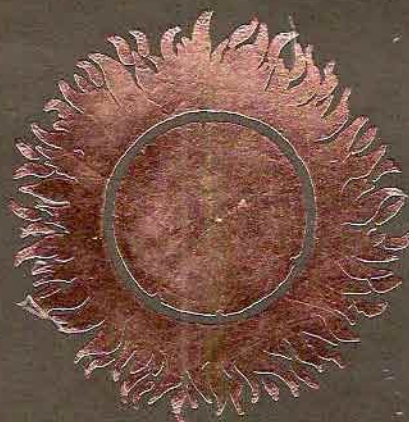


فریدریش ویلهلم نیچه

تبارشناسی اخلاق

ترجمه

داریوش آشوری



تبارشناسي اخلاق

فریدریش نیچه

تبارشناسی اخلاق

(یک جَدَل نامہ)

ترجمہ

داریوش آشوری



This is a Persian translation of
Zur Genealogie der Moral
by Friedrich Nietzsche
Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1988.
Translated by Dāryoush Āshouri
Āgah Publishers, Tehran, 1998.



فریدریش نیچه
تبارشناسی اخلاق

ترجمه‌ی داریوش آشوری

چاپ اول ترجمه‌ی فارسی بهار ۱۳۷۷؛ آماده‌سازی، حروفنگاری و نظارت بر چاپ دفتر نشر آگه
(حروفنگار نفیسه جعفری، نمونه‌خوانی و صفحه‌آرایی مینو حسینی)

لیتوگرافی کوه‌رنگ، چاپ نقش جهان، صحافی هما

چاپ دوم، زمستان ۱۳۷۷

شمارگان: ۳۳۰۰ جلد

همه‌ی حقوق چاپ و نشر این کتاب محفوظ است

E.mail: agah@neda.net

فهرست

۷	دیباچه‌ی مترجم
۱۳	پیشگفتار
	جستارِ یکم
۲۵	«خیر و شر»، «خوب و بد»
	جستارِ دوم
۶۹	«گناه»، «بدوجدانی» و از این‌گونه چیزها
	جستارِ سوم
۱۲۵	معنای آرمان زهد چی‌ست؟



دیباچه‌ی ترجمه

تبارشناسی اخلاق از جمله آخرین نوشته‌های نیچه است که دو سالی پیش از فروپاشیدن ذهن آتش‌فشان اش نوشته است. این کتاب، چنانکه از آهنگ آن پیداست، همچون بسیاری از آثار نیچه، بسیار شتابان نوشته شده است. وی آن را در بیست روز، در ماه ژوئن ۱۸۸۷، نوشته و کتاب در نوامبر ۱۸۸۷ منتشر شده است. این کتاب، چنانکه عنوان فرعی آن حکایت می‌کند، «یک» جدل‌نامه است و پس از فراسوی نیک و بد نوشته شده است. نیچه در نامه‌ای به دوست اش یاکوب بورکهارت هدف آن را روشن کردن چند «اصل بنیادی» آن کتاب بد فهمیده شده، یعنی فراسوی نیک و بد، می‌داند و می‌خواهد در آن چند نکته‌ی اساسی را که در آن کتاب به اجمال آمده روشن و کامل کند و نقش «آزاده جانی» را در آن بازگوید و آنچه را که در آخرین بخش «فراسوی نیک و بد به نرمی گفته است با طینتی تند و انگیزاننده شرح کند و سنجشگری اخلاق را به اوج خود برساند.»^۱ واژه‌ی «تبارشناسی» در عنوان این کتاب نشان می‌دهد

1. "Nachwort" von Alfred Baeumler, *Jenseits von Gut und Böse und Zur*→

که نیچه با ماهیت اخلاق برخوردار تاریخی دارد و می‌خواهد نشان دهد که اخلاق مسیحی اروپایی نه تنها سرآغاز اخلاق نیست که پایان پدید آمدن نظام‌های اخلاقی و عالی‌ترین نظام آن نیز نیست، بلکه یکی از نظام‌های اخلاقی ست در میان نظام‌های اخلاقی بسیار که در شرایط ویژه‌ی تاریخی پدیدار شده و «برفراز و در کنار آن» نظام‌های اخلاقی دیگر بوده است و تواند بود. «تبارشناسی در اساس جز تفسیر مفهوم 'اخلاقی سروران' (Herrenmoral) و 'اخلاقی بندگان' (Sklavenmoral) نیست که در فراسو به کوتاهی به آن‌ها می‌پردازد. همچنین بررسی مفهوم کینه‌توزی (Ressentiman) را در آن از سر می‌گیرد که از جمله تحلیل‌گری‌های درخشان این اثر است.»^۱ نیچه با تحلیل این مفهوم نکته‌ای بسیار ژرف و باریک را از نظر روان‌شناسی ارزش‌های اخلاقی روشن می‌کند و آن این‌که چه‌گونه کینه و نفرت در اخلاقی بندگان چهره دیگر می‌کند و راه به «دین محبت» می‌گشاید. وی با این تحلیل درهم تنیدگی عاطفه‌های «ضد» یکدیگر را در روان انسان بازمی‌نماید و پویایی درونی ساز و کارهای روانی انسان را نشان می‌دهد که چه‌گونه ناپسندترین و زشت‌ترین عاطفه‌ها از نظر ارزشگذاری اخلاقی خود را در زیر نقاب‌های زیبا پدیدار می‌کنند و نیز اینکه عالی‌ترین نمودهای اخلاق و فرهنگ در روزگاران سپسین چه‌گونه در زشت‌ترین و ناخوشایندترین عاطفه‌ها از نظر اخلاقی زمانه‌ی پیشین، ریشه دارند و «شر» چه‌گونه زاینده‌ی «خیر» است؛ و اینکه کینه‌توزی نسبت به سروران رومی، که بر فلسطین فرمانروا بودند، در درون روان قوم دین‌مدار یهودی انگیزه‌ی پدید آمدن «محبت» مسیحی شده است. نیچه با این تحلیل پیشتاز

→ *Genealogie der Moral*, (Stuttgart 1964) S. 419.

1. A. Bauemler, *Ibid.*

روانکاو‌یِ مدرن است که در پی یافتنِ انگیزه‌هایِ نهانی و واپس‌رانده‌ی رفتارها در انسان است. وی نشان می‌دهد که بتدگان با واژگون کردنِ نظامِ اخلاقیِ سروران و بدنام کردنِ ارزش‌هاشان چه گونه به سروری دست می‌یابند. به عبارتِ دیگر، وی با این گونه نشان می‌دهد که خواستِ قدرت (Der Wille zur Macht) در قلمرو فرهنگ، یعنی زیست‌جهانِ انسانی، از چه راه‌های پیچیده و پنهانی دست اندر کار است و عقده‌ها و ناکامی‌ها و سرکوفتگی‌ها در مردمانِ ناتوان چه گونه اخلاق و ارزش می‌آفریند و از راه آن آفرینش به قدرت دست می‌یابند و انتقام می‌ستانند. وی می‌خواهد از این راه نشان دهد که این انگیزه‌ها چه نقش تاریخی عظیمی دارند و «کشیش» و نظامِ اخلاقِ مسیحی چه گونه پدید آمده اند و به سروری دست یافته اند. نیچه، چنانکه در فراسوی نیک و بد می‌گوید، بر آن است که با قومِ دین‌مدارِ یهودی ست که «قیامِ اخلاقیِ بتدگان» بر ضدِ سرورانِ والاتبارِ خود، یعنی رومیان، آغاز می‌شود. مسیحیت نمودگارِ این قیام است و با پیدایش مسیحیت «بازسنجی همه‌ی ارزش‌ها» رخ می‌نماید و از این راه «اخلاقِ بتدگان» بر «اخلاقِ سروران» برتری می‌یابد. بر همین بنیاد است که نیچه می‌خواهد بارِ دیگر با بازسنجی همه‌ی ارزش‌ها، اخلاقی و الاتبارانه به بشریت عرضه کند، زیرا بر آن است که نظامِ ارزشیِ مدرنِ دموکراسی و سوسیالیسم نیز در بنیاد چیزی جز همان ارزش‌هایِ مسیحی نیست که کارِ نوع بشر را به تباهی نهایی وضع «واپسین انسان» می‌کشاند، یعنی جهانی از «برابری» که کرد. و کارِ آن در بنیاد حاصلی ندارد جز نابود کردن و به خواری کشاندنِ انسان‌هایِ والاتری که توانِ زیستیِ برتر دارند. وی همچنین پدید آمدنِ هیچ‌انگاری (نیهیلیسم) را نیز حاصلِ غایت‌باوریِ مسیحی می‌داند که با پست و خوار کردنِ زندگی و این جهان از راه نمایی که از هستی فرا چشم می‌آورد، و

نهادنِ غایتی «آن جهانی» برای زندگی و هستی، کار را سرانجام به هیچ و پوچ انگاشتنِ همه چیز و به تباهی کشاندنِ زندگی می‌کشد. طرحِ وی برای کتابِ آخرین اش — که نتوانست آن را به پایان برساند — یعنی خواستِ قدرت، بازسجیِ نهاییِ همهی ارزش‌هایی بود که جهانِ مسیحیِ قرونِ وسطایی و نیز جهانِ مدرن بر آن تکیه دارند.

این کتاب اگرچه، بنا به روشِ نگرشِ خود، بسیار بر تاریخِ تکیه دارد، ولی یک اثرِ بسیار نیرومندِ فلسفی است که در آن به نتیجه‌گیری‌هایی که نیچه از تحلیلِ نمونه‌هایِ تاریخی می‌کند می‌باید توجهِ اساسی کرد، زیرا برایِ فهمِ کلیِ فلسفه‌ی وی بسیار مهم است. این کتاب اگرچه به همان سبکِ گزین‌گویه (Aphorismus) ایِ نیچه و با همان نثرِ تیز تک و پُرجوش و -خروش و کوبنده نوشته شده است، سیستانه‌ترین اثرِ نیچه از این‌گونه است و از این نظر به فهمِ بسیاری از اشاره‌های او در چنین گفت زرتشت و همچنین در نوشته‌هایِ سپسین اش، بویژه فراسویِ نیک و بد، بسیار یاری می‌کند، زیرا آن اشاره‌ها در اینجا گسترش و شرحِ کافی می‌یابند. به همین دلیل، به‌ویژه به خاطر تحلیلِ درخشانِ مفهومِ «کینه‌توزی» در این اثر، نیچه‌شناسان به این کتاب در میانِ آثارِ نیچه اهمیتِ شایانی می‌دهند.

این کتاب را من بر اساسِ نشرِ آلمانیِ آن در مجموعه‌ی *Reclam* (Stuttgart, 1988) با برابر نهادنِ آن با ترجمه‌ی انگلیسیِ والتر کاوفن^۱ و نیز نگاهی به ترجمه‌ی فرانسویِ آن از ژاک دشان^۲ ترجمه کرده‌ام. در زیرنویس‌ها برابرهایِ آلمانیِ واژه‌ها را همراه با ترجمه‌ی انگلیسیِ آن از ترجمه‌ی کاوفن آورده‌ام. نیچه، از آنجا که فیلولوگ بود، در این متن نیز،

1. Walter Kaufmann, *On the Genealogy of Morals*, (Vintage Books, New York, 1989).

2. Jacques Deschamps *La généalogie de la morale*, édition Nathan, 1981.

مانند کارهای دیگر. اش، عبارت‌ها و واژه‌های فراوان به لاتینی و یونانی و فراتسه — و در این متن به انگلیسی — می‌آورد که در ترجمه‌های انگلیسی و فراتسه نیز به همان صورت می‌آید، ولی در ترجمه‌ی فارسی چنین کاری نابخاست. از یثرو، آن عبارت‌ها و واژه‌ها را در متن، براساس زیرنویس‌های کاوفن، به فارسی ترجمه کرده‌ام و اصل را در زیرنویس آورده‌ام. برای حاشیه‌های ترجمه نیز از پانویس‌های کاوفن بویژه و گهگاه از ترجمه‌ی فراتسه‌ی آن بهره گرفته‌ام و آنجا که برای خواننده‌ی فارسی‌زبان ضروری دانسته‌ام از مرجع‌ها و منبع‌های دیگر نقل کرده‌ام. آنچه در این متن فارسی در درون [] (کروشه) آمده افزوده‌ی مترجم فارسی ست برای روشن‌تر کردن متن.

از نظر زبان‌نگاره (رسم الخط) نیز در این کتاب همان روش خود در کتاب‌های دیگر را در کار آورده‌ام. (نگاه کنید به دیباجه‌ی ویراست چهارم چنین گفت زرتشت).

داریوش آشوری

تهران، اردیبهشت ۱۳۷۷



پیشگفتار

۱

ما خود برای خود ناشناخته ایم، ما اهل شناخت — و به دلایل درست. ما هرگز پی خود نگشته ایم — پس چه گونه تواند بود که روزی خود را بیابیم؟ و چه راست گفته اند با ما که «دلِ تان آنجاست که گنجِ تان آنجاست.»^۱ و گنجِ ما آنجاست که کندوهای دانشِ ما است. ما از بهر آن همیشه در راه ایم، ما جانورانِ بالدارِ مادرزاد و شهدآورانِ روح؛ و آنچه به راستی از دل و جان ما را به خود سرگرم می‌دارد، همانا چیزی «به خانه آوردن» است. و در بابِ آن چیزهای دیگر که در زندگی می‌گذرد، برای آن به اصطلاح «سرگذشت»ها — کدام یک از ما را چندان جدّیتی هست؟ یا چندان فرصتی؟ برای چنین چیزها مبادا ما هرگز «دل به کار» نداده باشیم! نه دلِ مان در کار بوده باشد و نه هرگز گوشِ مان بدهکار! بلکه [در پایانِ کار] همچون کسی خدایانه بی‌خبر از همه جا و فرورفته در خویش که ناگاه ساعت با تمامِ قوّتِ خویش دوازده ضربه‌ی نیمروز را در گوش‌اش فرومی‌کوبد، از جای می‌جهیم و از خویش می‌پرسیم: «این چی ست که

۱. انجیل متّا ۶: ۲۱.

می‌کویند؟» و پس از آن گوش‌های خود را می‌مالیم و با نهایت شگفت‌زدگی و آسیمگی می‌گوییم: «بر ما به‌راستی چه گذشت؟» و تازه ما به‌راستی کیستیم؟

و آنگاه، چنان که گفتیم، دوازده ضربه‌ی پُرتین ساعتِ سرگذشتِ مان، ساعتِ زندگیِ مان، ساعتِ هستیِ مان را می‌شماریم و— دریغاً که چه بد می‌شماریم! ازین روست که ما ناگزیر با خود بیگانه می‌مانیم و خود را درغی‌یابیم. ما می‌باید خود را درست بجا نیاوریم و جاودانه این اصل بر ما فرمان راند که «هیچ کس دورتر از خود با خود نیست.»— آنجا که پای خود در میان باشد، ما کجا و شناخت کجا!

۲

اندیشه‌های من درباره‌ی خاستگاه پيشداوری‌های اخلاقی مان (که سر.و.کار این جدل‌نامه^۱ نیز با آن است) نخستین بار کوتاه و گذرا در آن مجموعه‌ی گزین‌گویه‌ها^۲ به زبان آمد که عنوان‌اش بشری، بس. بسیار بشری، کتابی برای جان‌های آزاده است. نوشتن این کتاب در سورتو^۳ آغاز شد، در یک زمستان، که در آن بر من چنان گذشت که بازایستم، چنانکه یک آواره^۴ بازمی‌ایستد، و به آن سرزمین پهن‌اور و خطرناکی بازپس نگرم که جان من تا آن زمان پیموده بود. این ماجرا در زمستان ۱۸۷۶-۷۷ روی داد؛ اما اندیشه‌ها از آن دیرینه‌تر اند و در اساس همین اندیشه‌هایند که من در این رساله از سر می‌گیرم، به امید آنکه گذشتِ زمانِ دراز به سودشان بوده باشد و پخته‌تر و روشن‌تر و نیرومندتر و

1. Streitschrift / polemic

2. Aphorismen / aphorisms

3. Sorrent / Sorrento

4. Wanderer / wanderer

کامل تر شده باشند؛ تا آنکه من امروز چنگ در آنان توانم زد؛ تا آنکه آنان درین میانه هرچه استوارتر چنگ در یکدیگر زده باشند و در هم تنیده و درهم رُسته باشند؛ تا در من این باور شادمانه را نیرو بخشند که آنان در من از همان آغاز نه تک-تک، نه خودسرانه، نه پراکنده، سربرآورده اند، که از یک ریشه برآمده اند، از دلِ یک خواستِ دانشِ ریشه‌دار که هرچه زُر فتر-رفتن می‌طلبد، با زبانی هرچه سنجیده‌تر و سنجیدگیِ بیش و بیشتر: زیرا که یک فیلسوف را جز این نشاید. زیرا ما را روا نباشد که با چیزها جدا-جدا سر-و-کار باشد یا خطاهای جدا-جدا کنیم یا با حقیقت جدا-جدا روبه‌رو شویم. بلکه اندیشه‌ها مان و ارزش‌ها مان، آری‌ها و نه‌ها مان، اگرها و مگرها مان، می‌باید از ما با همان ضرورتی برآیند که میوه از درخت - همتبار و همپیوند، گواه اراده‌ای یگانه، سلامتی یگانه، خاکی یگانه، خورشیدی یگانه. این میوه‌های ما شما را خوش می‌آید؟ اما درخت را با این چه کار! ما را با این چه کار، ما فیلسوفان را!

۳

یکی از وسواس‌های ذهنی ویژه‌ی من که به زبان آوردن‌اش را خوش نمی‌دارم - زیرا که با اخلاق سر-و-کار دارد؛ با هر آنچه تاکنون بر روی زمین به نام اخلاق بدان نازیده اند - وسواسِ ذهنی‌ای است که چه زود پا به زندگانی من گذاشت، چه ناخوانده، چه بی‌امان، چه ناسازگار با فضای پیرامون‌ام، با سن و سال و سرمشقِ زندگی و اصل و تبار. ام، تا بدانجا که مرا رواست آن را [سرنوشت] «پیش‌اندر»^۱ خویش بنامم. کنج‌کاوی‌ام، همچنین بدگمانی‌ام، همانگاه می‌بایست رویارویِ این پرسش بازایستند که

خاستگاه خیر و شرّ ما به راستی کجاست. در حقیقت، مسأله‌ی خاستگاه شر از همان زمان که پسری سیزده ساله بودم مرا دنبال می‌کرد؛ در سنی که «دل‌ات نیمی در گرو بازی‌های کودکانه است و نیمی در گرو خدا»^۱ و در نخستین بازی-بازی ادبی‌ام، نخستین نوشته‌ی فلسفی‌ام، بدان پرداختم. «راه حل» ای که آن زمان برای مسأله پیش کشیدم، چنانکه سزااست، آن بود که خدا را ارج نهم و او را پدر شر بنامم. آیا [سرنوشت] «پیش‌آند» ام همین را از من می‌خواست و بس؟ آن [سرنوشت] «پیش‌آند» تازه‌ی ضدِ اخلاق^۲ یا دستِ کم نااخلاق^۳ و آن «دستورِ مطلق» معماوار-وای وای، چنان ضدِ کانتی! - که از درون آن سخن می‌گفت و من از آن پس هرچه بیش بدان گوش سپرده‌ام و کاری بالاتر از گوش سپردن کرده‌ام؟

خوشا که چه بهنگام آموختم که پیشداوری یزدانشناسیک^۴ را از پیشداوری اخلاقی جدا کنم و در پس پشت جهان از پی خاستگاه شر نگردم. خواندنِ درس‌هایی در تاریخ و زبان‌شناسی تاریخی (فیلولوژی)، همراه با یک حسّ به‌سرشت دیرپسند نسبت به مسائل روانشناسیک در کلّ، بزودی چهره‌ی مسأله را برای من دیگر کرد: آدمی در چه اوضاعی این حکم‌های ارزشی خیر و شر را بنیاد کرده است؟ و این ارزش‌ها را چه ارزشی‌ست؟ این ارزش‌ها بشر را به پیش برده‌اند یا از پیشرفت بازداشته‌اند؟ آیا نشانه‌ی بیچارگی‌اند و بی‌نوایی و تهنگی زندگی‌یا، به‌عکس، نمایاننده‌ی سرشاری و نیرو و خواستِ زندگی و دلیری‌اند و بی‌چون و چرایی و آینده‌داری زندگی؟

بر این بنیاد پاسخ‌های گوناگون یافتیم و بر سرشان دل به دریا زدیم.

۱. گوته، فاوست، سطر ۳۷۸۱.

2. unmoralisch / immoral

3. immoralistisch / unmoralistic

4. theologische Vorurtheil / theological prejudice

من روزگاران و مردمان و مرتبه‌ی افراد را از یکدیگر جدا کردم و مسأله‌ی خود را بخش-بخش. و از درون پاسخ‌هایم پرسش‌های تازه و پژوهش‌های تازه و حدس‌ها و امکان‌های تازه سر بر کرد. تا آنکه سرانجام سرزمینی از آن خویش و خاکی از آن خویش یافتم؛ جهانی یکسره جدا و رویا و شکوفا، همچون باغی نهان که هیچ‌کس از وجودش بویی نبرده بود. و ه که چه نیکبخت توانیم بود ما، ما اهل شناخت، اگر که خاموش ماندن بیاموزیم و بس، چندان که باید!

۴

نخستین انگیزاننده‌ی من برای آنکه از فرضیه‌های خود درباره‌ی خاستگاه اخلاق چیزی بیرون دهم، کتابی بود کوچک و روشن و شسته. و رفته و زیرکانه، اما با زیرکی ناپخته، که در آن، برای نخستین بار، به روشنی به گونه‌ای باژگونه و سراپا نادرست از فرضیه‌ی تبارشناسی [ی اخلاق] برخوردارم، گونه‌ای به درستی انگلیسی، که مرا به خود کشید، با همان نیروی کششی که هر چیز ضدّ، هر چیز پادنشین، دارد. عنوان کتاب خاستگاه احساس‌های اخلاق بود و نویسنده‌اش دکتر پل ره^۱ و سال انتشارش ۱۸۷۷. چه بسا هیچگاه چیزی مانند این کتاب نخوانده باشم که گزاره به گزاره و نتیجه به نتیجه با خود گفته باشم: نه! — آنهم بی هیچ آزرده‌گی و بی تابی. در کتاب نام‌برده که آن زمان درگیر نوشتن‌اش بودم، به‌جا و بی‌جا به گزاره‌های آن کتاب اشاره‌ای می‌کردم، اما نه برای نفی کردن‌اش — مرا با نفی کردن چه کار! بلکه، همانگونه که برای هر جان

1. Antipodisch / antipodal

۲. Dr. Paul Rée, فیروف آلمانی (۱۸۴۹-۱۹۰۱)، از دوستان نیچه.

اثباتگر^۱ پیش می‌آید، برای آن که شاید-بودتر را به جای نشاید-بود نشانم و چه بسا خطایی را به جای خطای دیگر! و آنگاه بود که، چنانکه گفتم، برای نخستین بار آن فرضیه‌های خاستگاه‌شناسانه‌ای را به میان کشیدم که این رساله به آن می‌پردازد. اما اگر بر همگان پوشیده است، بر من خود پوشیده نماناد که چه خامدست به آنها پرداخته بودم و هنوز چه در-بند؛ در بند نداشتن زبانی ویژه برای چنین چیزهای ویژه، با چه لغزش‌ها و کژ-و-راست رفتن‌ها! برای نمونه می‌توان نگاه کرد به آنچه من گفته‌ام در بشری، بس-بسیار بشری، پاره‌ی ۴۵، درباره‌ی پیش-تاریخ دوتویه‌ی خیر و شر (یعنی، در سپهر سروران و سپهر بندگان)؛ همچنین پاره‌ی ۱۳۶ درباره‌ی ارزش و خاستگاه اخلاقی زاهدانه؛ همین‌گونه پاره‌های ۹۶ و ۹۹ و پاره‌ی ۸۹ از جلد دوم^۲، درباره‌ی «اخلاقیّت عرف اخلاقی»^۳، آن گونه‌ی بسیار کهن‌تر و سرچشمه‌ای‌تر اخلاق که زمین تا آسمان با شیوه‌های نوع‌دوستانه‌ی ارزشگذاری فاصله دارد (که در این باب دکتر ره نیز، همچون همه‌ی تبارشناسان انگلیسی اخلاق، شیوه‌های ارزشگذاری را چیزی در-خود^۴ می‌انگارد)؛ همچنین پاره‌ی ۹۲، و پاره‌ی ۲۶ از آواره^۵ و پاره‌ی ۱۱۲ از سپیده‌دم^۶ درباره‌ی خاستگاه داد همچون سازشی میان قدرت‌های کمابیش برابر (برابری همچون پیش‌انگاره‌ی هر قرارداد، و در نتیجه هر قانون)؛ همچنین درباره‌ی خاستگاه کیفر در آواره پاره‌های ۲۲ و ۳۳ که [در آن گفته‌ام] ترساندن نه هدف ذاتی کیفر است و

1. positive Geist / positive spirit

۲. نیجه به صفحه‌های چاپ یکم آن کتاب اشاره دارد، اما مترجمان انگلیسی و فرانسه براساس ویرایش بعدی آثار او شماره‌ها را براساس پاره‌ها، به ترتیب، این‌گونه آورده‌اند که در متن فارسی آمده است.

3. Sittlichkeit der Sitte / morality of mores

4. in sich / as such

5. Wanderer

6. Morgenröte

نه سرچشمه‌ی آن (که به نظرِ دکتر ره: آن را در شرایطی خاص، و همواره همچون چیزی حاشیه‌ای، همچون چیزی اضافی، در کار آورده اند).

۵

در اصل، درست در همان زمان چیزی بسیار سترگ تر از فرضیه پردازی از سوی خود یا دیگران درباره‌ی خاستگاه اخلاق در دلام بود (یا درست تر بگویم: این آخرین [یعنی فرضیه پردازی] را تنها برای هدفی می‌خواستم؛ که فرضیه پردازی خود در برابر آن یکی از وسیله‌هاست در میان وسیله‌های بسیار). آنچه برای من در میان بود ارزش اخلاق بود — درین باب می‌بایست تنها و تنها خود را با آموزگارِ بزرگ ام شوپنهاوئر رویارو می‌نهادم که آن کتاب، و نیز شور و خلاف‌گویی نهفته در آن، همچون یکی از همروزگاران، روی سخن با او داشت (زیرا که آن کتاب نیز «جَدَل‌نامه» بود). آنچه آنجا در میان بود، بویژه ارزش «تا خودخواهی» بود و گزینه‌هایِ رحم و ایثارِ نفس و از خودگذشتگی؛ همان ارزشهایی که شوپنهاوئر بدانها دیری رنگِ زرّین و خدایی و آسمانی داده بود تا که سرانجام آن ارزش‌ها همچون «ارزش در ذاتِ خویش»^۱ جا افتاده بودند و بر بنیادِ آن‌ها بود که او به زندگی و به خویشتنِ خویش نه گفت. اما درست به ضدّ این گزینه‌ها بود که یک بدگمانیِ هرچه بنیادی‌تر و شک‌آوریِ ژرف‌کاوتر از درون‌ام به سخن در آمد! درست همین‌جا بود که دیدم خطرِ بزرگی را که در کمینِ بشر است، آن والاترین مایه‌ی فریفتاری و گمراهی او را — اما گمراهی به کدام سو؟ به سوی نیستی؟ درست همین‌جا بود که آغازِ پایان را دیدم و بن‌بست را، آن خستگیِ بازپس‌نگر،

آن خواست به ضدّ زندگی گردنده، آن واپسین بیاری بسیار مهربان و دلسوزغا را! دریافتم این اخلاق پیوسته دامنگسترِ رحم را، که دامنِ فیلسوفان را نیز می‌گیرد و بیارشان می‌کند؛ دریافتم آن را همچون شوم‌ترین نشانه‌ی فرهنگِ اروپایی که به سرنوشتی شوم گرفتار آمده است؛ همچون بیراهه‌ای به سوی بوداییّتی تازه؟ به سوی بوداییّتی اروپایی؟ به سوی هیچ‌انگاری؟ زیرا این جایگاه والا بخشیدن و ارج بی‌اندازه نهادنِ فیلسوفانه به رحم البته چیزی ست تازه: تا پیش از این آنچه فیلسوفان بر سر آن هم‌آوا بودند بی‌ارزشیِ رحم بود. جز افلاطون و اسپیتوزا و لاروشفوکو^۱ و کانت از کسی نام نمی‌برم، از چهار جانی اینهمه از هم جدا، اما بر سر یک چیز همنوا: بی‌ارزشیِ رحم.

۶

این مسأله‌ی ارزشِ رحم و اخلاقِ رحم (من ضدّ این زنانه‌گریِ زیانبارِ احساس در جهانِ مدرن ام) چه بسا چیزی جدا از دیگر چیزها یا پرسش نمادی تک‌افتاده به نظر آید. اما هرکس که بدان درآویزد و اینجا پرسشگری آموزد، بر او همان رَوَد که بر من رفته است: یعنی، چشم‌اندازِ تازه‌ی بس پهناوری یکباره بر او گشوده می‌شود و امکانِ تازه‌ای سرگیجه‌وار بر او چیره می‌شود و همه‌گونه شک، همه‌گونه بدگمانی و ترس پیش روی اش سبز می‌شود و ایمان‌اش به اخلاق، به هرگونه اخلاق، سستی می‌گیرد و سرانجام ندایِ خواسته‌ی تازه‌ای به گوش اش می‌رسد. بیا بید این خواسته‌ی تازه را به زبان آوریم: ما را به یک سنجشگری^۲

1. Nihilismus / nihilism

2. La Rochefoucauld

3. Kritik / critique

ارزش‌های اخلاقی نیاز است: نخست می‌باید از ارزش این ارزش‌ها پرسش کرد و برای چنین پرسشی ما را به دانشی درباره‌ی وضع و حالی نیاز است که آن ارزش‌ها از درون‌شان برآمده‌اند و در آن وضع و حال بالیده‌اند و چهره‌شان دگرگون شده است (یعنی،) اخلاق همچون پیامد، همچون نشانه، همچون تقاب، همچون ریاکاری، همچون بیماری، همچون بدفهمی؛ اما همچنین اخلاق همچون سبب‌ساز، همچون درمان، همچون انگیزاننده، همچون بازدارنده، همچون زهر؛ چنان دانشی که تاکنون نه در کار بوده است و نه هیچ خریدار داشته است. زیرا تاکنون ارزش این «ارزش‌ها» را بی‌چون و چرا شمرده‌اند و واقعی و فراسوی هرگونه پرسشگری و هیچ‌کس کمترین شک و تردیدی نداشته است که از نظر یاری به پیشبرد انسان و بهبود بخشیدن به او «آدم خوب» از «آدم بد»، از همه جهت (از جمله از جهت بهبود بخشیدن به آینده‌ی انسان)، ارزشی والاتر دارد. اما اگر حقیقت بازگونه‌ی این باشد چه؟ اگر در ذات «خوبان» نشانه‌ی پسرفت باشد چه؟ یعنی، چیزی خطرناک و گمراه‌کننده و زهرناک و خواب‌آور که با آن چه بسا اکنون به هزینه‌ی آینده می‌زید؟ زیستی چه بسا آسوده‌تر و بی‌خطرتر، اما خوارتر و زارتر؟ تا بدانجا که مگر نمی‌باید گناه را درست به گردن همان اخلاق انداخت اگر که انسان به والاترین پایگاه قدرت و بزرگی نوع خود هرگز دست نیافته باشد؟ که اخلاق خود خطرِ خطر‌ها بوده باشد؟

۷

همین‌ام بس که من از آن پس که این چشم انداز به روی‌ام گشوده شد، در پی یارانی دانش‌پژوه و پُردل و کوشا باشم (و هنوز هم هستم). کاری که

در پیش است بیمودنِ سرزمینِ پهناور و دوردست و نهفته‌ی اخلاق است؛ [یعنی] اخلاقی که به‌راستی در کار بوده است؛ اخلاقی که به‌راستی زیسته اند — با پرسش‌های پُرطنین تازه و همچنین با چشمانی تازه؛ و معنای این مگر نه کشفِ این سرزمین است، آنهم کم و بیش برای نخستین بار؟

و اگر درین باب از میان همگان به یاد همان دکتر ره افتادم، از آنرو بود که شک نداشتم که او بنا به ماهیتِ پژوهشِ خود می‌بایست به روشی درست‌تر کشیده می‌شد تا به پاسخ‌ها دست یابد. شاید خود را فریب می‌دادم؟ باری، آرزویم این بود که به چشمانی چنین تیز و بی‌طرف‌جهتی بهتر نشان دهم، جهتِ تاریخِ اخلاقِ راستین را، و او را بهنگام از این تیر انداختن به تاریکی با فرضیه‌هایی انگلیسی‌وار برحذر دارم. و البته، پنهان‌نماند که تبارشناس اخلاق را رنگِ سیاه صدار به است از سیاهی تاریکی؛ یعنی رنگِ هر آنچه بر سندی ثبت است، آنچه به‌راستی برای آن گواه می‌توان آورد و به‌راستی در کار بوده است و، کوتاه کنیم، تمامی آن سندِ دور و درازِ هیروگلیفِ نوشتِ گذشته‌ی اخلاقی بشر، که دشوار تن به رمزگشایی می‌دهد!

دکتر ره از این بی‌خبر بود. اما او داروین را خوانده بود؛ و چنان، که در فرضیه‌هایی او، به شیوه‌ای که دستِ کم خالی از سرگرمی نیست، [سراجم] آن دَدِ داروینی با آن موجودِ اخلاقیِ افتاده‌ی نرم و نازکِ سراپا مُدرن، که «دیگر گاز نمی‌گیرد»، با ادب دست در دستِ یکدیگر می‌نهند؛ و حالتِ چهره‌ی این یک حالتِ آدمی‌ست نیکو با گونه‌ای تن‌زدنِ ظریف از زیر بارِ کار رفتن، آمیخته با اندکی بدبینی و خستگی، که به زبانِ حال می‌گوید، چه سود از اینهمه جدی گرفتنِ این چیزها، این

مسائل اخلاق. اما، به عکس، نزد من چه چیز سودمندتر از جدی گرفتن چنین چیزها؟ که از جمله سودهای آن آن است که چه بسا روزی آدمی آن‌ها را به شوخی بگیرد. شوخکاری - و یا به زبان من، دانش شاد^۱ - سود بردن است؛ سود بردن از جدیتی دور. و دراز و دلبرانه و پُركوشش و زیرزمینی، که بی‌گمان کار هر کس نیست. و آن روز که از ته دل بگویم، «به پیش! که اخلاق کهن ما نیز جز پاره‌ای از این کمدی^۲ [ی زندگی] نیست»، برای درام دیونوسی^۳ «سرنوشت روان» ماجرا و داستان تازه‌ای یافته‌ام که شرط می‌بندم بسی زود به کار آید آن شاعر کمدی‌نویس بزرگ دیرینه‌ی جاودانه را که داستان زندگی ما را رقم می‌زند.

۸

اگر در این نوشته راه نبرند و به گوش‌ها سنگین آید، به گمان‌ام، گناه همیشه از من نباشد. البته، شرط راه بردن بدان، به گمان من، آن است که نخست می‌باید نوشته‌های پیشین مرا خوانده باشند و بر سرشان زحمتی کشیده باشند؛ چرا که به آسانی بدان‌ها راه نتوان برد. برای مثال، در باب زرتشت من هیچ کس را شناسای آن نمی‌دانم اگر که گهگاه از واژه -واژه‌ی آن سخت زخمگین نشده باشد و گهگاه سخت به وجد نیامده باشد؛ زیرا تنها آنگاه است که امتیاز برخورداری از آن عنصر صلح و آرام‌هالکونی^۴، که آن اثر از دل آن زاده شده است، با عزت تمام به وی بخشیده خواهد شد؛ امتیاز برخورداری از روشنی خورشیدوار. اش، دوریازی و پهناوری و

۱. die fröhliche Wissenschaft، عنوان یکی از کتابهای نیچه است.

2. Komödie / comedy

3. dionysische / Dionysian

۴. halkyonischen Element / halcyon element، هالکون مرغی است افسانه‌ای که می‌توانست است بر دریا لانه کند و باد و طوفان را بخواباند.

بی‌گمانی‌اش. کسانی شکل‌گزين گویانه^۱ [ی نوشته‌هایم] را دشوار می‌یابند: این از آنجاست که مردم امروزه این شکل از نوشتن را چندان دشوار نمی‌دانند. اما، یک گزين گویه‌ی به‌درستی مهر و قالب خورده را همان گاه خواندن «رمزخوانی»^۲ نمی‌باید کرد، بلکه معناگشایی^۳ آن را می‌باید سرگرفت؛ کاری که برای آن هنر معناگشایی می‌باید. من در جستار سوم از این کتاب نمونه‌ای از آنچه را که در چنین موردی «معناگشایی» می‌دانم، پیش کشیده‌ام. بر سر این جستار گزين گویه‌ای آورده‌ام که آن جستار تفسیر آن است. برای چنین کاری، بی‌گمان، چیزی می‌باید تا که خواندن را به هنر بدل کند؛ همان چیزی که امروز بیش از همه از یادها رفته است (پس، هنوز مانده است تا نوشته‌های من «خواندنی» شوند) و آن این که برای آن آدمی می‌باید کمابیش گاو باشد و اهلی نشخوار و — هرگز، نه «انسان مدرن».

زیلس. ماریا، ابرانگادین

ژوئیه ۱۸۸۷

۱. aphoristisch / aphoristic، بیان مطلب در قطعه‌های کوتاه با قدرت ادبی تمام.

2. entziffern / decipher

3. Auslegung / exegesis

جُستارِ یکم

«خیر و شر»، «خوب و بد»^۱

۱

از این روان‌شناسانِ انگلیسی از بابتِ کوشش‌هایی که تاکنون درباره‌ی تاریخِ خاستگاهِ اخلاق کرده‌اند - و تنها کوشش‌هایی‌ست که درین باب شده - سپاسگزار می‌باید بود؛ امّا پنهان نماند که اینان خود در چشمِ ما معماهایی در خورِ توجه‌اند و در مقامِ معماهایِ جاندار این برتریِ اساسی را بر کتاب‌هاشان دارند که [برخلافِ کتاب‌هاشان] خودشان نظرگیر اند!^۲ این روان‌شناسانِ انگلیسی به‌راستی در پیِ چیستند؟ آنان را همیشه خواسته و ناخواسته در یک کار می‌توان یافت و آن این‌که شرمگاهِ^۳ عالمِ درونیِ ما را بیرون‌کشند و عاملِ اصلیِ کارگر و راهبر در بالیدنِ اخلاق را در آن جست‌وجو کنند. یعنی، درست آنجا پی‌جویی می‌کنند که غرور

1. "Gut und Böse", "Gut und Schlecht" / "Good and Evil", "Good and Bad"

2. interessant / interesting

3. partie honteuse

عقلی انسان کمتر از همه خوش دارد در آن چیزی بیابد (برای مثال، در ماندگرایی^۱ عادت یا در فراموشکاری یا در یک سر هم بندی کور و تصادفی و مکانیکی ایده‌ها یا در چیزی یکسره بی‌کنش^۲ و خودبه‌خود و بازتابانه^۳ و جزئی و یکسره احمقانه). به‌راستی چه انگیزه‌ای این روان‌شناسان را همیشه درست به این جهت می‌کشاند؟ آیا نه یک غریزه‌ی نهفته و بدذات و پست که کار آن پست کردن انسان است و دست خود را روغی‌کند؟ و یا چیزی چون یک بدگمانی از سر نومی‌دی، از نوع بدگمانی آرمانخواهان سرخورده‌ی به زهرناکی و تیره‌بینی گراییده؟ و یا یک دشمنی و بداندیشی خُرد زیرزمینی نسبت به مسیحیت (و افلاطون)، که هرگز به آستانه‌ی آگاهی نیز نرسیده است؟ و یا شاید یک ذوقِ هوسباز که به دنبال چیزهای هرگز-ندیده است و ناسازه‌های دل‌آزار و چیزهای پیش پا افتاده و پوچ زندگی؟ یا، سرانجام، چیزی که از این‌ها همه؛ یعنی اندکی پستی، اندکی تیره‌بینی، اندکی دشمنی با مسیحیت، اندکی خارِ شک داشتن و به دنبالِ فلفل-نک گشتن؟

اما شنیده‌ام که می‌گویند اینان همان غوک‌های سردِ چندش‌آور اند که از دیرباز دور و بر انسان و در درون‌اش می‌پلکیده‌اند و جست و خیز می‌کرده‌اند، چنانکه گویی در مایه‌ی حیات خود اند، یعنی در مرداب. اما من نه تنها زیر بار این حرف نمی‌روم که آن را باور نیز ندارم. اما آنجا که نشود از راز چیزی سرد آورد، شاید بشود آرزویی کرد. من از ته دل آرزو می‌کنم که در مورد اینان ماجرا درست بازگونی این باشد؛ یعنی که این پژوهندگان روان و ذره‌بین‌گذاران بر آن، از بنیاد جانورانی باشند دلیر و بلندآندیش و پرغرور؛ چنان کسانی که بدانند

۱. vis inertiae (در اصل به لاتین)، به معنای inertia (ماندگرایی) در انگلیسی.

2. Passiv / passive

3. reflexmässig / reflexive

چه گونه هم دل و هم درد خویش را در بند نگاه دارند و خود را برای آن پرورانده باشند که چیزهای دلخواه خویش را در پای حقیقت قربان کنند؛ در پای هر حقیقتی، اگرچه حقیقت‌های ساده و دردناک و زشت و زنده و نا-مسیحی و نا-اخلاق... زیرا چنین حقیقت‌هایی نیز هست.

۲

درودها مانده آن ارواح نیک را باد که درین تاریخ‌نگاران اخلاق سروری می‌کنند! اما، دریغ که ایشان را بی‌گمان بهره‌ای از روح تاریخی نیست و همانا که ارواح نیک تاریخ همگی ایشان را بی‌یشت و پناه رها کرده اند! اینان همگی، چنانکه رسم دیرینه فیلسوفان است، از بنیاد نا-تاریخی می‌اندیشند و درین جای هیچ شکئی نیست. و از همان آغاز که دست به کار کند. و کاو در باب خاستگاه مفهوم و حکم «نیک» می‌شوند، بی‌دست و بی‌تبارشناسی اخلاق‌شان آشکار می‌شود. ایشان چنین می‌فرمایند که «در اصل مردمان کردارهای ناخودخواهانه را از دیدگاه کسانی که از آن‌ها برخوردار بودند و به سودشان بود، می‌ستودند و نیک می‌خواندند. سپس خاستگاه این ستایش به فراموشی سپرده شد. و از آنجا که کردارهای ناخودخواهانه را همواره بنا به عادت نیک شمرده و ستوده بوده اند، آن‌ها را یکباره نیک دانستند، چنان که گویی به ذات خویش نیک اند.» می‌بینید که همین خاستگاه‌شناسی نخستین نیز هم‌اکنون تمامی ویژگی‌های نوعی هنجار فکری روان‌شناسان انگلیسی را دربر دارد: [از دیدگاه ایشان] ما «سودمندی» را داریم و «فراموشی» و «عادت» و سرانجام «خطا» را، و این‌ها همه را بنیاد آن ارزشگذاری‌ای می‌انگارند که

تاکنون انسانِ والاتر از آن، همچون گونه‌ای امتیازِ بشری سربلند بوده است. اما بناست که این سربلندی را مایه‌ی سرافکندگی کنند و این ارزش را بی‌ارزش: مگر نکرده اند؟

و اما، به گمان من، روشن است که در این نظریه، پیش از هر چیز، خاستگاهِ مفهومِ «نیک» را در جایِ نادرست‌اش جسته‌اند و نشانده‌اند: زیرا سرچشمه‌ی حکمِ «نیک» نه کسانی بوده‌اند که دیگران در حق‌شان «نیکی» کرده‌اند؛ بلکه این خودِ «نیکان» بوده‌اند؛ یعنی بزرگان و قدرتمندان و بلندجایگاهان و بلنداندیشان، که خود را و کردارشان را نیک حس کردند و نیک شمردند، یعنی برتر از دیگران دانستند، در برابر هر آنچه پست است و پست‌اندیشانه و همگانی و فرومایه. از دلِ این شورِ فاصله^۱ بود که آنان نخست این حق را یافتند که ارزش‌ها را بسایق‌رینند و نام‌شان را سگّه زنند. ایشان را با سود و سودمندی چه کار! دیدگاهِ سودمندی کجا و سرچشمه‌های پرجوشِ والاترین ارزش‌گذاری‌های پایگاه‌گذار و پایگاه‌شمار کجا! اینجا احساسی در میان است، درست رویارویِ آن سردمزاجیِ ضروری برای هر حزمِ حسابگر و هر حسابِ سودمندی؛ و آنهم احساسی نه برای یکبار، نه یک ساعت، بلکه احساسی همیشگی. چنانکه گفته شد، همانا شورِ والایی و فاصله، آن احساسی فراگیر و بنیادین و همیشگی و چیره در یک نژادِ برتر و سرور نسبت به یک نژادِ پست، نسبت به یک «فرو دست» – این است خاستگاهِ پادنها^۲ «نیک» و «بد» (حقِ سرورانه‌ی نام‌گذاری [یِ ارزش‌ها] تا بدانجا دامنه دارد که می‌توان جسارت و ورزید و بنیادِ زبان را نیز همانا بیانِ قدرتِ سروران دانست: آنان می‌گویند «چنین است و چنین» و با یک آوا هر چیز

1. Pathos der Distanz / pathos of distance

2. Gegensatz / antithesis

و هر رویداد را مَهْرِي می‌زنند و بدین‌سان آن‌ها را همچنین در چنگ می‌گیرند.) به خلافِ خرافه‌ی این تبارشناسانِ اخلاق، بر چنین بنیادی، واژه‌ی «نیک» را از همان آغاز هیچ نسبتِ ناگزیر با کردارِ ناخودخواهانه نیست، بلکه، بعکس، با پسرفتِ ارزشگذاری‌هایِ والاتبارانه است که این پادنهاده «خودخواهانه» - «ناخودخواهانه» هرچه بیش وجدانِ بشر را فرومی‌گیرد؛ و یا، به زبانِ من، غریزه‌ی گله‌ای است که از راهِ این پادنهاده به زبان در می‌آید (و نیز به کلام). و آنگاه روزگارانِ دراز می‌بایست بگذرد تا که آن غریزه چنان سروری‌ای یابد که ارزشگذاریِ اخلاقی را یکره به این پادنهاده بچسباند و بر پایه‌ی آن بشانند (چنانکه، برای مثال، در اروپایِ امروزمین می‌کنند، که در آن این پیشداوری که «اخلاق» و «ناخودخواهانه» و «نا-دل بسته»^۱ هم‌ارزش اند، با قدرتِ یک «ایدیه‌ی ثابت» و یک بیماریِ مغزی فرمانرواست.)

۳

و اما، دوّم آنکه، چنین فرضیه‌ای در بابِ خاستگاهِ حکمِ ارزشیِ «نیک» نه تنها از دیدگاهِ تاریخی ناپذیرفتنی است، که از دیدگاهِ روان‌شناسی نیز بی‌معناست. گفته اند که سرچشمه‌ی نیک شمردنِ کردارِ ناخودخواهانه سودمندیِ آن بوده است و آنگاه گویا این سرچشمه به فراموشی سپرده شده است: اما این فراموشی چه گونه دست تواند داد اگر که چنین کردارهایی هرگز سودمندیِ خود را از دست نداده باشند؟ بلکه ماجرا درست خلافِ این است: این سودمندی اگر که تجربه‌ی هر روزه‌ی همدی روزگاران بوده باشد و، بنا بر این، مردمان هرچه بیشتر بر آن تکیه کرده

باشند به جای آنکه از آگاهی زده و فراموش شود، می باید نقش خود را هر بار با روشی بیشتر بر آن زده باشد. و اما نظریه‌ی خلاف این، که برای مثال، کسی چون هربرت اسپنسر^۱ پیش کشیده است، تا چه اندازه عقل پذیرتر از این است؟ (که البته عقل پذیری [به خودی خود] دلیل درست تر بودن آن نیست): و آن هم طراز نشانند مفهوم «نیک» با مفهوم «سودمند» و «کارآمد» است؛ آنچنان که گویی بشریت در حکم‌های «نیک» و «بد» حاصل تجربه‌های فراموش نشده و فراموش نشدن خود را نسبت به آنچه سودمند است و کارآمد، در برابر آنچه زیانمند است و ناکارآمد، جمع بندی کرده و بر آن‌ها مهر «نیک» زده است. بنا بر این نظریه، «نیک» هر آن چیزی است که همواره سودمندی خود را ثابت کرده باشد و از این راه توانسته باشد خود را «در بالاترین درجه‌ی ارزشمندی»، یعنی «ارزشمند در ذات خویش»، بنمایاند. اما، این راه بازگشودن این داستان نیز، چنانکه گفتم، نادرست است؛ اما دست کم از نظر منطقی با خود همخوان است و از نظر روان‌شناسی نیز پذیرفتنی.

