواهد داد تجلی خواهد یافت: اما دقیقا آن نوع هوش که یکسره از منزلت‌ش عاری شده باشد. هوشمندی قطعا یک ضرورت خواهد بود، اما همچنین آن قدر معمولی هم خواهد بود که یک ذوق نجیب‌تر این ضرورت را همچون *ابتدال* تجربه خواهد کرد. و درست همان‌طور که خودکامگی حقیقت و علم می‌تواند یک دروغ را بی‌اندازه ارج بنهد، خودکامگی هوش نیز توان تولید سنخ تازه‌ای از معنای نجابت را دارد. نجیب‌بودن، احتمالا یعنی: دیوانه‌بودن. از آن‌جا که دانش شاد در نقطه‌ی عطف مسلم زندگی نیچه قرار دارد، کاملا به‌جاست که ملاحظاتی مربوط به هم‌سانی‌پذیری این تجارب را شامل شود. نیچه نوستالژی پیروان، و احتمالا نوستالژی یک اجتماع فعال اما سر بسته و نهانی را داشت. او همواره رویای عملی خطیر، خیزش‌های اجتماعی، یا اختلال درون‌نهادهای سیاسی را در سر داشت (آیا او در تورین، که به دامن نخستین تب‌وتاب‌های جنون لغزید، در اوج روشن‌بینی‌اش، آن‌جا که هم‌زمان دیونیزوس و مصلوب شد، در پی آن نبود که حاکمان اروپا را در روم گرد هم آورد تا سزار جوان و ضدیهودی‌ها را هدف گلوله قرار دهد؟). و همچنین، تا آن‌جا که امکان فاهمه، امکان نزدیکی با دیگران را برآورد می‌کرد، این قانون خطاناپذیر را هم مطرح کرد که یک تجربه‌ی نادر و اصیل همین‌که به آداب شماری از اذهان انسان‌ها وارد شود بی‌ارزش می‌شود، طوری که به شعار ابلهان بدل می‌شود، به شعار توده‌ای که این تجربه را غصب می‌کند بی‌آن‌که دستخوش شکنجه‌های آن شود، بی‌آن‌که دردها و بخت‌های به‌راستی سلب‌نشده‌ی انسانی منزوی را از سر بگذارند. جمله‌ی ژید، «چون می‌بایست دیوانه می‌شد، ما دیگر نمی‌توانیم دیوانه شویم»، تنها به شرطی درست است که درسی عملی از آموزه‌اش و خصوصا از «اخلاق‌ناباوری»‌اش بیرون بکشیم. ولی با نظر به این نسبت، بی‌ارزش شدن تجربه از راه استانداردسازی صنعتی کار خودش را کرد. اگر درسی وجود داشته باشد که خواندن نیچه برای هر خواننده‌ی هشیار فراهم می‌آورد، آن درس وحشت از کار بیهوده است، و امروزه اخلاق‌ناباوری و بیهودگی مترادف یکدیگرند. آن پیرزن، آن ماده‌غاز سفید که هیچ مگر معصومیت از طبیعت نیاموخته، که نیچه با متفکران دست‌راستی عصرش یکی می‌گیرد، از نظر بیرون رانده شده‌اند. البته باید دوست‌شان داشت تا بازگردند. اما، برعکس، زن و سوسه‌گر پرنده‌ای نایاب است. این نشانه‌ی دوران نورشناسی نیچه را عوض خواهد کرد. گذرا به این نکته اشاره می‌کنم تا اغتشاش حوالی ۱۹۰۰ بین «نیچه‌گرایی» و آزادسازی زنان – جنبش طرفدار حق رأی برای زنان، فمینیسمی که نیچه عارضه‌ی تباهی را در آن می‌دید – را بازگو کنم. از چشم‌انداز نیهیلیسمی فرادست (به‌ویژه، اشتراکی‌سازی سوسیالیستی، پروولترسازی ناشی از جهان صنعتی همراه با تولید افراطی‌اش، با آیینش