۴

رهنمای من به راه راست این پرسش بود که چیست معنای راستین ریشه‌شناسیک آنچه در زبان‌های گوناگون رسانای [معنای] «نیک» است؟ چنین یافتیم که این‌ها همه به یک دگرگرمی مفهومی بازمی‌گردند؛ و همه جا آن مفهوم بنیادی‌ای که «نیک» (نیک به معنای «از شمار والاروانان»، «نژاده»، «دارای روان والاتبار»، «از شمار روان‌برتران»)

۱. Herbert Spencer (۱۸۲۰-۱۹۰۳)، فیلسوف انگلیسی. نام‌دارترین فیلسوف انگلیسی روزگار خود بود. اصل فرگشت (evolution) را به بسیاری زمینه‌ها گسترش داد، از جمله به زمینه‌ی جامعه‌شناسی و اخلاق.

ریشه در مفهوم «والاتبار» و «نژاده»، به معنای پایگاه اجتماعی، دارد. برآمدن این مفهوم همپای برآمدن آن مفهوم دیرینه است که در آن «هگانی» و «عامیانه» و «پست» سرانجام معنای «بد» به خود می‌گیرد. گویاترین نمونه‌ی این یک همانا واژه‌ی آلمانی schlecht [= بد] است که با schlicht [= ساده و آسان] یکی است. بسنجید schlechtweg [به‌سادگی] را با schlechterdings [به‌آسانی]، که معنای اصلی آن، سراسر و روشن، آدم ساده‌ی عامی است، درست در برابر «نژاده». از حدود جنگ‌های سی‌ساله، که چندان دور نیست، این معنا به صورتی درآمد که امروز به کار می‌رود.

به گمان من، از نظر تبارشناسی اخلاق این یک دیدگاه اساسی [برای فهم مسأله] است: و اگر اینهمه دیر به آن رسیده ایم، گناه آن به گردن پیشداوری دموکراتیک در میدان دنیای مدرن است که جلوه هر پرشی را درباره‌ی خاستگاه می‌گیرد. و در مورد قلمرو بظاهر یکسر عینی‌نگر (ابژکتیو) علوم طبیعی و فیزیولوژی نیز جز این نیست که اینجا به اشاره از آن می‌گذرم. و اما، برای آن که بدانیم هنگامی که کار پیشداوری دموکراتیک به نفرت بکشد چه بلایی بر سر اخلاق و تاریخ می‌تواند آورد، مورد معروف باکل^۱ را باید در نظر آورد و دید که عوامانگی^۲ روح مدرن، که اصل انگلیسی دارد، چه گونه در سرزمین بومی خود یکبار دیگر به زبان آمده است؛ آن هم با شدتی که آتش‌فشانی گل. و. لای‌آفشان می‌ترکد؛ با همان زبان آوری تَمکسود و پُرغوغا و عوامانه که آتش‌فشان‌ها همه تاکنون بدان سخن گفته اند.

۱. Henry Thomas Buckle (۱۸۲۱-۱۸۶۲)، تاریخ‌نگار انگلیسی. اثر نامدار او تاریخ تمدن History of Civilization است.

۵

در بابِ مسأله‌ی ما - که به دلایلِ روشن می‌توان آن را مسأله‌ی خاموش نامید، و مسأله‌ای است با رهیافتی سخت‌گزین که به کمتر گوشی راه می‌برد - این نکته نکته‌ای کوچک نیست که با درنگ در واژه‌ها و ریشه‌هایی که معنای «نیک» می‌دهند، به این یقین برسیم که از خلالِ آن‌ها هزار بار تابشِ آن معنای اصلیِ دیگر را می‌توان دید که والاتباران از راهِ آن خود را مردمانی از رده‌ی والاتر حس می‌کردند. و البته، چه بسا خود را آشکارا خداوندگارانِ قدرت می‌نامیدند (مانند «قدرتمندان» و «سروران» و «فرماندهان») یا با آشکارترین نشانه‌های این خداوندگاری، برای مثال، «شروتمندان» و «دولتمندان» (معنای آریا و واژه‌های همخوانِ آن در زبان‌های ایرانی و اسلامی همین است). اما، همین کار را با نام‌گذاریِ یک منشِ نوعی ویژه می‌کنند: و سر - و کار ما اینجا با همین منشِ ویژه است. آنان خود را، برای مثال، «راستگویان» می‌نامند؛ و والاتبارانِ یونانی بیش از همه. این والاتباران که شوگنیس^۱، شاعرِ میگرایی، سخن‌سرایِ ایشان است، ریشه‌ی واژه‌ای را برای این معنا نهاده‌اند (واژه‌ی *esthlos*)^۲ که به معنای کسی است که هست، کسی که واقعیت دارد، که حقیقت دارد، کسی که راست است. آنگاه با یک چرخشِ ذهنی راستان به راستگویان بدل می‌شوند و در این مرحله از

۱. Theognis (دوران رشدِ او پایانه‌های سده‌ی ششم و آغازهای سده‌ی پنجم پیش از میلاد) اهل مگارا (Megara) در نزدیکی آتن، شاعر غزل‌سرا و مرثیه‌سرا، درباری نیک‌نژادی نیز بسیار سروده است و شعرهای او تصویرگر یک جامعه‌ی نژاده‌سالارانه‌ی (آریستوکراتیک) رو به فروشد است. نخستین مقاله‌ای که از آنچه به چاپ رسیده «درباره‌ی تاریخ حکمت‌سرایی‌های شوگنیس» (Zur Geschichte der Rheinischen Theognideischen Spruchsammlung) است که در ۱۸۶۷ در مجله‌ی *Museum* به چاپ رسید، زمانی که آنچه هنوز دانشجو بود.

2. *esthlos/esthlos*

دگر دیسی مفهومی این واژه به شعار و سرلوحه‌ی والاتباری بدل می‌شود و یکسره معنای «والاتبار» به خود می‌گیرد، در برابر مردم عامی دروغگو، چنانکه ثوگنیس ایشان را می‌یابد و وصف می‌کند. تا آنکه، سرانجام، این واژه، پس از پستی گرفتن والاتباری به معنای والایی روان برجای می‌ماند و پخته و پرورده می‌شود. در واژه‌ی کاکوس^۱، چنانکه در دیلوس^۲ (مرد عامی در برابر آگائوس^۳) بر ترسویی تکیه شده است و این می‌رساند که خاستگاه ریشه‌شناسیکِ واژه‌ی آگائوس را، که بارهای معنایی بسیار دارد، در کدام جهت باید جست. واژه‌ی لاتینی مالوس^۴ (که من مِلاس^۵ را در کنار آن می‌نهم) می‌تواند به معنای آدمِ عامی بوده باشد

۱. *kakos / kakos*، به یونانی به معنای بد، زشت، بداصل، ترسو.

۲. *deilos / deilos*، به یونانی به معنای ترسو، پست، بدبخت.

۳. *agathos / agathos*، به یونانی به معنای خوب، والاتراد، بزرگوار، دلیر، توانا.

والتر کافمن در حاشیه‌ی ترجمه‌ی خود از ندرت‌های اخلاق، به عنوان تأییدی بر درستی برداشت‌های نیچه از راه فیلولوژی، افزوده است که: «در این باب البته سندهای فراوان می‌توان آورد. اما در این حاشیه‌ی کوتاه گفت‌آورده‌ی از اثر بالابند پروفیسور جرالدف. الز (Gerald F. Else) به نام بسویطی ارسطو: حجت‌آوری (Aristotle's Poetics: Argument) بس باشد... نزد هومر شکاف میان پهلوانان و همگان از زمین تا آسمان است و چنان بدیهی که جز چند جا یادی از آن نمی‌شود [با این همه «خوب» (esthloi) و «بد» (kakoi) را بارها به روشنی رویاروی هم می‌توان دید...] اما، در... سده‌های هفتم و ششم این رویارویی همه‌گیر می‌شود و کار آن نزد ثوگنیس به وسواس می‌کشد... اندیشه‌ی یونانی با این اصل می‌آغازد و تا دیرزمانی به آن می‌چسبد که بشریت به «خوب» و «بد» بخش‌بندی می‌شود و معنای آن همان اندازه اجتماعی و سیاسی و اقتصادی‌ست که اخلاق...» این شکاف به یک دلیل ساده مطلق و استثنایناپذیر است که بازتابی‌ست از دیدگاه نژاده‌سالارانه نسبت به جامعه و بازتابی‌ست از تصویری که آنان از شکاف میان خودشان و «دیگران» دارند. در ذهن یک گروه کمابیش کوچک و درهم تنیده همچون نژاده‌سالاری یونانی، تنها دو گونه مردم هستند: «ما» و «آنان»؛ و البته، ما خوبان ایم و دُرستان و راستکرداران و خوب‌چهران و درست‌اندیشان، حال آن که «آنان» بی‌سرو-پایان اند و ترسویان و بی‌مقداران... ارسطو یا این آرمانِ عملی نژاده‌سالاری کهن آشنا بود و آن را خوش می‌داشت، اما آنان را برتر از اهل اندیشه نمی‌شمرد، بلکه دست‌کم در کنار آنان بهترین‌کان می‌دانست.»

۴. *malus* به معنای بد.

۵. *melas / melas*، یونانی، به معنای سیاه، تیره.

[با پوست تیره رنگ، و بالاتر از همه، سیاه موی («که سیاه پوست است»)]، یعنی ساکنان پیش-آریایی^۲ خاکی ایتالیا، که بیش از همه با رنگ پوست از نژاد آریاییان زرتین موی سروری یافته بازشناخته می شدند. [واژه ی] گالیک^۳ نیز، به هر حال، برای من درست موردی همینگونه را پیش می آورد. فین^۴ (برای مثال، در نام فین-گال^۵)، که واژه ای است برای نامیدن والاتباران و، سرانجام، برای هرچه خوب است و والا و ناب، در اصل به معنای زرتین موی بوده است، در برابر بومیان تیره پوست سیاه موی.

سلیتیان^۶، به هر حال، نژادی یکسره زرتین موی بودند. خطاست اگر که بازمانده های مردم در اساس سیاه موی را - که در روی نقشه های دقیق تر قوم شناسیک آلمان نشان داده می شوند - هرگز از اصل سلتی یا آمیزه ای خونی با آنان بدانیم. (این همان کاری است که ویرشو^۷ هنوز می کند). بلکه اینان همان مردمان پیش-آریایی آلمان اند که درین جاها دیده می شوند. همین ماجرا کم و بیش در سراسر اروپا روی داده است. یعنی، اینکه نژاد فرودست شده سرانجام دیگر بار، از نظر رنگ و کوتاهی جمجمه، فرادست گشته است، و چه بسا از نظر غریزه های عقلی و اجتماعی نیز: چه کس انکار تواند کرد که دموکراسی مدرن و آنارشیسم مدرن تر از

۱. «hic niger est» گفت آوردی است از ساتیرهای هوراس: «پشت سرگویی دوستان و فاش کننده ی رازها سیاه است. به هوش، ای رومیان!» niger در اصل به معنای «سیاه» بود و سپس معنای بدبخت به خود گرفت و در آن گفت آورد معنای «بدجنس» به عکس، candidus به معنای سفید، روشن، زیبا، ناب، روراست، درست کردار، بی غش، شادکام، و نیکبخت بود. در جای دیگر هوراس از «سیدترین جان هایی که زمین هرگز بار آورده است» سخن می گوید. (از حاشیه ی کاوفن)

2. vorarisch. / pre-Aryan

3. Gälische / Gaelic

4. fin

5. Fin-Gal

6. die Kelten / Celts

۷. Rudolf Virchow (۱۸۲۱-۱۹۰۲) یکی از بزرگترین آسیب شناسان (پاتولوژیست) آلمان، سیاستمدار لیبرال و عضو پارلمان آلمان (رایشتاگ) و مخالف بیهارک.

آن و بویژه این گرایش به «کمون»^۱، به ابتدایی‌ترین صورت جامعه، که همه‌ی سوسیالیست‌های اروپا اکنون هوادار آن اند، در اصل جز یک پاتکِ عظیم معنای دیگر ندارد و نژاد سرور، نژاد آریایی، از نظر فیزیولوژیک نیز فرودست شده است؟

به گمان‌ام می‌توان واژه‌ی لاتینی بونوس^۲ را به معنای «جنگاور» دانست، به شرط آن که بتوان بونوس را از ریشه‌ی کهن تر دوئونوس^۳ شمرد (بسنجید بلوم = دوقلوم = دوئن لوم^۴، که به نظر من دوئونوس^۳ را دربر دارد). بنابراین، بونوس به معنای مردِ ستیزه‌جو، دوباره‌گر (دوئو)، مردِ جنگی؛ و در آن می‌توان چیزی را دید که در روم باستان مایه‌ی «نیکویی» مرد بوده است. و همین واژه‌ی گوت^۵ در زبان آلمانی ما آیینی باید به معنای «گوتلیشن»^۶ باشد، یعنی مردی از «نژادِ خدایی»^۷؟ و آیینی باید همان نامِ مردمی (و در اصل والاتبارانده‌ی) گوت‌ها^۸ باشد؟ بگذریم از دلیل‌های این حدس‌ها که جای آن اینجا نیست.

۶

این قاعده که یک مفهوم دربردارنده‌ی برتری سیاسی همواره راه به مفهومی می‌گشاید دربردارنده‌ی برتری روانی، هیچ استثنا ندارد (اگرچه

1. Commune

2. bonus (خوب)

3. bellum = duellum = duen-lum

۴. duonus، در فرهنگِ لاتینی‌هارپر Harper's Latin Dictionary، صورت کهن تر bonus شمرده شده است و duellum را صورت دیرینه و شاعرانه‌ی bellum (جنگ) دانسته اند. (حاشیه‌ی کاوون)

5. Gut (خوب)

6. "den Göttlichen"

7. göttlichen Geschlechts

8. Gothen / Goths

زمینه‌ای برای استثنا فراهم می‌کند). هنگامی که کاستِ زَبَرین همانا کاستِ دینیاران^۱ باشد و، بنا بر این، در بازگفتِ جایگاهِ کلی خود صفتی را به کار برد یادآورِ کارکردِ دینیاران^۱ش، آنگاه، برای مثال، [مفهوم‌های] «پاک» و «ناپاک» برای نخستین بار رویارویِ یکدیگر می‌ایستند تا رده‌بندی‌های اجتماعی را بازگویند و از دلِ آن یک «نیک» و یک «بد» بدر می‌آید، به معنایی که دیگر ربطی به پایگاهِ اجتماعی ندارد. افزون بر این، می‌باید پرهیخت از این که این مفهوم‌های «پاک» و «ناپاک» را بیش از اندازه پُر معنا و پُر دامنه و یا یکسره نمادین گرفت: همه‌ی مفهوم‌های بشریتِ دیرینه در آغاز، تا بدانجا که برای ما باورنکردنی ست، زحمت و خام و بی‌رونی و تنگ و سرراست و، بالاتر از همه، نا-نمادین^۲ دریافت می‌شده است. «پاک» در آغاز جز انسانی نبوده است که خود را می‌شوید و خوراک‌هایی را بر خود حرام می‌داند که سببِ بیماری‌های پوستی می‌شوند و با زن‌هایِ پلشتِ مردمِ فرودست همخوابگی نمی‌کند و به خون خود را نمی‌آلاید. از این پس، هرگز، هرگز! از سویِ دیگر، بی‌گان، روشن است که به سببِ وجودِ یک مِهان‌سالاری از بنیاد دینیاران^۱، چه‌گونه تضادهایِ ارزشی به‌زودی و به وضعی خطرناک درونی توانند شد و اوج توانند گرفت و، به‌راستی، سرانجام چنان شکاف‌هایی میانِ انسان و انسان دهان می‌گشاید که هیچ آخیلس^۳ آزاده‌جانی بی‌ترس و لرز از سرِ آن‌ها نتواند پرید. در این مِهان‌سالاری‌های دینیارانه و عادت‌هایِ فرمانروا بر آن‌ها، از آغاز چیزی ناسالم هست که آنان را از عمل روی‌گردان می‌کند و سبب می‌شود که گاهی رویِ تخم بنشینند و در اندیشه غرق شوند و گاهی از هیجان بترکند؛ یعنی،

1. priestliche Kaste / priestly caste 2. unsymbolish / unsymbolical

3. priesterliche Aristokratie / priestly aristocracy

۴. Achill / achilles، پهلوانِ هومری در ایلیاد.

عادت‌هایی که نتیجه‌ی کم‌و-بیش ناگزیرِ آن‌ها برای دینیارانِ همه‌ی روزگاران بیماری‌های گوارشی و عصبی بوده است. و اما، در باب آنچه ایشان همچون درمان برای بیماری‌های خویش بر ساخته‌اند — آیا نمی‌باید گفت که سرانجام از نظر پیامدهایش صدمار خطرناک‌تر از آن بیماری‌ای بوده که بنا بوده است شفا دهد؟ بشریت خود از اثرهای پی‌آمده‌ی این پزشکی خام دینیاران‌ه بیمار است! بیندیشیم، برای مثال، به برخی خوراک‌پرهیزی‌ها (پرهیز از گوشت)، به روزه‌داری، به پرهیز از همخوابگی، به «سر به بیابان» گذاشتن (روش تنها‌گذاری درمانی ویر میچل^۱ — البته بدون چاق شدن و پرخوری، که بهترین درمان برای هیستری برآمده از آرمان زهد است): و افزون بر این‌ها، به تمامی آن متافیزیکِ ضدِ [عالم] حِسّانی^۲ نزد دینیاران که آدمیان را هم تنبل می‌کند و هم ظرافت می‌بخشد؛ به هیپنوتیسم‌گری خویش به شیوه‌ی درویشان و برهمنان (با به کار بردن برهمن همچون گوی بلورین و اِسده‌ی ثابت) و سرانجام، آن سیراب شدن بسیار فهمیدنی با همه‌ی این‌ها، با درمان ریشه‌ای‌اش، با [اتحاد با] عدم (یا خدا: اشتیاق به اتحاد عرفانی^۳ با خدا همان شوق بوداییان است برای عدم، برای نیروانا، و نه بیش!) زیرا با پیدایش دینیاران همه چیز خطرناک‌تر می‌شود، نه تنها دواها و درمان‌ها، که همچنین غرور و انتقام و تیزی و ریخت‌و-پاش و عشق و آرزو فرمان‌روایی، و فضیلت و بیماری. اما کمی انصاف باید داد و گفت که [با رویش] بر خاکِ این زندگانی بشری به ذات خطرناک، یعنی زندگانی دینیاران، بوده است که بشر هرگز جانوری نظرگیر^۴ شده است و نخست

۱. Weir Mitchell (۱۸۲۹-۱۹۱۴) پزشکِ امریکایی. روش درمانی او نخست شامل جدا کردن و بستری کردنِ بیمار و پرهیز غذایی و ماساژ بود.

2. sinnenfeindlich / antisensualistic 3. unio mystica

4. interessantes Thier / interesting animal

اینجا بود که روان بشری به معنایی عالی تر ژرفا یافت و شریرا شد. و این آن دو وجه اساسی است که انسان بدانها بر دیگر جانوران برتری تا کنونی را یافته است!

۷

از همین می توان پی برد که شیوه های ارزشگذاری دینیارانه چه آسان می توانند از شیوه های شهسوارانه-مهان سالارانه شاخه بگیرند و سپس به ضد آن بدل شوند. و این بویژه هنگامی روی می دهد که کاست دینیاران با کاست جنگاوران به یکدیگر رشک برند و رویاروی یکدیگر قرار گیرند و سرآستی با یکدیگر نداشته باشند. پیش‌انگاره‌ی ارزشداوری های شهسوارانه-مهان سالارانه داشتن تن نیرومند است و تندرستی روزافزون و پُربار و سرشار، همراه با آنچه پاینده‌ی آن است، یعنی جنگ و ماجراجویی و شکار و رقص و بازی های رزمی و، در کل، هر آنچه کار-و-کوشش پُرنیرو و آزادانه و شادخوارانه در بر داشته باشد. اما ارزشگذاری های دینیارانه-والاتباران، چنانکه دیدیم، پیش‌انگاره‌هایی دیگر دارند: آنجا که پای جنگ در میان باشد آنان باخته اند! چنانکه می دانیم، دینیاران بدترین دشمنان اند. چرا؟ زیرا که کم‌زورترین مردمان اند: و به دلیل کم‌زوری‌شان است که نفرت در ایشان به هیولوارترین و ترسناک‌ترین و معنوی‌ترین و زهرآگین‌ترین اندازه‌ها می‌بالد. بزرگ‌ترین نفرت ورزان در تاریخ جهان هواره دینیاران بوده اند؛ همچنین زیرک‌ترین‌شان. در برابر جانی کین‌خواه دینیاران دیگر جان‌ها چیستند! بی آن جانی که کم‌زورترینان در میان آورده اند، تاریخ بشر

۱. böse, ضد «معموم». از اصطلاح‌های کتاب مقدس است.

چیزی سراسر احمقانه می‌بود. یگراست به سراغ بزرگ‌ترین نمونه برویم. جی‌ست تمامی بلاهایی که بر روی زمین بر سر «الاتباران» و «قدرتمندان» و «سروران» و «فرمانروایان» آورده‌اند، در برابر آنچه یهودیان با ایشان کرده‌اند! یهودیان، این قوم دینیار، که در برابر دشمنان و فاتحان خویش سرانجام خرسند بدان شدند که با معنوی‌ترین صورت کین‌خواهی ارزش‌های آنان را از ریشه زیر و زبر کنند. چنین کاری تنها درخور قومی دینیار بود؛ قومی با واپس‌زده‌ترین کین‌خواهی دینیاران. این یهودیان بودند که با بی‌گیری ترس‌آوری به خود جسارت دادند تا معادله‌های ارزشی مهان‌سالارانه (نیک = والا = توانا = زیبا = شادان = خداپسند) را واژگون کنند و با دندان‌های مفاکسی‌ترین نفرت، نفرت کم‌زوران، به آن بچسبند. یعنی اینک [بگویند،] «نیکان همانا نگون‌بختان‌اند؛ نیکان همانا تهی‌دستان‌اند و ناتوانان و فرودستان؛ اهل ایمان همانا رنج‌برندگان‌اند و محرومان و بیاران و زشتان؛ آمرزیدگان همانا اینان‌اند و آمرزیدگی ایشان را ست و بس... و اما شما، شما والاتباران و قدرتمندان، تا ابد شریران‌اید و ستمگران و شهوت‌پرستان و چشم‌و-دل‌گرسنگان و بی‌خدایان و دوزخیان و نفرینیان و لعنتیان!» - و می‌دانیم چه کس این واژگونی ارزش‌ها به دست یهودیان را به ارث برد. درباب این پیشگامی عظیم و بی‌نهایت سرنوشت‌ساز یهودیان از راه این بنیادی‌ترین فراخوان به جنگ، آن گزاره‌ای را به خاطر می‌آورم که در فرجه‌ای دیگر به آن رسیده بودم (فراسوی نیک و بد، ص ۱۱۸)^۱ و آن اینکه با یهودیان قیام اخلاقی بردگان آغاز می‌شود؛ قیامی با تاریخی دوهزارساله در پس پشت؛ و دیگر آن را از آنرو به چشم نمی‌توانیم دید که - پیروز شده است...

۱. ترجمه‌ی فارسی، پارمی ۱۹۵، ص ۱۴۷ (چاپ یکم، انتشارات خوارزمی).

۸

اما چه جای شگفتی است اگر که شما این را در نیابید؟ اگر که شما را چشمی برای دیدن چنان چیزی نباشد که گذشت دو هزار سال می باید تا به پیروزی رسد؟ دیدن و تمام دیدن چیزهای دور و دراز کاری است دشوار.

و اما، این است آنچه روی داده است: از تنه‌ی آن درخت انتقام و نفرت، آن درخت نفرتِ یهودی، آن ژرفترین و عالی‌ترین نوع نفرت، یعنی نفرتِ آرمان‌آفرین و واژگونگرِ ارزش‌ها، چیزی برُست به همان بی‌همتایی؛ یعنی: محبتی تازه — و از کدام تنه جز این برمی‌توانست رُست؟ اما هرگز گمان مدارید که آن محبت همچون انکارِ آن تشنگی برای انتقام، همچون ضدِ نفرتِ یهودی، برُسته باشد! نه، حقیقت بازگونه‌ی این است! آن محبت همچون تاجی بر سرِ آن نفرت روید؛ همچون تاجِ پیروزی‌ای هر سودامن‌گستر در دلِ نابترین روشنایی و پُرمایه‌ترین آفتاب، فرارانده به میدانِ روشنا و یلندا در بی‌آماج‌های آن نفرت؛ در پی پیروزگری و غارتگری و وسوسه‌گری، درست با همان انگیزه‌ای که ریشه‌های آن نفرت را هرچه ژرف‌تر و آزمندانه‌تر در هر آنچه ژرف است و شرّ، فرومی‌برد. این عیسایِ ناصری، این تن‌آوردگیِ انجیلِ محبت، این «نجات‌بخش» ارمغان‌آورِ آمرزش و پیروزیِ بهرِ بینوایان و بیماران و گناه‌کاران — مگر نه همان وسوسه‌گری بود، آن هم در ترسناک‌ترین و ایستادگی‌ناپذیرترین صورتِ آن؟ وسوسه‌ای و کژراهه‌ای به همان ارزش‌هایِ یهودی و آرمان‌هایِ نوین؟ مگر بنی‌اسرائیل درست از کژراهه‌ی همین «نجات‌بخش»، همین به‌ظاهر دشمن و پاشاننده‌ی اسرائیل، نبود که به هدفِ نهاییِ انتقام‌جوییِ عالیِ خود دست یافت؟ مگر این

به راستی بخشی از هنر سیاه پنهان یک سیاست بزرگ انتقام نبود؟ سیاست انتقامی دورنگر و زیرزمینی و خزانده و پیش اندیشیده، که اسرائیل با آن می‌بایست ابزار واقعی انتقام خود را به نام دشمنی خونی در پیش چشم همه‌ی جهان از خود براند و به صلیب اش کشد تا آنکه «تمامی جهان»، یعنی همه‌ی دشمنان اسرائیل، این لقمه را بی‌پروا به نیش کنند؟ کدام ظرافت معنوی لقمه‌ای خطرناک‌تر از این را گمان تواند کرد؟ یعنی، چیزی همپایه‌ی قدرت و سوسه‌گر و سرمست‌کننده و فروگیرنده و نابودکننده‌ی «صلیب مقدس»؛ آن ناسازه‌ای «خدایی بر صلیب»؛ یعنی، راز هولناک گمان‌ناپذیرترین و بالادست‌ترین ستم‌کاری انجمن؛ یعنی، خود را بر صلیب کشیدن خدا برای رستگاری انسان! — بی‌گمان، اسرائیل در زیر این نماد، با انتقام‌جویی و بازگون کردن همه‌ی ارزش‌ها، دست کم، تاکنون هربار بر تمامی آرمان‌های دیگر، بر همه‌ی آرمان‌های والاتر دیگر پیروز گشته است.

۹

«آرمان‌های والا کدام است؟ چشم باز کن و پیروزی مردم را ببین — یا 'بردگان' یا 'غوغا' یا 'گله' یا هر نام دیگری که دوست داری بر ایشان بگذاری. گیرم که این کار کار یهودیان بوده باشد! اما کدام ملت را رسالتی جهان — تاریخی ترا^۲ از این بوده است؟ [مگر نمی‌بینی که] «سروان» را از سر باز کرده اند و اخلاق فرودستان فرادست شده است! نام این پیروزی را زهرآمیزي خون بگذار (زیرا نژادها را با هم درآمیخته است) — حرفی

1. Paradoxie / paradox

2. sub hoc signo

3. welthistorichere Mission / world-historic mission

نیست؛ اما پنهان فغاناد که این زهرآمیزی بسیار خوب انجام شده است؛ «نجات» نوع بشر (یعنی رهایی از چنگ «سروران») همچنان به خوبی پیش می‌رود. آشکارا می‌توان دید که همه چیز چه یهودیانه و مسیحیانه یا غوغایانه می‌شود (جدالی بر سر نام نیست!) اما گمان نمی‌رود که راه این زهرآمیزی در تمامی رگ و پپی بشریت را با هیچ چیز سدّ توان کرد. چه با آهنگ و گام پیشرفت اش ازین پس آهسته و آهسته تر شود و نرم تر و ناشنیدنی تر و با پروا تر. چرا که هنوز وقت بسیار است! مسألهٔ آیا درین کار کلیسا را امروزه هنوز نقشی ضروری هست؟ هنوز حقّ حیاتی هست؟ یا می‌توان از سر باز اش کرد؟ به نظر می‌رسد که او به جای شتاب بخشیدن کار این پیشرفت را کند می‌کند. اما این هم از خوبی‌های آن است. بی‌گمان کلیسا آرام-آرام چیزی زُحمت و روستایی وار شده است که خوش آیند هوش باریک بین و ذوق به راستی مُدرن نیست. آیا نمی‌باید آن را اندکی پرداخته تر ازین کرد؟ آخر، این امروزه بیشتر آدمی را پس می‌زند تا به خود بکشاند! اما بی‌کلیسا آزاده‌جان کجا بود؟ آنچه ما را می‌زند خودِ کلیساست نه زهر اش. خودِ کلیسا به کنار؛ اما ما نیز از زهر اش بیدمان نمی‌آید...».

این پی‌گفتارِ یک «آزاده‌جان» است بر گفتارِ من؛ پی‌گفتارِ یک جانورِ شریف، که شرافت اش را بسیار نشان داده است و افزون بر آن، دموکرات هم هست. او تا اینجا گوش اش با من بود، اما تابِ گوش سپردن به لب فرویستن ام را نداشت. چرا که به اینجا که رسیدیم لب از لب نگشودن ام بهتر!

۱. Quæritur، واژه‌ی لاتینی، به معنای «یک پرسش!» یا «مسأله!» به اصطلاح اهلی مدرسه‌ی قدیم ما.

قیامِ بردگانِ آنگاه آغاز می‌شود که کینه‌توزی^۱ خود آفریننده می‌شود و ارزش‌زا: کینه‌توزی وجودهایی که [امکان] واکنشِ راستین، واکنشِ عملی، از ایشان دریغ شده است و تنها از راه یک انتقامِ خیالی آسیبی را که خورده اند جبران توانند کرد. هر اخلاقِ والاتبارانه از دلِ آری‌گوییِ پیروزمندانه به خویش برمی‌روید؛ اما اخلاقِ بردگان نخست به آنچه «بیرونی»ست، به آنچه «دیگر»، به آنچه «جز او»ست نه می‌گوید. و این همان‌گنشِ آفرینندگیِ اوست. این واگرداندنِ نگاهِ ارزش‌گذارانه، این نیاز به چشم‌دوختن به بیرون به جای گرداندنِ آن به خویش، زاده‌ی همان کینه‌توزی‌ست. اخلاقِ بردگان برایِ رویش همیشه نخست نیاز به یک جهانِ بیرونی دشتانته دارد. به زبانِ فیزیولوژیک، برایِ آن که گنشی داشته باشد به یک انگیختارِ بیرونی نیازمند است — زیرا گنشیِ آن از بنیاد واگنش است. اما ماجرا در موردِ شیوه‌ی ارزش‌گذاریِ والاتبارانه باژگونه‌ی این است: او خود به خود در کار است و در رویش؛ و ضدِ خویش را تنها از آنرو می‌جوید که به خود شکرگزارانه‌تر و پیروزمندانه‌تر آری گوید. برداشت‌های منفی «پست» و «همگانی» و «بد» نزد او، نسبت به برداشت‌های مثبت‌اش، جز تصویرهای مخالفِ پریده‌رنگی نیستند که سپس زاده می‌شوند؛ یعنی از پسِ آن برداشت‌های بنیادیِ سراسر سرشار از زندگی و شور [که می‌گویند: «ما والایان، ما خوبان، ما زیباییان، ما نیک‌بختان!»] شیوه‌ی ارزش‌گذاریِ والاتبارانه آنجا به خطا می‌رود و گمراه می‌شود که فضا را درست نمی‌شناسد، در جایِ ته چندان آشنا؛ آن جا که

۱. Ressentiment. نیچه در این متن همه جا همین واژه‌ی فرانسه (ressentiment) را به کار می‌برد. در ترجمه‌ی فارسی همه جا «کینه‌توزی» را در برابر آن گذاشته‌ام.

خود را همیشه سخت بازداشته است از این که به واقعیت آن به‌راستی نزدیک شود. او گهگاه در شناخت فضایی که خوار می‌شمارد به خطا می‌رود؛ یعنی فضای آدم همگانی، فضای مردم فرودست. از سوی دیگر، از خاطر نمی‌باید برد که به هر حال حس خوارداشت، حس فرونگریستن، حس نگاه کردن از بالا، تصویری نادرست از آنچه خوار داشته می‌شود، به دست می‌دهد. و هزار بار بدتر از آن، آدمی را در باب نفرت و کینه‌ی هفتفته در دل دشمن خویش - البته در دل آن «آدمک» - به خطا می‌برد. به‌راستی، چه بی‌سروایسی‌ها و آسان‌گیری‌ها و چشم‌پوشی‌ها و ساده‌انگاری‌ها که در خوارداشت نیست! همچنین چه خوش‌دلی‌ها از این که اُبزه‌ی خود را به یک کاریکاتور، به یک موجود خنده‌دار، بدل تواند کرد. آن حاشیه‌ی معنایی کم. و بیش دل‌سوزانه را نیز از یاد نمی‌باید برد که، برای مثال، و الاتیاری یونانی به همدی وازه‌هایی می‌بخشید که برای بازشناساندن مردم فرودست خویش به کار می‌برد. از یاد نمی‌باید برد که این‌ها همیشه چه گونه با گونه‌ای دل‌سوزی و ناز-و-نوازش درآمیخته بودند و چاشنی خورده؛ آنچنان که سرانجام همدی وازه‌هایی که [در زبان ایشان] به مردم عامی اشارت دارند معنای «بدبخت» و «بیچاره» به خود گرفته اند (درنگی کنید در *dellos* و *deilaos* و *ponēros* و *mochthēros* که آن دو تایی آخرین آدم عامی را سراسرست بنده‌ی کارگر و چارپای بارکش می‌داند)؛ و اینکه، از سوی دیگر، چه گونه «بد» و «پست» و «بیچاره» نئی است که در گوش یونانی هیچ‌گاه بی‌طنینی رنگ‌بخش شنیده

۱. این وازه‌ها در متن اصلی آلمانی به زبان‌نگاره‌ی یونانی آمده است و ترانویس لاتینی آن را از ترجمه‌ی کافمن به انگلیسی گرفته ام و معنای آن‌ها را نیز از حاشیه‌ی ترجمه‌ی وی. همدی آن‌ها به معنای «بدبخت» است، اما معنای دیگری نیز دربر دارند که، به ترتیب، برای هر یک عبارت است از: (۱) ترسو، بی‌ارزش، پست؛ (۲) ناچیز، خوارما به؛ (۳) نجیب، بی‌ارزش، بی‌پدر. مادر، پست، ترسو؛ (۴) نجیب، بی‌پدر. مادر.

غی شود که بر آن طنین بار [مفهوم] «بدبختی» سنگینی می کند. و این بار میراثی است از آن شیوهی ارزش گذاری و الیابارانه‌ی میهن سالارانه که در خوارداشت نیز به خود دروغ نمی گوید (فیلولوگ‌ها می باید به یاد آورند که این واژه‌ها به چه معنایی به کار رفته اند: *anolbos, oizyros, tlemōn, xymphora, dystychein* «نیک‌زادان» خود را «نیک‌بخت» احساس می کردند و نیازی نداشتند که با چشم دوختن بر دشمنان خویش برای خود نیک‌بختی ساختگی دست و پا کنند یا چه بسا، چنان که عادت همه‌ی مردمان کینه توز است، دل خوش کنکی برای خود بسازند و خود را فریب دهند. آنان همچنین در مقام مردمان پُر-و-بیان و سرشار از نیرو و در نتیجه، به سرشت کوشا، می دانستند که نیک‌بختی و کوشایی با هم اند و کوشایی نزد ایشان به طبع پاره‌ای از نیک‌بختی بود (که *euprattein*^۲ از آن ریشه می گیرد) یکسره رویاروی [معنای] «نیک‌بختی» در عالم ناتوانان و سرکوفتگان؛ در عالم آنانی که احساس‌های زهر آگین و دشمنانه در وجودشان چرکابه می سازد؛ آنانی که «نیک‌بختی» نزدشان چیزی است از جنس چیزهای خواب‌آور و رخوت‌آور، از جنس آرامش و صلح، از جنس «سبّت»^۳، یعنی دست کشیدن از کار و زحمت و دست و پای خود را دراز کردن؛ خلاصه چیزی بی‌کُشانه^۴ [نه کُشگرانه]. حال آنکه انسان و الیابار با خود با دلگرمی و یکرویی می‌زید (*gennaios*)^۵ «بزرگ‌زاده»

۱. غم‌انگیز، بدبخت، بیچاره، زحمت‌کش، محنت‌کش؛ (۲) نفرین شده، بدبخت، فقیر؛ (۳) بدبخت، بیچاره؛ (۴) بدبختی، بیچارگی؛ (۵) نگون‌بخت.
 ۲. خوش‌کار. و. باری.
 ۳. *Sabbat*، روز هفتم آفرینش که یهوه، خدای یهود، در آن آرام گرفت، و روز شنبه که یهود در آن از هر کاری دست می‌کشند، از ریشه‌ی *shabbath* در عبرانی، به معنای «آرام گرفتن».

4. *passivisch / passively*

۵. بزرگ‌زاده، و الیابار، بلنداندیش.

بارِ معنایی «راست-و-درست» و چه بسا «ساده‌دل» را نیز در خود دارد) اما انسان کینه‌توز نه راست-و-درست است نه ساده‌دل نه با خود یکدل و یکرو. روان‌اش کزبین است؛ جان‌اش دوستارِ پنهانگاه‌ها و راه‌ها و دره‌های پنهانی. او در عالمِ خود در جست-و-جویِ پناهگاهی‌ست برایِ خود و آرامِ جانِ خود را در پنهانگاه‌ها می‌یابد. او خوب می‌داند که چه گونه می‌باید لب فروبست و از یاد نبرد و منتظر ماند و چندی خاکساری و فروتنی پیشه کرد. نژادی از چنین مردمان کینه‌توز سرانجام می‌باید زیرک‌تر از هر نژادِ والاتبار شود و برایِ زیرکیِ ارجی دیگر بشناسد؛ یعنی، همچون شرطی حیاتی برایِ زندگی. حال آنکه برایِ انسانِ والاتبار زیرکی مایه‌ای از تجمل و ظرافت درخود دارد. زیرا نزد ایشان [به خلاف کینه‌توزان] زیرکی برایِ نظم بخشیدن و پاییدنِ کارکردِ گزینه‌هایِ ناخودآگاهِ اهمیتِ اساسی ندارد یا برایِ مهار کردنِ بی‌پروایی‌ها و سرکشی‌هایِ دلیرانه، خواه در رویارویی با خطر یا دشمن یا برایِ مهار کردنِ برانگیختگیِ پرشور در خشم و عشق و بزرگداشت و شکرگزاری و انتقام‌ستانی، که روان‌هایِ والا همیشه یکدیگر را با این حالت شناخته‌اند. کینه‌توزیِ انسانِ والاتبار، آنگاه که در او پدیدار شود، خود را در یک واکنشِ آبی به اوج می‌رساند و خالی می‌کند، ازینرو [روان را] زهر آگین نمی‌کند؛ و هرگز، چنان که ناگزیر نزد تمامی بیچارگان و ناتوانان دیده می‌شود، بی‌شمار بار از نو پدیدار نمی‌شود.

دشمنانِ خود و بدآوردن‌هایِ خود را زود از یاد بردن، حتا کارهایِ بد خود را — این نشانه‌یِ طبعِ قویِ پُر-و-پیمانی‌ست سرشار از قدرتی نرم و شکل‌پذیر و بازسازنده و دوباره سلامت‌بخش؛ و نیز فراموشی‌بخش (یکی از نمونه‌هایِ خوبِ این مورد در دنیایِ مُدرن میرابو است که

۱. کنت دو میرابو Mirabeau (۱۷۴۹-۱۷۹۱) دولترد و نویسنده‌ی نامدارِ دورانِ

دشنام‌ها و تو‌سری‌هایِ دیگران به یادِ اش نمی‌ماند و هرگز نمی‌بخشیدشان، بلکه — فراموش‌شان می‌کرد). چنین انسانی با یک تکان بسیاری از خوره‌هایی را که جانِ دیگران را می‌خورند، از خود دور می‌کند. تنها اینجاست که «دوست داشتنِ دشمنِ خویش» به‌راستی جایی دارد؛ البته اگر چنین چیزی هرگز جایی بر روی زمین داشته باشد. انسانِ والا چه حُرمتی بر دشمنانِ خویش می‌گذارد! — و چنین حُرمت‌گذاریِ پلی‌ست به مهر، زیرا که او دشمنِ خویش را از بهرِ خویش، همچون نشانه‌ی شناساییِ خویش، می‌طلبد. او را تابِ هیچِ دشمنی نیست مگر آن که در او هیچ چیزِ خوارش‌ردنی نباشد و بسا چیزِ بزرگ‌داشتنی باشد! و به‌خلافِ این، تصوّر کنید «دشمن» را آنچنان که انسانِ کینه‌توز گمان می‌کند؛ و این همانا عملِ اوست و آفرینندگیِ او؛ او نخست «دشمنِ شریر» را در گمان می‌آورد، «آدمِ بد» را؛ و این را همچون مفهومی بنیادین تا سپس از دلِ آن آن گمانِ پسین و رویارویِ آن را بیرون کشد؛ مفهومِ «آدمِ خوب» را — خود را!

۱۱

و این درست بازگونه‌ی کاری است که انسانِ والاتبّار می‌کند که مفهومِ اساسیِ «خوب» را پیشاپیش و خود به خود از خویش برمی‌کشد و پس از آن است که برایِ خود گمانی از «بد» می‌آفریند! چه فرقی است میانِ این «بد»^۱ و والاتبّارانه و آن «شر»^۲ آئی که از دیگِ نفرتِ ناکامی برمی‌جوشد؟ آن یک فراورده‌ای است دوّمین، چیزیِ جنّی، یک رَنگِ کنارین؛ حال آن

→ انقلابِ فرانسه.

1. schlecht / bad

2. böse / evil

که این یک، به عکس، چیزی ست اصلی، چیزی آغازین، یک کردار راستین به معنایی که در اخلاق بردگان می فهمند. چه از هم جدايند این دو واژه‌ی «بد» و «شر» که هر دو به ظاهر رویاروی مفهوم یگانه‌ی «خوب» قرار دارند! اما مفهوم «خوب» هم مفهومی یگانه نیست: بلکه باید پرسید که «شریر» در معنای اخلاق کینه توزی به راستی کیست؟ پاسخ سراسر است این است: همانا «نیکان» آن اخلاق دیگر، همانا مردِ والا، مردِ قدرتمند، مردِ فرمان‌روا؛ همان که در چشمان زهرآگین کینه توزی رنگِ دیگر می پذیرد و معنایِ دیگر، و با نگاهی دیگر بدان می نگرند.

اینجا نکته‌ای ست که ما را هیچ سرانکار آن نیست: آن کس که این «نیکان» را دشمن می شمارد و بس، تنها دشمنِ شریر را می شناسد و بس. و اما اینان [این نیکان]، که در بندِ رسم‌ها و پاس‌داشتن و آیین نگاه‌داشتن و سپاس‌داشتن اند و نیز از سر هم چشمی و رشک به یکدیگر، در میان همگان^۱ در قید و بند اند و در رفتار با یکدیگر خود را چنین سرشار از ادب و خویشتنداری و نازک‌رفتاری و وفاداری و غرور و دوستی نشان می دهند، چون پای از جای خویش بیرون نهند، یعنی پای بدان جای گذارند که مرز و بوم بیگانه است، جانورانِ شکاری زنجیرگسیخته را مانند و آنجا، در وحش بوم، آزاد از همه‌ی قیدهای اجتماعی، رها از همه‌ی تَنبِشی که در بند ماندن دیرینه در حصار آرامش اجتماعی خود در ایشان به بار آورده است، به وجدان بی‌گناه جانورِ شکاری باز می گردند و هیولاهای شاد-فریادی می شوند به در آمده از میدان سلسله‌ای کشتار و سوزاندن و به زور گادن و شکنجه‌دادنِ دَدمنشانه، آن هم با چنان سرخوشی و آرامشِ خاطری که گویی این همه کاری جز شوخی و

1. inter pares

شیطنتِ یک شاگردِ مدرسه نبوده است و با باور به این که اکنون تا دیرزمانی شاعران را بسی مایه برای حماسه‌سرایي و ترانه‌سازی فراهم آورده اند! در بیخ. و بن تمامی این نژادهایِ والاتبار جانورِ شکاری را نادیده نمی‌باید گرفت؛ آن دَو زَرین موی شکوهند را که آزمندانه در پی غارت و پیروزی می‌گردد. این بیخ. و بن پنهان می‌باید هر چندگاه سر بگشاید و جانور می‌باید باز پای بیرون گذارد و سر به بیابان نهد: والاتبارانِ رومی و عرب و آلمانی و ژاپنی و پهلوانانِ هومری و وایکینگ‌هایِ اسکاندیناویایی همه همین نیاز را داشته اند.

هرجا که این نژادهایِ والاتبار پا گشوده اند پشتِ سر همیشه مفهومِ «بَربر» را بر جا گذاشته اند. حتّاً والاترین فرهنگ‌شان نیز از نشانِ آگاهی به آن بربریت و حتّاً گردن‌فرازی از آن خالی نیست (برای مثال، آنچه پریکلِس^۱ در آن سخن‌رانیِ نام‌دارِ خاک‌سپاری با همشهریانِ آتنی در میان می‌نهد، جز این نیست: «بی‌باکی ما به هر سرزمین و هر دریا پا گشوده است و همه جا یادمان‌هایی ماندگار از نیکی و بدی خویش بر پا داشته است.») «بی‌باکی» نژادهایِ والاتبار و دیوانه و بی‌خرد و بی‌پروا، و بی‌حسابی و بی‌امانیِ آشکارِ کردارشان (پریکلِس بالاتر از همه «آسوده‌خاطری»^۲ آتینان را می‌ستاید) و به چیزی نگرفتنِ ایمنی و تن و زیستن و خور. و خواب، و خوار شمردنِ شان؛ شادمانیِ ترسناک و سرمستیِ ژرفِ شان از ویران کردن، از شهوتناکیِ پیروزی و بی‌رحمی — این‌ها همه، نزد قربانیانِ شان در شمایِلِ «بربر»، در شمایِلِ «دشمنِ شریر»، در شمایِلِ چیزی به نامِ «گوت»^۳ و «واندال»^۴، گرد می‌آمد.

1. Perikles

2. rathymia

3. Goth

4. Vandal

آن بدگمانی ژرف و لرزاننده که نام آلمانی هنوز برمی‌انگیزد هرگاه که به قدرت دست می‌یابد، همچنان بازتابی ست از آن هراسِ نازدودنی که اروپا سده‌ها از وحشی‌گری‌هایِ ددانِ زرین‌مویِ ژرمن فراچشم داشته است (اگرچه میانِ ژرمن‌هایِ کهن و ما آلمانیان نسبتِ هم‌نامی هم نیست تا چه رسد به هم‌خونی).

من زمانی اشاره کرده‌ام به دردِ سری که هسیود^۱ دچار شده بود هنگامی که در پی طرح‌ریزیِ دوره‌هایِ پیاپیِ فرهنگی بود و می‌کوشید آن‌ها را با بخش‌بندی به سه دوره‌یِ زرین و سیمین و برنجین باز گوید. اما نمی‌دانست با جهانِ شکوهمند و در همان حال ترسناک و دَم‌منشِ هومری چه کند مگر آن که یک دوره را به دو بخش کند و یکی را دنباله‌یِ دیگری بگذارد: نخست دوره‌یِ پهلوانان و نیمه‌ایزدانِ ترویایی^۲ و تیبسی^۳، به صورتی که آن جهان در خاطرِ تُخمه‌یِ والاتبارانِ بازمانده بود، همانانی که آن پهلوانان و نیمه‌ایزدانِ پشت‌و-پدرانِ راستین‌شان بودند؛ سپس دوره‌یِ برنجین، یعنی صورتی که همان جهان به چشمِ نوادگانِ پایمال‌شدگان و غارت‌زدگان و سرکوفت‌خوردگان و چپاول‌شدگان و به بردگی کشیدگان می‌نماید: روزگارِ برنجین، چنانکه گفتیم، یعنی روزگاری سخت و سرد و بی‌رحم و خالی از احساس و وجدان که همه چیز در آن درهم کوبیده است و غرقه در خون.

با این فرض که هر آنچه امروز، باری، به گونه‌ای «حقیقت» می‌انگارند، خالی از حقیقت نیست، یعنی این که معنایِ تمامیِ فرهنگ جز پروراندنِ جانوریِ خانگی و فرهیخته از درونِ جانورِ شکاریِ «انسان» نیست؛ پس، بی‌گمان، تمامیِ آن غریزه‌هایِ واکنش‌گریِ کینه‌توزی را، که به

1. Hesiod

2. Troya

3. Thebes

یاری آن‌ها نژادهای والاتبار و همدی آرمان‌هاشان را سرانجام خوار کرده‌اند و مهار زده‌اند، می‌باید ابزارهای راستین فرهنگ انگاشت: اما مراد نه آن است که خداوندان این غریزه‌ها خود نمودگاران فرهنگ‌اند [و پیشرفت انسان]، بلکه چه بسا خلاف آن‌اند؛ که نه! این را امروزه به چشم می‌توان دید که این خداوندان غریزه‌های سرکوفتگی و انتقام‌جویی، این فرزندگان هرگونه بردگی اروپایی و نا-اروپایی، و بویژه تمامی جماعت پیش-آریایی، همگی نمودگاران پرفت انسان‌اند! این «ابزارهای فرهنگ» مایه‌ی تنگ انسان‌اند و بر روی هم مایه‌ی بدبینی به «فرهنگ» و دلیلی بر ضد آن! چه بسا اینان را به درستی روا باشد که از دژ زرین موی در دل تمامی نژادهای والاتبار بترسند و بگریزند! اما کیست که صدبار بیش نترسد از این که به جای ترس ناچار از آن باشد که با چشمان ستایشگر شاهد دیدار دل‌آشوب کث.و-کوژان و کوتولگان و تکیدگان و زهرنوشیدگان باشد؟ و مگر این نه سرنوشت ماست؟ چی‌ست که امروز مایه‌ی بی‌زاری ما از انسان است؟ - زیرا ما بی‌گمان از انسان به رخ ایم.

دیگر کدام ترس آنجا که هیچ چیز ترسناک در انسان بازمانده است؛ که «انسان» کرم‌سان پیش می‌خزد و گله‌وار گرد می‌آید؛ که انسان بس می‌انگاریه و بی‌رنگ و بو هم اکنون آموخته است که خود را غایت و قله [انسانیت] بینگارد و معنای تاریخ و خود را «انسان والاتر». این انگارش چندان ناروا هم نیست تا آنجا که وی خود را، همچون چیزی دست‌کم بر سر پا، دست‌کم توانای زیستن، دست‌کم آری‌گوی به زندگی، جدا می‌انگارد از آن انبوه کث.و-کوژان و بیاران و خستگان و از نفس افتادگانی که امروز بوی گندشان اروپا را گرفته است.

اینجا یارای آن‌ام نیست که یک آه آرزومندانه را فرودهم؛ آهی از سر واپسین امید‌ام. چی ست آنچه بویژه مرا یکسره تاب‌نیاوردنِ ست؟ چی ست که بار‌اش را نمی‌یارم کشید و راه نفس‌ام را فرومی‌بندد و توان‌ام را می‌ستاند؟ هوایِ بد! هوایِ بد! این که چیزی کژ و کوز به سوی‌ام فرامی‌خزد؛ این که می‌باید دل و اندرونه‌ی روانی کژ و کوز را بیوم! — از همه چیز گذشته، باری، کدام سختی و بیچارگی و هوایِ ناخوش و دردمندی و رنج و زحمت و تنهاماندگی ست که مرد آفریده برای زندگانی زیرزمینی و جنگاورانه تاب نتواند آورد؟ او هر بار از نو [از تاریکنایِ خویش] به روشنا در می‌آید و از نو ساعتِ زرینِ پیروزیِ خویش را به چشم می‌بیند و همان‌گونه که سرشتِ اوست، فرامی‌آیستد، ناشکستی، بازکشیده، همچون کمائی که دردمندی او را هر چه سخت‌تر از هم می‌گشاید، از برای چیزهای تازه‌تر، دشوارتر، دوردست‌تر.

بادا که ایزدبانوانِ نیکوکار در آسمانِ فراسویِ خیر و شر — اگر باشند — گهگاه مرا نیکویی کنند و رخصتی دهند چشم‌انداختنی را بر چیزی کامل؛ چیزی به تمامیت رسیده و شادمانه و توانا و پیروزمند؛ چیزی هنوز ترس‌انگیز! بر انسانی که انسان را برحق کند؛ بر آن نظر‌کردگیِ بخت که کمال و نجات می‌بخشد و از برکتِ آن در ایمان به انسان چنگ در می‌توان زد — زیرا که [اکنون] در چشم ما چنان است که کوچک‌گری و برابرگریِ انسانِ اروپاییِ آبتنِ بزرگ‌ترین خطر [برایِ انسان] است؛ خطری که دیدار‌اش دل‌آشوب است.

ما امروز [در انسان] هیچ چیزی نمی‌بینیم که روی به بزرگی داشته باشد و ای بسا که او همچنان فرو و فروتر می‌رود و هر چه نرم و نازک‌تر

می‌شود و خوش‌خوتر و زیرک‌تر و آسوده‌تر و میانمایه‌تر و آسانگیرتر و چینی‌تر و مسیحی‌تر. راست است که انسان هر چه «بهتر» می‌شود و— این همان سرنویشت شومی‌ست که اروپا بدان دچار آمده است؛ از وحشتی که از انسان در دل ما نشسته است، ما عشق به او را نیز از یاد برده ایم، احترام به او را و امید بستن در او را، حتّاً اراده‌ی گراینده به او را. دیدارِ انسانِ دیگر در ما دل‌آشوب است. و هیچ‌انگاری امروز چی‌ست اگر که این نیست؟— ما از انسان بیزار ایم.

۱۳

بیا بید بازگردیم به مسأله‌ی خاستگاهِ دیگر «نیکی». نیکی آنچنان که مردمانِ کینه‌توز گمان کرده اند، هنوز در انتظارِ گشودنِ گرهِ خویش است. چه جای شگفتی‌ست اگر که برّه‌ها پرندگانِ شکاریِ بزرگ را خوش ندارند؟ چه جای سرزنش است اگر که این پرندگانِ شکاری برّه‌های کوچک را بربایند؟ و اگر پرگان در میانِ خود بگویند: «این پرندگانِ شکاری شرّ اند؛ و مگر آن که هیچ به پرنده‌ی شکاری نمی‌ماند و چه بسا ضدّ آن است، یعنی برّه— نمی‌باید خوب باشد؟» بر این آرمان‌سازی چه خُرده‌ای می‌توان گرفت؟ جز آن که پرندگانِ شکاری نیز با پوزخند نگاهی به آن اندازند و ای بسا بگویند که: «ما از اینان، از این برّه‌های خوب، بدمان نمی‌آید که هیچ، خوش‌مان هم می‌آید! به‌راستی، چه چیز خوش‌تر از گوشتِ برّه‌ی نرم و تازک!»

چشم‌داشتن از زورمندی که خود را زورمند نشان ندهد و فرادستی خواه و فرودستی خواه و سروری خواه نباشد و تشنه‌ی دشمنان و هماوردان و پیروزی‌ها، همان اندازه بی‌معناست که از بی‌زوری چشم

زورمندی داشتن. هر ذره زور، یعنی ذره‌ای رانش، ذره‌ای خواست، ذره‌ای اثر نهادن؛ و بالاتر از آن، زور چیزی نیست مگر همین راندن و خواستن و اثر نهادن! اگر این داستان گونه‌ای دیگر به نظر می‌آید، تنها به سبب فریب زبان است و خطاهای بنیادی عقل (که در زبان به صورت سنگواره در آمده است)؛ [زبان است] که در پس هر اثر نهادنی اثر-نهنده‌ای می‌بیند و «کننده»‌ای؛ و چه نادرست می‌بیند! زیرا همان‌گونه که مردم آذرخش را از دَرخشی آن جدا می‌کنند و این دوّمین را همچون کرده‌ای می‌انگارند کارِ کُننده‌ای به نام آذرخش، اخلاقی مردم نیز زورمندی را از فرانموده‌های زورمندی جدا می‌کند، چنان که گویی در پس پشتِ شخصِ زورمند زیرگُستری^۱ بی‌طرفی هست که آزاد است زور نشان دهد یا ندهد. اما چنین زیرگُستری در کار نیست؛ «بود»‌ی در پس کردن و اثر نهادن و شُدن در میان نیست. «کننده» را [به غلط] به دُم کردن بسته اند. آنچه هست، کردن است و پس. هنگامی که آذرخش می‌درخشد، مردم در اصل [یک] کردن را دوچندان می‌کنند، یعنی کردن-کردن: یک بار یک رویداد را در مقامِ علّت می‌نشانند و بارِ دیگر همان را در مقامِ معلولِ همان علّت. فیزیکدانان نیز کاری به ازین نمی‌کنند آنگاه که از «جنبش نیرو» و «اثرکردن نیرو» و مانند آن سخن می‌گویند. تمامی علم ما، با همه سردنگری و آزادی‌اش از عواطف، هنوز زیر افسونِ زبان قرار دارد و از شرّ این بجهیِ جازده به جای بجهیِ اصلی، این «کننده»^۲ [= فاعل]، رها نشده است (مفهومِ [اُمّ، برای مثال، یکی از همین بجه‌های جازده است؛ همچنان که مفهومِ کانتی «شیء در ذاتِ خویش»)). چه جای شگفتی ست اگر که عاطفه‌های واپس‌زده‌ی انتقام و نفرت، که نهانی کورسو می‌زنند، از این باور به درستی به سود خود

1. Substrat / substratum

2. Subjekt / subject

بهره گیرند و به راستی به این گمان پرشورتر از هر گمان دیگر بچسبند که نیرومندان آزاد اند که ناتوان باشند و پرندگان شکاری آزاد اند که بره باشند — زیرا ازین راه است که این حق را به خود می دهند که پرنده‌ی شکاری را پرنده‌ی شکاری حساب کنند.

هنگامی که فروافتندگان و پای مال شدگان و زورشنیدگان از دل مکر انتقام جوی ناتوانی یکدیگر را به اندرز دل می دهند که «بیاید مانند شیران نباشیم؛ خوب باشیم! و خوب یعنی کسی که زور نمی گوید و آزاری به کسی نمی رساند و به کسی نمی تازد و در پی تلافی نیست و انتقام را به خدا واگذار می کند؛ کسی مثل ما سر به تو که به دنبال شر نمی گردد و از زندگی چندان انتظاری ندارد؛ مانند ما اهل صبر و فروتن و عادل». اگر به این سخن با خون سردی و بی طرفانه گوش فرادهیم، به راستی چیزی بیش ازین نمی گوید که: «چه کنیم که ما بی زوران بی زور ایم و همان بهتر که دست به کاری نزنیم، چرا که زورمان نمی رسد». اما این واقعیت ساده، این پایه‌ای ترین رده‌ی زیرکی (که حشره‌ها نیز دارند و هنگام رویارویی با خطر بزرگ خود را به مُردگی می زنند تا «زیاد» کاری نکرده باشند) از سر نیرنگ بازی و خودفریبی ناتوانی خود را در زرق و برق فضیلت تسلیم و رضا و سکون و انتظار می پوشاند، چنان که گویی بی زوری بی زوران — یعنی ذات‌شان، کارکردشان، واقعیت بی کم و کاست یگانه‌ی چاره ناپذیر و جدایی ناپذیر وجودشان — کار و کوششی ست آزادانه؛ چیزی ست خواسته و دانسته؛ عمل‌ای ست؛ شایستگی‌ای ست. چنین انسانی از سر غریزه‌ی خویشتن‌پایی و خود-برحق‌انگاری، که هر دروغی را تقدس می بخشد، به ایمان به یک «کننده» بی طرف درگزینش آزاد تیار دارد. چه بسا تاکنون بر روی زمین به چیزی به اندازه‌ی «کننده» (یا مردم‌پسندانه‌تر بگوییم، به روان) ایمان نداشته‌اند؛ چرا که برای

بیشینه‌ی مردمان، یعنی ناتوانان و فروافکنندگان از هر دست، امکان این خودفریبی والا را فراهم می‌کند که ناتوانی را آزادی بدانند و چنین و چنان بودن‌شان را شایستگی.

۱۴

کی ست که بخواهد اندکی در این راز درنگرد و فرونگرد که انسان بر روی زمین چه گونه آرمان می‌سازد؟ چه کس را دل چنین کاری هست؟ — باری! اینجا سوراخی هست که از آن در این کارگاه تاریک می‌توان نگریت. اما، حضرت آقاي فضول کله‌خر! یک لحظه صبر بفرمایید: اول چشم‌هایت باید به نور این بازی دروغین رنگ‌ها عادت کند — بسیار خوب! بسیار خوب! حالا بفرمایید دهن باز کنید! آن پایین چه می‌گذرد؟ ای آقاي اهل خطرناک‌ترین کنجکاوی، بفرمایید آنجا چه می‌بینید؟ — من اکنون سراپا گوش ام.

— «چیزی نمی‌بینم، اما چیزهای بسیار به گوش‌ام می‌رسد. از هر گوشه و کنار بیچ — بچه‌ها و زمزمه‌های ناجور بلند است. به نظر‌ام دارند دروغ می‌گویند و صداها را طنینی خوش داده‌اند. دارند از ناتوانی شایستگی می‌سازند. بله، همان‌طور است که شما فرمودید.» —

— دیگر چه؟

— «از ناتوانی، که پاداشی ندارد، 'خوش‌قلبی' می‌سازند و از تو. سری. خوردگی بُردلهره، 'فروتنی'؛ و از بندگی در پیشگاه آنانی که در دل از ایشان نفرت دارند، 'طاعت' (یعنی، از جمله در پیشگاه همانی که می‌گویند از ایشان طاعت نمی‌طلبند و — نام‌اش خداست).^۱ افتادگی آدم

۱. «هر شخص مطیع قدرت‌های برتر بشود، زیرا که قدرتی جز از خدا نیست و آن‌هایی ←

ناتوان و ترسی که سراپای وجود اش را گرفته، آن بر درگاه ایستادن و انتظار کشیدن اجباری از سر ناچاری اش، اینجا نام‌های زیبا به خود می‌گیرند، مانند صبر، و حتّا فضیلت. انتقام - نتوانی می‌شود انتقام - نخواهی یا چه بسا گناه بختشودن («زیر آیشان نمی‌داند که چه می‌کنند» - این ماییم که می‌دانیم ایشان چه می‌کنند!) سخن از محبت به دشمنان هم در میان است و - البته دزین میانه عرق هم می‌ریزند.

- دیگر چه؟

- بی‌گمان، همه‌شان نگون بخت اند؛ همی این ور - وره جادوها و نیرنگ بازان زاویه‌نشین؛ اگر چه گرم درهم چسیده اند. اما با من می‌گویند که نگون بختی نشانه‌ی برگزیدگی از سوی خداست و به اشارمی خدا. آدم سگی را کُتک می‌زند که از همه بیشتر دوست دارد. می‌گویند این نگون بختی چه بسا پیش‌درامدی باشد یا آزمونی یا آموزشی. شاید چیزی بالاتر از همی این‌ها باشد - چیزی که روزی تلافی کنند و بابت اش پاداشی دهند: یک خروار طلا. نه! بابت اش سعادت ابدی بپردازند، همان که نام اش را «آمرزش» می‌گذارند.

- دیگر چه؟

- «می‌خواهند به من حالی کنند که نه تنها از قدرتمندان، از خداوندان زمین، بهتر اند؛ از همانانی که ناچار تُقی‌شان را باید بلیسند (البته نه از سر ترس، هرگز نه از سر ترس! بلکه از آن رو که خدا فرموده است که باید از اولیای امور اطاعت کنند!) - که نه تنها خودشان از ایشان بهتر اند که وضعِ شان هم از ایشان بهتر است. البته، اگر وضعِ شان امروز هم بهتر

→ که هست از جانب خدا مرتب شده است. حتّا هر که با قدرت مقاومت نماید مقاومت با

ترتیب خدا نموده باشد. «عهد جدید، «رساله‌ی پولس رسول به رومیان» ۱:۱۳-۲.

۱. «عیسا گفت، ای پدر، این‌ها را بیامرز، زیرا نمی‌دانند چه می‌کنند.» عهد جدید، «انجیل

نباشد، روزی وضع بهتری خواهند داشت. اما بس است، بس! دیگر تاباش را ندارم. چه هوای گندی! چه هوای گندی! این کارگاه، این کارگاه آرمان‌سازی را به گمان‌ام بوی گندِ دروغ برداشته است.

نه! یک لحظه‌ی دیگر هم صبر کن! هنوز از شاهکارِ آن استادانِ جادوی سیاه چیزی نگفته‌ای که چه گونه از دلِ هر سیاهی سپیدی و شیرگونگی و پاکی برمی‌آورند. هیچ به کمالِ ظرافت‌شان در بی‌باکانه‌ترین و عالی‌ترین و درخشان‌ترین و دروغین‌ترین شعبده‌بازی‌های هنرمندانه درست نگاه کرده‌ای؟ درست نگاه کن! این جانورانِ زیرزمینی آکنده از انتقام و نفرت، از انتقام و نفرت درست چه می‌سازند؟ حرف‌ام را شنیدی؟ اگر تنها به حرف‌هاشان گوش داده بودی، هرگز گمان می‌کردی که سر و کار تو با مردمانِ کینه‌توز باشد؟

«فهمیدم. گوش‌هایم را دوباره باز می‌کنم (وای! وای! وای! ولی بینی - ام را می‌بندم). حالا دیگر می‌شنوم آنچه را که پاپی می‌گفتند: 'ما نیکان - ما عادلان ایم. نام آنچه را آرزو دارند نه انتقام که 'پیروزی عدالت' می‌گذارند. [می‌گویند] از دشمن نفرت ندارند؛ نه! نفرت‌شان از 'بی‌عدالتی'ست، از 'بی‌خدایی'. ایمان و امیدشان نه به انتقام است، نه به سرمستی انتقام شیرین ('شیرین تر از عسل' که هومر می‌گفت)، که به پیروزی خداست، به پیروزی خدای عادل بر بی‌خدایان. آنچه بر روی زمین دوست می‌دارند نه برادران‌شان در نفرت، که 'برادران‌شان در محبت' است یا، به گفته‌ی خودشان، همه‌ی نیکان و عادلان روی زمین.»

بر آنچه مایه‌ی آسایش خاطرشان در برابر همه‌ی رنج‌های زندگی‌ست چه نامی می‌گذارند؟ بر آن رزه‌ی خیالی سعادتِ نوید داده شده‌ی آینده؟

«چه؟ در ست می شنوم؟ نام اش را «روزِ داوری» می گذارند، پادشاهی آینده‌ی ایشان، پادشاهی خدا، اما [می گویند] تا فرارسیدن آن با ایمان، با محبت، با امید سر می کنند.»
 - بس است! بس!

۱۵

در ایمان به چه؟ در محبت به چه؟ در امید به چه؟ این ناتوانان نیز خواهان آن اند که روزی-روزگاری ایشان نیز توانا شوند: شکّی درین نیست. روزی-روزگاری می باید «پادشاهی» ایشان نیز فرارسد، که چنان که گفتیم، نام اش را، باری، «پادشاهی خدا» می گذارند: آری، در همه کار چنین فروتن اند! اما تا رسیدن به آن روز زندگانی درازی می باید؛ زندگانی ای فراسوی مرگ-آری، زندگانی جاوید می باید تا که آدمی جاودانه در «پادشاهی خدا» به سر برد و جبران این «زندگانی زمینی» سرآمده با ایمان، با محبت، با امید را کند. جبران چه چیز را؟ جبران با چه چیز؟ - دانت، به گمان من، خطای ناشیانه‌ای کرد که با ابتکار ترس آوری بر سردروازه‌ی دوزخ خویش این برنوشته را نهاد که «مرا نیز محبت جاودانه آفریده است.» اما بجای آن می بود که بر سر دروازه‌ی بهشت مسیحیت با آن «شادکامی آمرزیدگی جاودان اش» برمی نوشتند که «مرا نیز نرفت جاودانه آفریده است» - البته، اگر که می شد یک حقیقت را بر سردر یک دروغ نشانند! و اما شادکامی آمرزیدگی این بهشت چی ست؟ باری، از پیش حدس می توان زد. اما همان به که رشته‌ی سخن را به دست استادی بپاریم که در چنین زمینه‌ها هیچ او را دست کم نمی توان گرفت،

۱. Reich / Kingdom، اصطلاحی ست انجیل که در ترجمه‌ی فارسی آن همه جا «ملکوت» ترجمه شده است، «ملکوت آسمان»، «ملکوت خداوند».

به توماس آکوئینی^۱، آموزگار و قدیس بزرگ. وی با آرامش خاطر یک بره می‌گوید: «آموزیدگان پادشاهی آسمان کيفرهای دوزخیان را به چشم خواهند دید تا که شادکامی آموزیدگی‌شان افزون‌تر شود.» و اگر بخواهیم این را با طینی قوی‌تر بشنویم، باید آن را از دهان یک پدر پیروزمند کلیسا شنید که مسیحیان خود را از تماشای لذت‌های بی‌رحمانه‌ی بازی‌های هگانی [در روم] پرهیز می‌دهد— و اما چرا؟ می‌گوید، «برای این که ایمان از این بالاتر. اش را می‌دهد، بسیار مایه‌دارتر. اش را: از برکت بازخریده شدن^۲ [از گناه نخستین] لذت‌هایی در اختیار ماست که چیز دیگریست. بجای پهلوانان [- میدان‌های بازی‌های گلاادیاتوری] ما شهیدان مان را داریم. اگر خون بخواهیم، خون مسیح را داریم... اما ببینید که در روز بازگشت او، در روز پیروزی‌اش، چه‌ها خواهد شد!» و این رؤیایین سرمست رشته‌ی سخن را چنین دنباله می‌گیرد: «بله، منظره‌های دیگر هست در آن روز واپسین داوری با سرانجام‌های ابدی‌اش؛ آن روزی که ملت‌ها انتظار. اش را ندارند و بدان پوزخند می‌زنند؛ روزی که عمر جهان سرآمده است و هم‌هی آنچه حاصل کرده اند در یک تنوره‌ی آتش خواهد سوخت؛ و ه که چه آتش‌سوزی‌ای تماشا خواهیم کرد! [آن روز] بر چه چیز آفرین خواهیم گفت؟ بر چه چیز پوزخند خواهیم زد؟ از کدام منظره لذت خواهیم برد؟ کدام چیز مرا به وجد خواهد آورد؟^۳ این که می‌بینم این همه شاهان پُر جلال که نزول اجلال‌شان را روبه آسمان‌ها با بوق و کرنا فریاد می‌کردند، چه‌گونه همراه با خدای خدایان‌شان در دودناکی

1. Thomas von Aquino گفت آورد از توماس آکوئینی در اصل به لاتینی ست
 2. Erlösung / redemption، مقصود بازخریده شدن یا پاک شدن از «گناه نخستین» آدم است در باغ بهشت یا تبار کردن پسر خدا، عیسا مسیح، خونی خود را.
 3. تکیه بر کلمه‌ها و عبارت‌ها در این قطعه از نتیجه است آنچه در پرانتز آمده افزوده‌ی اوست به آلمانی در متن لاتینی، و آنچه در کروش برای روشن‌گری بیشتر جمله‌ها آمده از مترجم فارسی.

اسفل السافلین از درد فریاد می‌کنند و نیز همراهِشان آنانی را که شاهدِ جاه و جلالِ شان بوده‌اند؛ و آن فرمان‌روایانِ استان‌ها را نیز، که به آزارِ مسیحی‌نامان می‌پرداختند، در آتش‌هایی سهمگین‌تر از آن که در روزگارِ غرورِشان برایِ پیروانِ مسیح می‌افروختند. و در کنارِشان چه حکیمانی، چه فیلسوفانی را که به پیروانِ خود می‌آموزاندند که خدا را با این گوشه‌ی نَحْتِ الْقَمَرِ چه کار! و ایشان را دلگرمی می‌دادند که یا روحی در کار نیست یا آنکه هرگز به بدنی که هنگامِ مرگ ترک گفته است باز نمی‌گردد؛ و اکنون شرم‌زده در میانِ آن نگون بختانِ فریب‌خورده غرق‌اند در دلِ آتشی که همه‌شان را می‌بلعد! و شاعران را می‌بینم، لرزان اما نه در برابرِ کرسیِ داوریِ رادامانتوس یا مینوس^۱، بل در برابرِ کرسیِ داوریِ مسیح، که هیچ انتظارِ اش را نداشتند. چه فرصتی‌ست برایِ شنیدنِ صدایِ تراژدی‌نویسان که در این معرکه‌ی نگون بختی بلندتر از همیشه هوار می‌زنند (با صدایی خوش‌طنین‌تر اما پرفریادتر). و [چه خوش است] تماشایِ بازیگرانِ نمایش یا حرکاتی نرم‌تر در میانِ آتشِ نرم‌کننده؛ نگرستن بر گردونه‌سوارِ شعله‌ور در گردونه‌ی آتش؛ چشمِ دوختن بر کشتی‌گیرانی که نه در میدانِ کشتی، که در میانِ زبان‌هایِ آتش به هنم می‌پیچند. و با همه اشتیاق‌ام، بر آن عاملانِ گناه‌نگاهی نخواهم انداخت، بل خیره و سیری‌ناپذیر چشم بر آنانی خواهم دوخت که خشمِ خود را بر سرِ خداوندگار [مسیح] خالی کردند. خواهم گفت، 'های، این پسرِ همان فاحشه یا همان مزدور است (آنچه به دنبال می‌آید، و بویژه با آن اشاره‌ای که به نامِ مادرِ مسیح که در تلمود یافته‌اند، چنین برمی‌آید که مرادِ ترتولیان^۲ از این پس اشاره به یهودیان است)؛ این همان که شنبه‌ها

۱. Rhadamantus و Minos، در اساطیرِ یونانی، دو تن از پسرانِ زئوس و اروپا، و داورانِ جهانِ مردگان.

2. Tertullian

عبادت نمی‌کرد؛ این همان سامرایِ شاگردِ شیطان؛ این همان که وی را از یهودا خریدی و بر سراتِ چوب و مشت زد و بر تو تف انداخت و تو را تُرشک و سرکه نوشاند! این همان که شاگردان‌اش پنهانی [جسد] او را دزدیدند تا بگویند دوباره زنده شده است یا پالیزبان او را جا به جا کرد تا خیلِ زائرانِ کَلَم‌هایش را لگدمال نکنند! کدام قاضی جنایت‌رس یا کدام کاهنِ گشاده‌دست فرصتِ دیدن و لذتِ تماشا‌ی چنین چیزها را به شما ارزانی تواند داشت؟ و هم‌اکنون نیز از سرِ ایمان تا اندازه‌ای در عالم خیال از چنین چیزها بهره‌مند توانیم شد. اما کدام است آنچه چشمی ندیده و گوشی شنیده و دلی بوی نبرده است؟ («رساله‌ی اوّل پولس رسول به قرنتیان» ۹:۲) هر چه باشد من بر آن ام که آن از تماشا‌ی سیرک و تماشاخانه و اسپریس بهتر است.»^۱ از سرِ ایمان: چنین مکتوب است!

۱۶

تمام کنیم. دو ارزشِ رویارو نهاده‌ی «خوب و بد» و «خیر و شر»، در کشاکشی ترسناک هزاران سال بر روی زمین با یکدیگر در جنگ

۱. این قطعه از تروتولیان را نیچه به زبان لاتینی آورده است و من از روی ترجمه‌ای از آن در پانونیس ترجمه‌ی انگلیسی (از والتر کاوفمن) و فرانسه‌ی آن (از ژاک دشان d. Deachamps) به فارسی در آورده‌ام. متن کامل‌تر اشاره‌ای که به «رساله‌ی پولس» آمده در ترجمه‌ی فارسی عهد جدید چنین است: «لکن حکمتی بیان می‌کنیم نزد کاملین، اما حکمتی که از این عالم نیست و نه از رؤسای این عالم که زایل می‌گردند، بلکه حکمتِ خدا را در سرّی بیان می‌کنیم، یعنی آن حکمتِ مخفی را که خدا بیش از دهرها برای جلالِ ما مقدر فرمود، که احدی از رؤسای این عالم آن را ندانست، زیرا اگر می‌دانستند خداوند جلال را مصلوب نمی‌کردند، بلکه چنان که مکتوب است چیزهایی را که چشمی ندید و گوشی نشنید و به خاطر انسانیِ خطور نکرد، یعنی آنچه خدا برای دوست‌دارانِ خود مهیا کرده است.»

بوده اند؛ و اگرچه این ارزشِ دوّمین بی‌گمان دیرزمانی‌ست که برتری یافته است، باز هنوز جاهایی هست که در آن این درگیری هنوز در جریان است و به سرانجامی نرسیده است. می‌توان گفت که کارِ این جنگ پیوسته بالاتر گرفته است و بدین‌سان هرچه زُرف‌تر شده است و معنوی‌تر، آنچنان که امروز چه بسا نشانی بی‌چون و -چرا از یک «طبیع والاتر»، از یک طبیع معنوی‌تر، نمی‌توان یافت که بدین معنا دویاره نباشد و بدرستی میدانِ کارزارِ این دو پادنهاده نباشد. نمادِ این جنگ با حروفی نقش شده است که در سراسر تاریخ بشر از دیرباز تا کنون باز می‌توان خواند: «روم در برابرِ یهودیّه؛ یهودیّه^۱ در برابرِ روم» - تا کنون رُخدادی بزرگ‌تر از این جنگ در کار نبوده است، یعنی این زیرپُرسش کشیدن [ارزش‌ها]، این تضادِ مرگبار. روم در یهودیان وجود چیزی ضدّ طبیعی را حس می‌کرد، هیولای پادبایش^۲ خویش را. در روم «نفرت از تمامی نوع بشر» را به یهودیان می‌چسباندند؛ و به‌حق: اّمّا به‌حق تا بدان جا که آدمی به‌روزی و آینده‌ی نوع بشر را در گرو فرمان‌روایی بی‌چون و -جسرای ارزش‌های یهان‌سالارانه بداند، یعنی ارزش‌های رومی.

و اّمّا، از سوی دیگر، یهودیان را در برابرِ روم چه احساسی بود؟ از آن هزار نشانه در دست است؛ اّمّا از آن هزار نشانه یادی از «مکاشفاتِ یوحنا» ما را بس؛ یعنی همان بی‌امان‌ترین صورتِ ترکیدن و جدانِ کین‌توزی که هرگز بر روی کاغذ آمده است. (از پی‌گیری ژرفی که در غریزه‌ی مسیحی هست هیچ غافل نباید بود. این که [آن غریزه] این کتابِ نفرت را با نامِ شاگردِ محبّت مهر کرده است - همان شاگردِ محبّتی که آن انجیل عاشقانه - احساساتی را به نام‌اش کرده اند - مایه‌ای از حقیقت

۱. Judæa / Judea، بخشی جنوبی سرزمین فلسطین که شهرهای بیت‌اللمم، اریحا، و اورشلیم در آن است و زیر فرمان‌روایی روم بود. ریشه‌های سیحیت نیز همان‌جاست.

2. antipodische Monstrum / antipodal monstrosity

در خود دارد، اگرچه بهر این کار به چه بسیار تردستی ادبی هم نیاز باشد). زیرا رومیان همانا توانایان بودند و والاتباران، آنچنان که هرگز توانا تر و والاتبار تر از آنان بر روی زمین نبوده است و هرگز کسی خوابش را هم ندیده است: خواندن آنچه از آنان باز مانده است، خواندن هر بر نوشته‌ای از آنان، لذت بخش است برای کسی که بداند آنجا کدام چیز دست اندر کار نوشتن بوده است. یهودیان، به عکس، قوم دینیار کین توز بودند، به عالی ترین معنا، که در وجودشان نبوغ قومی-اخلاقی بی همانندی بود: همین بس که قوم‌هایی همین‌گونه با استعداد، همچون چینیان یا آلمانیان، را با یهودیان بسنجیم تا بدانیم کدام در صف نخست می‌ایستد و کدام در صف پنجم.

اما از این دو سرانجام برنده کدام بوده است؟ روم یا یهودیه؟ درین باب هیچ شکی نیست: امروز در روم در برابر کدام کس همچون تن‌آوردگی والاترین ارزش‌ها سرختم می‌کنند؟ و نه تنها در روم که کابیش در نیمی از کره‌ی زمین؛ هر جا که انسان رام گشته است یا خوش دارد که رام‌اش کنند. چنان که می‌دانیم، در برابر سه مرد و یک زن یهودی (عیسای ناصری، پطرس ماهی‌گیر، پولس بوریا باف، و مادر همان عیسای نام‌برده، که نام‌اش مریم است). به جلد یاد آور می‌باید شد که روم بی‌چند و چون از پای در آمده است.

بی‌گمان، در رُسناس آرمان‌های کلاسیک، [یعنی] شیوه‌های ارزش‌گذاری والاتبارانه‌ی همه چیز، به طرزی درخشان و غریب باز سر از خواب برداشتند. در آن روزگار روم به خود جنبید، همچون مُرده‌ی از گور برآمده‌ای، برخاسته از زیر فشار روم یهودیانه‌ی نو بر ساخته بر او؛ رومی غایبده‌ی وجه جهانگیر کتیسه‌ای «کلیسا» نام: اما، از برکت آن جنبش کینه‌توزی سراسر عوامانه (جنبشی آلمانی و انگلیسی)، که

دین‌پرایی^۱ نام گرفته است، یهودیه باز به شتاب پیروز شد و نتیجه‌ی ناگزیر آن بازنشاندن کلیسا بر جای خود بود و باز خواباندن روم کلاسیک در آرامگاه دیرینه‌ی خود.

با انقلاب فرانسه یهودیه باز بر آرمان کلاسیک چیره شد؛ و این بار به معنایی بی‌چون و چراتر و ژرف‌تر. و با آن پیروزی واپسین والاتباری سیاسی‌ای که در اروپا یافت می‌شد، یعنی والاتباری سیاسی فرانسوی سده‌های هفدهم و هجدهم، لگدکوب‌گریزه‌های کینه‌توزی عوام شد و چنان هلهله و غریو شادی‌ای برخاست که هرگز مانند آن کسی بر روی زمین نشنیده بود! و اما، یکباره در آن میانه بزرگترین چیزی روی داد که هیچ کس چشم به راهش نبود: آرمان روزگار باستان باز زنده و سرپا، با شکوهی هرگز نادیده و ناشنیده، پیش‌روی چشمان و وجدان بشریت ایستاد؛ و رویاروی آن شعار دروغین «حق سروری بیشنگان»^۲، که شعار کین‌توزی ست و خواست پست کردن و پست‌تر کردن و برابر کردن و فروکشاندن و به فروشد کشاندن انسان، شعار ترسناک و شادی‌زای ضد آن را پر قدرت‌تر و ساده‌تر و پافشارانه‌تر طنین‌افکن کرد: «حق سروری کمینگان»^۳! یعنی، ناپلئون پدیدار شد، همچون آخرین جهت‌نمای راه دیگر، آن تنهاترین و دیرزاده‌ترین مرد همه‌ی روزگاران، که مسأله‌ی آرمان والاتبارانه در ذات خویش در وجود او تن آور گشته بود که می‌توان در اندیشید که چه گونه مسأله‌ای ست: ناپلئون، این همنهاد ناسان^۴ و آبرانسان^۵.

1. Reformation

2. Vorrecht der Meisten / supreme rights of majority

3. Vorrecht der Wenigsten / supreme rights of the few

4. Unmensch / inhuman

5. Übermensch / superhuman

آیا کار به انجام رسید؟ آیا کارِ آن بزرگ‌ترین تمامی ستیزه‌های آرمان‌ها یکباره به پایان رسید؟ یا که واپس افکنده شد و بس؟ دیرزمانی واپس افکنده شد؟

آیا روزی این شعله‌ی دیرینه نمی‌باید بسی ترسناک‌تر و با آمادگی‌ای بسی روزگاربر-تر باز زبانه‌کشد؟ و از آن بالاتر: آیا نمی‌باید با تمام نیروی خویش آرزومندِ آن بود؟ چه بسا خواستارِ آن؟ چه بسا پیش‌برنده‌ی آن؟

آن کس که همچون خوانندگانِ من درین کار دراندیشد و سررشته‌ی اندیشه‌اش را رها نکند، کجا به زودی به سرانجامی رسد. نیک در کارِ من دراندیشید تا به سرانجامی رسید. زیرا به گمان‌ام دیرینست که نیک روشن است خواستِ من کدام است و من با آن شعارِ خطرناک، که بر سرلوحه‌ی آخرین کتاب‌ام نقش بسته است، در پی چیستم: «فراسوی خیر و شر» که دستِ کم معنای آن نه «فراسوی خوب و بد» است.

یادداشت: اکنون از فرصتی که این رساله فراهم کرده است می‌خواهم بهره‌گیرم و آنچه را که گهگاه در گفت‌وگو با دانشوران در میان نهاده بودم، با هگان و رسمیانہ بر زبان آورم؛ و آن اینکه، یکی از دانشکده‌های فلسفه با جایزه دادن به رساله‌های دانشگاهی درباره‌ی تاریخ اخلاق به پیشبردِ مطالعه‌ی آن یاری رساند. و این کتاب چه بسا انگیزشی نیرومند در این جهت دهد. اگر چنین کاری بشود، چنین پرسشی را می‌توان در میان نهاد که می‌ارزد فیلولوگ‌ها و تاریخ‌دانان و همچنین دانشوران

۱. Jenseits von Gut und Böse، این کتاب را من با عنوان «فراسوی نیک و بد» به فارسی ترجمه کرده‌ام، ولی با توجه به این روشنگری، درست آن بود که نام‌اش را «فراسوی خیر و شر» می‌گذاشتم.

حرفه‌ای فلسفه بدان توجّه کنند:

«در کار روشن کردنِ راه تاریخ پرورشِ مفهوم‌های اخلاقی از زیان‌شناسی و بویژه بُنوازشناسی^۱ چه بر می‌آید؟»

از سوی دیگر، به همان اندازه لازم است که خاطرِ فیزیولوژیست‌ها و پزشکان را نیز به سوی این مسائل بکشانیم (به مسأله‌ی ارزشِ ارزش‌گذاری‌های تاکتونی). و به فیلسوفانِ حرفه‌ای نیز - پس از آن که یکسره توانستند رابطه‌ی در اصل پرواگرانه و بدگمانانه میانِ فلسفه و فیزیولوژی و پزشکی را به صورتِ دوستانه‌ترین و ثمربخش‌ترین داد و ستد درآورند - در این زمینه‌ها می‌توان نقشِ هوادار و میانجی را واگذار کرد. به راستی، هر لوحی از ارزش‌ها، هر «توباید»ی که تاریخ یا قوم‌شناسی با آن آشناست، پیش از هر روشنگری و معناگری روان‌شناسیک، نیازمندِ روشنگری و معناگری فیزیولوژیک است؛ و هر یک از آن‌ها نیازمندِ سنجشگری با علمِ پزشکی است. این پرسش را که: «ارزشِ این یا آن لوحِ نیکی‌ها و اخلاقِ چی‌ست؟» از دیدگاه‌های بس گوناگون در میان می‌توان نهاد و گرنه [مسأله‌ی] «ارزش برای چه» را نمی‌توان با باریک‌بینی تمام از هم گشود. آنچه، برای مثال، از جهتِ پایدار کردنِ زندگانیِ یک نژاد در درازترین درازنایِ زمان (یا برایِ افزودن بر قدرتِ سازگاریِ آن با اقلیمی خاص یا پایستنِ زندگانیِ بیشترین شمار از آنان) ارزشی نمایان دارد، به هیچ روی همان ارزش را نمی‌داشت اگر که مسأله، برایِ مثال، مسأله‌ی فرآوردنِ گونه‌ای قوی‌تر از میانِ آنان می‌بود. بهزیستیِ بیشینگان^۲ و بهزیستیِ کمینگان^۳ دیدگاه‌های ارزشیِ ضدّ یکدیگر اند. بهزیستیِ بیشینگان را به ذاتِ ارزشِ برتر انگاشتن، سزاوار

1. etymologische Forschung / etymology

2. das Wohl der Meisten / the well-being of the majority

3. das Wohl der Wenigsten / the well-being of the few

ذهن ساده‌اندیشی زیست‌شناسان انگلیسی‌ست. ازین پس تمامی علم‌ها می‌باید راه وظیفه‌ی آینده‌ی فیلسوف را هموار کنند: و این وظیفه را چنین دریافته‌ایم که کار فیلسوف حلّ مسأله‌ی ارزش‌هاست و رده‌بندی ارزش‌ها.

جُستارِ دوّم

«گناه»، «بد وجدانی»^۱

واژ این گونه چیزها

جانوری را پروراندن که پیمان نهادن تواند— آیا این آن وظیفه‌ی تضاد آمیزی نیست که طبیعت در مورد انسان خود را پای بند کرده است؟ آیا این مسأله‌ی راستین انسان نیست؟ این که این مسأله تا حدّ زیادی حل شده است می‌باید مایه‌ی شگفتی کسانی باشد که به توان نیروی خلاف آن، یعنی فراموشکاری بها می‌دهند. فراموشکاری، بخلاف گسائی خام اندیشان، نه چیزیست به سادگی بی‌کنش^۲، که چیزیست کنشگر و بی‌هیچ کم‌و. کاست آن قوه‌ی مثبت سرکوب است که کار. اش همانا این است که سبب می‌شود هنگام گواردن آنچه [در زندگانی] به سر می‌بریم و از سر می‌گذرانیم و به درون مان راه می‌یابد، فرایند این گوارش (که می‌توان آن را «روان-گوارش»^۳ نامید) به همان کمی پای به آگاهی ما گذارد که آن فرایند هزار توی دیگر که کار. اش خوراک گرفتن برای تن

1. schlechtes Gewissen / bad conscience (= وجدانِ خودآزار، وجدانِ ناآرام)

2. vis inertiae

3. Einverseelung / inpsychation

است و نام‌اش «تن-گوارش»^۱ است. چندگاهی فروبستن درها و پنجره‌های آگاهی و آسودن از شرّ هیاهو و کشاکشی که جهان زیرزمینی اندام‌های بهره‌ستان ما با آن با یکدیگر و بر ضدّ یکدیگر کار می‌کنند؛ کمی آرامش، اندکی لوح سپید آگاهی که برای چیزهای تازه جا باز کند، و بالاتر از همه برای کارکردها و کارگزاران والاتر، برای فرمان‌راندن، پیش‌بینی کردن، پیشاپیش تصمیم‌گرفتن (زیرا اندام ما را سامانی الیگارشیک است) — چنان که گفتم، این است نقش فراموشکاری کوشا، که نقش درباری و نگهبانی و همچنین پاسداری از آرامش و ادب و آداب در نظام روانی‌ست؛ و با نگاهی می‌توان دریافت که بی‌فراموشی جایی برای شادکامی، برای سرخوشی، برای امید، برای غرور، برای هیچ امروزی در میان نمی‌توانست بود. آن کس که در او این دستگاه سرکوب از کار افتاده باشد یا به‌درستی کار نکند، به کسی می‌ماند (و از مانستن نیز بالاتر) که دچار بدگواری‌ست و کارِ هیچ چیز را «تمام» نمی‌تواند کرد.

و اما، این جانورِ نیازمند فراموشی — که فراموشی در وی نشانه‌ی نیروست و صورتی از تندروستی پُرزور — قوه‌ای را در خود پرورانده است ضدّ فراموشی؛ یعنی حافظه‌ای که به یاری آن در موردهایی ویژه فراموشی کنار گذاشته می‌شود؛ یعنی آن گاه که بیانی نهاده می‌شود. آنچه در چنین موردهایی دست‌اندر کار است نه حالتی بی‌کنش ناتوانی در آزاد کردنِ خود از شرّ نقشی‌ست که یکبار [بر حافظه] زده شده است، نه آن بدگواری در باب [رهاندنِ خود از شرّ] قولی‌ست که داده شده و ناتوانی از تمام کردنِ کارِ آن، بلکه خواستِ کوشایی خود را در بند نهادن است و همچنان دنبال‌گرفتنِ چیزی که

1. Einverlebung / incorporation

2. tabula rasa

زمانی خواسته شده است؛ یعنی یک حافظه‌ی اراده، به‌درستی: آنچه‌آن که میان آن «من می‌خواهم» و «من خواهم کرد» نخستین و تخلیه‌ی راستین [نیروی] اراده، یا کرده‌ی او، بی‌گمان جهانی از چیزهای تازه‌ی غریب و وضعیّت‌ها و حتّاً کرده‌های اراده در میان می‌آید بی‌آنکه این زنجیره‌ی دراز خواستن گسته شود. اما چنین چیزی چه پیش شرط‌ها که ندارد! برای آن که بتوان آینده را بدینسان پیشاپیش سر و سامان بخشید، آدمی می‌بایستی نخست آموخته باشد که رویدادهای ضروری را از رویدادهای پیشامدی بازشناسد و به علیّت ببیند و رویدادهای دوردست را امروز ببیند و پیش‌بینی کند و هدف را و وسیله‌های رسیدن به هدف را بی‌چند و چون فراروی نهد، در کلّ، حساب کردن و به حساب آوردن تواند. و برای چنان وضعی انسان خود می‌باید، پیش از هر چیز، چیزی به حساب آمدنی و نظم‌یافته و ضروری [برای رسیدن به هدفی] شده باشد؛ از جمله در تصوّر خود از خویش، تا آن که سرانجام در مقام کسی که پیمانی را به گردن می‌گیرد، آینده‌ی خویش را به گردن گیرد!

۲

و اما، به‌راستی این است داستانِ دور و درازِ خاستگاهِ مسؤولیّت‌پذیری. کارِ پرورش حیوانی که پیمان تواند نهاد، چنان که هم‌اکنون دیدیم، همچون شرطِ ضروری و پیش‌زمینه‌ی خویش، کارِ زمینه‌سازِ دیگری می‌طلبد که همانا ساختن و پرداختنِ انسان است تا اندازه‌ای برای چنین کاری، همچون موجودی ضروری [برای چنین هدفی]، همان و برابر در میانِ برابران، نظم‌یافته، و سرانجام، به حساب آمدنی. آن کارِ عظیمی که

من نام‌اش را «اخلاقیتِ عُرْفِ اخلاقی» گذاشته‌ام (سپیده‌دم^۲، بخش ۹، ۱۴، ۱۶)۔ همان کاری که انسان در طول بخش بزرگ زندگی نژاد انسانی بر روی خود انجام داده است، تمامی کار و کوشش پیش‌تاریخی^۳ او، اینجاست که معنای باید و بالاترین دلیل خود را، از جمله آن سخت‌گیری و استبداد و بی‌مزی و حماقتی که درین کار هست: به یاری اخلاقیتِ عُرْفِ اخلاقی و آن تن‌بند^۴ اجتماعی است که انسان به‌راستی چیزی به حساب آمدنی، ساخته و پرداخته شده است.