مبنی بر بهره‌وری محض خاطر بهره‌وری – یعنی تمام شرایط درماندگی فراگیر)، نیچه دو جنبش را پیش‌بینی کرد و آنرا در بستر شخصی خاص خودش در جو «مرگ خدا» قرار داد. پس دو جنبش ممکن‌اند؛ یکی مطلق است: یکدست‌سازی انسانیت، مورته‌های بزرگ، و مانند این‌ها؛ جنبش دیگر، جنبش من: همان‌که، برعکس، تمام تخصص‌ها، تمام فاصله‌ها را تشدید خواهد کرد – سرکوب برابری، که رسالت انسان‌های بسیار نیرومند را از کار درخواهد آورد. جنبش اول سنخ *واپسین انسان* را به بار می‌آورد، و جنبش من سنخ *فراانسان* را. هدف مطلقا این است که

دسته‌بندی کنونی را همچون آموزگاران قبلی نفهمیم یا برقرار نکنیم، اما درعین حال موجب همزیستی این دو دسته شویم: منفک تا سرحد ممکن – همچون خدایگان ایپیکوری، یک جنبش دشوار بتواند دیگری را موجب شود. بر آخرین عبارتش تاکید می‌کنم تا آشکارا نشان دهم که هر ایده‌ای از یک سازمان «ایدئولوژیک» که دست به اعمال قدرت می‌زند در تقابل است با الهامات نیچه که در این جا مرتبه‌ای اتویایی دارند. پس همچنان جالب است اگر تفکراتش را در مورد شانس‌های ایجاد یک اجتماع مخفی ترسیم کنیم. هر وقت بازسازی کل مردم شکست بخورد و تنها فرقه‌ها باشند که رهبرشان را بالا ببرند، می‌توانیم نتیجه بگیریم که مردم نسبتاً ناهمگن شده‌اند و جدایی از غرایز گله‌ای خام و اخلاق عرف را آغاز کرده‌اند: آن‌ها دارند در یک موضع بینابینی جالب می‌پلکند که معمولاً با برجسب زوال صرف اخلاق و فساد کنار گذاشته می‌شود، هرچند راستش گواه آن است که تخم دارد به بلوغ می‌رسد و پوسته‌اش به همین زودی‌ها می‌شکند... هرچه قدر نفوذ یک فرد یا ایده‌ی یک فرد بتواند عام‌تر و بی‌قیدوشرط‌تر باشد، توده‌ای که این نفوذ را می‌پذیرد همگن‌تر و پست‌تر است، درحالی که ضدجنبش‌ها از ضدنیازهایی خبر می‌دهند که به ارضا و تصدیق نیاز دارند. برعکس، همیشه این برداشت را داریم که یک تمدن واقعاً زمانی سرآمد است که سرشت‌های پرتوان و برتری‌خواه نفوذ کمی دارند و تنها فرقه‌ها را به بار می‌آورد. این نکته برای هنرهای مختلف و عرصه‌ی شناخت هم کاربرد دارد. وقتی کسی سیطره دارد، توده‌ها هم هستند؛ و وقتی توده‌ها را می‌یابیم، نیاز به بردگی را هم می‌یابیم. وقتی انسان‌ها برده می‌شوند، افراد کمی وجود دارند، و اینان هم با وجدان و غرایز گله‌ای در تقابل‌اند. بدین ترتیب، دانش شاد، به‌عنوان ثمره‌ی عظیم‌ترین انزوای قابل‌تصور، الزاماً با آن جان‌هایی سخن می‌گوید که خودشان این انزوا را دیکتار یافته‌اند، و از این‌رو با آن سرشت‌هایی که ژرفای نجابت آن‌ها را در معرض این اندیشه قرار می‌دهد که به هر بهایی شده از استراحت و کار امتناع کنند، و از این‌رو در معرض این که ملال را تاب آورند: این جا به سرچشمه‌های انزوا نزدیک