اگر که خود را در پایان این فرایند عظیم قرار دهیم، یعنی آنجا که درخت سرانجام میوه‌ی خویش را بار آورده است، آنجا که جامعه و اخلاقیتِ عُرْفِ اخلاقی آن سرانجام پدیدار می‌کنند که وسیله‌ای برای چه کار بوده اند، می‌بینیم که بر شاخسار این درخت، آن رسیده‌ترین میوه، یعنی فردِ فرمانفرما^۵، رُسته است که به هیچ کس جز خود نمی‌ماند؛ فردی دیگر بار رُسته از بندِ اخلاقیتِ عُرْفِ اخلاقی که فردِ خودفرمان^۶ زَبَرِ اخلاقی^۷ گشته است (زیرا «خودفرمان» و «اخلاقی» با هم یکجا گرد نمی‌آیند)، یعنی انسان دارای اراده‌ی خودسر دور یاز، انسانی که پیمان نهادن تواند ـ انسانی که در او آگاهی‌ای پُرغرور رُسته است که در هر رگ و پی او روان است؛ خود آگاهی به آنچه سرانجام به انجامی رسیده و در او تن‌آور گشته است؛ یک آگاهی از قدرت و آزادی خویش، و بر روی هم، احساس به کمال رسیدن بشر. این انسان آزادگشته که به‌راستی پیمان‌نهادن تواند، این خداوندگارِ اراده‌ی آزاد، این فرمانفرما ـ چه گونه

1. Sittlichkeit der Sitte / morality of mores

2. Morgenröte / Dawn

3. vorhistorisch / prehistoric

4. Zwangsjacke / straitjacket

5. souveräne Individuum / sovereign individual

6. autonom / autonomous

7. übersittlich / supramoral

تواند بود که او را خبر نباشد از برتری خویش بر همه‌ی انسانی که پیمان‌نهادن نتوانند و خویش‌تن را به گردن گرفتن؟ چنین انسانی چه اعتدای برمی‌انگیزد، چه ترسی، چه شکوهیدنی^۱ (که «شایسته»ی این هر سه نیز هست). و این سروری بر خویش، به ناگزیر چه سروری‌ای بر شرایط، بر طبیعت، بر تمامی کوه، ارادگان و اعتمادناپذیران که بدو نمی‌بخشد! انسان «آزاد»، انسان دارای اراده‌ی دوریاز استوار، سنجده‌ی ارزشی خود را نیز دارد؛ او با فرانگریستن از خویش به دیگران خوار یا بزرگ می‌دارد؛ و همان‌گونه که همانندان خویش یعنی توانایان و انسانی را که بدیشان پشتگرم می‌توان بود، انانی را که پیمان‌نهادن توانند، ناگزیر بزرگ می‌دارد؛ یعنی، انانی را که فرمانفرمایانه پیمان می‌نهند، یعنی سختگیرانه و کم و کُند. وی چندان به کسی پشتگرم نمی‌شود و پشتگرمی‌اش مایه‌ی شرف است برای کسانی که حرف‌شان را حرف می‌گیرد و بدان دل می‌بندد، زیرا آنان خود را چندان توانا می‌بینند که به رغم هر حادثه، حتّاً «به رغم سرنوشت»، به پیمان خود پای‌بند باشند — چنین کس همان‌گونه بی‌اختیار اُردنگی از بهر آن خیک‌های باد آماده دارد که پیمان می‌نهند بی‌آن که بتوانند پای‌بند آن باشند و چوب. و فلکی برای هر دروغزنی که قول خود را هنوز بر زبان نیامده زیر پا می‌نهد. آگاهی پرغرور از امتیاز استثنایی بر دوش داشتنِ مسؤولیت، آگاهی از این آزادی کمیاب، از این چیرگی بر خویش و بر سرنوشت، در او به ژرفترین ژرفنهای وجود. اش رخنه کرده و به غریزه بدل شده است؛ به غریزه‌ی سرور. و اگر در خود نیازی به یافتن نامی برای آن حس کند، آن را چه خواهد نامید؟ این غریزه‌ی سرور را؟ بی‌گمان او، این مرد فرمانفرما، آن را وجدانِ خویش خواهد نامید...

1. Ehrfurcht / reverence

وجدانِ خویش؟ چه زود بوی می‌توان برد که مفهوم «وجدان»، که اینجا با برترین و شگفت‌ترین چهره‌ی آن رویارویم، چه تاریخ دراز و صورت‌های گوناگون در پس پشت دارد. این توان به گردن گرفتارِ خویش، آن هم با غرور، و بدینسان توان گواهی کردنِ خویش، چنانکه گفته شد، میوه‌ای است رسیده، اما همچنین میوه‌ای است دیررس. این میوه چه دراز می‌بایست نارسیده و ترش بر درخت آویزان مانده باشد! و زمانی بسی درازتر از آن هیچ‌کس را به چنین میوه چشم‌امیدی نبود و نوید رسیدن‌اش را نمی‌توانست داد، اگرچه همه چیز در درخت بی‌گمان در کارِ پرورش او می‌بود و درست به سویی او در کارِ رویش!

«چه گونه می‌توان در جانورِ انسان حافظه‌ای نشانند؟ چه گونه می‌توان بر این ذهنِ دم-دمی نیمه‌گولِ نیمه‌پرت، بر این فراموشکاری جاندار، چیزی را چنان نشانند که همواره به یاد ماند؟» می‌توان به درستی گمان کرد که پاسخ‌ها و وسایلِ حلّ این مسأله‌ی روزگارانِ آغازین به هیچ روی نرم و لطیف نبوده است؛ بلکه در تمامی پیش‌تاریخ انسان چیزی ترسناک‌تر و هول‌انگیزتر از فنّ حافظه‌سازی^۱ او نبوده است. «چیزی را می‌باید در حافظه داغ نهاد تا در آن بماند: و چیزی در خاطر می‌ماند و بس که همواره دره‌آور بماند.» - این است اصلِ اساسی دیرینه‌ترین (و نیز، دردا، درازترین) روان‌شناسی بر روی زمین. و نیز توان گفت که هر جا بر روی زمین در زندگانی فردی یا قومی هنوز چیزی از وقار و جدیت و رازناکی و تیره‌گونی هست، هنوز اثری از آن وحشتی در آن در کار است که روزگاری همه‌جا بر روی زمین با هر پیمان بستن و در گرو نهادن و

سوگند خوردنی همراه بوده است. هرگاه که «جدی» می‌شویم، گذشته، دور دست‌ترین و ژرف‌ترین و سختگیرترین گذشته، در ما جان می‌گیرد و از درون ما دم برمی‌آورد. آنگاه انسان چون ضروری می‌یافت که چیزی را در خاطر بنشاند، این کار جز با خون ریختن و شکنجه دادن و قربانی کردن از پیش نمی‌رفت. هولناک‌ترین قربانگری‌ها و گروگان‌گذاری‌ها (از جمله قربان کردن نخست‌زادها)، دل‌آشوب‌ترین اندام‌بری‌ها (برای مثال، اخته کردن)، سنگدلانه‌ترین آیین‌گزاری‌های همه‌ی فرقه‌های دینی (و دین‌ها همگی در زیرین‌ترین زمینه‌ی خویش نظام‌های بی‌رحمی‌اند) - ریشه‌ی این‌ها همه در آن غریزه‌ای است که پی‌برده بود همانا درد نیرومندترین دستیارِ حافظه‌سازی است. به یک معنای بی‌چون و - چرا زهدپرستی^۱ یکسره از همین مقوله است، یعنی یکی - دو ایده را [در ذهن] تازدودنی و همیشه‌باش و فراموش‌نشدن و «ثابت» ساختن تا آن‌که تمامی سیستم عصبی و عقلی از راه این «ایده‌های ثابت» هینوتیسم شوند. روندها و شیوه‌های زندگانی زاهدانه و سایلپی هستند برای رها ساختن این «ایده‌های ثابت» از شر رقابت تمامی ایده‌های دیگر و «فراموش‌نشدن» ساختن‌شان. هرچه حافظه‌ی بشری سست‌تر، نمای رسم و آیین‌ها هولناک‌تر. سختی قانون‌های کیفی سنجه‌ای است ویژه برای دریافتن آن که چه زحمت‌ها کشیده‌اند تا بر فراموشی چیره شوند و یکی - دو طلب ابتدایی زندگانی اجتماعی را بر این شور و حس بنده‌ی دم امروزی کنند.

ما آلمانیان بی‌گمان خود را ملتی بویژه دمنش و سنگدل نمی‌دانیم، و کمتر از آن، ملتی بویژه هوسران و بنده‌ی دم. اما به قانون‌های کیفی دیرین‌مان می‌باید نگاهی انداخت تا دانست که بر روی زمین چه

زحمت‌ها می‌باید کشید تا که یک «ملتِ اندیشه‌گران» پرورده شود (یعنی، آن ملتِ اروپایی که امروزه هنوز در وی بالاترین درجه‌ی اعتماد‌پذیری و جدیت و کم‌ذوقی و واقع‌نگری را می‌توان یافت. ملتی که با چنین ویژگی‌ها حقیقاً آن را داراست که همه‌گونه مانداریس^۱ اروپایی را پیروانند.) این آلمانیان با وسایلی ترسناک برای خویش حافظه‌ای ساخته‌اند تا بر غریزه‌های پایه‌ای غوغا صفت و زُخمتی دَدَمَنِشانه‌شان چیره شوند. بنگرید کيفرهای دیرینه‌ی آلمانی را، برای مثال، سنگ‌کوب کردن (در داستان‌های پهلوانی سنگِ آسیا را بر سر گناهکار می‌کوبند)، به چرخ شکنجه بستن (اختراع و کاردانی ویژه‌ی تبوغِ آلمانی در زمینه‌ی کيفر!)، میخ آجین کردن، به اسب بستن و پاره-پاره کردن یا لگدکوبِ سُم اسبان ساختن («چارپاره کردن»)، در روغن یا شراب گذاختن گناهکار (که در سده‌های چهاردهم و پانزدهم هم هنوز به کار می‌رفت)، زنده-زنده پوست کندن جانانان («بند از بند جدا کردن»)، تراشیدن گوشتِ سینه، و نیز غسل مالیدن بر تنِ آدمِ خلافتکار و در سینه‌ی آفتابِ سوزان به دستِ مگس‌ها سپردن. به یاری چنین تصویرها و پیشینه‌هاست که آدمی پنج-شش «تمی خواهم» را سرانجام در حافظه نگاه می‌دارد که در پرتو آن‌ها پیمان بسته است که در خدمتِ جامعه زندگی کند — و به راستی، به یاری چنین حافظه‌ای است که آدمی سرانجام «بر سرِ عقل» آمده است! وه که عقل و جدیت و چیرگی بر عواطف، و این چنین سراسر دلگیر که

۱. Mandarin / mandarin، نامی است برای طبقه‌ی دانشور و پرنفوذ دیوان‌سالاران در امپراتوری چین که از راه امتحان همگانی برگزیده می‌شدند. این طبقه‌ی دانشوران دیوان‌سالار پروردگانی مکتبِ محافظه‌کار ادب و فرهنگِ کنفوسیوسی بودند. این واژه از ریشه‌ی mantrin در زبان سانسکریت است به معنای «رايزن»، خویشاوند با manyate در آن زبان به معنای «او می‌اندیشد»، و از زبان مالزیایی به پرتغالی راه یافته و از آنجا به دیگر زبان‌های اروپایی. معنای عام‌تر آن دانشورِ جاافتاده‌ی پرنفوذ است و نیچه اینجا همین معنا را در نظر دارد.

اندیشه کردن نام دارد، همی این مایه‌های جاه و جلال بشر، چه گران خریداری شده اند! بر زمینه‌ی همی «چیزهای خوب» چه همه خون و بی‌رحمی هست!...

۴

اما چه گونه آن «چیز دلگیر» دیگر، همان آگاهی به گناه، همان «بد-وجدانی» سریه‌سر، پا به جهان گذاشت؟ و اینجا است که باز به خدمت تبارشناسان اخلاقی‌مان باز می‌گردیم. باز هم بگویم - مگر تاکنون کم گفته‌ام؟ - که اینان به هیچ نمی‌ارزند. پنج انگشت تجربه‌ی شخصی، تجربه‌ی «مدرن» و بس؛ بی‌خبری تمام از گذشته و هیچ میلی به خبردار شدن از آن نداشتن؛ و از آن کمتر، بهره‌مندی از غریزه‌ی تاریخی؛ بی‌بهرگی از آن «دید دوّمین»‌ای که درست اینجا بدان نیاز هست و - با اینهمه دست به کار تاریخ اخلاق شدن: سرانجام چنین رهیافتی، البته، آن است که دست‌شان هرگز به دامان حقیقت نرسد. این تبارشناسان اخلاق که تاکنون بوده اند هرگز آیا بویی از آن برده اند که، برای مثال، ریشه‌ی آن مفهوم اصلی اخلاق، یعنی "Schuld" [گناه] در مفهوم بسیار مادی "Schulden" [بدهی‌ها] است؟ یا آن که کیفر به عنوان تاوان، یکسره جدا از هر تصویری درباره‌ی آزادی یا ناآزادی اراده پدید آمده است؟ - تا بدانجا که مرحله‌ای بالا از فرایند انسان شدن می‌بایست گذرانده می‌شد تا آن که جانور «انسان [نام]» بتواند در تعیین کیفر فرق‌هایی بسیار ابتدایی‌تر میان «به عمد»، «بی‌مبالات»، «اتّفاقی»، «مسئول» و برابر نهاده‌های آن‌ها بگذارد و آن‌ها را به هنگام تعیین کیفر به حساب آورد. این ایده‌ای که اکنون چنین بدیهی و بظاهر چنین طبیعی و حتّاً برای بازگفت چگونگی

پیدایش حسّ عدالت بر روی زمین چنین ناگزیر می‌نماید؛ این ایده که «بزهکار سزاوار کیفر است، زیرا می‌توانست اینگونه رفتار نکند»، در حقیقت، صورتی ست بسیار پسین و ظریف از داوری و برداشت انسانی، و آن کس که این را در سرآغاز بنهد، در کار روان‌شناسی انسان نخستین سخت خام است. در بخش بزرگتری از تاریخ بشر، خطا کار را نه از آنرو کیفر می‌دادند که وی را پاسخگویی رفتار خود می‌دانستند و نه این که تنها فرد گناهکار را سزاوار کیفر می‌دانستند، بلکه، همانگونه که پدر-مادران هنوز کودکان خود را تنبیه می‌کنند، خشم خود را بر سر کسی خالی می‌کردند که سبب آسیب یا زیانی شده است. اما این خشم با این ایده مهار و تعدیل شد که هر آسیبی به درستی همنگی دارد بازپرداختی، از جمله با به درد آوردن آسیب‌رسان. این ایده‌ی آغازین و سخت ریشه‌دار، و چه بسا هنوز پابرجا، ایده‌ی معادله‌ی آسیب و درد، قدرت خود را از کجا می‌گیرد؟ هم‌اکنون آن را رو کردم: از رابطه‌ی قراردادی میان طلبکار و بدهکار که به دیرینگی ایده‌ی «شخص صاحب حق» است و به توبه‌ی خود به صورت‌های اساسی خرید، فروش، داد و گرفت، و سپردن و ستاندن در گذشته اشارت دارد.

۵

در خیال آوردن این روابط پیرامون قرارداد چنان که از نمونه‌های یاد شده انتظار می‌رود، بی‌گمان، در باب بشریت دیرینه‌ای که آفریننده و

۱. Gläubiger und Schuldner، طلبکار و بدهکار، در آلمانی Gläubiger به معنای «باایمان» یا «دیندار» نیز هست و Schuldner (بدهکار) از Schuld هم به معنای «بدهی» است و هم «گناه» و «خطا». نیجه می‌خواهد نشان دهد که چه‌گونه معناهای «روحانی» و دینی از دل معناهای مادی و دنیایی بر آمده است.

روادارنده‌ی آنهاست، سببِ بسی بدگمانی و بی‌زاری می‌شود. اما درست همین جا بود که پیمان‌نهادن در کار آمد، و درست همین جا می‌بایست از برای آن کس که پیمان می‌نهاد حافظه‌ای ساخته می‌شد؛ و درست همین جا می‌باید به سرچشمه‌ی آئمه سختگیری و بی‌رحمی و دزدزایی پی‌برد. بدهکار، برای آن که بتواند در بابِ بازپرداختِ بدهی خویش جلبِ اعتماد کند، برای آن که در بابِ استواری و تقدسِ پیمانِ خویش ضمانتی داده باشد، برای آن که بازپرداختِ دین را همچون وظیفه و تمهیدی بر وجدانِ خویش نقش زند، با طلبکارگروی می‌بست که اگر از عهده‌ی بازپرداختِ دین برنیاید، چیزی دیگر را که در «مالکیت» اوست و هنوز در اختیار او، جانشینِ آن کند، برای مثال، بدن‌اش، زن‌اش، آزادی‌اش، حتّاً زندگانی‌اش را (یا در برخی انگاره‌های دینی، آمرزیدگی‌اش، رستگاریِ روح‌اش را، یا سرانجام، آرامش در گور‌اش را: اینگونه بود که در مصر جسدِ بدهکار نیز در گور از دستِ طلبکار آسایش نداشت؛ آسایشی که برای مصریان بسیار گرانقدر بود): طلبکار می‌توانست هر بلا و آزاری که بخواهد بر تنِ بدهکار وارد آورد، از جمله، هر قدر که هسنگِ بدهی تصور شود، از آن ببرد. و همه جا، از همان روزگارانِ نخستین، برای هر پاره‌ای از دست و پا و سر و تنه از این دیدگاه ارزیابی‌های دقیق داشتند، ارزیابی‌های حقوقی، و گاه با چه ریزه‌کاری‌های هولناک. من این را پیشرفتی می‌دانم و نشانه‌ی مفهومی آزادمنشانه‌تر و گشاده‌دست‌تر و رومی‌تر از حقوق، هنگامی که «دوازده لوح قانونِ روم» فرمان داد که در چنین موارد فرقی نمی‌کند که طلبکار زیاد ببرد یا کم: «زیاد یا کم بریدن خطا نیست»^۱

در بابِ منطقی این صورت از تاوان‌گیری روشن‌تر بیندیشیم که بسی

1. si plus minusve secuerunt, ne fraude esto.

شگفت است. به جای یک تاوان سر به سر برای یک خسارت (همچنین به جای همسنگ آن به پول یا به زمین یا به دارایی از هر نوع) برای طلبکار بازپرداخت و تاوانی در نظر گرفته‌اند به صورت گونه‌ای شادمانی — شادمانی رخصت قدرت‌نمایی با خیال آسوده بر موجودی بی‌قدرت؛ سرخوشی «آزار دادن به خاطر لذت آزار»؛ لذت زورگویی. هرچه طلبکار در رده‌بندی اجتماعی فرودست‌تر، این لذت در او سرشارتر و چه بسا در نظر اش لذیذتر از هر لقمه‌ای؛ و به راستی همچون چشیدن مزه‌ی دیدن خویش در رده‌ای بالاتر. طلبکار با «کیفردادن» بدهکار به گونه‌ای از حق سروران برخوردار می‌شود: سرانجام، او نیز یکبار هم که شده می‌تواند مزه‌ی آن احساس عالی را بچشد که رخصت خوار کردن دیگری و بدرفتاری با اوست در مقام «فرودست خویش»؛ یا، اگر هم که اختیار اجرای کیفر به دست «مقام‌های بالا» باشد، دست کم ببیند که وی را پیش او خوار می‌کنند و با وی بد رفتار می‌کنند. پس، غرامت ستاندن عبارت است از جواز و حق بی‌رحمی.

۶

خاستگاه جهان مفهوم‌های اخلاقی «گناه»، «وجدان»، «وظیفه»، «تقدس و وظیفه» در همین قلمرو تعهدات حقوقی است: سرآغاز آن، همچون سرآغاز هر چیز بزرگ بر روی زمین، دیرزمانی سراسر غرقه در خون بوده است. و آیا می‌باید این نکته را نادیده گرفت که این جهان، در اساس، از آن پس از بویی از خون و شکنجه هیچگاه خالی نبوده است؟ (نه حتّا نزدیکان)

پیر: دستور مطلق^۱ از بوی بی‌رحمی خالی نیست. آن در هم‌تیدگی غریب و چدبا ناگستنی دو مفهوم «گناه و رنج» نیز نخست اینجا پدید آمد. باز می‌توان پرسید که رنج تا کجا تاوان^۲ «بدهی»^۳ تواند بود؟ تا بدانجا که آزار دادن [طلبکار را] به اوج خوشی برساند، تا بدانجا که زیان دیده همچند زیان خود را دریافت کند؛ از جمله همچند ناخوشی برآمده از آن زیان را، یعنی خوشی شگرف همسنگی آن را؛ آزار دادن - آن جشنِ راستین، که چنانکه گفتیم، هرچه رده و جایگاه اجتماعی طلبکار پایین‌تر، ارزش آن بالاتر. این را به حدس به میان آوردم، زیرا دیدن ژرفنای چنین چیزهایی زیرزمینی، گذشته از دردناکی‌اش، کاریست دشوار؛ و هرکس که مفهوم «انتقام» را اینجا خام‌دستانه در میان نهد، به جای تیزتر کردن دید خویش آن را تیره و تار کرده است (زیرا «انتقام» ما را باز به همان مسأله می‌کشاند که «به درد آوردن چه گونه تاوان تواند بود؟»)

به گمان‌ام که ظرافت و، از آن بالاتر، سالوسی جانورانِ رامِ خانگی (یعنی، انسانِ مدرن، یعنی ما) هرگز تن به فهمِ روشنِ این مسأله نمی‌دهد که بی‌رحمی برای انسانِ ابتدایی‌تر چه جشئی بوده است و چه گونه کم‌و‌بیش چاشنی هر خوشی او بوده است و تشنگی‌شان برای بی‌رحمی چه ساده‌دلانه و بی‌گناها نه به صحنه می‌آمده است؛ چه گونه «بدخواهی فارغ از سود و زیان» (یا، به زبان اسپینوزا، «مهرِ بدخواهانه^۴»)، همچون صفتِ به‌هنجارِ انسان، به میان می‌آمد و بدینسان همچون چیزی که وجدان در برابر آن بالادب بگوید - آری! یک چشمِ ژرف‌بین‌تر چه با مایه‌ی این دیرینه‌ترین و بنیادی‌ترین شادمانی جشنواره‌ای انسان را در روزگار ما

1. kategorische Imperativ / categorical imperative

2. Schulden / debts (۷۸ درین باب نگاه کنید به پانویس ص)

3. sympathia malevolens

نیز چندانکه باید می‌بیند. در فراسوی نیک و بد، پاره‌ی ۲۲۹ (و پیشتر از آن در سیه‌دم، پاره‌های ۱۸، ۷۷، ۱۱۳)^۱ من با پروا به روند بالنده‌ی روحانی کردن و «خدایی کردن» بی‌رحمی به انگشت اشارت کرده‌ام و گفته‌ام، که بی‌رحمی چه گونه خود را در سراسر تاریخ فرهنگ و الاتراز درون آن فرامی‌کشد (و به یک معنای اساسی حتا سازنده‌ی آن است). باری، تا همین چندی پیش کسی مجلس عروسی شاهانه و جشنواره‌ی شکوه‌مند هگانی‌ای را بی‌گردن زدن و به دار آویختن یا مُرتدسوزاندن گمان نمی‌توانست کرد، همچنان که هیچ خاندان بزرگزاده‌ای خالی از کسانی نبود که ناگهان می‌شد دقّ دل خود را بر سرشان خالی کرد و با ایشان شوخی‌های بی‌رحمانه کرد. (ماجرای دُن کیشوت را در بارگاه دوشس به خاطر آوریم. امروزه دُن کیشوت را با احساس مزه‌ای ناخوش در دهان می‌خوانیم، همراه با احساس عذاب‌ی که برای نویسنده‌ی آن و هم‌روزگاران‌اش غریب و درنیافتنی است: آنان این کتاب را با وجدانی هرچه آسوده‌تر می‌خواندند، همچون شادترین کتاب عالم؛ و از دست آن از خنده روده‌بر می‌شدند). تماشای درد بردن خوش است و خوش‌تر از آن، به درد آوردن: این سخنی است دشوار، اما بی‌انگیز یک اصل اساسی دیرینه‌ی بشری و بی‌بسیار بشری است، که میمون‌ها نیز چه بسا آن را گواهی کنند. زیرا آورده‌اند که ایشان در اختراع بی‌رحمی‌های شگفت‌یاشاهنگ بشر بوده‌اند و همچنین «پیشدرامد» وی. بدون بی‌رحمی کدام جشن! دورترین و درازترین تاریخ بشر چنین می‌آموزاند: و چه جشن و سروری ست کیفر دادن!

۱. آنچه در متن اصلی شماره‌ی صفحه‌های این پاره‌ها را در کتاب خوش از چاپ یکم آن‌ها می‌دهد و ما اینجا شماره‌ی گزین‌گوییها را براساس پژوهش والتر کاوفن آورده‌ایم. به هر حال، شماره‌ی گزین‌گویی مورد نظر آنچه در فراسوی نیک و بد در ترجمه‌ی فارسی آن همان است که در این متن آمده است.

۷

و اما، در کنار این سخنان باید گفت که خواسته‌ام هرگز آن نیست که با این اندیشه‌ها آبی تازه به آسیابِ لنگِ خرخرویِ بدبینانِ بیزار از زندگی بریزم. به عکس، فاش می‌باید گفت که در آن روزگاری که بشر از بی‌رحمیِ خود شرم‌سار نبود، زندگی بر روی زمین شادمانه‌تر از این روزگاری بود که بدبینان در آن هستند. تیرگیِ آسمانِ فرازِ بشر همراه با افزایشِ احساسِ شرمِ بشر از بشر، هر چه افزون‌تر شده است. آن نگاهِ خسته‌ی بدبینانه، آن بدگمانی به معنایِ زندگی، آن نه‌یِ یخین از سرِ بیزاری به زندگی، هرگز از نشانه‌هایِ شریانه‌ترین دوران‌هایِ زندگیِ نژادِ بشر نبوده است، بلکه این‌ها آن گیاهانِ مردابی‌اند که هنگامی سر و کله‌شان پیدا می‌شود که مرداب‌شان پدید آمده باشد. مُراد ام آن نرم و نازک شدن و اخلاقی شدنِ بیمارگونه‌ای است که سبب می‌شود جانورِ «انسان» سرانجام بیاموزد که از همه‌ی غرایزِ خود شرم‌سار باشد. با سپردنِ راهِ «فرشتگی» (واژه‌ای ناخوشتر ازین به کار نمی‌خواهم برد) بشر چنان معده‌ی خود را آشوبناک و زبان‌اش را باردار کرده است که نه تنها شادمانی و بی‌گناهیِ جانورانه وی را دل‌آزار شده است که زندگی نیز مزه‌ی خود را در کام وی از دست داده است؛ تا بدانجا که از بویِ گندِ خود گاه بینیِ خود را می‌گیرد و، همراه با پاپِ اینوسانِ سوم، از چیزهایِ زشتِ خود با دلزدگیِ فهرست برمی‌دارد («زایمانِ پُرکثافت؛ کثافت خوردن در شکمِ مادر؛ آن آبِ کثافتی که آدم تویِ آن رشد می‌کند؛ بویِ گند و تُف کردن و شاشیدن و ریدن!»)

اگرچه امروزه رنج را همیشه همچون دلیلِ اصلیِ ردّ زندگی، همچون بدترینِ پرشش‌نماد در برابرِ آن، پیش می‌کشند، اما می‌باید روزگاری را

به خاطر آورد که در آن‌ها انسان درست خلاف این داوری می‌کرد؛ روزگاری که در آن‌ها مردمان هرگز از آزار دادن دست بردار نبودند و آن کار برای ایشان کشتی جادویی طرازِ نختی داشت و افسون‌مایه‌ای راستین در جهت زندگی. در آن روزگاران - برای آرامشِ خاطرِ نازک‌طبعان - می‌توان گفت که چه بسا درد چنین آزارنده نبود. دست کم پزشکانی که دل‌دردهای سخت را در سیاه‌پوستان - که ایشان را نمایندگان دوران پیش تاریخ بشر می‌گیریم - درمان کرده‌اند به چنین نتیجه‌ای رسیده‌اند؛ یعنی، دردی که کارِ قوی‌بُنیه‌ترین اروپایی را نیز به جنون می‌کشانند، اما یک سیاه‌پوست را هرگز. (به نظر می‌رسد که با پشت سر نهادن ده هزار یا ده میلیون لایه‌ی زبیرین فرهنگ، منحنی دردپذیری در بشر، در واقع، به طرزی گزاف و کهایش یکباره اُفت می‌کند. و برای من جای هیچ تردید نیست که سرجمع همه‌ی دردهایی که تمامی جانوران در زیر تیغِ اهلِ علم کشیده‌اند تا آن که اینان به ضربِ چاقو به پاسخ‌های علمی دست یابند، چیزی نیست در برابر یک شبِ دردناک که یک خانم فرهنگ‌پرستِ گرفتارِ حمله‌ی عصبی می‌گذراند.) چه بسا این امکان را نیز از نظر دور نمی‌باید داشت که لذتِ بی‌رحمی به دلیلِ آزارنده‌تر شدنِ درد از میان نمی‌باید رفته باشد، بلکه درست به همین دلیل می‌باید اندکی بیشتر تعالی و ظرافت یافته باشد، یعنی می‌باید زبانِ عالمِ خیال و عالمِ روان را به کار گرفته باشد و با چنان نام‌های معصومانه‌ای پرستیده شده باشد که هیچ وجدانِ باریک‌بین و بدبین نیز گمان نتواند کرد («همدردی تراژیک» یکی از این نام‌هاست؛ و یکی دیگر «حسرتِ صلیب»^۱).

آنچه به راستی خاطر را بر رنج می‌شوراند، وجودِ رنج به خودی خود

1. Überculture / top stratum of culture

2. les nostalgies de la croix

نیست، بلکه بی‌معنایی آن است. اما برای مسیحی‌ای، که تمامی یک دم و دستگاہِ رازناکِ رستگاری را بر پایه‌ی معنا کردنِ رنج بنا کرده است، هرگز رنج بی‌معنا وجود ندارد، چنان‌که برای آدم ساده‌دلِ روزگارانِ باستانی‌تر، که معنای هرگونه رنج را از جهتِ نسبتِ آن با تماشاگر-اش یا کسی که علتِ آن بوده است، می‌فهمید. تا بدانجا که برای از میان برداشتنِ رنجِ پنهانی از روی زمین، رنجی که هیچ‌کس از آن خبر ندارد و شاهدهی ندارد، و برای طردِ آن با صداقت، آدمی در گذشته به‌راستی می‌بایست خدایان و جنّ و پری‌هایی به‌قدّ و قواره‌های گوناگون بسازد؛ یعنی چیزی که بتواند به هر سوراخِ سُنْبِه‌ای سر کند و چشم‌هایش در تاریکی نیز ببیند و نگذارد که یک نمایش دردناک بی‌خبر از دست در برود. به یاریِ چنین اختراع‌هایی بود که زندگیِ آموخت برای برحق دانستنِ خویش، برای برحق دانستنِ «شَرِّ» خویش، چه حقّه‌هایی باید زد؛ یکی از همان حقّه‌های هییشگی؛ و امروزه چه‌سا به اختراع‌های کمکی دیگر نیاز داشته باشد (برای مثال: [حرف‌هایی مانند] زندگی همچون معنا، زندگی همچون مسأله‌ی شناخت‌شناسیک^۱). «هر شَرِّی که نگاه انداختن بر آن خدایی را بطلبد، بر حق است.» چنین بود طنینِ منطقیِ ازلیِ احساس. اما این ازلی بود و تمام؟ وّه که این تصوّر باستانی، تصوّر این که خدایان عاشقِ نمایش‌های بی‌رحمانه‌اند، هنوز چه ژرف در رَوَندِ انسان‌آفرینیِ اروپایی ما ریشه دارد؛ درین باره باید سری به خدمتِ کالون و لوتر زد. و اما، شک نیست که یونانیان تیز برای مزه‌دارتر کردنِ شادکامی خدایان‌شان چاشنی‌ای خوش‌تر از سرخوشی بی‌رحمی نمی‌شناختند. گمان دارید هومر با کدام چشمانی ایزدان‌اش را واداشت تا بر سرنوشتِ بشری فرونگرند؟ معنای غاییِ جنگ‌های تروا و هولناکی‌های تراژیکِ دیگر

ازین دست، در بنیاد چه بود؟ جای هیچ تردید نیست که مقصود از این‌ها برپا کردنِ نمایش‌هایِ جشنواره‌ای برایِ خدایان بود. و از آنجا که شاعران در چنین امورِ طبیعی «خدایانه» تر از دیگر مردمان دارند، شک نیست که این‌ها همچنین نمایش‌هایِ جشنواره‌ای برایِ شاعران بودند.

و هنگامی که پس از آن فیلسوفانِ اخلاقیِ یونان دیدگانِ خدا را بر صحنه‌ی کشاکشِ اخلاقیِ مردِ اهلِ فضیلت با خود و درگیریِ پهلوانانه‌ی او با خود و شکنجه‌گریِ خویش نگران انگاشتند، اندیشه‌ای جز این در سر نداشتند که «هراکلس^۱ تکلیفِ اخلاقی» بر صحنه است و از بر صحنه بودن‌اش با خبر. این ملتِ غایشگرانِ هرگز نمی‌توانست تصویری از فضیلتی داشته باشد که کسی شاهد آن نباشد. آن اختراعِ بسی گستاخانه و سرنوشت‌سازِ فیلسوفان، که نخستین بار برای اروپا بر ساخته شد، یعنی اختراعِ «اراده‌ی آزاد» و اختیارِ مطلقِ بشر در کارِ خیر و شر، آیا جز برایِ آن بود که حقّ این تصوّر را فراهم کند که توجّهِ خدایان به فضیلتِ انسانیِ تمامی ندارد؟ و برایِ همین صحنه‌ی زمین هیچگاه نمی‌باید از تازگی‌هایِ به‌راستی تازه و کشاکش‌هایِ به‌راستی بی‌پیشینه و درگیری‌ها و بلاهایِ ناگهانیِ تهی باشد. خدایان بی می‌توانند برد که یک جهانِ یکره‌علّیتِ بنیاد^۲ چه گونه جهانیست و چه زود دل‌آزار می‌شود. همین دلیل بس آن دوستانِ خدایان، یعنی فیلسوفان را، که به زور از ایشان چنین جهانِ علّیت‌بنیادی نطلبند! تمامی بشریتِ روزگارِ باستان پر از توجّهِ ظریف به «تماشاگر» بود، زیرا که جهان‌شان جهانی بود در اساس همگانی، جهانی در اساس جهانِ تماشا، که در آن بی‌نمایش و جشنواره کجا می‌شد فکرِ سعادت را کرد! و، چنانکه گفتیم، چه

1. Herakles (صورتِ دیگری ست از نام هرکول)

2. deterministisch / deterministisch

جشن و سروری ست در کيفردادن هاي بزرگ!

۸

بازگردیم به خطِ اصلی پژوهش خود: احساسِ گناه و احساسِ تعهد، چنانکه دیدیم، ریشه در کهن ترین و ابتدایی ترین صورتِ روابطِ شخصی دارد؛ در رابطه‌ی خریدار و فروشنده، رابطه‌ی طلبکار و بدهکار؛ اینجا بود که کسی نخست با کسی دیگر روبه‌رو می‌شد و یکی خود را با دیگری می‌سجد. هیچ تمدنی، هر اندازه پست، یافت نشده است که چیزی از این دست روابط در آن دیده نشده باشد. قیمت‌گذاری و ارزش‌گذاری و یافتنِ همسنگ‌ها و داد و ستد بود که ابتدایی ترین اندیشه‌ی بشری را چنان به خود مشغول می‌داشت که می‌توان گفت اندیشیدن به یک معنا بی‌چند و چون همین است و همین: دیرینه ترین نوع تیزهوشی همین جا شکفت و سرآغازِ غرورِ بشری نیز همین جا بود؛ یعنی سرآغازِ احساسِ برتری نسبت به دیگر جانوران. چه بسا هنوز در واژه‌ی Mensch (manas) [بشر] چیزی درست از همین احساسِ خرسندی از خویش به زبان می‌آید: [با این مفهوم] بشر آنگی موجودی را بر خود می‌زند اندازه گیر و ارزیاب و سنجنده‌ی ارزش‌ها، «جانورِ ارزیاب به ذاتِ خود».

خرید و فروش، همراه با همه اسبابِ روانی آن، از هر گونه سازمان و پیمان‌بندیِ اجتماعی سرآغازی دیرینه تر دارد؛ از دلِ پایه‌ای ترین صورتِ حقیقی شخصی بود که حسِ رویایی داد و ستد، قرارداد، گناه، حق، تعهد، تصفیه‌ی حساب، نخست به خام‌ترین و ابتدایی ترین همتافت‌های اجتماعی^۱ (در رابطه‌شان با همتافت‌های همانند) پُرده شد، همراه با عادتِ

1. Gemeinschafts-Complexe / social complexes

سنجیدن و اندازه گرفتن و حساب کردن قدرت با قدرت. چشم‌ها از آن پس به این چشم‌انداز دوخته بود، آن هم با یکدندگی ویژه‌ی اندیشه‌ی انسان دیرینه که سخت از جای می‌جنبید، اما چون می‌جنبید یکراست پیش می‌رفت. و سرانجام به این کلیت بخشی بزرگ رسید که، «هر چیزی را بهایی ست و بهایی همه چیز پرداختنی ست.» کهن‌ترین و ساده‌دلانه‌ترین اصل اخلاقی عدالت، سرآغاز هرگونه «نیک‌خویی»، هرگونه «انصاف»، هرگونه «حسن نیت»، هرگونه «عینی‌نگری»^۱ بر روی زمین همین است. عدالت در این مرحله‌ی آغازین وجود حسن نیت است در میان طرف‌های کم. و بیش هم‌زور برای سازش کردن با یکدیگر و با یک توافق به «تفاهم» رسیدن و — واداشتن کم‌زورتران به این که در میان خود به سازش برسند.

۹

بجسیم به همین سنجه‌ی روزگار دیرین (و کدام روزگار دیرین است که در هر روزگار کنونی حاضر نیست یا باز پدیدار نتواند شد؟): هر جماعتی با اعضای خود همین نسبت پایه‌ای مهم را دارد، یعنی نسبت طلبکار به بدهکار را. آدمی با زندگی در میان یک جماعت از نعمت‌های جماعت برخوردار می‌شود (و چه نعمت‌هایی! که امروزه چه دست‌کم‌شان می‌گیریم) یعنی در سایه‌ی آن در امان می‌زید و برخوردار از پسايش، آسوده و دلگرم، فارغ از ترس برخی آزارها و دشمنی‌ها که آدم بیرونی، «آدم بی‌آسایش» با آن‌ها رویاروست (آلمانی‌ها معنای اصلی "Elend"^۲ را

1. Objektivität / objectivity

۲. بدبختی، بیچارگی، درماندگی، در اصل از ریشه‌ی آلمانی میانه ellende به معنای سرزمین بیگانه (Ausland)، غربت، تبعید (Verbannung).

می‌دانند) و در برابر همین آزارها و دشمنی‌هاست که آدمی اینهمه به جماعت می‌چسبد و خود را در گرو آن می‌نهد؟ حال اگر جز این باشد چه خواهد شد [یعنی، آدمی سرکشی آغاز کند]؟ جامعه، آن طلبکار سرخورده، به دنبال طلب خود خواهد آمد؛ طلبی که سوخت و سوز ندارد. آسیب سراسری که این گناهکار زده است چیزی نیست، مهم آن است که نمک را خورده و نمکدان را «شکسته» است؛ یعنی تاکنون از همه‌ی نعمت‌ها و آسایش‌های زندگانی اجتماعی بهره برده و حال عهد خود را شکسته و قولی را که به همه داده زیر پا نهاده است. قانون‌شکن بدهکاریست که نه تنها حق نعمت‌هایی را که به او داده شده و پیش پرداخت‌هایی را که به او شده، به جا نیاورده که با طلبکار دست به گریبان نیز شده است. بنابراین، ازین پس، چنانکه سزای اوست، نه تنها از همه‌ی آن نعمت‌ها و بهره‌مندی‌ها محروم خواهد شد، که به او یسار آور می‌شوند که چه نعمت‌هایی را از دست داده است. خشم طلبکار سرخورده، یعنی جماعت، وی را به عالم وحشیت و بی‌قانونی بازمی‌افکند؛ عالمی که تاکنون در برابر آن حمایت می‌شد. جماعت وی را از خود دور می‌کند و می‌گذارد که هر بلایی به سرش آید. «کیفر» در این مرحله از تمدن چیزی نیست جز نسخه‌ای و نمایشی از رفتار عادی با یک دشمن منفور بی‌سلاح که پوزه‌اش را به خاک مالیده اند؛ دشمنی که نه تنها هرگونه حق و حمایتی را از دست داده و سزاوار هیچ رحمی نیست، که اکنون در حق وی وقت حق جنگ است و جشن پیروزی وی بر باختگان! با کمال بی‌رحمی و سنگدلی - و از اینجا می‌توان دانست که جنگ (از جمله آیین‌های قربانی جنگاورانه) چه گونه فراهم کننده‌ی همه‌ی صورت‌هاییست که کیفر در درازنای تاریخ به خود گرفته است.

۱۰

با قدرت گرفتن جامعه، قانون شکنی های فرد دیگر چندان جدی گرفته نمی شود، زیرا که این قانون شکنی ها را دیگر به مانند روزگاران پیشین برای دوام زندگانی جمعی چندان خطرناک و براندازنده نمی دانند: بزهکار را دیگر از «آسایش» محروم نمی کنند و بیرون نمی افکنند و خشم همگانی دیگر چنان بی مهار همچون روزگاران پیشین بر سر وی خالی نمی شود، بلکه ازین پس در برابر این خشم، بویژه خشم کسانی که سراسر است از وی آسیب دیده اند، بزهکار را حمایت همگانی در پناه می گیرد و راه سازی با خشم آنان که سراسر است از وی آسیب دیده اند می جویند و می کوشند سر و ته ماجرا را به هم آورند و نگذارند مایه‌ی برآشفتگی بیشتر شود تا چه رسد به برآشفتگی همگانی. می کوشند برای آن تاوانی بجویند و ماجرا را پایان بخشند (آستی دادن)!. بالاتر از همه، به میان آمدن خواست خاصی است که هر بزهی را به معنایی پاک شدنی می داند و، بدینسان، دست کم در پی آن است که حساب شخص بزهکار را تا اندازه‌ای از کردار او جدا کند. این‌ها ویژگی‌هایی است که با پرورده‌تر شدن قانون‌های کیفری هر چه روشن‌تر آشکار می شوند. هر چه قدرت و خودآگاهی جامعه افزون‌تر شود، قانون‌های کیفری نرم‌تر می شوند و همچنین هر چه جامعه ناتوان‌تر شود و بیشتر در خطر افتد، قوانین سختگیرتر دوباره پدیدار می شوند. «طلبکار» هر چه ثروتمندتر شود، مردم خوتر می شود و سنجه‌ی ثروت او آن است که چه اندازه زیان را از سر می تواند گذراند بی آنکه آسیبی دیده باشد.

اما گمان نمی رود که هیچ جامعه‌ای به چنان پایه‌ای از آگاهی به قدرت

خویش رسد که عالی‌ترین درجه‌ی تجملی را که بر او می‌زیید، بر خود روا دارد، یعنی چشم پوشیدن از کیفر دادنِ آسیب رسانندگان به خویش. آنگاه تواند گفت «مرا چه زیان از انگل‌هایم؟ بگذار بمانند و پروار شوند. زور من بر ایشان می‌چربد!»

عدالتی که با [اصلی] «همه چیز خریدنی ست و همه چیز را باید خرید»، آغاز می‌کند، به انجام کار چشم‌هایش را می‌بندد و برای کسانی که از عهده‌ی پرداختِ بدهی خود بر نمی‌آیند نیز راه‌گریزی باز می‌گذارد، یعنی، به مانند همه‌ی چیزهای خوبِ روی زمین، کارِ خود را به پایان می‌رساند. این به پایان رساندنِ کارِ عدالت به دستِ خویش، نامِ زیبایِ آشنایی نیز بر خود می‌نهد: رحم آوردن. و رحم آوردن، چنانکه از نام‌اش پیدا ست، امتیازِ قدرتمندترین کس است یا بهتر از آن، در فراسوی قانون بودن‌اش.

۱۱

اکنون سخنی در ردّ کوشش‌هایی که به تازگی می‌کنند تا عدالت را برخاسته از قلمروی یکسره دیگر بدانند، یعنی — قلمرو کینه‌توزی. پیش از همه این سخن را در گوشِ روان‌شناسان می‌گویم به شرط آن که بخواهند یکبار هم که شده کینه‌توزی را از نزدیک مطالعه کنند: این گیاه امروز بهتر از همه جا در میانِ سروری‌ستیزان^۱ و یهودستیزان^۲ گُل کرده است و همچون بنفشه همیشه در کُنج و کساره‌ها رُسته است، اما با رنگ و بویی دیگر. و از آنجا که همیشه همجنس از دلِ همجنس می‌روید، جای شگفتی نیست اگر که در این گونه محفل‌ها باز شاهدِ همان

کوشش‌هایی باشیم که پیش ازین می‌کرده‌اند (نگاه کنید به پاره‌ی ۱۴ پیش ازین)، یعنی انتقام را به نام عدالت تقدّس بخشیدن (چنانکه گویی عدالت در بنیاد چیزی جز پروراندن احساس سرکوفتگی نیست) و همراه با انتقام عزّت دوباره بخشیدن به تمامی عاطفه‌های واکنشی در کلّ. در برابر این آخرین من هیچ علم مخالفتی بر نمی‌دارم چرا که، به نظر من، خدمتی‌ست به [فهم] کلّ مسأله‌ی زیست‌شناسی (که ارزش این عاطفه‌ها را در آن باب تاکنون دست‌کم گرفته‌اند). آنچه می‌خواهم تنها فراخواندن توجه به آن زمینه‌ای‌ست که [نام‌اش] همانا جان‌کینه‌توزانست و از دل آن است که این رنگ تازه‌ی دادورزی علمی^۱ (به سود نفرت و رشک و بدخواهی و کینه‌توزی و انتقام) سر بر می‌آورد. زیرا همین که پای گروه دیگری عاطفه‌ها در میان آید این «دادورزی علمی» یکباره ته می‌کشد و لحن آن به لحن مرگبارترین دشمنی‌ها و پیشداوری‌ها جای می‌سپارد. مراد ام آن عاطفه‌هایی‌ست که از آن عاطفه‌های واکنشی، به گمان من، از نظر زیست‌شناسیک ارزشی بسیار بالاتر دارند و در نتیجه جای آن است که از نظر علمی بهتر ارزیابی شوند و جایگاهی والاتر یابند: یعنی، عاطفه‌های بدراستی‌کُشگر، همچون قدرت‌خواهی و ثروت‌خواهی و مانند آن‌ها (درین باب نگاه کنید به: [ای. دورینگ، ارزش زندگی؛ گشتی در فلسفه، در اساس به هر گوشه‌ی کتاب]).

همین اندازه در کلّ این گرایش را بس: اما در پاره‌ی تز خاص دورینگ در باب این که خانگاو عدالت را می‌باید در قلمرو احساس‌های

1. wissenschaftliche Billigkeit / scientific fairness

۲. اویگن دورینگ (۱۸۳۳-۱۹۰۱)، فیلسوف پرکار آلمانی و اقتصاددان سیاسی. من پرستی پرشور و پیوستن بود و از جهان‌میهنی‌گفته و یونانیان بیزار. نام وی بیشتر به خاطر کتابی که کارل مارکس و فریدریش انگلس بر ضد وی نوشتند (آنتی دورینگ) و اشاره‌های دشمنانه‌ی نتیجه به وی به یاد آورده می‌شود.

واکنشی جُست؛ در راهِ عشق به حقیقت ناگزیر می‌باید این تزِ دیگر را در برابر آن محکم به زمین کوبید که: [به عکس،] آخرین قلمروی که جانِ عدالت فرو می‌گیرد قلمرو احساس‌های واکنشی ست! آنگاه به راستی چنان پیش می‌آید که مردِ دادورز در حقِ دشمنانِ خویش نیز داد می‌ورزد (آنهم نه سرد و سنگین و بیگانه و بی‌اعتنا؛ زیرا دادورزیدن همواره رفتاری ست مثبت) و هیچ نیش و کتایه و ریشخند و طعنه نگاه‌بلندِ روشنِ چشمانِ عینی‌نگر، چشمانِ دادورز و داورِ نگر، را تیره و -تار نمی‌کند؛ چشمانی همان اندازه ژرف‌بین که آرام‌نگر. آنگاه نمونه‌ای از کمال و خداوندی بر روی زمین پدید آمده است. اما این نه چیزیست که به سادگی انتظار دیدارِ اش را توان داشت یا هرگز به آسانی باور توان کرد. زیرا اصل آن است که ذره‌ای پرخاش و آزار و نیش و -کتایه چنان خون به چشمانِ دادپرست‌ترین کس آوَرَد که انصاف را از چشمانِ اش براند. مردِ کُنشگرِ پرخاشگرِ دست‌یازِ صدگام از مردِ واکنشی به عدالت نزدیک‌تر است، زیرا هرگز نیازی بدان ندارد که به شیوه‌ی کردارِ مردِ واکنشی از آنچه پیش روی وی است ارزیابیِ دروغین و آمیخته با پشداوری داشته باشد. به همین دلیل، انسانِ پرخاشجوی همواره در مقامِ انسانِ توانا تر و دلیر تر و والاتر، همچنین انسانِ آزاد-چشم، در سویه‌ی خویش به راستی وجدانی نیک‌تر دارد: در برابر، بوی می‌توان برد که اختراعِ «وجدانِ بد» در اصل کارِ کدام کس است و کیست که بارِ آن را بر وجدانِ خویش دارد: انسانِ کینه‌توز!

سرانجام، باز چشم به تاریخ می‌باید دوخت: تمامی دستگاہِ حقوق تاکنون بر روی زمین در کدام میدانِ زندگی برپا بوده است و کیان را بر روی زمین به راستی نیاز به حق بوده است؟ نکند در میدانِ زندگانیِ آدم

واکنشی؟ هرگز و هرگز! بلکه در میدانِ زندگیِ انسانِ کنشگرِ تواناییِ خودجوشِ پرخاشجویی. از دیدگاهِ تاریخی (به کوریِ چشمِ معرکه‌گیرِ نام‌برده که روزگاریِ درباره‌ی خویش به زبان آمده بود که «اصلِ انتقام آن نَخِ سرخی از عدالت است که رشته‌ی پیوندِ همه‌ی کارها و کوشش‌های من است.») می‌باید گفت که قانون بر روی زمین همانا نمایندگیِ ستیز با احساس‌هایِ واکنشی است؛ جنگی است که قدرت‌هایِ کنشگر و پرخاشجویی بر ضدّ آن‌ها به راه انداخته اند و بخشی از توانِ خود را صرفِ حدّ و اندازه نهادن بر زیاده‌روی‌هایِ شورهایِ واکنشی و سربه راه کردنِ شان کرده اند. هر جا که عدالت در کار و برپا باشد، قدرتی توانا تر را در میان می‌توان دید که در پی آن است تا زیردستانِ ناتوان‌تر خویش را (خواه گروه باشد یا فرد) میانه‌رو کند و به سرکشی‌های بی‌معنایِ کینه‌توزی در میان‌شان پایان بخشد. برخی با بیرون کشیدنِ اُبژهایِ کینه‌توزی از چنگالِ انتقام؛ برخی با جانشین کردنِ ستیز با دشمنانِ آرامش و نظم از جانبِ خود به جایِ انتقام؛ برخی با یافتنِ راه جبران و در جاهایی به زور پذیراندنِ آن؛ برخی با نهادنِ معیارهایی برایِ تاوانِ آسیب‌ها که از آن پس کینه‌توزی برایِ همیشه بدان سوی رهبری می‌شود. و اما، کارگرتین کاری که قدرتِ برین بر ضدّ فرادستیِ احساس‌هایِ دشمنانه و واکنشی می‌کند و بر کرسی می‌نشانند، برپا کردنِ قانون است؛ و همین که برایِ برین کار چندانکه باید توانا شد، دست به آن می‌زند. و این کار یعنی اعلامِ دستور در بابِ آنکه در کلّ از چشمِ وی چه کار رواست و بحق و چه کار ناروا و نابخق. قدرتِ برین با برپا کردنِ قانون دست‌درازی‌ها و کارهایِ خودسرانه‌ی فرد یا تمامی یک گروه را قانون‌شکنی می‌شمرد و قیام بر ضدّ خود؛ و با این کار احساسِ فرمانبرانِ خود را از آسیبِ سراستی که از دست‌درازی‌هایِ کان خورده‌اند به

سوی دیگر می گردانند. و، سرانجام، دیدگاه انتقام جویانه‌ای را که یکسره وابسته به دیدگاه فرد آسیب دیده است و ازگون می کند و ازین پس چشم می آموزد که کرده‌ها را با دیدی هرچه ناشخصی تر بنگرد و کار به دیده‌ی شخص آسیب دیده نیز می کشد (البته، چنانکه اشاره کردیم، پس از همه).

پس، «حق» و «ناحق» با برپا شدن قانون پدید می آید (و نه، چنانکه دورینگ دوست دارد، از عمل آسیب رساندن). سخن گفتن از حق و نحاق به خودی خود یکسره بی معناست. هیچ آسیب رساندن و تجاوز کردن و بهره کشیدن و نابود کردنِ البته به خودی خود «ناحق» نتواند بود. زیرا کار زندگی در ایس، یعنی در کارکردهای بنیادی خویش، با آسیب رساندن و تجاوز کردن و بهره کشیدن و نابود کردن می گردد و هرگز نمی توان بی این ویژگی‌ها آن را گمان کرد. و حتّاً می باید به چیزی آزاردهنده تر ازین اقرار کرد، و آن این که از بالاترین دیدگاه زیست شناسیک وضعیتهای حقوقی جز وضعیتهای استثنایی نتوانند بود؛ وضعیتهای حدگذار بر خواست زندگی از جنبه‌ای - خواستی که بر قدرت تکیه دارد - و نیز وسیله‌ای ست در خدمت هدف کلی آن؛ یعنی آفریدن واحدهای بزرگتر قدرت. نظام حقوقی ای که فرمانفرماً و جهاترّوا تصوّر شود و نه وسیله‌ای در نبرد همتافت‌های قدرت، بلکه وسیله‌ای بر ضدّ هرگونه نبرد در کلّ، یعنی چیزی همچون کلیشه‌ی کمونیستی دورینگ که در آن هر اراده‌ای دیگر را می باید با خود برابر بداند، اصلی ست زندگی ستیز و فروپاشنده و نابودکننده‌ی انسان و گزندان به جان آینده‌ی وی و نشانه‌ی خستگی و راهی پنهان به نیستی.

و باز سخنی درباره‌ی خاستگاه و هدفِ کیفر — یعنی دو مآله‌ای که از هم جدایند یا می‌باید از هم جدا کرد، و دردا، که همواره آن دو را یکی کرده‌اند. تبارشناسانِ اخلاق تاکنون درین باب چه کرده‌اند؟ آنان، با آن ساده‌دلیِ همیشگی‌شان، در کیفر به دنبالِ «هدف» می‌گردند، برای مثال، هدفی چون انتقام یا بازداشتن؛ و آنگاه به سادگی این هدف را در مقامِ علتِ آغازینِ کیفر در سرآغاز می‌نشانند و — همین! و اما، «هدف از حقوق»^۱ بی‌چند و — چون آخرین چیزی است که در تاریخِ حقوق [برای فهمِ علتِ پدید آمدنِ آن] می‌باید به کار گرفت. به عکس، برای هرگونه تاریخ‌نگاری هیچ گزاره‌ای مهم‌تر ازین نیست (و چه رغبی برده شده تا بدان رسیده‌ایم و به راستی می‌بایستی هم برسیم)، که علتِ آغازینِ یک چیز و فایده‌ی غاییِ آن، یعنی کارکرد و جایگاهِ واقعیِ آن در سیستمی از هدف‌ها، هیچ دخلی به یکدیگر ندارند: آنچه هست و به گونه‌ای در میان آمده است هر بار به دستِ قدرتی برتر برایِ خواسته‌ای تازه از آن برداشتی تازه می‌شود و از نو با آن خواسته سازگار و برایِ هدف‌های تازه بازسازی و جهت‌دهی می‌شود. زیرا هر رویدادی در جهانِ ارگانیکی همانا چیره‌گشتن است و سروری یافتن و هر چیره‌گشتن و سروری یافتنی برداشتی تازه و آراستنی تازه می‌طلبد که در پرتو آن «معنا» و «هدف» تاکنونی ناگزیر رنگ می‌بازد یا یکسره محو باید گردد. هرچه کارآیندی^۲ یک اندامِ فیزیولوژیک (یا یک نهادِ حقوقی، یک رسمِ اجتماعی یا سنتِ سیاسی،

1. causa fiendi

۲. "Zweck im Rechte"، اشاره‌ای است به رساله‌ای نامدار به قلمِ حقوقدانِ آلمانی یرینگ (Jhering).

3. Nützlichkeit / utility

صورتی از هنر یا پرستش دینی) بهتر فهمیده شود ربط آن با اصل اش بی معناتر می شود: هرچند که این سخن در گوش های پیرتر طنینی آزارنده و ناخوش دارد؛ زیرا از دیرباز باور داشته اند که هدف های اثبات پذیر در کارآیندی یک چیز، یک صورت، یک نهاد، به معنای فهم دلیل سرآغاز آن است: گمان کرده اند که چشم برای دیدن ساخته شده است و دست برای گرفتن!

بدین سان، گمان کرده اند که کیفر را برای کیفر دادن بنا نهاده اند. اما هدف ها و کارآیندی ها تنها نشانه هایی از آن اند که یک خواست قدرت بر چیزی کم قدرت تر چیره گشته است و به دست خود بر آن معنای کارکردی را نقش زده است. و تمامی تاریخ یک «چیز»، یک اندام، یک رسم، بدین سان زنجیره ای پیوسته از نشانه های هواره تازه ای برداشت ها و سازگاری ها تواند بود که نمی باید علت های آن ها را به هم پیوند داد، بلکه، به عکس، [این علت ها] گاه به صورتی یکسره بخت آورد^۱ از پی یکدیگر می آیند و جایگزین یکدیگر می شوند. «فرگشت»^۲ یک چیز، یک رسم، یک اندام، بدین سان، هرگز نه به معنای پیشرفت آن به سوی هدفی ست و، از آن نیز کمتر، نه پیشرفتی ست منطقی از کوتاه ترین راه با صرف کمترین نیرو و هزینه، بلکه جایگزینی فرایندهای کم و بیش ژرف رو و کم و بیش جدا از هم چیره گشتن است و، از جمله، رویارویی با مقاومت هایی که [آن فرایندها] هر بار به آن ها برمی خورند و کوشش هایی که برای دگردیسی می کنند در جهت دفاع و واکنش و [سرانجام] برایندهای پادکنش آهای کامیاب اند. صورت روان است، اما «معنا» روانتر از آن هم.

1. Zufällig / chance fashion

2. Entwicklung / evolution

3. Gegenaktionen / counteractions

در درون هر تک اندامه (اُرگانسیم) ای هم جز این نیست: با هر رشد اساسی در کلیت آن، «معنا»ی هر تک اندام نیز دگرگون می‌شود و گهگاه از میان رفتن برخی از آن‌ها و کاهش شمارشان (برای مثال، ناپدید شدن دست و پاهای میانی) نشانی از رشد قدرت و کمال تواند بود. می‌خواهم بگویم که کاهش کارآیندی و نزار گشتن و تبهگن شدن، از دست رفتن معنا و هدف‌مندی، خلاصه، مرگ، از جمله لازمه‌های پیشرفت واقعی است که همواره به صورت یک خواست و راه به سوی قدرت بزرگتر پدیدار می‌شود به هزینه‌ی بسیاری قدرت‌های فراوان‌تر کوچکتر. اندازه‌ی هر «پیشرفت» را با اندازه‌ی توده‌ی چیزهایی می‌توان سنجید که همگی می‌بایست قربانی آن شوند. قربانی شدن توده‌ی بشریت به سود بالیدن نوع تواناتری از انسان - این، یعنی پیشرفت.

من بر این دیدگاه اساسی روش تاریخی از آنرو هرچه بیش پافشاری می‌کنم که درست رویاروی آن غریزه و ذوقی زمانه می‌ایستد که امروز فراگیر است؛ غریزه و ذوقی که با پیشامدانگسی^۱ مطلق تمامی رویدادها و بی‌معنایی مکانیستی آن‌ها دمازتر است تا نظریه‌ای که در تمامی رویدادها یک خواست قدرت را در کار می‌بیند. آن خوی ویژه‌ی دموکراتیک که با هر گونه سروری و سروری خواهی دشمن است، آن سروری نخواهی^۲ (یک لغت زشت برای یک چیز زشت ضرب کنیم) اندک - اندک چنان به قلمرو معنویت و معنوی‌ترین قلمرو رخنه کرده و به جامه‌ی آن‌ها درآمده است که امروزه گام به گام به جدی‌ترین و بظاهر عینی‌نگرترین علوم راه گشوده است و حق رهایی یافته است تا بدانجا که به گمان من عنان اختیار تمامی فیزیولوژی و نظریه‌ی زندگی را به دست گرفته است، البته، بی‌چون و - چرا به زیان‌شان؛ زیرا یک مفهوم اساسی را

1. Zufälligkeit / fortuitousness

2. Misarchismus / misarchism

از آن‌ها ر بوده است، مفهوم کوشش^۱ را. در زیر فشارِ همان خوی و یژه‌ی دموکراتیک، [مفهوم] «سازگاری»^۲ را پیش کشیده اند، یعنی کوششی درجه‌ی دوّم را، یک واکنش را و بس. در واقع، زندگی را سازگاری هرچه کارآمدتر با شرایط بیرونی تعریف کرده اند (هربرت اسپنسر). بدینسان، گوهر زندگی، یعنی خواستِ قدرتِ آن را درست نفهمیده اند و پیشینگیِ اساسی نیروهای خودجوش و پرخاشجوی و گسترش‌خواهی را نادیده گرفته اند که از نو شکل می‌دهند و می‌آرایند و «سازگاری» بر اثر کوشش آن‌ها می‌آید؛ و بدین‌سان نقشِ فرادستِ والاترین کارگزاران در درونِ ارگانسیم را، که خواستِ زندگی در آن‌ها کوشا و صورت‌بخش نمایان می‌شود، انکار کرده اند.

به یاد آوریم که هاگلی^۳ اسپنر را به خاطر «نیست‌انگاریِ مدیریت»^۴ آتش سرزنش کرد. اما داستان چیزی بیش از «مدیریت»^۵ است.

۱۳

در بازگشت به موضوعِ خود، یعنی کيفر، [برای فهمِ آن] می‌باید دو جنبه را در آن از هم بازشناخت: از سویی، آنچه را که در آن کم-و-بیش پایدار است، یعنی رسم و رفتار و «نمایش»، و آن زنجیره‌ی کم-و-بیش استوارِ رَوَندِ کار را؛ از سویی دیگر، آنچه را که در آن روان است، یعنی معنای این

1. Aktivität / activity

2. Anpassung / adaptation

۳. Thomas Henry Huxley (۱۸۲۵-۱۸۹۵) نویسنده و زیست‌شناس انگلیسی که بی‌امان در راه داروینسیم می‌جنگید.

4. administrativen Nihilismus / administrative nihilism

5. administriren / administration

روندها و هدف و انتظاری را که از اجرای آن‌ها دارند. بنا به دیدگاه اساسی تاریخی‌ای که پیش از این پروردیم، بی‌نیاز به هیچ پیشفرض دیگری، نتیجه می‌توان گرفت که روند کار چیزی بوده است کههن تر و دیرینه‌تر از کاربرد آن برای کيفردادن و این دو مین [یعنی، معنای آن را] (که دیرزمانی در میان بوده است اما به معنایی دیگر) در آن یک نهاده اند و بدان معنا [ی] امروزی آن را [بمختصده اند. کوتاه سخن، ماجرا نه چنان است که تبارشناسان ساده‌اندیش قانون و اخلاق مان تاکنون گمان کرده‌اند؛ یعنی این که همگی گمان کرده‌اند که آن روند را به قصد کيفردادن بنا کرده‌اند، درست همانگونه که کسی پیش از این گمان کرده بود که دست را به قصد گرفتن بنا کرده‌اند.

و اما در باب آن عنصر دیگر کيفر، آن عنصر روان، یعنی «معنا» ی آن: مفهوم «کيفر» در وضع بسیار اخیر تر فرهنگ (برای مثال، در اروپای امروز) به راستی هرگز نه یک معنا داشته است که همنهادی کامل از «معناها» بوده است: تاریخ گذشته‌ی کيفر در کل، یعنی تاریخ کاربرد آن برای بسی هدف‌های گوناگون، سرانجام در گونه‌ای یگانگی بلوریده^۱ می‌شود که به سختی از هم‌گشودنی و واگافتنی‌ست، چندان که می‌باید آن را بی‌چند و چون و با تأکید تعريف‌ناپذیر شمرد. (امروزه هرگز به یقین نمی‌توان گفت که چرا به راستی کيفر می‌دهند: هر مفهومی که در آن فرایندی کامل از نشانه‌های معنایی [در گذر زمان] فراهم آمده باشد تن به تعريف نمی‌دهد. تنها آن چیز که تاریخی نداشته باشد تعريف‌پذیر است.) اما، در مرحله‌ای نخستین چنین همنهادی از «معناها» را می‌توان هنوز واگشودنی شمرد و جابه‌جا کردنی. هنوز می‌توان در گمان آورد که در هر مورد ویژه عناصر این همنهاد چه گونه ارزشی دیگر به خود می‌گیرند و خود را بر

1. krystallisirt / crystallized

حسب آن ارزش دوباره سازمان می دهند، چنانکه گناه این و گناه آن عنصر، به بهای پس زدن دیگران، به پیش می آید و سروری می کند و گناه چنان به نظر می رسد که یک عنصر (چه بسا به قصد ترساندن و بازداشتن) بر همدی عنصرهای دیگر چیره گشته است.

برای آن که گمانی حاصل شود از آن که «معنا»ی کیفر چه لغزان است و حاشیه‌ای و فرعی و چه گونه روندهای یکسان را می توان برای هدف‌هایی از بنیاد نایکسان به کار گرفت و تفسیر کرد و سازگار کرد، از همان چند نمونه‌ی کم و بیش کوچک و گذرا، که یاد کردم، قالبی را که از بنیاد آن‌ها به ذهن من در می آید، یاد می کنم: کیفر همچون وسیله‌ای برای بی آزار کردن، برای پیشگیری از آزار بیشتر؛ کیفر همچون جبران زبان دیدگی زیان دیده، به هر صورتی (از جمله جبران عاطفی آن)؛ کیفر همچون کنار زدن هر مایه‌ی آشوب و پیشگیری از پراکنش آشوب؛ کیفر همچون وسیله‌ای برای ترساندن دیگران از آنان که درباره‌ی کیفر تصمیم می گیرند و آن را اجرا می کنند؛ کیفر همچون بازپرداخت بهره‌هایی که بزهدکار تاکنون [از جامعه] برده است (برای مثال، هنگامی که او را به عنوان برده در معدن به کار می گمارند)؛ کیفر همچون طرد یک عنصر آلاینده (گاهی از تمامی یک تیره [ی نژادی]، چنان که در قوانین چین: و بدیتسان نگهبانی یک نژاد از آلاینش یا نگاهداشت یک گونه از جامعه)؛ کیفر همچون یک جشنواره، یعنی تو-سری زدن به دشمنی سرانجام از پای افتاده و مسخره کردن او؛ کیفر همچون حافظه‌سازی، چه برای آن که کیفر می بیند - همان به اصطلاح «اصلاح» او - چه برای شاهدان اجرایی کیفر؛ کیفر همچون پرداخت غرامتی از سوی قدرتی که بزهدکار را از زیاده‌روی‌های انتقام‌جویانه در امان می دارد؛ کیفر همچون کنار آمدنی با انتقام‌جویی طبیعی هنگامی که طایفه‌های قدرتمند هنوز انتقام‌جویی را

همچون امتیازی بهر خویش نگاه می‌دارند و می‌طلبند؛ کیفر همچون اعلام جنگ و فرمان جنگ بر ضد یک دشمن آرامش، یک دشمن قانون و نظم و مقامات؛ بر ضد کسی که وی را خطری برای جامعه می‌شمارند و شکننده‌ی عهد و قراری که بنا بر آن با وی همچون یاغی و خائن و برهم زننده‌ی آرامش رویارو می‌شوند، و با وسایلی که جنگ در اختیار می‌گذارد با وی از در ستیز درمی‌آیند. —

۱۴

بی‌گمان این فهرست کامل نیست و روشن است که [مفهوم] کیفر را کاربردهایی از همه دست‌گرنابر کرده‌اند. اما بر این پایه جای آن است که یک کاربرد گمانشی^۱ از آن بیرون کشیم که بی‌گمان در آگاهی مردم اساسی‌ترین کاربرد [معنایی] آن است: ایمان به کیفر — که امروزه به دلایل بسیارستی گرفته است — همیشه استوارترین تکیه‌گاه خود را در آن [آگاهی] می‌یابد. چه بسا گمان می‌کنند که کیفر ارزش بیدار کردن حس گناه را در شخص گناهکار دارد و آن را وسیله‌ای واقعی برای [برانگیختن] آن واکنش روانی‌ای می‌دانند که «بد-وجدانی»^۲ و «نیش وجدان» نام دارد. و با این حرف‌هاست که امروزه نیز واقعیت و روان‌شناسی را بد می‌فهمند: و صد بار بیش از آن، در درازترین تاریخ بشر، یعنی [دوران] پیش از تاریخ او!

[به عکس،] نیش وجدان درست در میان جنایتکاران و محکومان از همه کمتر دیده می‌شود. زندان‌ها و ندامتگاه‌ها آن گرمخانه‌هایی نیستند که این‌گونه گرم‌جوئنده در آن رشد کند: مشاهده‌گران با وجدان همه با این

1. vermeintlich / supposed

2. schlechtes Gewissen / bad conscience

وجدانی که از احساس گناه آلودگی یا خطاکاری رنج می‌برد.

نکته همراهی آند و چه بسا به خلاف میل و خواسته‌ی خویش. در کل باید گفت که کیفر آدمیان را سخت و سرد می‌سازد و آنان را در خود جمع می‌کند و حس بیگانگی را در ایشان تندتر می‌کند و بر قدرتِ ایستادگی‌شان می‌افزاید. و اگر کیفر انرژی حیاتی را نابود کند و سبب خاکساری و افتادگی حقیرانه شود، چنین حاصلی بی‌گمان ناخوشایندتر از آثارِ عادی کیفر است که ویژگی آن حالتِ جدی خشک و سرد است. اگر به آن هزاره‌های پیش از تاریخ بشر بنگریم، بی‌چون و - چرا اقرار خواهیم کرد که با کیفر دادن راه پرورشِ حس گناه را - دست کم در قرباتیانی که دچار چنگالِ قدرتِ کیفر دهنده شده اند - از همه بیش بسته اند. و این راه‌گز فراموش نمی‌باید کرد که دیدارِ روندهای قضایی و اجرایی چه مایه مانع از آن می‌شود که بزه‌کار کرده‌ی خود و نوع رفتارِ خود را به خودی خود سرزنش‌بار یابد: زیرا می‌بیند که درست همان‌گونه رفتار را در خدمتِ عدالت می‌کنند، آن هم با پشتگرمی و وجدانِ آسوده: جاسوسی، فریبکاری، رشوه‌گیری، دام‌گذاری، همه‌گونه نیرنگ‌بازی و تردستی پُلِیسانه و بازجویانه، و نیز دزدی و تجاوز و آبروریزی و زندانی کردن و شکنجه‌دادن و کشتن، همچون اصلِ اساسی، بی‌هیچ عاطفه‌ای که عذرخواه آن باشد، و ویژگی‌های آشکارِ انواع کیفر اند - و اینها همه کردارهایی‌ست که قاضیان هیچگاه به خودی خود آن‌ها را محکوم و رد نمی‌کنند، مگر آنکه برای هدف‌های ویژه‌ای و در جهت‌های ویژه‌ای به کار روند.

«بدو جدانی»، این ترسناک‌ترین و نظر‌گیرترین رُستنی روی زمین هرگز بر این خاک نبود که رُست. در حقیقت، در بخش بزرگی از گذشته قاضیان و کیفر دهندگان خود هرگز آگاه نبودند که با یک «گناه‌کار» سر و کار دارند، بلکه سر و کارشان با یک آزار رسان بود، با پاره‌ای مهار گسیخته از

قسمت^۱. و آن کس که کیفر بر سرش نازل می‌شد، باز همچون پاره‌ای از قسمت، رنج‌اش نه از هیچ «عذابِ درونی» که از نازل شدن چیزی پیش‌بینی‌ناپذیر بود، از یک رویدادِ ترسناکِ طبیعی، از یک خرسنگِ غلتانِ خردکننده که هیچ با آن در نمی‌شد افتاد.

۱۵

این داستان روزی موزیانه به درونِ ذهنِ اسپینوزا خزید (به کوری چشمِ تفسیرگران‌اش، از جمله کونوفیشر^۲، که با حساب و کتاب می‌کوشند او را درین باب بدبفهمند) و آن بعد از ظهري بود که معلوم نیست چه چیز به یادش آمده بود که به این پرسش چسبید که از عذابِ وجدان^۳ به راستی در او چه بازمانده است؛ در او که خیر و شر را به قلمرو خیالِ بشری بازرانده و با غضب از حرمتِ خدای «آزاد» خود در برابرِ کفرگویانی دفاع کرده است که بر آن بودند که خدا «به دلیلِ خیر»^۴ در چیزها اثر می‌گذارد. («اما این [به گفته‌ی اسپینوزا،] به معنای آن است که خدا را دست‌نشانده‌ی تقدیر کنیم؛ و این بی‌گمان مهمل‌ترین حرف‌هاست.») جهان برای اسپینوزا به همان حالتی از معصومیت بازگشته بود که پیش از اختراع «بدوجدانی» بود: از «عذابِ وجدان» دیگر چه برمی‌آمد؟ وی سرانجام با خود گفت: «ضدِ شادی^۵— اندوهی همراه با تصویری از چیزی از دست رفته که هم‌ی انتظاراتهای ما را لگدمال کرده است.» (اخلاق III،

1. verhängniss / fate

2. Kuno Fischer (۱۸۲۴ - ۱۹۰۷)، استاد در هیدلبرگ، اثر نامدار او یک تاریخ ده جلدی فلسفه‌ی مدرن است که تک‌نگاری‌های پرمایه‌ایست درباره‌ی گزیده‌ای از فیلسوفانِ مدرن که یک جلد آن ویژه‌ی اسپینوزا است.

3. morsus conscientiae

4. sub ratione boni

5. gaudium

گزاره‌ی XVIII، جزء I. II) بدکاران گرفتارِ کیفر هزاران سال از «بدکاری» خود احساسی جز آن نداشتند که اسپنوزا داشت [یعنی اینکه]: «کار یک جایی ناگهان خراب شده است»، نه: «من نمی‌بایستی چنین کاری می‌کردم.» آنان همان‌گونه خود را به کیفر می‌سپردند که کسی خود را به بیماری سپارد یا به بدبختی یا به مرگ، یا یک سرنوشت باوری دلیرانه، بی‌هیچ سرکشی، که از این بابت روس‌ها، برای مثال، هنوز بر ما غریبان در برخورد یا زندگی برتری دارند.

در آن روزگاران اگر خُرده‌ای بر کردار می‌گرفتند، خُرده‌گیری پرواگرانه بود بر کردار [بی‌پروا]: اثر واقعی کیفر را بالاتر از هر چیز می‌باید بی‌چون و چرا در بالابردن میزان پرواگری جُست، در گستردن حافظه، در خواستی که ازین پس پرواگرانه‌تر و بدگمانانه‌تر و پنهانی‌تر دست به کار می‌شود، با این بینش که آدمی بی‌گمان تاب بسیاری چیزها را ندارد، با نوعی بهتر شدن انتقاد از خویشان‌اش. در کل، آنچه از راه کیفر در انسان و حیوان حاصل تواند شد، افزایش ترس است و زیرک‌تر شدن و چیرگی بر خواهش‌ها: بدینسان کیفر آدمی را رام می‌کند اما نه «بهر» — بلکه انصاف باید داد که خلاف آن می‌شود [یعنی، خراب‌تر]. (ضرب‌المثلی می‌گوید «آزار آدمی را زیرکی می‌آموزد»: و هر چه بیشتر وی را زیرکی آموزد خراب‌تر اش می‌کند و، خوشبختانه، اغلب مردم را حسابی احمق می‌کند.)

۱۶

ایتجا دیگر از دادن گزارشی نخستین و گذرا درباره‌ی سرچشمه‌ی «بد-وجدانی» چشم نمی‌توانم پوشید: و این سخنی است که به گوش آسان نیاید و [برای فهم آن ادیری بدان می‌باید دراندیشید و درنگریست و با

آن درآمیخت. من بد-وجدانی را آن بیمارگونگی ژرف می‌دانم که انسان می‌بایست در زیر فشارِ بنیادی‌ترین دگرگونی‌ای که هرگز از سرگذراننده است، بدان دچار آید. و این دگرگونی هنگامی رخ داد که بشر خود را سرانجام در چار دیواریِ جامعه و صلح فروگرفته یافت، همانند وضعی که جانورانِ دریایی با آن رویارو شدند هنگامی که می‌بایست یا جانورانِ زمینی شوند یا نابود گردند. چنین وضعی ناگهان غریزه‌های این نیمه‌جانورانِ آموخته با وحش‌بوم و جنگ و آوارگی و ماجراجویی را از ارزش انداخت و «آونگان»^۱ کرد. ازین پس آنان می‌بایست بر پاهای خود گام زنند و خود «بارِ خویش را بکشند»، چنانکه گویی تاکنون دریا ایشان را می‌کشیده است: چه بارِ هولناکی برگرده‌شان گذاشته شد! حسن می‌کردند که دیگر از پس ساده‌ترین کارها نیز بر نمی‌آیند. در این جهانِ ناشناخته‌ی تازه آن راهبرهای دیرینه [ی غریزی] دیگر در کار نبودند، آن رانه‌های رایانشگر^۲ ناخودآگاه-رهبرِ خطاناپذیر. بیچاره‌ها کارشان به اندیشیدن و نتیجه گرفتن و حساب کردن و علت و معلول را سرهم کردن، کشیده بود، به روی آوردن به «خودآگاهی» شان، به خطاپذیرترین اندام‌شان! به گمان من، هرگز بر روی زمین چنین احساسی درماندگی، چنین ناخشنودیِ سرد و سنگین در میان نبوده است و— آن غریزه‌های کهن نیز یکباره از پیش کشیدنِ خواسته‌هاشان دست نکشیدند! اما خواسته‌هاشان نیز به دشواری و با بدبختی برآورده می‌شد و هرگاه پسی چیزهای اساسی در میان بود، می‌بایست دنبال راه‌های تازه و همچنین زیرزمینی برآوردن‌شان بگردند.

غریزه‌هایی که نتوانند خود را در بیرون خالی کنند، رو به درون

1. ausgehängt / suspended / (= تملیق)

2. regulierende Triebe / regulating drives

می‌آورند. این همان چیزی است که من [فرایند] درونیدن^۱ در انسان می‌نامم: اینجا بود که در بشر چیزی روید که سپس آن را «روان» خویش نامید. هرچه بیشتر جلو خالی کردن دنیای درون. که در اصل گویی لایه‌ی نازکی بود در میان دو پوسته. در بیرون گرفته شد، دنیای درون سراسر خود را گسترده‌تر و دامنه‌دارتر کرد و ژرفا و پهنا و بلندای بیشتری یافت. آن دیوارهای ترسناکی که سازمان سیاسی با آن‌ها خود را در برابر غریزه‌های دیرینه‌ی آزادی می‌باید. و کیفر از جمله‌ی این دیوارهاست. سبب شد که غریزه‌های بشر وحشی و آزاد و آواره سر خود را تمام به سوی خود انسان کج کنند. دشمنی کردن و بی‌رحمی کردن و لذت دنبال کردن و ناگهان تاختن و چهره دیگر کردن و نابود کردن. این‌ها همه سر خود را به سوی دارنده‌ی چنین غریزه‌هایی کج کردند: اینجا است سرچشمه‌ی «بد-وجدانی».

بشر بی‌بهره از دشمنان و مقاومت‌های بیرونی و به زور فرومانده در تنگنای پرفشارِ اصولِ رسم‌ها و آیین‌ها، بی‌شکيب به دنبال کردن و دریدن و تکه-پاره کردن خود و حمله آوردن به خود و کتک زدن خود پرداخت. این جانوری که تن چاک-چاک خود را به میله‌های دیواره‌ی قفس می‌مالید آنگاه که می‌خواستند «رام» اش کنند؛ این موجودِ ناکام در عذاب از دردِ غربتِ وحش بوم، می‌بایست خود را به میدانِ ماجرای بدل کند، به اتاقِ شکنجه‌ای، به بیابانی پُر هول و خطرناک. آری، همین دیوانه، همین زندانیِ آرزومندِ بی‌امید بود که «بد-وجدانی» را اختراع کرد. و اما بدیشان آن سخت‌ترین و ترسناک‌ترین بیماری-بیماری‌ای که بشریت تاکنون از آن شفا نیافته است، یعنی رنج بردن انسان از انسان، از خویش. آغاز شد که حاصل یک گسستِ پرزور از گذشته‌ی

جانوران‌هاش بود و همچنین جهشی و پرشی به جایگاه و شرایط زیستی دیگر؛ [یعنی،] اعلام جنگی با غریزه‌های دیرینه‌ای که تاکنون مایه‌ی نیرومندی و شادی و ترسناکی‌اش بود.

همین جا بیفزاییم که روی دیگر واقعیت روان جانوران‌ها‌ی که با خویش رویاروی ایستاده و در برابر خویش جبهه گرفته است، بر روی زمین چیزی چنین نو و ژرف و بی‌مانند و معماگونه و پرتضاد است؛ چیزی آبدستن آینده که چهره‌ی زمین را از بنیاد دگرگون کرده است. به‌راستی، چنین نمایشی را تماشاگرانی خدایی درخور اند؛ نمایشی را که سرآغاز‌اش اینگونه است و پایان‌اش هنوز پدیدار نیست. نمایشی اینچنین ظریف، اینچنین شگفت، اینچنین پُرکشاکش را که نمی‌شد بی‌خیال و سر به هوا بر روی سیاره‌ای خنده‌آور بازی کرد! زیرا ازین پس انسان یکی از آن ناگهانی‌ترین و شورانگیزترین خوش‌آوردن‌ها در تاس‌بازی آن «کودک بزرگ» هراکلیتوس است. نام‌اش خواه زئوس خواه بخت. خوش‌آوردی دل‌انگیز که نفس را بند می‌آورد و امید می‌انگیزد و کمابیش یقین؛ چنان که گویی با آن چیزی وجود خود را ندا درمی‌دهد و خود را فراهم می‌آورد؛ چنان که گویی انسان نه هدف که یک راه است؛ گوشه‌ای ست از کل ماجرا؛ پلی ست؛ نویدبخشی بزرگ ...

۱۷

در میان پیش‌انگاره‌های این فرضیه در باب خاستگاه «بد-وجدانی»، نخست، آن است که دگرگونی‌ای که بدان اشاره کردیم نه گام به گام بود، نه خودخواسته، نه نماینده‌ی سازگاری اندامی با شرایط تازه، که گسستی بود و جهشی و اجباری و مصیبتی ناگزیر که با آن نه جای هیچ ستیز بود

و نه رای هیچ کینه توزی. و دیگر آنکه، در هم گذاختن مردمی تاکنون بی‌مهار و بی‌شکل و ریختن آنان به قالبی استوار، نه تنها با خشونت سرگرفت که همچنان با کارهای خشونت‌آمیز آشکار به سرانجام رسید و — کهن‌ترین صورت «دولت»، بدینسان، همچون جباریت ترسناک و ماشینی سرکوبگر و بی‌اعتنا پدیدار و دست به کار شد، تا آنکه این ماده‌ی خام مردم نیمه‌جانور نه تنها در هم فشرده و نرم شود که شکل پذیرد.

واژه‌ی «دولت» را به کار بردم و روشن است که مراد ام‌چیت — مستی جانوران شکاری ز زمین‌موی، نژادی چیرگی‌خواه و سرور، با سازمانی جنگی و توان سازمان‌بخشی، بی‌هیچ دو-دلی، جنگال ترسناک خود را در مردمی چه بسا بسی در شمار افزون‌تر، اما هنوز بی‌شکل و آواره، فرو می‌برد. باری، این است سرآغاز «دولت» بر روی زمین: به گمان‌ام سرانجام از سر آن احساسات بازی‌ای که سرآغاز دولت را یک «قرارداد» می‌داند، رها شده باشیم. آن را که فرماندهی تواند، آن را که به سرشت «سرور» است، آن را که در کار و حالت و رفتار زورگویانه به میدان می‌آید، با قرارداد چه کار! چنین وجودهایی پیش‌بینی‌ناپذیر اند. آنان همچون سرنوشت فرامی‌رسند، بی‌علت، بی‌دلیل، بی‌پروا، بی‌بها؛ چنان فرود می‌آیند که آذرخش فرود می‌آید، سخت ترسناک، سخت ناگهانی، سخت باورکردنی، سخت «دیگرگونه»، چنانکه امان نفرت داشتن نیز نمی‌دهد. اینان کارشان شکل‌بخشی غریزی‌ست و شکل دادن به زور. اینان ناخواسته کارترین و ناخودآگاه‌ترین هنرمندان اند: سخن کوتاه، هر جا که پیدا شوند چیزی نو پدیدار می‌شود، یک ساختار زنده‌ی فرمانروایی که بخش‌ها و کارکردهایش محدود و هماهنگ اند و در آن هیچ چیزی جایگیر نمی‌شود مگر آنکه در رابطه با کل «معنا» بی‌گرفته باشد.

این سازمان بخشانِ مادرزاد را از [مفهوم‌هایی چون] تقصیر و مسؤولیت و رعایت خبر نیست و نمونه‌ای از آن خودخواهی ترسناکِ هنرمندانه اند که نگاهی سرد دارد و خود را در برابر تمامی ابدیت با «کار» خویش توجیه می‌کند، چنانکه مادر در فرزند. «بد-وجدانی» در ایشان نیست که می‌روید و درین جای چون-و-چرا نیست-اما بی‌آنان نیز این رُستی زشت هرگز [بر روی زمین] نمی‌رُست؛ و در میان نمی‌بود اگر که در زیر ضرب پُتک و زورگوییِ هنرمندانه‌شان میزانیِ گران از آزادی از جهان، یا دستِ کم از پیش چشم، رانده و نیز نهان^۱ گردانیده نمی‌شد. این غریزه‌ی آزادی به زور تهن گشته-که هم اکنون دیدیم‌اش-این غریزه‌ی آزادی پس رانده‌ی سرکوب شده و در درون به بند کشیده که سرانجام خود را در خود خالی تواند کرد و بیرون تواند ریخت: سرآغاز «بد-وجدانی» همین است و همین.

۱۸

درباره‌ی این پدیده به دلیل دردناکی و زشتی آغازین‌اش هیچ نمی‌باید سبک اندیشید. زیرا در بنیاد همان نیروی کوشایی که در مقیاسی عظیم‌تر در آن هنرمندانِ زورگویی سازمانده در کار است و دولت‌ها را بی‌می‌افکند، همان است که، به مقیاسی کوچک‌تر و کوچک‌تر، به «هزاران دالانِ سینه»، به تعبیرِ گوته، واپس رانده شده و برای خود «بد-وجدانی» می‌آفریند و آرمان‌های منفی بسا می‌کند-آری، همان غریزه‌ی آزادی (یا به زبان من: خواستِ قدرت): آن ماده‌ای که این طبع صورت بخش و زورآور این نیرو را بر آن خالی می‌کند، اینجا همانا خود

انسان است، سراسر همان خودِ جانورانه‌ی دیرینه‌ی اوست و — نه انسانِ دیگر و انسان‌هایِ دیگر، چنانکه در آن پدیده‌هایِ بزرگتر و چشمگیرتر دیده می‌شود. این زورگوییِ پنهان به خود، این سنگدلیِ هنرمندانه، این شهوتِ صورت‌بخشیدن به خویش همچون ماده‌ای سخت و سرکش و رنجکش، و داغِ یک خواست، یک سنجشگری، یک مخالفت، یک خوارشماری، یک نه را در آن نشانیدن، این کارِ ترسناک و پراز لذتِ هولناکِ روانی به خواستِ خویش دوباره گشته، که خود را از سرِ لذتِ رنج‌دادن رنج می‌دهد، این «بد-وجدانی» کوشا سراسر، به خوبی حدس می‌توان زد که همانا زهدانِ تمامیِ رویدادهایِ آرمانی و آفریده‌هایِ خیال است که عالمی از زیباییِ غریبِ تازه و آری‌گویی را به روشنا می‌آورد و چه با نغمتِ زیبایی را خود... و اما کجا می‌بود «زیبا» اگر که ناهمسازیِ نغمت به خود آگاه نمی‌شد و زشت به زبان نمی‌آمد و به خود نمی‌گفت که: «من زشت ام»؟

این اشارت دستِ کم از معنایِ این معما می‌کاهد که چه گونه مفهوم‌هایِ ناهمسازی^۲، همچون ناخودخواهی و انکارِ نفسِ خویش و از خود گذشتگی، بارِ معناییِ آرمان و زیبایی را دارند. و ازین پس می‌دانیم و مرادین هیچ شکّی نیست که آن چه گونه لذت‌ای است که ناخودخواه و انکارگرِ نفس و از خود. گذر از آغاز می‌برند: لذتی است گره‌خورده با بی‌رحمی.

تا اینجا همین بس در بابِ خاستگاهِ ارزشِ اخلاقیِ «ناخودخواهانه» و نقشه‌برداری از زمینی که این ارزش از آن رویده است: نغمت «وجدانِ بد»، نغمتِ خواستِ بدرفتاری با خود بود که زمینه را برایِ ارزشِ «ناخودخواهانه» فراهم کرد...

1. Widerspruch / contradiction

2. Widersprüchlich / contradictory

«بد. وجدانی» گونه‌ای ناخوشی است، هیچ شکّی درین نیست، امّا همان‌گونه ناخوشی است که آستنی ناخوشی است. بیایید وضعی را بازجوییم که این ناخوشی در آن به هولناک‌ترین و بالاترین چکاد خود رسیده است؛ ببینیم که این بدراستی چه بود که اینچنین پا به جهان گذاشت. امّا برای این کار نفس تازه می‌باید کرد و - نخست می‌باید به دیدگاهی آغازین برگشت.

رابطه‌ی حقوقی خصوصی میان بدهکار و بستانکار، که پیش ازین از آن بسیار گفتیم، از دیدگاه شیوه‌ی دید و درنگ تاریخی همچون رابطه‌ای تفسیر شد که برای ما مردمان مدرن چه بسا در نیافتنی‌ترین چیزهاست: یعنی رابطه‌ی اکنونیان با پیشینیان خود. در میان قوم‌های نخستین - سخن از روزگاران آغازین در میان است - هر نسل زنده همواره در برابر نسل‌های پیشین، و بویژه در برابر نسل آغازین بنیادگذار قوم حقوقی برگردن خود می‌دید (و به هیچ روی نه یک بستگی عاطفی و بس: دلایلی در دست است که وجود چنین بستگی را در درازترین دوران زندگانی نوع بشر رد می‌کند). در میان ایشان این باور فرمانروا بود که تنها از راه فداکاری و کوشش‌های نیاکان است که قومیتی هست و می‌باید با فداکاری و کوشش دین خود را بدانها پرداخت: بدینسان آدمی برگردن خود دینی را می‌بیند که پیوسته بزرگتر می‌شود، زیرا که این پیشینیان با زندگانی پایدار خود همچون ارواح نیرومند، همچنان از نیروی خود به قوم خود بهره‌ها و مایه‌های تازه می‌رسانند. چه‌بسا [به چشم ما] بی‌په‌وده؟ امّا برای این روزگاران دُرُشت و «مسکین جان» هیچ «بیهودگی» در کار نیست. ایشان را [این نیاکان را، در برابر] چه باز می‌توان داد؟ قربانی (در آغاز برای

خوردن به ابتدایی‌ترین معنا) و برپا کردن جشن و نواختن موسیقی و بزرگداشت ایشان، و بالاتر از همه پیروی از [از رسم - و - راه] ایشان - زیرا رسم‌ها و آیین‌ها در حکم آثار نیاکان و قانون‌ها و فرمان‌های آنان‌اند: آیا هرگز می‌توان ایشان را چندانکه می‌باید داد؟ این شک همواره بر جا می‌ماند و افزون می‌شود تا آنکه کار رفته - رفته به یک قربانی کردن تمام عیار می‌رسد؛ قربانی کردن چیزی بزرگ برای بازپرداخت به «بتانکار» (آن رسم کذایی قربانی نختزاد، برای مثال؛ و به هر حال، [نثار] خون، خون انسان). [یا گذشت زمان] ترس از نیا و قدرت وی و آگاهی به بدهکاری به او بالا می‌گیرد و؛ با همین منطقی، هرچه قدرت قوم افزون‌تر می‌شود و قوم پیروزمندتر و خودفرمان‌تر و محترم‌تر و ترساک‌تر می‌شود، آن ترس نیز هرگز نه کمتر که افزون‌تر می‌شود. [به عکس]، هر گامی به سوی فروشد، هر بدبختی، هر نشانه‌ی تباهی، هر گامی به سوی پاشیدگی رفته - رفته ترس از روح بنیادگذار قوم را کاهش می‌دهد و از احساس زیرکی و پیش‌بینی و قدرت کنونی وی می‌کاهد. اگر این منطقی خام را تا به نهایت ببریم، آنگاه می‌بینیم که نیاکان قدرتمندترین قوم‌ها از راه خیال‌آفرینی‌های ترس‌فزاینده اندازه‌های غول‌آسا می‌یابند و به تاریکناهای ترساک‌های گمان‌ناپذیری‌های خدایانه پس می‌نشینند و سرانجام نیا ناگزیر می‌باید به صورت یک خدا درآید. چه با خاستگاه خدایان جز این نباشد؛ خاستگاهی از دل ترس!... و آن کسی که خود را ناگزیر بداند که بر این گفته بیفزاید: «اما از سر دینداری نیز!» در باب بخش بزرگتر زندگانی بشر، در باب پیش‌تاریخ او، سخن‌اش راست از آب در نخواهد آمد. بی‌گمان، در مورد عصر میانین حق یکسره با او خواهد بود؛ [یعنی] عصر پرورش قوم‌های والاتبار، عصری که مردمان در آن به بنیادگذاران خویش، نیاکان خویش

(پهلوانان، خدایان) [به بستانکاران خویش]، با افزودن بهره، تمام صفاتی را می بخشیدند که در خودشان پدیدار شده بود، یعنی صفات والاتبارانه را. باز نظری به والاتبارگری^۱ خدایان خواهیم انداخت (که به هیچ روی همان «قدسی شدن» شان نیست). اکنون بیاید همین سیر تمامی رشد آگاهی به گناه را تا پایان دنبال کنیم.