می‌شویم که به‌رغم انزوای بی‌اندازه‌ی نیچه این احساس را به او می‌داد که همواره «در میانه‌ی ما» به سر می‌برد. هرآنچه در طبیعت و تاریخ از جنس من باشد با من حرف می‌زند، مرا برمی‌انگیزاند، و راحت می‌کند؛ بقیه را تاب نمی‌آورم یا که سریع به فراموشی می‌سپارم. همواره همنشین خودمان ایم. با توجه به حالت فرازمندی به نظرش می‌رسید که به قول خودش اغلب مردم تقریباً هیچ باوری به واقعیت این حالات جان ندارند، مگر آنانی که یک حالت بلندمدت فرازمندی را مستقیم می‌شناسند. او می‌افزاید که تقدیر موجود منفردی که یک حالت فرازمندی منحصر به فرد را تجسد می‌بخشد تا خود آن لحظه به دشواری می‌تواند یک امکان فرازآور بوده باشد، اما این اتفاق در آن روزی می‌تواند بیافتد که تاریخ چنین مردمانی را به بار بنشانند، آن‌هم به محض این که انبوهی پیش‌شرط مطلوب عظیم خلق و معین شده باشند که حتی تاس‌ریزی‌های خوش‌اقبال‌ترین شانس هم نتواند امروز به نتیجه برسد. آنچه از زمانی دراز تنها گاه و بی‌گاه همچون یک استثنا به جان‌هایمان وارد شده و لرزه بر تن‌مان انداخته احتمالاً می‌تواند حالتی معمولی برای این جان‌های آینده باشد: حرکتی دائمی بین بالا و پایین، احساس توأمان بالا و پایین، فرازی پیوسته‌گویی بر پلکان‌ها و همزمان حس آسودگی بر ابرها. آیا تکان‌دهنده نیست که او خلق این «پیش‌شرط‌ها» را از تاریخ، یعنی از تکامل انسانی، انتظار می‌کشد، آفرینش همان‌ها که حالت استثنایی جان به لطف‌شان به حالتی معمولی بدل خواهد شد؟ او در این جا نمی‌گوید که این جان‌های آینده، جان‌هایی چنین بهره‌مند، هر جانی خواهد بود؟ ولی حتی وقتی این جا عده‌ای برگزیده را متصور

می‌شود (در واقع، طبقه‌ای شبه «کاهانه» که قویا در قوانین مانو می‌ستاید) و می‌داند این پیش‌شرط‌های لازم در ساحتی زاهدانه متناسب با اجتماعات دینی خلق می‌شود، باز در هر صورت به نظر دوباره پیش‌بینی می‌کند که این لحظات ممتاز خاص او، این احساس حرکتی بی‌وقفه بین بالا و پایین، به شرایط زیستی خاص خودش، به انزوایش می‌انجامد که هرگز نمی‌تواند از قانون تغییرناپذیر بی‌ارزش شدن آن تجارب فرار کند. یعنی: مصادره‌ی موردی شخصی که ضرورتاً با خلق پیش‌شرط‌های لازمی همراه است که در دسترس افراد بسیار و خیلی زود در دسترس همگان قرار می‌گیرد؛ مگر این که سرتاسر گونه‌ی انسانی به یک «معنویت تازه» ی برتر برسد. هر دو مورد تصدیق بازگشت ابدی‌اند که از لغو هر زندگی هویتی و شخصی‌شده‌ی بازگشته به موجود حکایت دارد، آن‌هم از سر شکوه عظیم‌تر آن موجود.

ترجمه پیمان غلامی

Source: Pierre Klossowski, *Such a Deathly Desire (Un si funeste désir)*, trans. and ed. Russell Ford (New York: State University of New York Press, 2007), pp. 1-16.