۲۰

تاریخ نشان می دهد که با ناپدید شدن صورت سازمانی «باهستان»^۲ استوار بر پایه‌ی پیوند خونی، آگاهی به وامدار بودن به ایزدان هرگز به آخر نرسید. بشریت همچنان که مفهوم‌های «نیک و بد» را از والاتراندان قومی به ارث برد (همراه با گرایش بنیادی روانی آن دو مفهوم به برپا کردن رده‌بندی‌های اجتماعی)، ایزدان قومی و قبیله‌ای و بار دین‌های هنوز-نبردافته و میل به آزاد شدن از آن‌ها نیز میراثی بود که از ایشان به او رسید. (گذار به این مرحله را آن انبوه بردگان و وابستگی فراهم کردند که، خواه به زور خواه از سر بندگی و تقلید، تن به آیین‌های پرستش ایزدان سروران‌شان دادند: و این میراثی بود که از راه آنان به همه سوی روان شد.) هرچه مفهوم خدا و احساس خدا بر روی زمین بیشتر می‌باید و اوج می‌گرفت، حس گناه و ام‌داری^۳ به خدایان نیز افزون می‌شد. (تمامی تاریخ جنگ‌ها و پیروزی‌ها، آشتی‌ها و آمیزش‌های قومی، و هر آن چیزی که در هر همنهاد بزرگی نژادی زمینه‌ساز برقراری رده‌بندی‌ها میان عناصر گوناگون یک ملت است، در تبارشناسی آشفته‌ی خدایان‌شان و

1. Veradligung / ennoblement 2. Gemeinschaft / community
3. Schuldgefühl / the guilty feeling of indebtedness

در داستان‌های جنگ‌ها و پیروزی‌ها و آشتی‌های خدایان بازتاب دارد. پیشرفت به سوی امپراتوری‌های جهانگیر همواره پیشرفت به سوی خدایی جهانگیر را در بردارد. هرگاه خدایگان سالاری^۱ بر والاتباری خود فرمان چیره شود، زمینه‌ی گونه‌ای تک‌خدایی^۲ فراهم می‌شود. برآمدن خدای میحی در مقام بالاترین خدایی که تاکنون بدان رسیده‌اند، با بالاترین احساس گناه و ام‌داری بر روی زمین همراه بوده است. اگر فرض را بر این بگذاریم که ما دیگر به جریان باژگونه‌ی آن پیوسته ایم [یعنی آزادی از آن احساس]، چه بسا با اُفتِ فزاینده‌ی ایمان به خدای میحی، حس گناه نیز در بشر بسیار افت کرده باشد. به‌راستی، چنین چشم‌اندازی را نمی‌توان نادیده گرفت که پیروزی یکباره و بی‌چون و -چرای بی‌خدایی چه‌بسا انسان را از تمامی این احساس گناه و ام‌داری به سر‌آغاز خود، به علّت نخستین^۳ آس، آزاد کند. بی‌خدایی و گونه‌ای بی‌گناهی دومین^۴ با هم‌اند.

۲۱

این اشارتی بود کوتاه و گذرا به پیوند مفهوم‌های «دین» و «تکلیف» با پیش‌انگاره‌های دینی: من تا اینجا [جریان] اخلاقی کردن این مفهوم‌ها را آگاهانه به فراموشی سپرده‌ام (یعنی، واپس راندن‌شان را به درون وجدان؛ و یا بهتر، گره‌خوردگی وجدان بد را با مفهوم خدا)؛ و در پایان بخش آخرین حتّاً چنان سخن گفتم که گویی چنین اخلاقی کردن هرگز در کار نبوده است و با فروریختن پیش‌انگاره‌های آن، یعنی ایمان به

1. Despotismus / despotism

2. Monotheismus / monotheism

3. causa prima

4. zweiter Unschuld / second innocence

«بستانکار» مان، به خدا، این مفهوم‌ها نیز ناگزیر رفته-رفته ناپدید می‌شوند. اما واقعیت به درجه‌ای ترسناک خلاف این است.

اخلاقی کردنِ مفهوم‌های دین و تکلیف و واپس‌راندنِ شان به درونِ وجدانِ بد، به‌راستی در بردارنده‌ی کوششی ست برای بازگون کردنِ جهتِ جریانی که شرح دادیم و یا دستِ کم بازایستادنِ اش: اکنون می‌باید بسا بدبینی، یکبار برای همیشه، چشم‌اندازِ بازپرداختِ نهاییِ بدهی را کور کرد؛ اکنون می‌باید از این تکلیفِ هرگز-انجام‌نشدنی، چشم‌برگرفت و مفهوم‌های «دین» و «تکلیف» را واپس‌گرداند - و اما به سویی کدام کس؟ جای تردید نیست: نخست به سویی «بدهکار» که در وی ازین پس بد-وجدانی سخت ریشه دوانده است و او را می‌جود و همچو دُم‌لی سرپای او را فرامی‌گیرد، تا بدانجا که سرانجام مفهومِ دینی که نمی‌توان پرداخت به مفهومِ تاوانی که نمی‌توان گزارد، به ایده‌ی توبه‌ناپذیری (به «کیفرِ جاودانه») راه می‌گشاید. سرانجام، هرچند که این‌ها روبه سویی «بدهکار» گردانده اند و او را هدف گرفته‌اند، آدمی چه در اندیشه‌ی «علتِ نخستین» وجودِ خود باشد، یعنی سرآغازِ نوع بشر و نیایِ نخستینِ خود - همان سرآغازی که ازین پس بارِ لعنتی بردوش دارد («آدم»، «گناهِ نخستین»، «ناآزادی اراده») - چه در اندیشه‌ی طبیعت باشد که بشر از زهدانِ او زاده شده است و ازین پس بنیادِ شرِّ بدن درافکنده می‌شود («شیطانی کردنِ طبیعت»); چه در اندیشه‌ی وجود در کُل، که اکنون به خودیِ خود پوچ انگاشته می‌شود (روی‌گردانیِ هیچ‌انگارانهِ از آن، اشتیاق به عدم یا به «پادنهاد» آن، به چیزی دیگر بودن، چنانکه نزد آیینِ بودایی و ماتندانِ آن) - ناگاه آن چاره‌گریِ ناهمازِ ترسناک چهره می‌نمایند که برای بشرِ دردمند چندی مایه‌ی آسایشی می‌شود، همان

چشم‌بندی درخشانِ مسیحیت، یعنی قربانی کردنِ خدا خود را به خاطرِ گناهِ انسان؛ تاوان پرداختنِ خدا خود به خویش. زیرا تنها خداست که می‌تواند بشر را از گناهی بازخرد که باز خریدنِ آن در توانِ بشر نیست: قربانی کردنِ بستانکارِ خود را از سرِ محبت به بدهکار (هیچ باورکردنی است؟)، از سرِ محبت به بدهکار! —

۲۲

حدس می‌توانید زد که با این‌ها همه و در زیر این‌ها همه چه رخ داده است: آن خواستِ عذاب دادنِ خویش، آن بی‌رحمی پس‌رانده‌ی درونی شده در حیوانی انسان‌نام، حیوانی شرمگین و هراسان از خویش و افتاده در بندِ «دولت» برای رام‌شدن؛ حیوانی که با بسته‌شدنِ روزنه‌های طبیعی‌تر خواستِ آزاررساندن «وجدانِ بد» را برای خویش اختراع کرده است تا خود را آزار رساند — این انسانِ دارایِ وجدانِ بد به پیش‌انگاره‌ی دینِ چسبید تا شکنجه کردنِ خویش را به هولناک‌ترین اوجِ شدت و جدیت برساند. گناه در پیشگاهِ خدا: این اندیشه برای او به ابزارِ شکنجه بدل می‌شود: او در [مفهوم] «خدا» آن پادنهادهای غایی را می‌یابد که درست رویارویِ غریزه‌های طبیعی و آمرزش‌ناپذیر حیوانی او قرار دارند. او [داشتن] این غریزه‌های حیوانی را صورتی از گناه در برابرِ خدا معنا می‌کند (همچون دشمنی با «خداوندگار»، «پدر»، نیایِ نخستین و خاستگاهِ جهان؛ همچون شورش و طغیان بر ضدّ او). او خود را در پهنه‌ی تضادّ «خدا» و «شیطان» پهن می‌کند و به هرآنچه حکایت از وجودِ او، طبیعتِ او، طبیعتِ او، و واقعیتِ ذاتِ او داشته باشد نه می‌گوید و ضدّ آن

رأبه صورتِ یک آری، در مقامِ چیزی باشنده و تن آور و واقعی، در مقامِ خدا، در مقامِ قدسیّتِ خدا، داورِ یگریِ خدا، دژخیمیِ گریِ خدا، در مقامِ ماوراء و جاودانگی، در مقامِ شکنجه‌ی بی‌پایان و دوزخ و پایان‌ناپذیریِ کیفر و گناه، از خود برون می‌افکند. در این بی‌رحمیِ روانی گونه‌ای جنونِ خواست در کار است که هرگز مانندی نداشته است: خواستِ انسان برای آنکه خود را گناهکار و بدنام بیابد آنهم تا به حدّی که هیچ جبران نتوان کرد؛ خواستِ او برای دیدنِ خویش در مقامِ کیفر دیده، بی‌آنکه هرگز کیفر و گناه هم‌سنگ شوند [و تاوانِ گناه پرداخت شود]؛ خواستِ او برای چرکین کردن و زهر آگین کردنِ بنِ بنیادِ چیزها با مسأله‌ی کیفر و گناه تا بدانجا که راهِ پیرو نشدِ خود را از این هزار دالانِ «آیده‌های ثابت» تا ابد پُبرد؛ خواستِ او برای برپا کردنِ یک آرمان - آرمانِ «خدای مقدّس» تا در برابر او ناچیزیِ مطلقِ خویش را با دست لمس کند. امان از این جانورِ دیوانه‌ی افرده، این انسان! - تا اندکی جلوِ دَدَمَنَشِ راستین‌اش را گرفتند، چه فکرها که به سر‌اش نزد! چه فکرهایِ ضدِ طبیعت؛ چه سیلابی از بی‌معنایی‌ها؛ چه دَدَمَنَشِ‌هایِ فکری!

این‌ها همه نظرگیر اند تا به حدّی که مگو! اما آکنده از اندوهی چنان سیاه و سنگین و اعصاب‌شکن که می‌باید گریبانِ خود را گرفت و از خیره‌شدنِ طولانی در اینگونه مفاک‌ها بازداشت. این بیماری‌ست، بی‌گمان هولناک‌ترین بیماری‌ای که هرگز بر بشر تاخته است؛ و چه کس را هنوز تابِ شنیدن‌اش هست (باری، امروزه دیگر گوشتی برای آن نیست) که چه گونه در این شبِ عذاب و پوچی [ناگاه] بانگِ محبت، بانگِ پرمنا‌ترین شور و حال، بانگِ بازخریده‌شدن [از گناه] از راهِ محبت، ظنین‌افکن شد تا که او بتواند از وحشتی که سرپایش را گرفته است روی برگرداند. - در انسان چه همه چیزهای

هولناک هست! و زمین دیری چه دیوانه‌خانه‌ای بوده است! —

۲۳

این نکته می‌باید مسأله‌ی خاستگاه «خدای مقدّس» را بس باشد — و اینکه کارِ تصوّرِ خدایان در ذاتِ خود نمی‌باید ناگزیر به آن فسادِ قوه‌ی خیال بکشد که یک دم خاطرِ ما را رها نمی‌کند؛ و اینکه برای ساختن و پرداختنِ خدایان شیوه‌های و الیبتارانه‌تر هست تا این‌گونه خود را به صلیب کشاندنِ انسان و خودآزاری که اروپا در کارِ آن در این چند هزاره استاد شده است. این نکته را خوشبختانه با افکندنِ نگاهی به خدایان یونانی می‌توان دریافت؛ بدانِ بازتاب‌هایِ انسان‌هایِ و الیبتار و خودسالار، که در وجودشان حیوان در انسان احساسِ خدایی می‌کرد و هرگز نه خود را پاره-پاره می‌کرد و نه بر خود خشم می‌گرفت! این یونانیان دیرزمانی خدایانِ خود را درست از آنرو خدمت می‌کردند که با این خدمت «وجدانِ بد» را از تنِ خود دور کنند و از آزادیِ روانِ خود لذّت برند — یعنی درست ضدّ آن‌گونه کاربردی که مسیحیت به خدایِ خویش داده است. آنان درین جهت بسی دور رفتند، این کودکانِ شکوهمندِ خیره‌سَرِ شیردل: و تنها قدرتی همچون زئوسِ هومری گهگاه می‌توانست بدانان بفهماند که دارند بر خود بس آسان می‌گیرند. ماجرایِ آگیستوس^۱ در میان است و چه بد ماجرای! و او می‌گوید، «شگفتا!».

۱. به یونانی Aigisthos، به آلمانی Ägisthos، به انگلیسی Aegisthos، در اساطیر یونانی، پسرِ توئستس Thyestes، انتقامِ خونِ برادرِ اش را با کشتنِ عموش گرفت. سپس عاشقِ کلوتمنسترا Clytemnestra، همسرِ آگاممنون Agamemnon، شد که در کشتنِ آگاممنون وی را یاری کرد و خود به دستِ اورستس Orestes کشته شد.

«شگفتا که این میرایان چه ناله‌ها که از دستِ خدایان سر
تمی دهند!»

«و هر بلایی را از ما می‌دانند؛

«اما خود از سر نادانی، بی‌آنکه کارِ سرنوشت باشد، چه
بلاها که بر سرِ خویش نمی‌آورند.»^۱

با اینهمه می‌توان دید و شنید که این تماشاگر و داورِ آلمپی هرگز بر
ایشان خشم نمی‌گیرد و در حقّشان بداندیشی نمی‌کند و هنگامی که
بدکاری‌های این میرایسان را می‌بیند، می‌گوید: «چه دیوانه اند!»
«دیوانگی»، «نادانی»، اندکی «کله خرابی» — یونانیان در روزگارِ اوجِ
قدرتمندی و دلیری‌شان این‌ها را دلیلِ بسی از آنچه در [در رفتارِ آدمی]
بد و مصیبت‌بار بود، می‌دانستند — دیوانگی، نه گناه! فهمیدید؟

و اما، کله‌خرابی نیز خود مسأله‌ای بود: «چه‌گونه ممکن است؟
چه‌گونه بدراستی به کله‌هایی چون کله‌های ما می‌زند، به کله‌های ما که از
تبارِ مهان ایم و شادکامان و نیک‌کرداران و از بهترین جامعه و والاتباری
و شایندگی؟» — والاتبارانِ یونانی هرگاه با بدکاری‌ها و هوس‌بازی‌های
بی‌دلیل روبه‌رو می‌شدند که یکی از همالانِ ایشان خود را بدان آلوده بود،
تا قرن‌ها از خود چنین می‌پرسیدند و سرانجام چنین نتیجه می‌گرفتند که
«بی‌گمان خدایی می‌باید او را از راه بدر برده باشد»، و سَری می‌جتاباندند.
یونانیان همیشه از همین در به مسأله پاسخ می‌گفتند — و بدیتسان در آن
روزگاران خدایان کم‌و‌بیش در خدمتِ توجیهِ بشر بودند و حتّاً
هنگامی که وی دست به بدکاری می‌زد، آنان در مقامِ علّتِ بدی در
خدمت بودند. در آن روزگاران کارِ آنان نه کیفر دادن بود، که کاری‌والا تر
می‌کردند: خود گناه را به گردن می‌گرفتند...

این داستان را با سه پرسش نماد به پایان می‌برم که ساده به نظر می‌رسند. چه بسا از من بپرسند که «در چه کاری؟ برپا کردنِ آرمانی؟ یا به خاک نشاندنِ آرمانی؟»

اما هرگز از خود به درستی پرسیده‌اید که برپا کردنِ هر آرمان بر روی زمین چه هزینه‌هایی دارد؟ [برای این کار] چه مایه واقعیت می‌باید بد فهمیده و بدنام شود؟ چه مایه دروغ می‌باید تقدس یابد؟ چه مایه وجدان می‌باید پریشان شود و چه مایه «خدا» هر بسار قربان شود؟ برای برپاداشتنِ هر محرابِ محرابی دیگر را ویران می‌باید کرد: این است قانون! — موردی را به من نشان دهید که جز این باشد!

ما مردمانِ مدرن میراث‌برانِ زنده‌شکافیِ وجدانِ هستیم و حیوانِ نفس‌گشاییِ هزاره‌ها: این آن کاری‌ست که دور و درازترین تمرینِ مان را در آن کرده ایم، چه بسا تمرینِ هنرمان را؛ و به هر حال، تمرینِ ظرافت‌کاریِ مان و تازپرور کردنِ ذوقِ مان را. آدمی دیرزمانی برای میل‌های طبیعی خود چشمی «بدخواه» داشته است، چنان که سرانجام این میل‌ها پاره‌ای جدایی‌ناپذیر از «وجدانِ بد» او شده‌اند. کوششی در جهتِ خلافِ آن به خودیِ خود شدنی‌ست — اما چه کس را توانِ آن هست؟ یعنی یک کاسه کردنِ تمامیِ میل‌هایِ نا طبیعی با وجدانِ بد، یعنی تمامیِ آن آرزو مندی‌ها برایِ عالمِ فراسو، برایِ هر آنچه حس‌ستیز است و غریزه‌ستیز و طبیعت‌ستیز و حیوان‌ستیز؛ کوتاه، تمامیِ آرمان‌هایِ تاکنونی، تمامیِ آرمان‌هایِ دشمنِ زندگی، آرمان‌هایِ بدگویِ جهان. با چنین امیدها و خواسته‌ها امروز به چه کس روی می‌توان کرد؟... همانا نیکان

رویارویات خواهند ایستاد؛ و البته، آسایش طلبان و آستی جویان و خودبینان و احساساتیان و خستگان نیز.

کدام چیز آزارنده تر و از بُن فاصله اندازتر از نشان دادنِ اندکی از جدیت و حرمتی که کسی در رفتار با خود دارد؟ و از سوی دیگر، همین که همان کاری را کنیم که همهی عالم می کنند، همین که مثل همهی عالم رفتار کنیم، همهی عالم با چه آغوشِ باز با ما رویارو می شود و چه دوستانه!

چنین هدفتی را جان‌هایی از گونه‌های دیگر می‌بایند؛ جان‌هایی جز آن‌ها که در روزگارِ کنونی به چشم می‌آیند: جان‌هایی نیرو گرفته از جنگ و پیروزی که چیره گشتن و ماجراجویی و خطر و حتا درد ایشان را در بایست است؛ خوکردگی به هوای تیز بلندا، به گشت و گذارهای زمستانی، به یخ و کوهستان به هر معنا. از جمله گونه‌ای شرارتِ ظریف در بایست است، بازیگوشی به غایت خودباور در کارِ دانش که از آن سلامتِ بزرگ است؛ و کوتاه باید کرد و دریفا گفت که چه در بایست است این سلامتِ بزرگ!

آیا چنین کاری امروز نیز شدنی است؟ اما روزی، در روزگاری قوی تر از این روزگارِ رو به تباهی ناباور به خویش، می‌باید نزد ما فراز آید آن انسانِ نجات بخش با عشق و خوار داشتِ بزرگ‌اش، آن جانِ آفریننده که نیروی زور آور-اش وی را از هر کناره گرای و هر عالم فراسو یکباره برکنده است، و مردم خلوت‌گزینی‌اش را به خطا گریز از برابری واقعیت گمان کرده اند. حال آن‌که خلوت‌نشینی‌اش جز فرورفتن و نقب زدن و رخنه کردن در واقعیت نبوده است؛ چنانکه روزی چون دوباره پدیدار شود، با خود نجاتِ این واقعیت را خواهد آورد؛ نجات از نفرینی که آرمانِ فرمانروایِ تاکنونی بر آن نهاده است. این انسانِ آینده نه تنها ما را از آرمانِ فرمانروایِ تاکنونی نجات خواهد بخشید که همچنین از آنچه

می‌بایست از درون آن بروید، از تهوعِ بزرگ، از خواستِ نیستی، از هیچ‌انگاری نیز؛ این زنگِ ناقوسِ نیمروز و اراده‌گریِ بزرگ که اراده را دیگر بار آزاد خواهد کرد، که زمین را غایتِ خویش و انسان را امیدِ خویش یا خواهد بخشید، این دشمنِ هرچه مسیحا^۱ و هرچه هیچ‌انگارا^۲، این چیره بر خدا و نیستی — روزی می‌باید فراز آید...

۲۵

اما چه‌ها می‌گویم! بس است، بس! به اینجا که رسیدیم خاموشی‌ام سزاوارتر، تا مبادا به چیزی دست یازم که جوان‌تری از مرا و «آینده‌دارتر»ی و قوی‌تری را سزا است — که زرتشت را سزا است و بس، زرتشت بی‌خدا را...

جُستارِ سوّم

معنای آرمان زهد چی ست؟

خرد ما را این‌گونه می‌خواهد: بی‌خیال، سخره‌گر،
پرخاش‌جوی. او زن است و همواره جنگاوران را
دوست می‌دارد و بس. چنین گفت زرتشت

معنای آرمان زهد چی ست؟ — نزد هنرمندان هیچ یا بسی چیزها؛ نزد
فیلسوفان و دانشوران چیزی همچون حسّ و غریزه‌ای برای یافتن
درخورترین شرایط برای رشدِ معنویتِ والاتر؛ نزد زنان، در بهترین
حالت، یک چیز خوشِ و سوسه‌انگیزِ دیگر، چاشنی رویِ گوشتِ تُرد،
نگاهِ نازِ یک حیوانِ خوشگلِ توپولی؛ نزد کُزادانِ بی‌مغز (یعنی پیشینه‌ی
آدمی‌زادگان) کوششی برای «زیادی» دیدنِ خود از سر این دنیا، صورتی
زاهدانه از هرزگی، یعنی جنگِ افزارِ اصلیِ ایشان در نبرد با یک درد و
ملالِ کهنه؛ نزد کشیشان، همان دینِ کشیشانه‌ی ایشان، بهترین ابزارِ
قدرت‌شان، همچنین «بالاترین» جوازِ قدرت‌شان؛ و سرانجام، نزد
زاهدان، دستاویزی برای خوابِ زمستانه، تازه‌ترین شهوتِ

عظمتِ شان، آسودنِ شان در عدم («خدا»)، و جنونِ ویژه‌ی ایشان. و اما، این که آرمانِ زهد برایِ انسان اینهمه معنا به خود گرفته است، بیانگرِ واقعیتِ اساسیِ «خواست» در انسان است و آن ترسی که از خلأ^۱ دارد. او نیازمندِ هدف است و — نیستی را خواستن برایِ انسان خوش تر است از نه خواستن. — فهمیدید چه گفتم یا نفهمیدید؟... «هیچ نفهمیدیم، حضرتِ آقا!» —

پس، از نو.

۲

معنایِ آرمانِ زهد چی است؟ بهتر است موردیِ فردی را پیش بکشم که از من درباره‌اش بسیار پرسیده‌اند: برایِ مثال، چی است معنایِ بزرگداشتی که هنرمندی چون ریشارد واگنر در پیری از پارسایی می‌کند؟ بی‌گمان، به یک معنا، او همیشه همین کار را کرده است، اما در پایانِ کار است که آن را به معنایِ زاهدانه می‌کند. معنایِ این دگرگونیِ «معنا» چی است، این واژگون شدنِ اساسیِ معنا؟ زیرا چنین ماجرابی بود که سبب شد واگنر ازین راه درست به درونِ ضدِ خویش بپرد. چی است معنایِ پریدنِ یک هنرمند به درونِ ضدِ خویش؟

اگر بناست که اندکی بر سرِ این پرسش درنگ کنیم، چه‌بسا عالی‌ترین و توانمندترین و شادمانه‌ترین و دلبران‌ترین دورانِ زندگانیِ واگنر را به یاد می‌باید آورد؛ دورانی را که او با اندیشه‌ی [ماجرای] ازدواج کردنِ لوتر سخت درگیر بود. و نمی‌دانیم که چه پیش آمد که سبب

1. novissima gloriae cupido

2. horror vacui

شد تا امروز به جای یک آهنگِ عروسی مایسترزینگر^۱ را داشته باشیم. و اما، چه اندازه از آن یک در این یک ظنین‌انداز است؟ جای شک نیست که آهنگِ «عروسی لوتر» نیز اگر ساخته می‌شد هم ستایشی از پارسایی می‌بود و هم، بی‌گمان، ستایشی از حَسَنیت^۲، و این هر دو جنبه بسیار «واگنری» و بسیار با هم سازگار. زیرا میانِ پارسایی و حَسَنیت هیچ تضادِ ناگزیر نیست و هر از دواجِ خوب، هر ماجرای عاشقانه‌ی اصیل، از این تضاد برمی‌گذرد. به گمان‌ام، واگنر کارِ خوبی کرد که این واقعیتِ لذت‌بخش را، با یک کم‌دی‌گستاخانه‌ی زیبایِ لوتری، بارِ دیگر به خدمتِ آلمانیانِ عزیزِش آورد، زیرا بدگویانِ حَسَنیت در میانِ آلمانیانِ همواره بوده‌اند و هنوز هم کم نیستند: و شاید بزرگترین خدمتی که لوتر کرد همان بود که حَسَنیتِ خود را دلیرانه پنهان نکرد (در آن روزگار آن را با نهایتِ ظرافت «آزادی انجیلی» می‌نامیدند). اما حتّاً آن‌گاه که میانِ پارسایی و حَسَنیت تضادّی هست، خوشبختانه چندی است که هیچ نیازی نیست این تضادّ تراژیک باشد. دستِ کم آدمی‌زادگانِ سالم و شاداب نه تنها تعادلِ ناپایدارشان میانِ «حیوان و فرشته» را هرگز دلیلی برای نفيِ زندگی نینگاشته‌اند که باریک‌بین‌ترینان و روشن‌بین‌ترینان‌شان، همچون گوته و حافظ، آن را انگیزتاریِ دیگر برایِ زندگی یافته‌اند. درست همین «تضاد» هاست که آدمی را به سویِ زندگی می‌کشد... و از سویِ دیگر، به خوبی روشن است که آن خوکانِ بخت‌برگشته‌ای که سرانجام دست به

1. Die Meistersinger

۲. Sinnlichkeit/sensuality: این مفهوم در انگلیسی و آلمانی، (از Sinn/sense = حَسَن، بر مبنای آموزه‌های مسیحی، به معنای گرایش به عالمِ حس و ماده (حَسَنیت) و پیروی از خواهش‌های شهوانی و جسمانی است در برابرِ Geistlichkeit/spirituality یا روحانیت. برای آنکه رابطه‌ی این مفهوم با «حس» برجسته‌مانده باشد در این ترجمه هم‌جا «حَسَنیت» را در برابرِ آن به کار برده‌ام که می‌باید مفهوم شهوانیت و نفسانیت را همواره در آن در نظر داشت.

نیایشِ پارسایی برمی دارند (و چنین خوکانی نیز هستند!) در آن تنها ضد^۱ خود را می جویند و بس، ضدِ خوکی بخت برگشته را؛ و دست به نیایش آن برمی دارند، آنهم با چه سوز و گداز و خرخر و خرُناسی که تصور اش را می توان کرد! — همان تضادِ دردناکِ بی معنایی که ریشارد واگنر در پایانِ زندگی اش بی تردید سر آن داشت که با موسیقی بسراید و بر صحنه آورد. اما جای آن است که بپرسند: معنای این حرف ها چی ست؟ خوکی را بسا ریشارد واگنر چه نسبتی ست و با ما چه نسبتی؟

۳

باری، از یک پرسشی دیگر چشم نمی توان پوشید، و آن اینک: او پارزیفال^۲، آن تره خر^۳ «دهاکی» (و تازه آنهم نامرد)، آن تخم مولِ شیطان و طبیعت را، سرانجام با آنهم حقه بازی به آیین کاتولیک در آورد که چه؟ یعنی که داستانِ پارزیفال را باید جدی گرفت؟ اما آدمی و سوسه می شود که عکس آن را گمان کند و حتّاً آرزو کند — یعنی این که پارزیفالِ واگنری در اصل جز شوخی نبوده است و پی گفتاری و نمایشنامه‌ی خنده داری که واگنر تراژدی سرا با آن می خواست با ما بدرود گوید، همچنین با خود، و از همه بالاتر با تراژدی، آنهم به شیوه‌ای درخور او؛ یعنی اینک با یک پارودی^۳ تراژیک بسیار پر جلال و سرشار از بازیگوشی هم با تراژدی بدرود کند، هم با تمامی آن جدیتِ زمینی ترسناک و پراز نکبتِ زمینی آثارِ پیشین اش. سرانجام هم با خام ترین قُرم در قالبِ آرمان‌های زاهدانه‌ی ضدِ طبیعت با آن‌ها بدرود کرد. این کار، چنانکه گفتیم، سزاوار یک

1. Gegensatz / antithesis

2. Parsifal

3. Parodie / Parody

تراژدی سرایِ بزرگ بود هنگامی که به اوج بلندی و بزرگی خویش در هنر می‌رسد و خود و هنر اش را زیر پای خود می‌بیند— هنگامی که بر خویش خنده زدن می‌آموزد.

اما پارزیفالِ واگنر آیا همان خنده‌ی پنهانِ فراتر رفتن از خویش است و رسیدن به آزادیِ غاییِ هنرمندانه و از خویش بر شدنِ هنرمندانه؟ چنانکه گفتیم، آرزو باید کرد که چنین باشد، وگرنه پارزیفال را چه گونه جدی می‌توان گرفت؟ آیا (چنانکه کسی روزی با من در میان گذاشت) می‌باید آن را «فراورده‌ی یک نفرتِ بیمارگونه نسبت به دانش و خرد^۱ و حسانیت^۲» دانست و تفرینی بر حس‌ها و خرد با بازدمیدن یک دمِ نفرت؟ راه را کج کردن و به سوی آرمان‌های بیمارگونه‌ی مسیحیانه‌ی تاریک‌اندیشانه تاختن؟ و سرانجام نفی کردنِ خویش و در هم ریختنِ بساطِ خویش از سوی هنرمندی که تاکنون با تمام نیروی اراده در جهتِ عکسِ آن می‌کوشید، یعنی در جهتِ معنویت بخشیدن^۳ به هنر اش (و نه تنها به هنر اش که به زندگی اش) و حسانی کردن^۴ آن به بالاترین درجه.

می‌باید به یاد آورد که واگنر روزگاری با چه شوری پای در جای پای فویرباخ^۴ فیلسوف می‌گذاشت؛ همان فویرباخی که کلام اش درباره‌ی «حسانیتِ سالم»^۵ در دهه‌های سی و چهل همچون کلامی نجات بخش در گوشِ واگنر و بسیاری از آلمانیان پیچید (همانانی که خود را «آلمانیانِ

۱. Geist / Spirit: این کلمه در آلمانی به معناهای گوناگون است: روح، خرد، ضمیر، روان.

2. Vergeistigung / spiritualization 3. Versinnlichung / sensualization

۴. Ludwig Feuerbach (۱۸۰۴-۱۸۷۲)، یکی از فیلسوفان برجسته‌ی هگلی «جوان» (جناح چپ) بود که کوشید یزدان‌شناسی (تئولوژی) را به انسان‌شناسی (آنتروپولوژی) بدل کند. بر مارکس اثر فراوان نهاد، اما مارکس و انگلس بر سر مسائلی بر او تاختند و کتاب ذات مسیحیت (Das Wesendes Chritentums) او هنوز از کلاسیک‌های انسان‌باوری به شمار می‌رود.

5. gesunde Sinnlichkeit / healthy sensuality

جوان» می‌خواندند). آیا او سرانجام درین باب چیز تازه‌ای آموخت؟ زیرا دستِ کم به نظر می‌رسد که او خود سرانجام می‌خواسته است چیز تازه‌ای بیاموزاند— آنهم نه تنها از رویِ صحنه با بوق و کرنایِ پارزیفال، بلکه در نوشته‌های تیره و تارِ سال‌هایِ آخرِ اش، که در آن‌ها هم گیج و گول است و هم دست و پا بسته و صدجا آرزو و خواسته‌ی نهانی‌ای را بروز می‌دهد؛ خواسته‌ای نومیدانه و نامطمئن و بر زبان نیامده که چیزی جز روی برگرداندن از آن سخن‌ها [یِ عهدِ جوانی] و بازگشت به مسیحیت و قرونِ وسطا را موعظه نمی‌کند و خطاب به شاگردان اش می‌گوید: «این‌ها را دور بریزید و جایِ دیگری به دنبالِ رستگاری بگردید!» تو گویی که باز «خونِ نجات بخش» را به میدان فرا خوانده اند.

۴

در بابِ موردی چون این، که بسیار مایه‌ی آزرده‌گی خاطر است، مراد ام آن است که کارِ درست همانا جدا کردنِ هنرمند از اثرِ اوست و او را به اندازه‌ی اثرِ جدی نگرفتن. واگنر نیز از نمونه‌هایِ نوعیِ همین مورد است. وجودِ هنرمند، باری، برایِ وجودِ اثرِ ضروری ست. هنرمند آن زهدان و خاکِی ست و گاه تپاله و کودی که اثر از آن بر می‌روید و، بنابراین، چه بسا چیزی ست که می‌باید به فراموشی سپرد تا از اثر لذت برد. بینش داشتن نسبت به خاستگاهِ اثرِ کارِ فیزیولوژیست‌ها و زنده‌شکافانِ جان^۱ است نه مردِ اهلِ ذوق، نه مردِ هنرمند!

سراپا و ژرف فرورفتن در کشاکش‌هایِ روان^۲ به شیوه‌ی قرون

1. Vivisektoren des Geistes / vivisectionists of the spirit

2. Seelen-Contraste / soul-conflicts

وسطا و حتا یکی‌شدنِ ترسناک با آن و دشمنانه جداشدن از تمامی اوج معنوی و جدیت و انضباط (فکری) و گرفتارِ نوعی تباهیِ عقلی شدن را (به کار بردنِ این واژه را بر من ببخشایید) بر سراینده و آفریننده‌ی پارزیفال آنچنان نمی‌توان بخشید که جنبه‌هایِ ناجور و زننده‌ی آبتنی را بر زنِ آبتن می‌توان بخشید. این یکی را، چنانکه گفتیم، فراموش می‌باید کرد اگر که خواهانِ لذتِ بچه داشتن باشیم.

اثر هنری را اغلب با خودِ هنرمند درآمیخته‌اند و دنباله‌ی وجود او انگاشته‌اند، چنانکه گویی هنرمند خود همان چیزی است که باز نمودن و گمان کردن و بیان کردنِ خویش در توانِ اوست. اما از این دنباله‌انگاریِ روانی^۱ (یک اصطلاح بریتانیایی به کار بریم) می‌باید پرهیخت. واقعیت آن است که اگر هنرمند و اثر یکی می‌بودند، او هرگز نمی‌بایست آن را باز نماید و در گمان آورد و بیان کند. هومر هرگز آخیلس را نمی‌آفرید و گوته فاوست را اگر که هومر آخیلس می‌بود و گوته فاوست. آن که سرپای وجود اش هنر است تا ابد از «راستین»^۲ و واقعی جدا افتاده است؛ و از سوی دیگر، می‌توان دریافت که او گهگاه از «ناراستینی» و دروغیِ زندگانیِ اندرونی‌اش چه گونه تا پایِ نومیدی بیزار می‌شود و دست و پایی می‌زند تا به قلمرو آنچه برای وی ممنوع‌ترین چیز است، به واقعیت، دست یابد تا یکبار هم که شده خود به راستی باشد. اما به آسانی حدس می‌توان زد که در این کار هرگز کامیابی در کار نیست.

این همان هوس‌بازیِ همیشگی هنرمندانه است؛ هوس‌بازی‌ای که واگنر پیر هم در دام‌اش افتاد و چنان تاوانِ گزاف و سرنوشت‌سازی پرداخت (یعنی از دست دادن دوستانِ ارزشمند اش). اما این

۱. psychologische contiguity، در این ترکیب انگلیسی - آلمانی اشاره‌ی نیچه به دیوید هیوم است.

هوس بازی‌ها به کنار، که بود که به خاطر خودِ واگنر آرزو نداشت که ای کاش وداع او با هنرش مانند وداع با ما نبود؛ یعنی نه با اثری چون پارزیفال، بلکه به شیوه‌ای پیروزمندانه‌تر و خویش‌باورانه‌تر^۱ و واگنری‌تر— نه تا این حد گمراه‌کننده، نه تا این حد دوپهلو نسبت به تمامی خواسته‌هایش در گذشته، نه تا این حد شوپنهاوئری، نه تا این حد هیچ‌انگارانه^۲...

۵

باری، معنای آرمان زهد چی‌ست؟ در موردِ یک هنرمند، به گمان ما، هیچ اندر هیچ! یا چنان معنا در معنا که باز همان هیچ اندر هیچ!— در این داستان هنرمندان را کنار بگذاریم، زیرا اینان در جهان و رویاروی جهان چندان بر سرِ پایِ خود غمی ایستند که ارزشگذاری‌های رنگ به رنگ‌شان به خودیِ خود به نگاهی بیرزد! این‌ها همواره نوکرانِ یک اخلاق یا فلسفه یا دین بوده‌اند؛ و دردا، بگذریم از این‌که ای بسا درباریانی بسیار اهلِ کُرنش بوده‌اند، چه در برابرِ سروران چه در برابرِ دنباله‌روان، و هم در برابرِ قدرت‌هایِ دیرینه چرب‌زبانی کرده‌اند هم قدرت‌هایِ تازه به دوران رسیده. اینان همیشه دستِ کم به یک پشتواره، یک پشتیبان، یک قدرتِ بر سرِ یا نیازمند اند؛ هنرمندان هرگز بر سرِ پایِ خود غمی ایستند. تنها— ایستادن با ژرف‌ترین غریزه‌هاشان ناسازگار است.

بدین‌سان، برای مثال، ریشارد واگنر هنگامی که «وقت‌اش رسید»، شوپنهاوئر فیلسوف را به عنوانِ پیشوا و پشتیبانِ خود برگزید. چه کس

1. selbstgewisser / more self-confident

2. nihilistisch / nihilistic

گمان می توانست کرد که او بی پشتیبانی فلسفه‌ی شوپنهاور، بی آن مرجعیت و فرادستی‌ای که شوپنهاور در دهه‌ی هفتاد در اروپا یافته بود، دل آن را می داشت که به آرمان زهد روی کند؟ (بگذریم از این که در آلمان توین آیا هیچ می شود هنرمندی را یافت که از شیر شیوه‌های اندیشه‌ی پارسایانه و پارسایی رایش مابانه لب تر نکرده باشد؟)

اینجاست که به پرسشی جدی‌تر می‌رسیم: چی است معنای سرفرود آوردن یک فیلسوف راستین در برابر آرمان زهد: سرفرود آوردن جانی به راستی بر پای خود ایستاده همچون شوپنهاور؛ مردی و شهواری با چشمانی پولادین، که دل خود - بودن داشت؛ مردی که می‌دانست چه گونه تک می‌باید ایستاد و نخست چشم به راه منادیان و نشانه‌ها از بالا نبود؟ همین جا پیردازیم به دید غریبی که شوپنهاور نسبت به هنر یافت و بسیاری کان را از هر دست خیره کرد: و در آغاز کار همین بود که ریشارد واگنر را به سوی شوپنهاور کشید (و چنانکه می‌دانیم شاعری به نام هرولگ^۱ او را کشاند) و چنان کشید که میان باورهایی زیبایی‌شناسانه‌ی آغازین و پسین او تضاد نظری کاملی پدید آمد. باورهایی نخستین را، برای مثال، در کتاب *اپرا و درام*^۲ بیان کرده بود و پسین را در نوشته‌هایی که پس از ۱۸۷۰ منتشر کرد. و شگفت‌انگیزتر از همه آنکه، بویژه داوری خود را درباره‌ی ارزش و جایگاه موسیقی بی‌پروا دگرگون کرد و پروای آن نداشت که پیش از آن از موسیقی یک وسیله، یک واسطه، ساخته بود، یک «زن» که به هر حال نیازمند هدیفی است،

۱. «شیر شیوه‌های اندیشه‌ی پارسایانه» *die Milch frommer, reichsfrommer*
 ۲. *Denkungsart* کنایه‌ای است به عبارتی در *یلهم تل اثر شیلر*
Denkungsart: و نیجه «پارسایی رایش مابانه» (*reichsfrommer*) را در آن گنجانده است که کنایه‌ای است به رایش دوم آلمان.
 Georg Herwegh (۱۸۱۷ - ۱۸۷۵).

نیازمندِ مردی، تا خوشبخت شود؛ یعنی — غمایش! و اکنون ناگهان به این چسبید که با بهره‌گیری از نظریه و نوآوری شوپنهاوئر، برای بزرگ‌تر داشتنِ موسیقیِ کارهایِ بیشتری می‌توان کرد، یعنی با نظریه‌ی سروری^۱ موسیقی [بر دیگر هنرها] به نظر شوپنهاوئر، که بنا بر آن، موسیقی چیزیست جدا از دیگر هنرها، هنریست مستقل به ذاتِ خود، که بر خلافِ دیگر هنرها، تصویری از عالمِ پدیدارها^۲ نمی‌دهد، بلکه به زبانِ خواست [— کیهانی] و یکراست از دلِ «مغاک»^۳ آن سخن می‌گوید، همچون شهودِ اصیلِ ذاتِ بی‌غشِ آن. با بالا رفتنِ بی‌اندازه‌ی ارزشِ موسیقی، که به نظر می‌رسید از فلسفه‌ی شوپنهاوئر برمی‌آید، ارزشِ موسیقی‌دان نیز خود یکباره به طرزی شگفت بالا رفت و موسیقی‌دان از آن پس به صورتِ سروشِ عالمِ غیب و کاهنِ درآمد، و از کاهن نیز به راستی بالاتر، گونه‌ای زبانِ گویایِ [ذاتِ] «در-خویش»^۴ چیزها شد، یک تلفنِ آنسری^۵؛ و از آن پس، این اندرونه‌گویی^۶ خدا، تنها نه از موسیقی که از مابعدالطبیعه نیز سخن می‌گفت؛ و چه جای شگفتیست اگر که سرانجام روزی از آرمانِ زهد نیز سخن به میان آورد؟...

۶

شوپنهاوئر نسخه‌ی کانتیِ مسأله‌ی استتیک را به کار گرفت — اگرچه بی‌گمان با چشمانِ کانتی به آن نمی‌نگریست. کانت گمان می‌کرد که بر هنر

1. in majorem musicae gloriam 2. Souveraineté / sovereignty

3. Phenomenalität / phenomenality 4. 'an-sich' / 'in itself'

5. Telephon des Jenseits / telephone from the beyond

6. Bauchredner / ventriloquist، کسی که صدا را چنان از اندرونِ خود برمی‌آورد که گویی از کسی دیگر برمی‌آید یا از جای دیگر، از هنرهای خیمه‌شب‌بازان است.

عزت می‌گذارد هنگامی که در میان گزاره‌های زیبایی بر آن‌هایی تکیه می‌کند و آن‌هایی را در رده‌ی نخست می‌نشاند که به جهتِ ناشخصی^۱ و کلی بودنِ شان افتخارِ شناختِ بخشیدن دارند. اینجا جایِ بازجُستِ آن نیست که این تصور آیا از اساس خطاست یا نه. آنچه می‌خواهم بر آن تکیه کنم آن است که کانت، همچون همه‌ی فیلسوفان، به جای آنکه به مسأله‌ی استتیک از دیدگاهِ تجربه‌ی هنرمند (آفریننده) بنگرد، هنر و زیبایی را تنها از چشمِ «تماشاگر» می‌اندیشد و در نتیجه ندانسته «تماشاگر» را واردِ مفهومِ «زیبا» می‌کند؛ و چه بهتر که این «تماشاگر» با اندیشه‌های فیلسوفانِ زیبایی نیز بیگانه نباشد؛ یعنی، همچون یک واقعیت و تجربه‌ی شخصیِ بزرگ، همچون انباشتگیِ تجربه‌ها، خواهش‌ها، حیرت‌ها و لذت‌هایِ اصیلِ زنده در عرصه‌ی زیبایی! اما می‌ترسم که ماجرا همیشه بازگونه‌ی این بوده باشد و اینان از همان آغاز تعریف‌هایی از زیبا به ما داده باشند، همچون تعریفِ نامدارِ کانت، که خالی بودنِ آن از هرگونه تجربه‌ی نابِ دستِ اول به صورتِ کرمِ فریه یک خطایِ اساسی در آن نشسته باشد. کانت گفته است: «زیبا آن چیزی است که به ما لذتِ بی‌کُشش^۲ دهد.» بی‌کُشش! این تعریف را باید با تعریفِ دیگریِ سنجید که یک «تماشاگر» و هنرمندِ اصیل کرده است: استاندال، که زیبا را روزی «نویدِ شادکامی»^۳ نامید. باری، در این گفته درست همان چیزی رد و انکار شده است که کانت تنها شرطِ وجودِ زیبایی می‌دانست: بی‌کُششی^۴. حق با کی‌ست؟ کانت یا استاندال؟

اگر زیبایی‌شناسانِ مان هرگز دست‌بردار از آن نباشند که به هواداری کانت بگویند که بر اثرِ جادویِ زیباییِ تندیسِ زنِ عریان را نیز می‌توان

1. Unpersönlichkeit / impersonality

2. ohne Interesse / without interest

3. une promesse de bonheur

4. désintéressement

«بی‌کشش» نگریست، می‌توان کمی به ریش‌شان خندید: در باب این نکته‌ی غفلک‌دهنده تجربه‌های هنرمندان «کشش‌دارتر» است و پیگمالیون^۱ به هر حال «آدم زیبای شناس» نبود. قدر بی‌گناهی زیبایی‌شناسان مان را، که در این بحث‌ها بازمی‌تابد، بیش از این باید دانست. برای مثال، خدمت کانت عرض ادب باید کرد که درباره‌ی ویژگی‌های حسّی ساوایی با ساده‌دلی یک کشیش روستایی سر منبر می‌رود!

باز برگردیم به شوپنهاوئر که هزاربار از کانت به هنر نزدیک‌تر بود و با اینهمه خود را از طلسم تعریف کانتی آزاد نکرد: چرا؟ وضع بسیار شایان توجه است: برداشت او از واژه‌ی «بی‌کشش» بسیار شخصی بود و برآمده از تجربه‌ای که می‌بایست برای او همیشگی بوده باشد.

شوپنهاوئر از کمتر چیزی با چنان یقینی سخن می‌گوید که از اثر ژرف‌اندیشی زیبایی‌شناسیک^۲. و از آن چنان سخن می‌گوید که گویی در برابر «کشش» جنسی خاصیت لوپولین^۳ و کافور را دارد و از ستایش این آزادی از «خواست»، که ناشی از خاصیت و فایده‌ی عالی وضع زیبایی‌شناسانه است، هرگز دست بردار نیست. به راستی، آدمی و سوسه می‌شود که پرسد نکند برداشت پایه‌ای او از «خواست و فرامود»^۴ و این اندیشه که نجات از «خواست» تنها از راه «فرامود» ممکن است، چه بسا در

۱. Pygmalion، در اساطیر یونان، پیکرتراشی که تندسی از عاج تراشید که نمونه‌ی کمال زنانگی بود و عاشق ساخته‌ی خود شد و ماده ایزد ونوس بر اثر دعای او به آن جان بخشید.

2. ästhetische Contemplation / aesthetic contemplation

۳. Lupulin / lupulin شیره‌ی گیاه lupine (لویاگرگی).

۴. Vorstellung / will and representation، یادداشت: Vorstellung در آلمانی به معنای ایده، صورت ذهنی، و مفهوم نیز هست و «فرامود» را در اینجا می‌باید به این معناها دریافت.

اصل کلیت بخشیدنی به همین تجربه‌ی جنسی باشد. (و اما، در باب هر پرسشی درباره‌ی فلسفه‌ی شوپنهاوئر از یاد نمی‌باید برد که این فلسفه برداشت یک جوان بیست‌وشش ساله است که نه تنها ویژگی‌های شوپنهاوئر که ویژگی‌های آن سال‌های عمر را نیز دارد.) گوش کنیم، برای مثال، به یکی از آشکارا ترین بندهایی که وی در میان بندهای بی‌شمار در ستایش حالت زیبای شناسانه نوشته است (جهان همچون خواست و فرمانمود، جلد یکم، ص ۲۳۱)، گوش کنیم به طنین شادی و رنج و شکرگزاری‌ای که در این واژه‌ها به زبان آمده است:

«ایپیکوروس وضع بی‌دردی را خیر برین و وضع خدایان می‌دانست و می‌ستود؛ وضعی که در آن یک دم از زورگویی بی‌شرمانه‌ی خواست می‌رهیم و سبب^۱ آسایش از کار اجباری در بندگی خواستن را جشن می‌گیریم و چرخ ایکسیون^۲ از حرکت بازمی‌ایستد.» چه زبان تند و تیزی! چه نمایی عذاب و بی‌تابی بی‌پایانی! چه تضاد بیمارگونه‌ای میان آن «یک دم» و آن گردش همیشگی «چرخ ایکسیون» و «کار اجباری در بندگی خواستن» و «زورگویی بی‌شرمانه‌ی خواست»! گیریم که حق هم هزار بار به جانب شوپنهاوئر باشد، اما این‌ها چه ربطی به شهود ذات زیبایی دارد؟ شوپنهاوئر یکی از اثرهای زیبایی را آرام کردن خواست می‌دانست. آیا این اثر همیشگی بود؟ استاندال، که، چنانکه گفتیم، حنائیت طبع‌اش از شوپنهاوئر کمتر نبود، اما طبیعی از او شادمان‌تر داشت، در زیبایی اثر دیگری می‌دید: «زیبایی نوید شادکامی می‌دهد». در چشم او زیبایی واقعیت در برانگیختن خواست

۱. Sabbat / Sabbath، نگاه کنید به زیرنویس ۳، ص ۴۵.

۲. Ixion، در اساطیر یونان، پادشاه تالی، نخستین جنایتکار، از آنجا که قصد تجاوز به هرا (همسر زئوس) را داشت، وی را در هادوس (دوزخ) به چرخ‌های آتشین بستند که بی‌وقفه می‌گردد.

«کِشْمندی»^۱ است. و آیا سرانجام نمی‌باید برگشت و به شوپنهاوئر یادآور شد که وی بی‌هوده گمان می‌کند که درین باب پیرو کانت است، بلکه تعریف کانتی زیبا را به هیچ روی به معنای کانتی‌اش درنیافته، که میان او و زیبایی نیز «کشش»^۲ ای در کار است، آن هم پرزورترین و شخصی‌ترین کشش‌ها؛ یعنی حالت او حالت شکنجه‌دیده‌ای است از شکنجه رسته؟

بازگردیم به پرسش نخستین خود: «هنگامی که فیلسوفی زبان به ستایش آرمان زهد می‌گشاید، معنای آن چی است؟» همین‌جا دست‌کم نخستین اشارت را به آن معنا می‌بینیم: در پی رستن از شکنجه‌ای است...

۷

با شنیدن واژه‌ی «شکنجه» ابرو در هم نکشیم، زیرا درست در این مورد چیزها هست که از این طرف حساب‌ها را صاف و تعادل را برقرار می‌کند — و جایی برای خنده نیز می‌گذارد. بویژه فراموش نکنیم که شوپنهاوئر، که سِکس را در واقع دشمن شخصی خود می‌دانست (از جمله وسیله‌ی آن، زن، این «آلتِ شیطان»^۲ را)، به دشمن نیاز داشت تا شاداب بماند. اینکه او واژه‌های صفرایی سبز تیره را دوست می‌داشت؛ اینکه بدون جوش زدن سر مردم فریاد می‌زد تا فریادی زده باشد، برای این بود که او بدون دشمن، یعنی بدون هگل، بدون زن، بدون حسّانیت، بدون خواست زندگی کار. اش به بیماری و بدینی می‌کشید (زیرا هرگز بدین نبود با این که خیلی دل‌اش می‌خواست که باشد.) شوپنهاوئر بی این چیزها دوام نمی‌آورد و شرط می‌بندم که از دست می‌رفت: دشمنان‌اش او را سر پا

1. Interesse / interestedness

2. instrumentum diaboli

نگاه می‌داشتند؛ دشمنان‌اش همواره او را به ادامه‌ی زندگی و سوسه می‌کردند. خشم‌اش، همچون کلبیانِ روزگارِ باستان، دوايِ درد‌اش بود، تازه‌کننده‌ی جان‌اش، پاداش‌اش، دوايِ تهوُّع‌اش، مایه‌ی شادکامی‌اش. این‌ها شخصی‌ترین چیزهایِ اوست؛ اما، از سويِ دیگر، یک چیزِ نوعی هم در او هست. و این‌جاست که باز به سرِ مسأله‌ی خود باز می‌گردیم.

از زمانی که فیلسوفان بر روی زمین بوده‌اند و هر جا که بوده‌اند (از هند تا انگلستان: دو سرِ استعدادِ فلسفی را بگیریم) جایِ چون و چرا نیست که همیشه از دستِ حسائیتِ کلافگی و ویژه‌ی فیلسوفانه‌ای داشته‌اند، و شوپنهاوئر تازه خوش‌سر و زبان‌ترین‌شان است و زبان‌اش — اگر گوش شنوا داشته باشیم — دلربا‌ترین و فریباترین جلوه‌ی بیرون ریختنِ آن کلافگی است. همچنین گرایش و نظرِ لطف و ویژه‌ی فیلسوفانه‌ای در حقِ آرمانِ زهد سراسر هست که نمی‌باید فریبِ آن را خورد و در برابر‌اش جبهه گرفت. باز باید گفت که این هر دو از ویژگی‌های نوعی وجودِ فیلسوفانه است که اگر هیچیک در فیلسوفی یافت نشود، شک نباید کرد که از فیلسوفی اسم‌اش را دارد و بس. و این یعنی چه؟ زیرا این واقعیتی است نیازمندِ تفسیر، و گرنه همچون هر «شیء در ذاتِ خویش»^۱ تا ابد گنگ و گول در ذاتِ خویش^۲ خواهد ماند. هر جانوری، از جمله جانورِ فیلسوف^۳، به غریزه در پی شرایطِ درخورِ بهینه‌ای است که در آن تمامی نیروی خود را خالی کند و به بالاترین مرزِ احساسِ قدرت برسد. هر حیوانی به غریزه و با حسّ بویاییِ ظریفی، که «دستِ عقل به دامان‌اش نمی‌رسد»، بیزار است از هر مُزاحم و مانعی که سرِ راه‌اش سبز شود و راهِ دستیافت به این بهینه را ببندد یا بتواند بست (حرف ام از راه به خوشبختی

1. Ding an sich / thing in itself 2. an sich / in itself

۳. la bête philosophe؛ در زبانِ فرانسه bête به معنای خنگ و ابله هم هست و نیچه شاید به این معنا هم نظر دارد.

نیست، بلکه از راه به قدرت است، به کُنش، به قدرتمندانه ترین کنش، و چه بسا به راستی از راه به نگوینختی). بدین سان، فیلسوف بیزار است از ازدواج و هر چه که کار را به وسوسه های ازدواج بکشاند؛ زیرا ازدواج مانعی ست و مصیبتی برای رسیدن او به بهینه ی خویش. تا به امروز کدام فیلسوف بزرگی ازدواج کرده است؟ نه هراکلیتوس، نه افلاطون، نه دکارت، نه اسپینوزا، نه لایبنیتس، نه کانت، نه شوپنهاوئر... و تصور ازدواج کردن شان را هم نمی شود کرد. ازدواج فیلسوف مسخره بازی ست: گزاره ی من این است. و اما آن که استثنا بود، آن سقراط، آن سقراط بدجنس، گویا به مسخرگی^۱ ازدواج کرد تا برای این گزاره برهان آورده باشد.

چون بودا خبردار شد که پسری برای او به دنیا آمده است، گفت: «راهولایی برایم به دنیا آمده است، بندی بر بندهایم افزوده شده است» (راهولا اینجا یعنی «دیوبچه»); و این حرف هر فیلسوفی ست. هر «جان آزاده» از پس یک دم بی فکری دمی دیگر می باید غرق در فکر شود، چنانکه روزی برای بودا پیش آمد. او با خود اندیشید، «زندگی در خانه، در جایگاه ناپاکی، تنگ و خفقان آور است. آزادی در ترک خانه است:» «و با این اندیشه خانه را ترک کرد.» آرمان زهد چنان پل هایی به استقلال می گشاید که هر فیلسوفی با شنیدن داستان مردان استواری که روزی به هرگونه بندگی نه گفتند و سر به بیابان گذاشتند، می باید در دل از شادی برای ایشان کف بزند؛ گیرم که آنان جز خران نیرومند نبودند، درست بازگفته ی یک جان نیرومند.

و اما، معنای آرمان زهد نزد یک فیلسوف چی ست؟ پاسخ من همان

۱. کنایه ای ست به Ironie / irony سقراطی، یعنی خود را به تادانی زدن و حریفان را دست انداختن.

است که شما نیز پیشاپیش حدس زده‌اید: فیلسوف در اینن آرمان، لبخند زنان، شرایط بهینه‌ی عالی‌ترین و بی‌باکانه‌ترین زندگانی معنوی را می‌بیند، و با این کار نه آنکه «زندگانی» را انکار کند، بلکه با آن چه بسا به زندگانی خویش آری می‌گوید و تنها به زندگانی خویش، چه بسا تا بدانجا که این کار از این آرزوی بدخیانه دور نباشد که: «گور پدر دنیا، زنده باد فلسفه، زنده باد فیلسوف، زنده باد خود-ام»^۱...

۸

چنانکه می‌بینید، اینان، این فیلسوفان، شاهدان و داوران بی‌طرف ارزش آرمان زهد نیستند؛ آنان در اندیشه‌ی خویش اند — ایشان را با «قدیس» چه کار! آنان در اندیشه‌ی آن چیزها بند که ایشان را ضروری‌ترین چیزهاست: رهایی از فشار و آزار و هياهو؛ رهایی از کار و وظیفه و دل‌نگرانی‌ها؛ کله‌ی روشن؛ رقص و جست و خیز و پرواز اندیشه‌ها؛ هوای خوب سبک روشن باز خشک، همچون هوای بلندی‌ها، که در آن هر جانداري روحانی‌تر می‌شود و بسال درمی‌آورد؛ آرمیدن در هر زیرزمینی؛ در زنجیر داشتن همه‌ی سگ‌ها به خوبی؛ فراغت از پارس‌های دشمنانه و موی‌افراختگی از سر خشم؛ فراغت از کرم‌های جوونده‌ی جاه‌طلبی‌های ناکام؛ اندرون‌هی بی‌چشمداشت سربه‌راه و در کار همچون آسیای بادی، اما از دور؛ دلی بیگانه و فراسویی و آیندگانی و پسامرگی. آنان به آرمان زهد سراسر چنان می‌اندیشند که به زهدپرستی شادمانه‌ی جانوری بالیده‌بال و خدایی گشته که بیش بر فراز زندگی چرخ می‌زند تا بیاساید.

1. pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, *fiam!*

سه شعارِ بزرگی آرمانِ زهدِ آشناست: تهی‌دستی، فروتنی، پارسایی. اگر از نزدیک نگاهی به زندگانیِ همهی جان‌هایِ بسیارِ بارورِ نوآور بیندازیم، این هر سه را همواره تا حدّی در آن‌ها بازمی‌یابیم. و البته گفتن ندارد که این‌ها را فضیلت‌هایِ ایشان نباید شمرد. این‌گونه انسان را با فضیلت چه کار! — که این سه درخورترین و طبیعی‌ترین شرایط برای بهترین زندگانیِ ایشان است و زیباترین باروری‌شان. چه بسا معنویّت چیره در ایشان می‌بایست نخست یک غرورِ سرکشِ زودخشم یا یک دلِ هوسباز را مهار زند یا آن که خواستِ سر به «بیابان» گذاشتن‌اش را به دشواری تمام رویارویِ گرایش به زیستن در ناز و نعمت و نازکانه‌ترین کارها یا بخش و بار بی‌حسابِ دل و دست بنشاند. و اما این کارشان به جهتِ یک غریزه‌ی سرور است که خواسته‌هایش بر خواسته‌هایِ همهی غریزه‌هایِ دیگر فرادستی یافته است و — همواره اینچنین می‌کند؛ که اگر نکند سروری‌ای در کار نخواهد بود. پس چیزی از «فضیلت» درین میانه در کار نیست.

و اما، در بابِ بیابان، که هم‌اکنون به آن اشاره کردم: آنجا که جان‌هایِ به‌سرشت نیرومندِ مستقلِ بدان پس می‌نشینند و در آن خلوت می‌گزینند — وّه که این بیابان کجا و آن بیابانی که دانش‌آموختگان در گمان دارند کجا! که اینان خود گهگاه همان بیابان‌اند، این دانش‌آموختگان! — و شک نیست که هیچ‌جانِ بازیگر به سر بردن در آن را چندان تاب نمی‌آورد، زیرا که برای ایشان چندان رُمانتیک و سوزناک نیست و چندان «تماشاخانه‌ی بیابان» نیست! بی‌گمان بیابان از اُشتران نیز خالی نیست، اما از نظر اُشتر‌مآبی و بس. چه بسا گمنامی خودخواسته؛ از سرِ راهِ خود کنار رفتن؛ بی‌زاری از هیاهو و مایه‌هایِ افتخار و روزنامه و نفوذ؛ کاری کوچک در پیش داشتن، کاری هرروزه،

چیزی که بیشتر بیوشاند تا نمایان کند؛ گهگاه در آمیختن با چهرنده‌ها و پرنده‌های بی‌آزارِ دلخوش که دیدارشان دلگشااست؛ هم‌نشینی با کوه، اما نه با کوه کور که با کوه چشم‌دار (یعنی، دریاچه‌دار)؛ گهگاه اتاقی گرفتن در میهن‌خانه‌ای همگانی و پُر از همه‌گونه مردم که در آن می‌توان با چهره‌ی ناشناس و با خیالِ آسوده با هر کسی از در گفت‌وگو درآمد. این است مُراد از «بیابان»: که چه خلوت است، باور کنید! هنگامی که هراکلیتوس به صحنِ حیاط و زیرِ ستونکاریِ پرستشگاهِ عظیمِ آرتِمیس^۱ پناه برد، اقرار می‌کند که این «بیابان» از هر بیابانی بهتر بود. چرا ما را چنین پرستشگاه‌هایی نیست؟ (چه بسا که هست: هم‌اکنون زیباترین اتاقی مطالعه‌ام به خاطر ام آمد، همان پیساتسا دی سان مارکو^۲، آنهم در یک صبح بهاری میانِ ساعتِ ده و دوازده). باری، هراکلیتوس از همان چیزی می‌گریخت که ما نیز امروز از آن گریزان ایم: سرو و صداها و وِراجی‌های دموکراتیکِ مردمِ اِفَسوس^۳، سیاست‌بازی‌هاشان، آخرین خبرها از «شاهنشاهی» (داستانِ ایرانی‌ها، که می‌دانید)، وضعِ امروزِ بازار. زیرا ما فیلسوفان نیاز داریم که از یک چیز بیش از هر چیز دیگر آسوده‌مان بگذارند، از هر چیز «امروزی». ما حرمت می‌نیم بر هر آنچه خاموش است و سرد و والاتبار و دوردست و گذشته، و بر روی هم بر هر آنچه که روان در برابرش جنبه نمی‌گیرد و خود را نمی‌پوشاند؛ آنچه با آن از در سخن می‌توان درآمد، اما نه به بانگی بلند.

هنگامی که جانی به سخن درمی‌آید می‌باید به طنینِ آوایش گوش سپرد: هر جانی طیننی دارد و طنینِ خود را دوست می‌دارد. اگر او، برای

1. Artemis-Tempel / Temple of Artemis

2. Pizza di San Marco

3. Ephesier / Ephesians

مثال، یک معرکه گیر سیاسی^۱ باشد، یعنی یک کله‌ی پوک، یک سبوی تو خالی؛ هر چه به این کله فرورود، نتراشیده و زُخت از آن برمی‌گردد با پژواکی سنگین از پوکِی بزرگ. چنین کسی اغلب صدایی زُخت دارد. چه بسا خود نیز خود را زُخت بداند؛ چه بسا — از فیزیولوژیست‌ها باید پرسید. اما کسی که در فکر واژه‌هاست، سخنورانه می‌اندیشد نه اندیشه‌گرانه (و این یعنی که او در اساس نه به واقعیت می‌اندیشد نه واقعیت‌نگرانه، بلکه از جهتی به واقعیت می‌اندیشد، زیرا به راستی به خود می‌اندیشد و به شنوندگان‌اش). و شخص سوّمینی هست که با پُرروی حرف می‌زند و خود‌اش را چنان به آدم نزدیک می‌کند که نفس‌اش به آدم می‌خورد و ما ناخواسته دهان‌مان را چفت می‌کنیم، اگرچه او از راه یک کتاب با ما سخن می‌گوید: طنین سبک‌اش دلیل آن را باز می‌گوید: او نه وقت دارد نه به خود باور و باید همین امروز حرف بزند یا هیچ وقت. اما جانی که به خود باور دارد، آرام سخن می‌گوید و خود را پنهان می‌کند و مردم را چشم به راه می‌گذارد.

فیلسوف کسی است که از سه چیز پرآوا و درخشنده کناره می‌گیرد: نام‌آوری، شاهان، زنان. اما معنایش آن نیست که آنان به سراغ‌اش نمی‌آیند. او از نور تند روی گردان است: ازین رو از زمانه‌ی خویش و «روزگار» اش روی گردان است. از این جهت به سایه می‌ماند که هر چه خورشید فروتر می‌رود، بزرگ‌تر می‌شود. و در باب «فروتی» اش: آن را همچنان تاب می‌آورد که تاریکی را، همین‌گونه نوعی تکیه‌داشتن و خورشیدگرفتگی را؛ افزون بر آن، هراسان است از این که آذرخش ذهن وی را پریشان کند. از تنهایی بی حفاظ تکدرخت‌ها در هراس است که هر هوای بد حال بد‌اش را بر سر او خالی تواند کرد و هر حال بد هوای

بد. اش را. غریزه‌ی «مادری» اش و عشقِ پنهان‌اش به آنچه در وی رویان است، او را به وضعی می‌کشاند که از اندیشیدن به خویش فارغ شود؛ به همان معنایی که غریزه‌ی مادری در زن تاکنون بر روی هم‌زن را در وضع و ایستگی نگاه داشته است. و سرانجام اینان، این فیلسوفان، چشمداشتِ چندانی ندارند و شعارشان این است که «هر مالکی خود بنده‌ی ملکِ خویش است» - اما، چنانکه هزار بار گفته‌ام، نه از سرِ فضیلت‌مندی و یک خواستِ ستودنی برای ساده و خرسند زیستن، بل از آترو که برترین خداوندگارشان از ایشان چنین می‌طلبد؛ طلبیدنی زیرکانه و بی‌گذشت: او در پی یک چیز است و بس و همه چیز - زمان و نیرو و عشق و دلبستگی - را تنها برای آن گرد می‌آورد و پس اندازه می‌کند.

چنین کسی نه دوست دارد با دشمنی‌ها مزاحم‌اش شوند نه با دوستی‌ها؛ او به آسانی فراموش می‌کند و به آسانی خوار می‌شمارد. شهیدبازی و «رنج‌بردن در راه حقیقت» را هم خوش نمی‌دارد و این کارها را به جاه‌طلبان و قهرمانانِ صحنه‌ی نمایشِ روح وامی‌گذارد و به هر کس که وقتِ این کارها را داشته باشد (فیلسوفان خود می‌باید به خاطرِ حقیقت کاری بکنند). کلماتِ بزرگ را با صرفه‌جویی به کار می‌برند: در خبر است که از واژه‌ی «حقیقت» خوش‌شان نمی‌آید؛ به نظرشان خیلی گنده‌گویانه است.

و اما، در بابِ «پارسایی» فیلسوفان باید گفت که این نوع از جان‌مُری خود را در چیزی دیگر می‌دهد تا در بچه؛ چه بسا ماندگاریِ نام‌اش، نامیراییِ کوچک‌اش، در چیزِ دیگری ست، (در هندِ باستان فیلسوفان خود را گستاخانه‌تر ازین بیان می‌کردند و می‌گفتند: «آن را که روان‌اش جهان است، زاد و رود چرا؟» در این هیچ چیزی از نوعِ پارسایی

زاهدانه با گرفتاری‌های اخلاقی و نفرت‌اش از عالم حسی در کار نیست، به مانند پرهیز یک ورزشکار یا سوارکار از زنان؛ بلکه این خواستِ غریزه‌ی سرورشان است، دستِ کم در دوره‌های آبستنی بزرگ. هر هنرمندی می‌داند که در حالتِ تنش‌ها و آماده‌سازی‌های بزرگِ روانی، همخوابگی چه زیان‌ها دارد. در میان هنرمندان آنان که از همه قوی‌تر اند و غریزه‌هاشان از همه استوارتر، نیازی نیست که این را به تجربه بیاموزند — به آن تجربه‌ی ناخوش — که غریزه‌ی «مادری» شان خود را از شرّ همهی انبان‌ها و انباشت‌های دیگر نیرو، نیروی زندگانی حیوانی، به سود کاری که در پیش است بی‌رحمانه آزاد می‌کند و بدینسان نیروی بزرگ‌تر نیروی کوچک‌تر را تا ته به کار می‌گیرد.

اکنون بیایید حقّ داستانِ شوپنهاوئر را، چنانکه گذشت، در پرتو این برداشت‌ها به‌جا آوریم. اثر دیدارِ زیبایی در وی گویا آن بود که نیروی اصلی طبعِ او را آزاد می‌کرد (نیروی ژرف‌اندیشی و ژرف‌نگری را)؛ چنان که این نیرو فوران می‌کرده و یکباره سرورِ آگاهی وی می‌شده است. اما این امکان را نیز یکسره نادیده نمی‌باید گرفت که آن شیرینی و سرشاری ویژه‌ی حالتِ تجربه‌ی زیبایی چه بسا سرچشمه‌اش به درستی همان پار-مایه‌ی حسّانیت^۲ در آن باشد (همچنانکه «آرمان‌پرستی» ویژه‌ی دوشیزگانِ دم‌بخت نیز از همان سرچشمه است) — چنان که، به خلافِ گمانِ شوپنهاوئر، با پدیدار شدنِ حالتِ تجربه‌ی زیبایی از حسّانیتِ برنگذشته‌ایم، بلکه حسّانیتِ تنها چهره‌اش دگرگون شده است و دیگر همچون انگیزشِ جنسی پای به میدانِ آگاهی نمی‌گذارد. (من در فرصتی دیگر به این مسأله‌ی ظریفِ فیزیولوژیِ زیبایی‌شناسی^۳ بازخواهم گشت که

1. Ingredienz / ingredient

2. Sinnlichkeit / sensuality

3. Physiologie der Ästhetik / physiology of aesthetics

تاکنون چنین دست نخورده و ناگشوده مانده است).

۹

دیدیم که گونه‌ای زهدورزی و پرهیزگاری جدی و شادمانه همراه با نیکخواهی تمام، از جمله درخورترین شرایط معنویت والا است؛ همچنان که از جمله طبیعی‌ترین پیامدهای آن نیز هست: پس جای هیچ شگفتی نیست اگر که فیلسوفان در بحث آرمان زهد هیچگاه به آن بی‌نظر نبوده‌اند. بررسی جدی تاریخ نشان می‌دهد که رشته‌ی پیوند میان آرمان زهد و فلسفه تنگاتنگ‌تر و استوارتر از اینهاست. می‌توان گفت که با یاری روژوک این آرمان بوده است که فلسفه در اصل آموخته است که نخستین گام‌ها و گامک‌هایش را بر روی زمین بردارد. وه که چه بی‌دست. و.پا! وه که با چه چهره‌ی درهمی! گویی که این کوچولوی هراسان نوپای ناز-نازی با آن پاهای کژ. و.کوژ اکنون است که روی شکم زمین بخورد! سرآغاز زندگانی فلسفه، همچون همه‌ی چیزهای خوب، چنان است که تا دیرزمانی در کار خویش کم‌دل است و همواره چشم به دور. و.بر دارد تا مگر کسی به یاری وی آید و با اینهمه هراسان است از اینکه چشم کسی بر او افتد. برشماریم سلسله‌ی رانه‌های طبع و فضیلت‌های ویژه‌ی فیلسوف را—رانه‌ی شک‌آوری، رانه‌ی انکارگری، رانه‌ی حکم‌پرهیزی، رانه‌ی تحلیل‌گری، رانه‌ی پژوهندگی، جویندگی و دل‌به‌دریا زدن، رانه‌ی همنجی و همترازگری، خواست بی‌طرفی و عینی‌نگری، خواست «بی‌خشمی و بی‌احساسی»^۱. آیا درنیافتید که ایشان همگی از دیرباز

1. Neutralität und Objectivität / neutrality and objectivity

2. sine ira et studio

ابتدایی ترین طلب کاری های اخلاق و وجدان را به چیزی نگرفته اند؟ (بگذریم از عقل در کل^۱، که لوتر دوست داشت نام اش را «خاتم باهوشک، جنده ی زیرک»^۱ بگذارد) _ که فیلسوفی اگر به خود هشیار می شد، می بایست خود را نمودگار زنده ی «منوع طلبی»^۲ احساس کند. پس بهتر آنکه نگذارد که «خود را احساس کند» و به خود هشیار شود! باید گفت که در باب همه ی چیزهای خوبی که امروز مایه ی غرور ما ست ماجرا جز این نیست. حتّاً با معیارهای یونانیان باستان، از سراسر زندگانی مدرن ما، تا بدانجا که نه سستی بل قدرت است و آگاهی به قدرت، چه بادیسری^۳ و بی خدایی ناپی نمایان است: در درازنای درازترین زمان درست بازگونی آنچه امروز بزرگ می داریم با وجدان سازگار بود و خدا نگهبان آن بود. تمامی دیدگاه امروزین ما نسبت به طبیعت و زورآوری مان بر طبیعت به یاری ماشین ها و آفرینشگری های بی باکانه ی فن آوران و مهندسان مان بادیسری ست؛ دیدگاه مان نسبت به خدا بادیسری ست، یعنی نسبت به آن کار با فک غایت باف و اخلاق بافی که در پس تور-دام بزرگ علیّت نشسته است و می توانیم هزبان با شارل دلاور^۴ در میدان نبرد با لویی یازدهم بگوییم که «به جنگ عنکبوت جهان آمده ام»^۵. دیدگاه مان نسبت به خودمان بادیسری ست، زیرا با خودمان آنچه مان آزمایش هایی می کنیم که به خود اجازه نمی دهیم با هیچ جانوری بکنیم. ما از سر کنجکاوی و با شادی روان مان را زنده-زنده می شکافیم: ما را دیگر با «نجات» روان چه کار! سپس به درمان خود می پردازیم: بیماری آموزنده است، ما را هیچ شگنی در این نیست که آموزنده تر از

1. Frau Klüglin, die kluge Hur

2. nitimur in vetitum

۳. Hybris غرور بی اندازه که اغلب به قهرمانان تراژدی های یونانی نسبت داده می شود.

4. Karl der Kühne / Charles the Bold

5. "Je combats l'universelle araignée"

تندرستی ست. به گمان ما—بیمارگران اند که امروز از هر طیب و «نجات بخش» ای ضرورتر اند. شکّی نیست که ما امروز بر خود زور می آوریم، ما فندق شکنانِ روان، ما پرسشگران و پرسش انگیزان، چنانکه گویی زندگانی کاری جز فندق شکنی نیست؛ و بدینسان ناگزیر هر روز پرسش انگیزتر می شویم، سزاوارتر برای برانگیختن پرسش ها، و از این راه چه بسا بیش سزاوار—زیستن؟

چیزهای خوب همه روزگاری چیزهای بد بوده اند. از دل هر گناه نخستین است که یک فضیلتِ نخستین سر بر می کشد. زناشویی، برای مثال، تا دیرزمانی گناهی نسبت به حقوقِ جماعت شمرده می شد و کسی که چنان گستاخ می شد که برای خود زنی می خواست، می بایست بابت آن کفّاره ای بپردازد (ازین رو، «حقّ شبِ اولِ زفاف»^۱، برای مثال، برقرار شد که هنوز در کامبوج حقّ ویژه ی کاهنان است، آن پاسدارانِ «رسم های خوبِ کهن»). احساس های مهربانی و نیکوکاری و از خود گذشتن و همدردی—که سپس چنان ارزش والایی یافتند که به «ارزش به ذاتِ خویش»^۲ بدل شدند—در درازترین درازنای زمان به خواری در خود می نگرستند: مردم از نرمی همان شرمی را داشتند که امروز از سختی دارند (نگاه کنید به فراسوی نیک و بد پاره ی ۲۶۰). تسلیم در برابر قانون: وه که برای وجدانِ قبیله های والاتبّار در سراسرِ زمین چه دشوار بود ترکِ خونخواهی و گردن نهادن به قدرتِ قانون! «قانون» دیرزمانی چیزی ممنوع^۳ بود، حرمت شکنی بود و بدعت گذاری؛ با زور به میدان می آمد. زور بود و مردم با شرمندگی از خویش در برابر اش تسلیم می شدند.

1. die Krankmacher / those who make sick

2. jus primae noctis

3. "die Werthe an sich" / "eternal values"

4. vetitum

کوچک‌ترین گام بر روی زمین در آن روزگاران با دادن قربانی‌های روحانی و جسمانی برداشته شده است: این که «نه تنها از بابت هر گامی به پیش، نه! که بابت هر گام، هر حرکت و دگرگونی می‌بایست قربانی‌ها داده می‌شد»، «حرفی ست که در گوش ما امروز طنینی غریب دارد—من در سینه‌دم پاره‌ی ۱۸ روشن کردم و گفتم که «برای هیچ چیز بهاییِ بدان گرانی پرداخت نشده است که برای آن خرده‌ای خرد و احساس آزادی که اکنون مایه‌ی غرورِ ماست. به سبب همین غرور است که هرگونه همدلی با آن پهنه‌ی بسیار درازِ روزگارِ 'اخلاقیّت عرفِ اخلاق'،^۱ برای ما ناممکن می‌شود؛ روزگاری پیش از 'تاریخ جهانی' که همانا تاریخِ اصلیِ بنیادینی ست که منشِ بشریّت را شکل بخشیده است: آن زمان که رنج‌بردن فضیلت بود و سنگدلی فضیلت بود، چهره‌ی دیگر به خود گرفتن فضیلت بود، انتقامجویی فضیلت بود، بدگفتن از عقل فضیلت بود و، از سوی دیگر، کامروایی خطرناک بود، دانش‌پرستی خطرناک بود، صلح خطرناک بود، رحم خطرناک بود، رحم پذیرفتن مایه‌ی سرشکستگی بود، کارکردن مایه‌ی سرشکستگی بود، جنون خدایی بود، دگرگون کردن عینِ بداخلاق بود و همواره تخمِ نکیت می‌کاشت».

۱۰

در همان کتاب (پاره‌ی ۴۲) بازگفته شد که دیرینه‌ترین نژادِ مردمانِ اهلِ اندیشه ناگزیر از زیستن در سایه‌ی چه ارزشگذاری‌هایی و فشارِ چه ارزشگذاری‌هایی بودند، که بر اثرِ آن‌ها دیگران اگر از ایشان نمی‌ترسیدند خوارشان می‌داشتند. در این شکلیّیست که اندیشه‌گری نخست با سمایی

۱. Sittlichkeit der Sitte / morality of mores، نگاه کنید به پیشگفتارِ نیچه، پاره‌ی ۴.

تقاب زده، با چهره‌های ناروشن، با دلی بدخواه و چه بسا سري شوریده بر روی زمین پدیدار شد. آن مایه‌ی بی‌جنبشی و روی تخم نشینی و ستیزه‌گریزی در غریزه‌های اهل اندیشه بر گرد آنان هاله‌ای از بدگمانی زرف می‌کشید که در برابر آن چاره‌ای جز آن نبود که آگاهانه در دل دیگران از خود ترس برانگیزند. و برهمنان قدیم، برای مثال، خوب می‌دانستند که این کار را چه گونه باید کرد! نخستین فیلسوفان می‌دانستند که چه گونه به زندگانی و ظاهر خود معنا و پایه و زمینه‌ای ببخشند که ترس در دل دیگران اندازد؛ چون نیک بنگریم از سر یک نیاز بنیادی‌تر از این بود که چنین می‌کردند، یعنی از سر نیاز به ترسیدن از خود و بزرگ داشتن خود، زیرا که ایشان همه‌ی حکم‌های ارزشی را در درون خویش بر ضد خویش می‌یافتند و می‌بایست پشت هر گونه شک و ایستادگی در برابر «فیلسوف در ذات‌شان»^۱ را به خاک برسانند. آنان در مقام مردمان روزگاران ترسناک این کار را با وسایل ترسناک می‌کردند: بی‌رحمی با خویش و مالاندن خویش به روش‌های نوآورانه — این بود وسیله‌ی اصلی‌ای که این خلوت‌نشینان تشنه‌ی قدرت و نوآوران اندیشه برای چیرگی بر خدایان و سنت در وجود خویش بدان نیاز داشتند تا بتوانند به نوآوری‌های خود ایمان آورند. آن داستان نامدار شاه ویشوامیترا^۲ را به یاد می‌آورم که با شکنجه‌ی هزاران ساله‌ی خویش چنان احساسی از قدرت و پشتگرمی به خویش پیدا کرد که بر آن شد تا بهشتی نو برپا کند — نغاد شگفت‌انگیز کهن‌ترین و تازه‌ترین ماجرای فیلسوفانه بر روی زمین: هر که روزگاری بهشتی نو برپا کرده است، قدرت برپا کردنش را نخست در دوزخ خویش یافته است.

1. "den Philosophen in sich" / "the philosopher in them"

2. Viçvamitra / Vishvarnitra

همه‌ی این واقعیت‌ها را در قالب چند فرمول فشرده بریزیم: جانِ فلسفی همواره می‌بایست نخست خود را در تقاب و پیله‌ی نوع از پیش جافتاده‌ی اهلِ اندیشه - کاهن، جادوگر، پیشگو، و به هر حال مردِ دین - بپوشاند تا به صورتی زندگانی تواند کرد: آرمانِ زهد تا دیرزمانی همچون قالبی برای پدیدارشدن و پیش‌شرطی برای زندگی در خدمتِ فیلسوف بوده است. او می‌بایست نمودگارِ آرمانِ زهد باشد تا بتواند فیلسوف باشد؛ او می‌بایست به آن آرمان ایمان داشته باشد تا بتواند نمودگارِ آن باشد. آن نگره‌ی ویژه‌ی فیلسوفانه که دنیا را به هیچ می‌گرفت و دشمنِ زندگی بود و ناباور به حس‌ها و فارغ از حسانیت، که تا همین روزگارانِ نو پابرجا مانده است و کم‌و‌بیش همچون نگره‌ی فیلسوفانه در ذاتِ خویش اعتبارِ خود را نگاه داشته است، بیش از همه نتیجه‌ی وضعِ دشواری است که فلسفه در اصل می‌بایست در آن پدید آید و پایداری کند: در درازترین درازنایِ زمان فلسفه بر روی زمین هرگز در میان نمی‌توانست بود مگر آنکه خود را در جامه‌ها و خرقه‌های زهد بپوشاند و به غلط زاهدانه انگارد. به زبانی روشن و آشکار: فلسفه تا همین روزگارانِ نو جز با درآمدن به جامه‌ی کشیش زاهد، به صورتِ آن کرمِ چندش‌آورِ دل‌آشوب، امکانِ زیستن و پلکیدن نداشت. آیا این‌ها همه به راستی دگرگون شده است؟ آیا از برکتِ جهانی آفتابی‌تر و گرم‌تر و روشن‌تر از آن جانورِ هزار رنگِ بالدارِ خطرناک، آن «روح»، که این کرم را در خود پنهان می‌کرد، سرانجام بند گشاده و در نور رهایش کرده‌اند؟ آیا اکنون چندان غرور و جسارت و دلیری و پشتگرمی به خویش و خواستِ جان و خواستِ مسؤولیتِ پذیری و آزادیِ خواست فراهم آمده است تا وجودِ «فیلسوف» ازین پس بر روی زمین - ممکن باشد؟

هم اکنون یا زیر نظر آوردن کشیش زاهد به قلبِ مسأله‌ی خویش نزدیک شده‌ایم: معنای آرمان زهد چیست؟ اینجاست که مسأله «جدی» می‌شود و ازین پس با نمایندگی راستینِ جدیت روبه‌رویم. «معنای جدیت به تمامی چیست؟» این پرسش اساسی‌تر چه‌بسا اینجاست که خود را بر لبان ما می‌نشانند. این پرسشی‌ست، البته، درخور فیزولوژیست‌ها و ما می‌باید هنوز از پرداختن به آن چشم پوشیم. این آرمان نه تنها ایمانِ کشیش زاهد را دربرداشت که خواست و مایه‌ی قدرتِ وی نیز در همین آرمان بود و دل‌بستگی‌اش نیز به آن بود. این آرمان به وی حتی زندگی می‌دهد یا آن را از وی می‌ستانند. اگر که ما دشمنان این آرمان باشیم، چه جای شگفتی‌ست اگر که خود را اینجا با دشمنی ترساک رویارو بینیم؛ دشمنی که بر سر زندگی خود با انکارگران این آرمان سر جنگ دارد.

از سوی دیگر، به هیچ روی گمان نمی‌رود که دیدگاه و پُراز دلبستگی او نسبت به مسأله‌ی ما به درستی ما را درین باب به کار آید: کشیش زاهد از آرمان خویش دفاع نتواند کرد، درست مثل زنی که می‌کوشد از «زن در مقام زن» دفاع کند و از عهده بر نمی‌آید، تا چه رسد به آنکه بی‌طرف‌ترین قاضی و داور این بحث باشد. و پیشاپیش آشکار است که او بیش از آنکه چشم ما را بترساند و درست حرف ما را رد کند، این ماییم که می‌باید او را یاری کنیم تا از خود به خوبی در برابر ما دفاع کند.

اندیشه‌ای که اینجا با آن درگیر ایم ارزش‌گذاری زندگی ما از چشم کشیش زاهد است: او این زندگی را (همراه با هر چه از آن است، یعنی «طبیعت»، «جهان»، تمامی سپهر شوند و گذرای^۱) در کنار زندگانی‌ای

یکسره از گونه‌ای دیگر می‌گذارد که خود را ضد آن یک و بیرون از فضای آن می‌داند، مگر آن که آن یک ضد خویش گردد و خود را انکار کند: در این صورت، یعنی در صورت زندگانی زاهدانه، زندگانی پلی می‌شود به سوی آن زندگانی دیگر. زاهد زندگانی را راه خطایی می‌شمارد که سرانجام می‌باید به آغازگاه‌اش بازگشت یا اشتباهی که می‌باید در عمل رد کرد - و می‌باید رد کرد: زیرا او خواهان آن است که همراه او برویم و هر جا بتواند ارزش‌گذاری خود از زندگی را به ما می‌پذیراند.

معنای این چیست؟ چنین شیوه‌ی ارزش‌گذاری هیولوار بر [دقتاً] تاریخ بشر نه همچون چیزی کمیاب و غریب، بلکه همچون فراوان‌یاب‌ترین و پردوام‌ترین چیز درنگاشته شده است. اگر خطی در سبب زندگانی زمینی ما را از ستاره‌ای دور دست می‌خواندند چه بسا به این نتیجه می‌رسیدند که زمین سیاره‌ی زاهدان است بویژه؛ زاویه‌ی ناخرسندان خودپسند پرخاشجویی که از چنگ یک بیزاری ژرف از خود و از زمین و از تمامی زندگی‌های رهایی ندارند و هر چه بتوانند از آزار دادن خود کیف می‌کنند و - جز این هم گویا لذت دیگری ندارند. ببینید که کشیش زاهد همیشه و همه‌جا و کمابیش در هر روزگاری پدیدار می‌شود؛ آنهم نه یک‌جا در میان یک نژاد، که همه‌جا پرورشگاه اوست. از میان هر طبقه‌ای سر بر می‌کشد. نه آن که او شیوه‌ی ارزش‌گذاری خود را از راه تخمه‌ی خویش بیرواند و بپراکند: داستان درست خلاف این است: بلکه، در کل، غریزه‌ای ژرف او را از پراکندن تخمه‌ی خویش باز می‌دارد. ضرورت درجه‌ی یکی می‌باید در میان باشد که هر زمان رشد و بالیدن این نوع زندگی ستیز را سبب می‌شود. لابد زندگی را خود می‌باید سودی در این باشد که چنین موجود در تضاد با خویش از میان نمی‌رود. زیرا زندگی

زاهدانه در تضاد با خویش است: اینجا کینه تیزی ای بی مانند فرمانرواست، غریزه و خواست قدرتی سیری ناپذیر که نه بر چیزی در زندگی که همانا بر زندگی سروری می‌خواهد، بر ژرف‌ترین و نیرومندترین و بنیادی‌ترین شرایط آن. اینجا می‌کوشند نیرو را برای کورکردن سرچشمه‌های نیرو به کار گیرند؛ اینجا چشم بالیدن تن را با بدینی می‌نگرد، بویژه نمود بیرونی آن بالیدن، یعنی زیبایی و شادی را؛ و خوشی را در کژ و کوزی و پوسیدگی و درد و بدبختی و زشتی و ناکام گذاشتن خود و کشتن نفس و عذاب دادن خود و قربانی کردن خود می‌داند و می‌جوید. این‌ها همه بی‌نهایت با هم ناسازگار است: اینجا با یک دوپارگی روبه‌رو هستیم که می‌خواهد دوباره بماند و از این درد لذت می‌برد و هرچه پیش‌انگاره‌ی وجود او، یعنی توان زیستی تن‌اش کاستی می‌گیرد، پیروزمندتر می‌شود و به خود پشتگرم‌تر. «پیروزی همانا در عذاب آخرین»: آرمان زهد همواره در زیر این پرچم پُرگرافه جنگیده است و در این معنای وسوسه‌گری، این تصویر لذت و درد، عالی‌ترین روشنایی خویش و رستگاری خویش و پیروزی نهایی خویش را شناخته است. صلیب، کله‌پوکی، نور^۱ — نزد زاهد این سه یکی هستند.

۱۲

حال اگر چنین تضاد خواهی و طبیعت‌ستیزی جاندار کار‌اش به فلسفیدن بکشد، نهادی‌ترین خودسری او گریبان چه چیزی را خواهد گرفت؟

۱. crux, nux, lux، معنای واژه‌ی nux در این بازی لفظی روشن نیست. مترجم انگلیسی آن را nut (فندق) معنا کرده است که به معنای «کله‌پوکی» هم هست. اما مترجم فرانسوی در حاشیه در برابر noix (فندق) پرسش نمادی (?) گذاشته است و آن را nuit (شب) معنا کرده است با این احتمال که از ریشه‌ی یونانی nux به معنای شب باشد.

گریبان آنچه را که بی چون و چرا تر از همه حقیقی و واقعی حس شود: او درست همان جا به دنبال خطا خواهد گشت که همانا غریزه‌ی زندگی بی چون و چرا تر از هر جا حقیقت را برمی‌نهد. او، برای مثال، به مانند زاهدان فلسفی و دانتا، جسمانیت را به وهم فرو خواهد کاست، و همچنین درد، کثرت، و تمامی آنتی تر مفهومی «سوژه» و «اُبژه»^۱ را خطا خواهد شمرد و خطا اندر خطا! یاور به من خویش را انکار خواهد کرد و «واقعیت» وجود خود را نفی - و ه که چه پیروزی‌ای! آنها نه تنها بر حس‌ها و نمودها، که بسیار بالاتر از آن، یعنی دست یازیدن به روی عقل و پای مال کردن آن - همان رعشه‌ی لذتی که آنگاه به اوج خویش می‌رسد که عقل زاهدانه خود را خوار می‌کند و بر خویش خنده می‌زند و بانگ برمی‌دارد که: «قلمروی از حقیقت و وجود هست که همانا عقل را هرگز بدان راه نیست!»

(از قضا، در مفهوم کانتی «وجه عقل یاب چیزها»^۲ چیزی از این شکاف زاهدانه‌ی هوس‌بازانه بازمانده است که خوش دارد عقل را به جان عقل اندازد: زیرا «وجه عقل یاب» نزد کانت بدان معناست که چیزها چنان اند که عقل از آنها چندان در می‌یابد که بدانند برای عقل - یکسره درنیافتنی اند.)

اما از آنجا که کار ما همانا دانش پژوهی‌ست، ناسپاس نمی‌باید بود از این که جان^۳ با چنین بازگون کردن سرسختانه‌ی چشم‌اندازها و ارزشگذاری‌های آشنا، از سر بدسگالی و بی‌هودگی آشکار، بر خود شوریده باشد: اینگونه یکباره دگرسان - دیدن و خواست دگرسان - دیدن از برای پرورش و آماده‌سازی عقل کار کوچکی نیست، تا آنکه عقل

1. "Subjekt" und "Object" / "subject" and "object"

2. intelligibler Character der Dinge / intelligible character of things

3. Geist / spirit

روزي-روزگاري به «عینی نگری» اش برسد — و این «عینی نگری» را نه به معنای «نگاه بی نظرانه» (که حرفیست پوچ و پرت) که به معنای توانایی در چنگ داشتنِ حسنِ دوستی و دشمنیِ خویش می باید فهمید و بیرون در گذاشتن و آونگان نگاه داشتنِ شان، چندان که آدمی بیاموزد که در طلبِ دانش چه گونه گوناگونی چشم اندازها و برداشت های عاطفی را به میان می باید آورد.

پس، سرورانِ فیلسوفام، ازین پس خود را بهتر بیاییم در برابر آن افسانه‌ی خطرناکِ مفهومیِ دیرینه که یک «سوژه‌ی شناسنده‌ی ناپِ بی‌خواستِ بی‌دردِ بی‌زمان» فرامی نهد؛ بیره‌زیم از دام‌های مفهوم‌های ناهم‌سازی^۲ همچون «خردِ ناب»^۵، «روحیتِ مطلق»^۶، «دانش در ذاتِ خویش»^۷. این‌ها همواره از ما انتظارِ اندیشیدن به چشمی را دارند که هرگز اندیشیدنی نیست؛ چشمی که نگاه‌اش به هیچ‌سو نگراید و از نیروهایِ کوشا و تفسیرگر در آن نشانی نباشد؛ یعنی نیروهایی که از راه آن‌ها دیدنِ همواره چیزی — دیدن می‌شود — که این چشم‌داشتی ست پوچ و بی‌معنا از چشم. دیدن، یعنی از چشم انداز دیدن و بس؛ «دانستن»، یعنی از چشم انداز دانستن و بس. و هر چه بگذاریم عاطفه‌هایِ بیشتری در بابِ یک چیز با ما سخن گویند، چشمانِ بیشتر، چشمانِ گوناگون‌تر، بر آن گماشته‌ایم و «دریافت» ما از آن و «عینی نگری» ما بدان کاملتر خواهد بود. اما، یکسره از میان برداشتنِ خواست و آونگاندن^۸ عاطفه‌ها یکایک،

-
- | | |
|--|-----------------------------|
| 1. Objektivität / objectivity | 2. Perspektiv / perspective |
| 3. Subjekt der Erkenntnis / knowing subject | |
| 4. kontradiktorische Begriffe / contradictory concepts | |
| 5. reine Vernunft / pure reason | |
| 6. absolute Geistigkeit / absolute spirituality | |
| 7. Erkenntnis an sich / knowledge in itself | |
| 8. aushängen / to suspend | |

گیرم که در توان ما نیز باشد، اما این جزاخته کردن عقل چه معنا دارد؟ —

۱۳

و اما، بازگردیم به مسأله‌ی خود. چنین تضاد با خود که در زاهد به غایش درمی آید، یعنی «زندگی ضد زندگی»، بی درنگ روشن است که نه تنها از نظر روان‌شناسی که از نظر فیزیولوژی نیز یکسره بی‌معناست. این تنها ظاهر داستان تواند بود. این نیست مگر بیانی گذرا از چیزی و تفسیر کردن و فرمول‌بندی و آرایش دادن و از نظر روان‌شناسی بدفهمیدن چیزی که طبیعت راستین‌اش را دیرزمانی فهم نمی‌توانستند کرد یا به ذات خویش شرح نمی‌توانستند کرد — عبارتی ست خالی چپانده در میان یکی از شکاف‌های دیرینه‌ی دانش بشری، که من واقعیت‌اش را در چند کلمه می‌گنجانم: آرمان زهد از سرچشمه‌ی غریزه‌ی نگرهبان و بهبودبخش یک زندگانی تباهی‌گرفته بیرون می‌زند که می‌کوند به هر دستاویزی چنگ زند و بر سر زندگی خود بجنگد. و این یعنی یک گیر و واماندگی فیزیولوژیک در جایی؛ گیری که ژرف‌ترین و دست‌نخورده‌ترین غریزه‌های حیات پیوسته با وسیله‌ها و شگردهای تازه با آن در جنگ اند و آرمان زهد خود یکی از این وسیله‌هاست. پس داستان درست بازگونه‌ی آن چیزیست که هواداران این آرمان بر آن اند: با این آرمان و از راه آن زندگی خود با مرگ پنجه درمی‌افکند و با آن می‌تیزد. آرمان زهد یکی از شگردهای نگاهداشت زندگیست.

این که این آرمان توانسته است چنین قدرتی یابد و بر آدمیان با چنان قدرتی حکومت کند که تاریخ گواهِ آن است، بویژه هر جا که تمدن و رام کردن انسان در کار آمده است، واقعیتی بزرگ از آن برمی‌آید که همانا

بیمارگونگی نوع انسانی است که تاکنون بوده است یا دست کم انسان رام شده، و کشاکش فیزیولوژیک انسان با مرگ (یا درست تر: کشاکش با دل آشوبه از زندگی، با خستگی، با آرزوی «پایان»). کشیش زاهد تن آوردگی آرزوای چیزی دیگر بودن و جایی دیگر بودن است و به راستی بالاترین درجه‌ی این آرزومندی و شور و شیدایی آن قدرت این آرزومندی درست همان زنجیری است که او را به اینجا می‌بندد و از او وسیله‌ای می‌سازد برای آفریدن شرایط بهتر اینجا بودن و بشر بودن. و درست همین قدرت به او این توانایی را می‌بخشد که به گزینه با پیش افتادن و چوپانی کردن برای تمامی گله‌ی کز و کوزان و ناخرسندان و بیچارگان و نگون بختان و از خویش بیزاران از هر دست، آنان را به زندگی بر بندد. حال می‌فهمید چه می‌گویم: این کشیش زاهد، این بظاهر دشمن زندگی، این انکارگر [زندگی] - آری، درست هم‌و از جمله‌ی بزرگترین نیروهای نگهدار و آری آفرین زندگی است.

این بیمارگونگی از کجاست؟ این که انسان از هر حیوان دیگر بیمارتر است و دو دل تر و دمدمی تر و سست بنیادتر، شکی در این نیست - او همانا حیوان بیمار است. چرا چنین است؟ شک نیست که او بیش از همدی جانوران دیگر بر روی هم، بیشتر دل به دریا زده و نوآوری کرده و درگیر شده و با سرنوشت درافتاده است؛ او، آن آزمونگر بزرگ با خویش، آن ناخرسند، آن سیری ناپذیر که بر سر سروری نهایی با حیوان و طبیعت و خدایان در کشاکش است - او، که هنوز شکست نخورده است، آن همیشه آینده‌نگر، که از دست نیروی زورآور خویش آسایش ندارد، آنچنان که آینده‌اش همچون نسیزه‌ای بی‌رحمانه در تن هر اکتونوفی فرو

1. der Fleischgewordne Wunsch / incarnate desire

2. ya-schaffend / yes-creating

می‌رود—چه گونه تواند بود که چنین جانورِ دلیر و پُرمایه در خطرترین نباشد و در میانِ تمامی جانورانِ بیمار درازتر و ژرف‌تر از همه بیمار نباشد؟ انسان بارها چندان از خود سیر شده است که این سیری بیماریِ فراگیر شده است (چنانکه دور-و-بر-سال ۱۳۴۸، در روزگارِ رقصِ مرگ)؛ اما همین تهوع، همین خستگی، همین دل‌آشوبه از خود—همگی چنان پرزور از او بیرون زده است که خود همان دم دوباره زنجیری تازه شده است. نه‌ای که به زندگی می‌گوید، همچون وردی جادویی هزار آری ظریف پدید می‌آورد. حتّاً آنگاه که این استادِ ویرانگری و خود-ویرانگری بر خود زخم می‌زند—همان زخم از آن پس او را به زندگی کردن وامی‌دارد.—

۱۴

بپارگونگی هرچه در میانِ بشر بهنجارتر^۱ می‌شود—که بهنجاریِ آن را انکار نمی‌توان کرد—مردمانِ بختیاری را که گونه‌هایِ کمیابِ قدرتمندیِ تن و روان اند می‌باید بزرگ‌تر داشت و تندرستان را از هوایِ بیمارستان، که بدترین هواست، در امان داشت. آیا چنین کرده‌اید؟
بیمارانِ بزرگترین خطر برایِ تندرستان اند. بلایِ جانِ توانایان ناتوان‌ترینان اند نه تواناترینان. دانستید؟

بر رویِ هم، ترس از انسان چیزی نیست که هرگز آرزویِ کاستن‌اش را داشته باشیم؛ زیرا همین ترس است که توانایان را وامی‌دارد که توانا باشند و گهگاه ترسناک—همین ترس مایه‌ی برافراشتگیِ گونه‌یِ تن‌درستِ انسان است. آنچه از آن می‌باید هراسید، آنچه از هر بلایی بدتر

1. normaler / more normal

است نه ترسِ بزرگ که تهوعِ بزرگ از انسان است؛ و همچنین ترحمِ بزرگ بر انسان. اگر این دو روزی دست به دست هم دهند، ناگزیر چیزی از هولناک‌ترین گونه به زودی پا به جهان خواهد گذاشت، یعنی «واپسین خواست» بشر، خواستِ گراینده به نیستی او: هیچ‌انگاری. و به‌راستی، اکنون بسی چیزها زمینه‌ی آن را فراهم آورده‌اند. هر که برای بوییدن نه تنها بینی که چشم و گوشی نیز داشته باشد، امروزه هر جا که پای بگذارد کمابیش همه‌جا بوی هوای بیمارستان و بیمارستان را خواهد شنید. البته، من از قلمرو فرهنگ سخن می‌گویم، از هر گونه «اروپا» که بر روی زمین یافت شود. بزرگ‌ترین خطر از برای بشر همانا پیارگونان‌اند نه شریان، نه «جانورانِ شکاری»؛ همان نگون‌بختانِ مادرزاد، همان پایمال‌شدگان و درهم‌شکستگان — [آری،] اینان‌اند، این ناتوان‌ترینان، که بیش از همه ریشه‌ی زندگانی را در میان بشر می‌زنند و خطرناک‌تر از همه پشتگرمی ما را به زندگی، به انسان، و به خویش به پرشش می‌کشند و زهرآگین می‌کنند. کجاست که بدین نگاه از پس پرده برنمی‌خوریم؛ نگاهی که بارِ گرانِ اندوهی ژرف را بر گرده‌ی آدمی می‌گذارد؛ همان نگاه به سوی خود برگشته‌ی نگون‌بختانِ مادرزاد، که فاش می‌گوید که چنین انسانی با خود چه گفت. و گوهایی دارد. همان نگاهی که آهیست! این نگاه چنین آه می‌کشد: «چه بودی اگر کسی دیگر می‌بودم. اما این محال است! من همان‌ام که هستم: چه می‌شد اگر از خود رها می‌شدم؟ باری — چه سیرام از خود!»

بر چنین خاکِ خوارداشتِ خویش، بر چنین زمینِ مردابی ست که هر علفِ هرزی، هر گیاهِ زهرناکی می‌روید؛ اما چه ریز، چه پنهان، چه گول‌زَنک، چه شکرین! کرم‌های انتقام و کینه این‌جا می‌لوند؛ این‌جا هوا آکنده از بوی گندِ رازها و پنهان‌کاری‌هاست؛ این‌جا شبانه‌روز تارِ

بدخواهانه‌ترین دسیسه‌ها را می‌تند - دسیسه‌ی رنجوران بر ضد تن‌درستان و پیروزمندان؛ این‌جا از ریختِ پیروزمندان بیزار اند. و چه دروغ‌ها باید بیافند تا نگویند که این بیزاری نام‌اش بیزاری‌ست! چه بندبازی‌های بزرگی کلامی و رُست‌های گنده باید در کار آورند؛ چه هنری در بدگویی‌های «حق‌گویانه»! چه سخنان بزرگوارانه که از لبان این نگون‌بختانِ مادرزاد روان نیست! و در چشمانِ شان چه رضایِ شکرینِ چرکینِ فروتنانه که موج نمی‌زند! اینان به‌راستی چه می‌خواهند؟ آرزوی این «فرو دست‌ترینان»، این بیماران، این است که دستِ کم نمایند و داد و عشق و خرد و فرادستی باشند! و چنین آرزویی چه تردست‌شان می‌کند، چنانکه در برابرِ شان انگشتِ حیرت می‌باید به دندان‌گزید، بویژه در برابرِ آن تردستیِ نیرنگ‌بازانه‌ای که با آن مُهرِ فضیلت جعل می‌کنند، طنینِ خوشِ فضیلت، طنینِ زرّینِ فضیلت! شک نیست که این ناتوانان، این بیمارانِ رویِ تندرستیِ تدیده، می‌خواهند فضیلت را یکسره در اجاره‌ی خود داشته باشند و چنین می‌گویند: «نیکان ماییم و عادلان ما و انسانِ خیرخواه^۱ ما و بس.» آنان در میانِ ما همچون سرزنش‌جاندار، همچون هشدارِی به ما می‌گردند - گویی که سلامت و درستی و نیرومندی و غرور و حیّ قدرت به خودیِ خود گناهانی‌ست که می‌باید روزی از برایِ آن‌ها تاوانی داد و چه تلخ - تاوانی! دل‌شان چه غنج می‌زند برایِ تاوان‌ستاندن و چه تشنه‌ی دژخیم بودن اند. و در میان‌شان چه فراوان اند انتقام‌جویان در چهره‌ی قاضی که واژه‌ی «عدالت» را همواره همچون تُنی زهرآگین در دهان دارند و با لبانِ یه هم فشرده آماده‌ی تُف کردن اند بر آنانی که ناخرسند نمی‌نمایند و شادمانه به راهِ خود می‌روند. و در میان‌شان کم نیستند آن نوع خودبینانِ دل‌بر هم‌زن و نگون‌بختانِ دروغزنی که

1. homines bonae voluntatis

دوست دارند همچون «روان‌های زیبا» نمایان شوند و شهوت پرستی باژگونه‌شان را در جامه‌ی شعر و لباس‌های گرم و نرم دیگر بیوشانند و نام‌اش را «پاک‌ی دل» بگذارند و به بازار آورند: نوع جَلَقِیَانِ اخلاق و «خود کامروا کن»ها. و این یعنی، خواستِ بیماران برای نشان دادنِ گونه‌ای فرادستی نسبت به تن‌درستان، و غریزه‌ی کزروشان برای یافتنِ راهِ فرمانرواییِ خودکامانه بر آنان! هان، کجاست که این خواستِ قدرتِ ناتوان‌ترینان را نمی‌توان دید! از جمله در زینِ بیمار بویژه، که در ترفندهای فرمان راندن و زور آوردن و خودکامگی کردن هیچ‌کس به پای او نمی‌رسد. زینِ بیمار از زنده و مرده نمی‌گذرد و در ژرفنای گور خفتگان را هم بیرون می‌کشد (بوگوسیان^۱ می‌گویند: «زن گفتار است»). هر جا چشم بیندازید، پس پُشتِ هر خانواده‌ای، هر سازمانی، هر جماعتی، همه جا جنگِ بیماران را با تن‌درستان می‌بینید. جنگی خاموش با زهرریزی‌های کوچک، با گزش‌های کوچک، با دَک و پوز جنباندن‌های مودبانه، و گهگاه با فریسی مآبی^۲ بیمارگونان با ژست‌های بالابلند [و رو تَرش کردن‌ها] و ادایِ «آزردگی و الاتبارانه» در آوردن‌ها. این زوزه‌ی ناهنجارِ آزردگی سگانِ بیمار، این دروغ‌پردازی‌ها و خشمِ «والاتباران»ی فریبیان دوست دارد که در تالارهای تقدّس یافته‌ی علم نیز شنیده شود (باز می‌خواهم برای خوانندگانی که گوشی برای چنین چیزها دارند نام آن پیامبر برلینی انتقام‌خواهی، اویگن دورینگ، را یادآوری کنم که وردِ اخلاقی را زشت‌تر و زنده‌تر از هر کس دیگر امروز در آلمان می‌خواند: دورینگ، همان عربده‌کش شماره‌ی یکِ اخلاق امروزه، که هیچ‌یک از همپالکی‌های ضدِ یهودی‌اش نیز به گرد اش نمی‌رسند).

اینان همه، این بدبُیادان و کرم‌خوردگان، مردمانِ کینه‌توز اند؛ عالمی

در تب و لرز انتقام خواهی زیرزمینی که در زیر نقاب‌ها و بهانه‌جویی‌هاشان برای انتقام، بر ضد نیک‌بختان جوش و خروشی بی‌پایان دارند؛ و کی به ظرف‌ترین و عالی‌ترین و واپسین پیروزی انتقام خود خواهند رسید؟ بی‌گمان، هنگامی که بتوانند وجدان نیک‌بختان را با [به رُخ کشیدن] بیچارگی خود و هزار بیچارگی دیگر زهرآگین کنند، آنچنان که نیک‌بختان روزی از نیک‌بختی خود شرم‌منده شوند و چه بسا با یکدیگر بگویند: «با این همه بدبختی، نیک‌بختی مایه‌ی شرمندگی نیست؟» اما بدفهمی‌ای ازین بدتر و شوم‌تر نیست که نیک‌بختان و درست‌بنیانان و نیرومندان در تن و روان، این‌گونه در باب حق نیک‌بختی خویش شک کردن آغازند. سرنگون باد این «جهان سرنگون»؛ سرنگون باد این زنانه‌گری تنگین احساس؛ بالاترین دیدگاه بر روی زمین می‌باید آن باشد که بیماران تن‌درستان را بیمار نکنند. و کار این زنانه‌گری نیز جز همین بیمار کردن نیست. و برای آن، پیش از هر کار، می‌باید تن‌درستان را از بیماران جدا کرد و حتّاً از پیش چشم بیماران دور کرد تا آنکه ناجبا خود را با آنان یکی ندانند. و یا شاید وظیفه‌ی آنان این است که پرستار یا پزشک باشند؟^۱

اما بدفهمی وظیفه‌ی خود و خلاف آن رفتار کردن ازین بدتر نخواهد بود که بر تران خود را به منزلت آلت دست پست‌تران پایین آورند، که چنین نمی‌باید. بلکه شور فاصله می‌باید وظیفه‌هاشان را تا ابد از یکدیگر جدا نگاه دارد؛ حقّ زیست‌شان، آن امتیازِ ناقوسِ خوشنوا که از ناقوس

۱. گوته در نامه‌ای به بانو فن اشتاین (۸ ژوئن ۱۷۸۷) می‌نویسد: «همچنین می‌باید بگویم که به گمان من، سرانجام بشریت پیروز خواهد شد، اما ترس‌ام از این است که جهان همچنین بیمارستانی بزرگ شود که مردم آن هر یک پرستار دیگری باشد.» تیجه نیز در نامه‌ای (۱۷ آوریل ۱۸۷۷) به پُل ره (Rée) می‌نویسد: «هر یک پرستارِ بشردوستِ آن دیگری.» (از حاشیه‌ی کاوفن)

بدن‌وایِ تَرک‌دار هزار بار سر است: تنها اینان پایتدنانِ آینده‌اند؛ و تنها اینان آینده‌ی بشر را به گردن گرفته‌اند. آنچه ایشان توانند و آنچه به گردن ایشان است، بیماران هرگز نه می‌توانند و نه به گردن دارند. و اما، اگر آنچه به گردن ایشان است و بس، بناست که از دست ایشان برآید، ایشان را کجا فرصتِ آن خواهد بود که طیب و غمخوار و «نجات‌بخش» بیماران باشند؟ پس هوایِ تازه کو؟ هوایِ تازه! باری، از دور و بر این بیمارستان‌ها و بیمارستان‌های فرهنگ دور می‌باید شد! همنشینی خوب کجاست؟ همنشینی با خودمان! یا تنهایی، هر گه که باید! اما، به هر حال، دور از دود و دمه‌ی بویناک گنبدیگی از درون و کرم‌خوردگی پنهان بیماران!... تا آنکه، دوستانِ من، چندی هم که شده، خود را از دو بدترین بلاي همه گیر در امان داریم که چه‌بسا درست در کمین ما ست: تهوعِ بزرگ از انسان! ترحمِ بزرگ بر انسان!^۱

۱۵

اگر این نکته را به ژرفی تمام دریافته باشند که پرستاری از بیماران و بهبود بخشیدن به ایشان هرگز وظیفه‌ی تن‌درستان نیست - نکته‌ای که به درستی نیازمند درک و دریافتِ ژرف است - آنگاه ضرورتی دیگر نیز دریافته می‌شود؛ ضرورتِ پزشکان و پرستارانی که خود بیمار اند. و اکنون معنای وجودِ کشیشِ زاهد را می‌فهمیم و با دو دست می‌چسبیم. اگر کشیشِ زاهد را همچون نجات‌بخش و چوپان و وکیلِ مدافعِ تقدیریِ گلّه‌ی بیمار بشناسیم، آنگاه است که رسالتِ عظیمِ تاریخی او را در خواهیم یافت.

۱. «تهوع» از انسان و «شفایافتن» از آن یکی از داورتایه‌های اصلی چنین گهت زرتشت است. نگاه کنید به حاشیه‌های مترجم فارسی بر آن کتاب و نیز «درباره‌ی فرومایگان» و «درباره‌ی رحم» در بخش دوم از متن آن.

مروری بر رنجوران قلمرو پادشاهی اوست؛ غریزه‌هایش او را بدین سو می‌راند؛ میدان هنر ویژه‌ی او، استادی او، نوع ویژه‌ی شادکامی او همین جاست. او می‌باید خود بیمار باشد و از بیخ و بن خویشاوند بیماران و بدبُنیادان تا که آنان را بفهمد، تا که خود را به آنان بفهماند. اما او می‌باید قوی باشد و بیشتر عناندارِ نفسِ خویش تا عناندارِ دیگران. یعنی، خواستِ قدرت‌اش می‌باید آسیب‌ناپذیر باشد تا هم سببِ پشتگرمی بیماران به او شود و هم ترس‌شان از او، و با همان هم پشتیبانِ ایشان باشد و هم مایه‌ی ایستادگی و تکیه‌گاه و وادارگر و نظم‌بخش و خدایگان و خدایِ ایشان. او می‌باید گله‌ی خویش را بیاید در برابرِ کیان؟ شک نیست که در برابرِ تن درستان، همچنین در برابرِ رشک به تن درستان. او می‌باید به طبع دشمن و خوارشمارنده‌ی هرگونه تن درستی و قدرتمندی گستاخانه و طوفان‌آسا و بی‌امان و تند و تیز جانورِ شکاری باشد. کشیشِ نخستینِ شکلی جانورِ ظریف‌تری است که خوارداشتنِ برایش ساده‌تر است از نفرت ورزیدن. هرگز از جنگ با جانورِ شکاری دست‌بردار نیست؛ البته جنگِ نیرنگ (جنگِ «روحانی») نه جنگِ زور، که خود پیدا است چه گونه جنگی است. برای این جنگ در برخی شرایط نیاز به آن دارد که در درون خود گونه‌ای کم‌ابیش تازه از جانورِ شکاری را پیروارند و یا دستِ کم چنین وانمود کند — گونه‌ای تازه از درنده‌خویی حیوانی که به نظر می‌رسد در آن خرسِ قطبی با ببرِ نرم‌تنِ خونسردِ شکبیا و به همین اندازه روباه، به هم پیوند خورده‌اند؛ پیوندی همان اندازه فریبا که ترسناک. اگر ناچار باشد البته یا عبوسی خرسانه و وقار و زیرکی و خونسردی و سر به گریبان بردنِ دروغین، همچون منادی و سخنگویِ قدرت‌هایِ رازناک‌تر، در میانِ جانورانِ شکاریِ دیگر پرسه خواهد زد تا هر جا که بتواند، با پشتگرمی بی‌اندازه به هنرِ خویش، که سروری یافتن

بر رنجوران در هر دوران است، بر این خاک تخمِ رنج، دوپارگی، و تضاد با خویش را بپاشد. شک نیست که او [برای مرهم نهادن بر زخم‌ها] سلوی و بلسان با خود می‌آورد؛ اما برای پزشکی کردن نخست می‌باید زخمی پدید آورد و همانگاه خواباندن درد زخم را چرکین کرد—و این کاری است که او به از هر کار دیگر بدان آشناست، این جادوگر و رام‌کننده‌ی جانوران شکاری، که در دور و بر او هر چیز سالم ناگزیر بیمار می‌شود و هر چیز بیمار رام. به راستی که گله‌ی بیمار خود را خوب می‌پاید، این چوپان بی‌مانند—آنان را در برابر خودشان نیز می‌پاید، در برابر هم‌هی پستاندیشی‌ها و بدجنسی‌ها و بدخواهی‌هایی که در گله به چشم می‌خورد و در میان ناخوشان و بیماران همگانی است؛ و با زیرکی و جدیت، اما بی‌سر و صدا، با آشوب‌طلبی و خطر‌پاشیدگی گله، که همیشه در کمین است، می‌جنگد؛ خطری در کمین گله‌ای که در آن خطرناک‌ترین ترکانه، یعنی کینه‌توزی، پیوسته بر هم انبار می‌شود. پس، هنر ویژه‌ی او خنثا کردن این ترکانه است تا که یکباره گله و شبان را نترکاند؛ و بالاترین فایده‌ی وجود وی نیز همین است. اگر بخواهیم ارزش وجود کیش را در کوتاه‌ترین فرمول بیان کنیم، یگراست باید گفت که: کیش جهت‌گردان کینه‌توزی است. زیرا هر دردمندی به غریزه برای درد خویش در بی‌علتی است، یا بهتر است بگوییم، عاملی، یا دقیق‌تر، یک عامل گناهکار درد‌پذیر. کوتاه کنم، چیزی زنده که او بتواند به بهانه‌ای دق دل خود را بر سر او یا بر سر شکل‌کی از او خالی کند؛ زیرا خالی کردن دق دل نشانه‌ی بزرگترین کوشش رنجوران برای آسوده شدن است، برای بی‌حس شدن؛—تری‌اکی است که برای کشتن هر گونه درد ناچار از آن است. به گمان من، علت واقعی فیزیولوژیک کینه‌توزی و انتقام‌جویی و مانند آن همین

است و بس، یعنی خواباندن درد با خالی کردن دق دل. به گمان من، خطای گزافی کرده‌اند که این علت را چه‌بسا در تلافی کردن دفاعی جسته‌اند، در یک کار خودپایشی واکنشی، یک «حرکت بازتابی» که ضربه یا خطری ناگهانی سبب آن می‌شود، همچنان که یک شوک سرکننده نیز هنوز می‌خواهد از خود زهري بپاشد. اما فرقی ست اساسی میان میل به پیشگیری از هرگونه آزار بیشتر با کشتن یک درد پرعذاب پنهان تاب‌نیاوردن با گونه‌ای هیجان شدیدتر، و آن را برای دمی هم که شده از آگاهی بیرون راندن: زیرا این عاطفه‌ای می‌طلبد از جنس وحشی‌ترین عاطفه‌ها و برای برانگیختن‌اش هر بهانه‌ای از بهانه‌های دم دست را. «این که من خود را ناخوش احساس می‌کنم گناه‌اش می‌باید به گردن کسی باشد.» - این گونه نتیجه‌گیری در میان بیماران همگانی ست و سبب می‌شود که علت واقعی احساس ناخوشی‌شان، علت فیزیولوژیک آن، پنهان بماند. (و علت آن چه‌بسا در بیماری سیستم اعصاب سمپاتیک باشد یا زیادی ترشح صفرا یا کمی سولفات و فسفات پُستاسیم در خون یا گرفتگی و گیری در شکم که جلو جریان خون را می‌گیرد یا خرابی تخمدان‌ها و مانند آن).

رنجوران همگی برای بهانه دادن به دست عاطفه‌های دردناک آمادگی و تردستی وحشتناکی دارند. و این عاطفه‌ها لدقی می‌برند از بدگمانی‌هاشان و نشخوار کردن بدرقتاری‌ها و کمترین بی‌اعتنایی دیگران و بیرون ریختن دل. و روده‌ی گذشته و اکنون خود و در میان‌شان به دنبال ماجراهای ناروشن و پرسشناک گشتن، که فرصتی فراهم می‌کند برای کیف کردن از بدگمانی‌های پُر عذاب و زهرآگین کردن خود با زهر بدخواهی خود. این عاطفه‌ها سرکهنه‌ترین زخم‌های خود را می‌کشایند و از آن‌هایی که دیري ست به هم آمده‌اند خون روان می‌کنند و از دوست

و زن و فرزند و هر کس که دم دستشان باشد دشمن می تراشند. «من رنج می برم و گناه آن می باید به گردن کسی باشد» — هر گوسفند بیمار چنین می اندیشد. اما چوپان او، آن کشیش زاهد، به او می گوید: «گوسفند من، البته که گناه آن به گردن کسی است. اما آن کس خود تو ای. گناه آن به گردن کسی جز تو نیست. گناه به گردن خود توست و بس!» این حرف البته گستاخانه و دروغ است: اما دست کم یک فایده دارد و آن، چنانکه گفتم، گرداندن جهت کینه توزی است.

۱۶

حال حدس می توانید زد که، به گمان من، غریزه‌ی سلامت بخش زندگی از راه کشیش زاهد دست کم در پی چه کوشیده است و استبداد مفهوم‌های ناساز و بی منطقی همچون «معصیت» و «گناه» و «گناهکاری» و «فساد اخلاق» و «نفرین زدگی» برای چه کار یکچند می بایست او را به کار آیند: برای بی آزار کردن بیماران تا حدی؛ برای در هم شکستن درمان ناپذیران از راه خودشان؛ برای بازگرداندن کینه توزی کمتر بیماران با شدت به سوی خودشان («یک چیز لازم است»^۱). و بدین سان غریزه‌های بد تمامی رنجوران را در جهت خویشترداری و خویشتن‌نگری و چیرگی بر خویش

۱. اشاره‌ای است به این تکه از انجیل: «و هنگامی که می رفتند او [عیسا] وارد بلدی شد و زنی که مرتاه نام داشت او را به خانه‌ی خود پذیرفت. و او را خواهری مریم نام بود که نزد پای‌های عیسی نشسته کلام او را می شنید. اما مرتاه به جهت زیادتی خدمت مضطرب می بود. پس نزدیک آمده گفت، ای خداوند، آیا تو را با کسی نیست که خواهر-ام مرا واگذارد که تنها خدمت کنم؟ او را بفرما تا مرا یاری کند. عیسا در جواب وی گفت، ای مرتاه، تو در چیزهای بسیار اندیشه و اضطراب داری، لیکن یک چیز لازم است و مریم آن نصیب خوب را اختیار کرده است که از او گرفته نخواهد شد.» انجیل متا، ۱۰:

به کار گرفتن. و البته، آشکار است که چنین درماتی، یعنی یک درمانِ عاطفی به تنهایی، به سادگی سبب سلامتِ واقعی بیمار به معنای فیزیولوژیک نخواهد شد، و مراد ما هرگز این نیست که غریزه‌ی زندگی از این راه هرگز خیالِ گونه‌ای سلامت بخشیدن در سرِ ما در دل دارد، بلکه هدف‌اش گونه‌ای گردِ هم آوردن و سازمان دادنِ بیماران است از سویی (که واژه‌ی «کلیسا» مردم‌پسندترین نام برای آن است) و از سویی دیگر، چندگاهی سرپناهی ساختن برایِ درست‌بنیان‌ترینان و بهتر از آب در آمدگان، و دژه‌ای بازکردن میانِ تن‌درستان و بیماران — تا دیرزمانی همین و همین! و این خود چه کاری بود کارستان!

(من در این رساله، چنانکه می‌بینید، از پیش‌انگاره‌ای می‌آغازم که برای خواننده‌ای که من نیاز دارم نیازی به اثبات ندارد، و آن این‌که: «گناهکاری» انسان نه یک واقعیت که تفسیرِ یک واقعیت است، یعنی یک فروکشِ فیزیولوژیک؛ و این آخرین چیزیست که در چشم‌اندازِ اخلاقی-دینی به آن می‌نگرند؛ دیدگاهی که دیگر ما را هیچ پای‌بندی بدان نیست. اینکه کسی خود را «عاصی» و «گناهکار» احساس کند هیچ دلیل آن نیست که احساس‌اش درست باشد؛ درست همان‌گونه که کسی را تن‌درست نمی‌توان شمرد به این دلیل که خود را تن‌درست احساس می‌کند. ماجرای معروفِ محاکمه‌ی جادوگران را به خاطر آورید: آن زمان تیزبین‌ترین و بشردوست‌ترین قاضی نیز هیچ شک نداشت که اینجا گناهی روی داده است؛ «جادوگران» نیز خود هیچ شکی درین باب نداشتند — اما گناهی در کار نبود.

برای بیانِ این پیش‌انگاره در یک صورتِ کلی‌تر، به نظر من، «دردِ روانی» نیز نه یک واقعیت که تنها تفسیرِ یک واقعیت است، یک تفسیرِ علیتی که تاکنون در قالبِ درستی ریخته نشده و مبهم‌تر از آن بوده است که

در عالم علم جدی گرفته شود، و واژه‌ی چاق و چله‌ای بوده است
 جانشین پُرسش‌نَاد ریغویی. وقتی کسی نتواند بر یک «دردِ روانی» چیره
 شود، گناه از «روان» نیست، بلکه به زبانِ خام باید گفت چه بسا از شکم
 اوست (گفتم به زبانِ خام، اما مراد ام آن نیست که دوست دارم خام
 شنیده یا خام فهمیده شود). آدم نیرومند درست‌بتیان تجربه‌های خود
 را می‌گوارد (از جمله کرده‌ها و بدکرده‌هایش را) همانگونه که غذای خود
 را، حتّاً هنگامی که ناگزیر لقمه‌ای ناگوار را فرو می‌دهد. اما از پس «تمام
 کردن» کار تجربه‌ای برنیامدن، گونه‌ای بدگوازی ست و همان اندازه
 فیزیولوژیک که آن گونه‌ی دیگر — و ای بسا که در واقع دنباله‌ی آن
 دیگری ست. (میان خودمان بماند که با چنین برداشتی نیز همچنان می‌توان
 دشمن هرچه ماده‌باوری ست بود. —)

۱۷

اما، این کشیش زاهد آیا به‌راستی پزشک است؟ دیدیم که چه کم رواست
 که وی را پزشک بنامیم، هرچند که او نیز خود را «نجات‌بخش» حس
 می‌کند و خوش دارد که به نام «نجات‌بخش» بزرگ‌اش دارند. او تنها با رنج
 درمی‌افتد، با دردی که دردمند می‌کشد نه با علت آن، نه با خودِ بیماری. و
 اساسی‌ترین مخالفت ما با درمانگری کشیشانه می‌باید از همین جا باشد.
 و اما اگر کسی یکبار هم که شده خود را در آن تنها چشم‌اندازی قرار
 دهد که کشیش می‌شناسد و دارد، شگفتی‌اش را به آسانی پایانی نخواهد
 بود از اینکه در چنین چشم‌اندازی چه‌ها می‌بیند و می‌جوید و می‌یابد.
 آرام کردنِ دردها و در آستین داشتنِ هرگونه «دلداری» — نبوغ او در همین
 است. کارِ غم‌خواری را با چه ابتکاری انجام می‌دهد و ابزارهای آن را با

چه جسارت و وسواسی برمی‌گزینند! مسیحیت را به‌ویژه می‌باید گنجینه‌ی بزرگی ابزارهای زیرکانه‌ی دلداری شمرد که چه انبانی از حال‌آورها و آرام‌بخش‌ها و افیون‌ها دارد و برای چنین هدفي چه همه چیز از جمله‌ی خطرناک‌ترین و جورانه‌ترین چیزها را به میدان می‌آورد، آنهم با چه تردستی و ظرافتی؛ و با آن ظرافتِ جنوبی خود بویژه زود پی می‌برد که با کدام عاطفه‌ی انگیزاننده می‌توان دستِ کم چندی دردِ افسردگیِ ژرف و خستگیِ جانفرسا و اندوه‌زدگیِ سیاه‌کسانی را که گیرِ فیزیولوژیک^۱ دارند چاره کرد. کلیّی تر بگویم که هر دینِ بزرگ در اساس کارِ اش درگیرِ جنگ شدن با یک خستگی و سنگینی ویژه‌ی همه‌گیر است.

پیشاپیش می‌توان انگاشت که گهگاه در جاهایی بر روی زمین در توده‌های انبوهی از مردم ناگزیر یک احساسِ گیرِ فیزیولوژیک پیش می‌آید که بر اثر نبودِ دانشِ فیزیولوژیک آن را بدین نام نمی‌شناسند و «علت» و درمانِ آن را تنها در قلمرو روان‌شناسی - اخلاق می‌جویند و می‌آزمایند (این کلیّی‌ترین فرمولِ من برای آن چیزی است که ای‌بسا «دین» نامیده شده است). این احساسِ گیر می‌تواند از هزار سرچشمه آمده باشد: از جمله از چیزی مانند پی‌آمدِ برخوردِ نژادهای از هر جهت بیگانه با یکدیگر (یا طبقه‌ها - طبقه‌ها نیز همواره بیانگرِ اختلافِ اصل و نژاد اند: «غمِ عالم»^۲ آبی که اروپا بدان دچار است، این بدیتهی قرنِ نوزدهمی، در اساس نتیجه‌ی درهم‌آمیزی بی‌معنا و شتابانِ طبقه‌هاست)؛ یا بر اثرِ یک مهاجرتِ ناسنجیده یا درآمدنِ یک نژاد به اقلیمی که کمتر توان سازگاری با آن را دارد (مانند موردِ هندیان [- آریایی نژاد] در هند)؛

1. Physiologisch-Gehemmtten / physiologically inhibited

۲. Weltschmerz اندوه احساساتی بر سرِ بدبختی‌های جهان.

یا بر اثر پی‌آمدهای پیری و فرسودگی نژاد (بدبینی پاریسی از ۱۸۵۰ به بعد)؛ یا بر اثر خوردن و خوراک نادرست (می‌بارگی قرون وسطایی؛ یاوگی گیاه‌خوارانی که بی‌گمان خواهان اقتدار ارباب کریستف در [نمایشنامه‌ی] شکسپیر^۱ برای خود اند) یا بر اثر آلودگی خون، مالاریا، سیفلیس و مانند آن (افسردگی آلمان پس از جنگ‌های سی‌ساله که نیمی از آلمان را به بیماری‌های بد دچار کرد و بدین‌سان زمینه را برای بندگی آلمان و کم‌دلی آلمانی فراهم کرد). در چنین موردی هر بار نبردی عظیم بر ضد احساس آسردگی زمینه‌چینی می‌شود. بیایید نگاهی به مهم‌ترین شگردها و شکل‌های آن بیندازیم. (من اینجا، چنانکه سزااست، از نبرد فیلسوف با این احساس درمی‌گذرم که همواره همزمان با آن آغاز می‌شود: این نبردی است توجه‌انگیز، اما بسیار بی‌معنا و در عمل بسیار ناکار و بسیار کار دست‌تارتنک‌ها و بیکاره‌ها - از جمله اینکه اثبات می‌کنند که [احساس] درد خطاست، با این‌گمان ساده‌دلانه که با شناخت خطایی که در [احساس] درد هست، درد ناچار ناپدید می‌شود؛ اما بفرمایید ببینید که می‌ایستد و ناپدید نمی‌شود!...)

درافتادن‌شان با این [احساس] آسردگی چیره بر خود نخست با آن وسیله‌ای است که احساس زندگی را یکسره به پایین‌ترین نقطه فرومی‌کشد: خواست و آرزو را یکسره از میان برداشتن، اگر بشود؛ پرهیز از هر چه که عاطفه بسازد، که «خون» بسازد (پرهیز از نمک: رژیم بهداشتی جوکیان)؛ نه مهر؛ نه بیزاری؛ یکسان‌نگری؛ پرهیز از انتقام‌جستن

۱. نیچه واژه‌ی انگلیسی vegetarians را در متن به کار می‌برد. اشاره‌ی او از قرار به نمایشنامه‌ی رام کردن زن سلیطه (The Taming of the Shrew) اثر شکسپیر است. وی در آنک، مسرد (Eccē homo) می‌گوید: گیاه‌خواری مدرن آشکارترین نشانه‌ی انسانی است که گذشته‌ی حیوانی خود را فراموش کرده، یعنی تاریخ ابتدایی خود را که در آن مزه‌ی گوشت حیوان فرمانروا بوده است.»

و در پی ثروت رفتن؛ کار نکردن؛ گدایی کردن؛ با، زن سر و کار نداشتن، یا هر چه کمتر داشتن؛ از جنبه‌ی معنوی، بنا به اصلِ پاسکالی، «ابلهی پیشه کردن»^۱. نتیجه، به زیانِ روان‌شناسی اخلاق: «فناي از نفس»، «مقام ولایت»؛ به زیانِ فیزیولوژیک: «هیپنوزگری»^۲ — کوششی برای آن که انسان را نزدیک کنند به آنچه در برخی جانوران زمستان‌خُسی است^۳ و در بسیاری از گیاهان استوایی تابستان‌خُسی^۴، یعنی کمینه سوخت و سازي که زندگی با آن هنوز ادامه دارد بی آنکه به راستی پای به آگاهی بگذارد. مقدارِ کلانی از انرژیِ انسانی صرفِ این هدف شده است — آیا یهوده؟ شک نیست که این ورزشکاران^۵ اهلِ «ولایت»^۶، که هم‌ه‌ی زمانه‌ها و کبابیش هم‌ه‌ی ملّت‌ها پُر از ایشان اند، از شرّ آنچه با این همه جدیت برای جنگیدن با آن تمرین می‌کنند راهِ نجاتی واقعی یافته‌اند: آنان به یاریِ سیستمِ هیپنوزگریِ خود بی‌شمار بار خود را به راستی از دستِ آن افسردگیِ ژرفِ فیزیولوژیک آزاد کرده‌اند و روش‌شان اکنون از جمله همه‌پذیرترین واقعیاتِ قوم‌شناسی است. هیچ دلیلی ندارد که برنامه‌ی گرسنه نگاه داشتنِ تن و برنیاوردنِ خواهش‌ها را نشانه‌ی جنون بدانیم (کاری که برخی از «آزاده‌جانان» اِستییک‌خور و ارباب کریستوفرها خوش دارند). اما بی‌گمان این کار راه‌گشای همه‌گونه پریشانیِ روانی است، از جمله، راه‌گشایِ «نورِ اندرون» که «خاموشانِ کوهِ آتوس»^۷ می‌بینند تا

۱. il faut s'abêtir، عبارتی ست از اندیشه‌ها (Pensées) اثر پاسکال.

2. Hypnotisierung / hypnotization 3. Winterschlaf / hibernation

4. Sommerschlaf / estivation

۵. نیچه در متن sportsmen را به انگلیسی می‌آورد و کمی پایین‌تر training (تمرین) را.

6. Heiligkeit / sanctity

۷. Hesychasten vom Berge Athos / Hesychasts of Mount Athos، فرقه‌ای از راهبان عارفِ کلیسای شرقی در قرن چهاردهم میلادی که در کوهِ آتوس (در شیب‌جزیره‌ای چسبیده به مقدونیه)، پدید آمدند و آداب و ریاضت‌های ویژه‌ای

همه‌گونه و هم‌های شنیداری و دیداری، تا غرق شدن در حالت‌ها و وجد‌های شهوانی (داستانِ قدیسه ترزا)^۱. بدعی ست کسانی که در درگیر این حالت‌ها هستند برداشت‌شان از آن حالت‌ها همیشه تا بخواهی احساساتی و دروغین است. همچنین از یاد نمی‌باید برد آن شکرگزاری از ته دل را که پژواک آن را در خواستِ پیش‌کشیدنِ چنین برداشتی از ماجرا می‌توان شنید. اوج آن حالت، یعنی آن ره‌هایش، آن حالتِ خلسه و سکونِ کلی که سرانجام بدان می‌رسند، به گمان‌شان همیشه همان راز در ذاتِ خویش است که عالی‌ترین نمادها نیز از بیان آن ناتوان‌اند، و آن را همچون رفت و برگشتی به بنیاد چیزها می‌انگارند و رستن از همه‌ی فریب‌ها و ره‌یافتن به «دانش»، به «حقیقت»، به «وجود»، و ره‌هایی از هر هدف و هر خواهش و هر عمل، رفتن به فراسوی خیر و شر نیز. بوداییان می‌گویند «خیر و شر هر دو بند‌اند و انسانِ کامل از هر دو برمی‌گذرد». پیر و حکمتِ ودانتا می‌گوید: «[فرزانه به جایی تواند رسید که] هیچ کرده و ناکرده‌ای وی را آزاری نتواند رساند؛ این فرزانه [بنیاد] خیر و شر را به نیروی خویش به لرزه درمی‌آورد. مُلکِ او را از هیچ کرداری زیانی نیست. او هم از خیر برگزیده است و هم از شر.» این است بینشِ تمامی‌ها، چه بره‌هایی چه بودایی. (چه در اندیشه‌ی هند و چه در اندیشه‌ی مسیحی، از راهِ فضیلتِ اخلاقی و بهبودِ اخلاقی به این «ره‌های» نمی‌توان رسید، هرچند هم که برای فضیلتِ اخلاقی ارزشِ خلسه‌آورِ والایی بشناسند: این رشته را ره‌ای باید کرد، زیرا اینجا ست که اینان به واقعیت و فادار‌اند. راست بودن‌شان در اینجا چه‌بسا بهترین بخش

→ داشتند. و باور داشتند که نور خدا را به چشم می‌توان دید. نام مکتبِ ایشان Heeychaem است، از یونانی، به معنای خاموشی.
 ۱. Heilige Theresa / St. Theresa، راهبه‌ی عارفِ اسپانیایی (۱۵۱۵ - ۸۲) که حالاتِ وجد داشت و از «ازدواجِ روحانی» دم می‌زد.

واقعیت‌گرایی در این سه دین بزرگی باشد که در جاهای دیگر چنان ژرف در کار اخلاقی‌گری^۱ آند. «مردِ دانا را وظیفه‌ای نیست.»

«افزودن بر فضیلت راهی به ره‌ایش نیست؛ زیرا ره‌ایش یگانه گشتن با برهن است که بر کمال او چیزی نمی‌توان افزود؛ و نیز نه با کاستن از رذیلت‌ها؛ زیرا برهن، که ره‌ایش در گرو یگانگی با اوست، جاودانه پاک است.» این‌هاست بندهایی از تفسیر شانکارا^۲، برگرفته از گزارش نخستین سررشته‌دار از فلسفه‌ی هند در اروپا، دوست‌ام پل دوسن^۳. ما نیز می‌خواهیم این «ره‌ایش» را در دین‌های بزرگ ارج گذاریم، اما جدی‌گرفتن ارزش‌والایی که ایشان به خواب ژرف می‌دهند چندان آسان نیست، زیرا اینان چندان از زندگی خسته‌اند که نای خواب دیدن هم ندارند. خواب ژرف یعنی راه یافتن به برهن، یعنی رسیدن به اتحاد عرفانی^۴ با خدا.

در کهن‌ترین و گرمی‌ترین «متن مقدس» چنین می‌فرماید: «آنگاه که یکسره در خواب است و یکسره در آرام، چنان که رؤیایی نیز بر او گذر نمی‌کند، آنگاه، ای عزیز، او با باشنده یگانه شده است و به درون خویش پای نهاده است و خود شناسا او را در برگرفته است، چنان که او را دیگر نه از درون خبر است و نه از بیرون. بر این پُل دیگر نه روز را گذراست و نه شب را، نه پیری، نه مرگ را، نه رنج را، نه کار خیر نه کار شر را.»

ایمان‌داران به ژرف‌ترین دین در میان این سه دین بزرگ می‌گویند: «در خواب ژرف روان از این تن برمی‌آید و پای به درون نور بَرین می‌گذارد و در آن به صورت حقیقی خود گردش می‌کند: آنجا او همان روح

1. Vermoralisierung / moralization 2. Āṅkara / Śhankara

3. Paul Deussen (۱۸۴۵ - ۱۹۱۹) شش اوپانی‌شاه را به آلمانی ترجمه کرد و پیشاهنگی پژوهش در فلسفه‌ی هند بود. خاطره‌هایی از فریدریش نیچه را نیز نوشته است.

4. unio mystica

برین است که این سو و آن سو می‌گردد و شوخی و بازی می‌کند و خود را سرگرم می‌دارد، خواه با زنان، خواه با بازیچه‌ها یا با دوستان و هیچ در اندیشه‌ی این دنباله‌ای نیست که [نام‌اش] تن است و پرانا (دمِ زندگی) را به آن مهار کرده‌اند همچون چارپایی به گاری.»

با اینهمه، به مانند مورد «رهایش»، به خاطر می‌باید داشت که اگر چه این سخنان را مثل همیشه با گزافه‌گویی‌های شرقی ردیف کرده‌اند، از خلال‌شان همان ارزشگذاری‌ای به زبان آمده است که در زبانِ روشن و سرد - یونانی وار سرد - اما رنجور اپیکوروس: احساسِ خلسه‌ای عدم، آرامشِ ژرف‌ترین خواب، کوتاه‌کنم، نبودِ ریج - این‌هاست که در چشم رنجوران و افسرده‌جانان همچون خیر برین و والاترین ارزش می‌نماید و می‌باید بدان ارزشی مثبت ببخشند و آن را ذاتِ مثبتِ حقیقی انگارند (با همین منطقی احساس است که در همه‌ی دین‌های بدین عدم را خدا می‌دانند).

۱۸

برای زدودن حالت‌های افسردگی، بسیار بیش از این‌گونه آموزش به خواب بردن حساسیت و توانِ دَرَدبَری - که توانایی استثنایی می‌طلبد و بالاتر از همه دلیری و خوارشردن نظر و «رواقی‌منشیِ عقلی»^۱ - آموزش دیگری می‌دهند که به هر حال از آن ساده‌تر است: کردارِ مکانیکی. جای هیچ شک نیست که با این روش از سنگینیِ بارِ زندگانیِ پردرد بسیار کاسته می‌شود. این ماجرا را امروزه با کمی پدرسوختگی «لطف‌های

1. hypnotische Nichts-Gefühl ≠ hypnotic sense of nothingness

2. intellektuellen Stoicismus / intellectual stoicism

کار» می‌نامند. سبک‌کردن درد یعنی برگرداندن بنیادیِ توجّه رنج‌برنده از رنجِ خویش به جایی دیگر تا آنچه پای به میدانِ آگاهی می‌گذارد همواره یک کردار باشد و هر بار همان کردار و در نتیجه در آن جایی چندان برای [به یاد آوردن] رنج بازمانده باشد زیرا که فضای این اتاقِ آگاهی بشری تنگ است!

کردارِ مکانیکی و آنچه ضروری آن است، همچون یکنواختی مطلق، فرمان‌بری بی‌کم و کاست بی‌چون و چرا، شیوه‌ی زندگی یکبار-برای-همیشه نهاده، پُر کردن وقت یکسره، اجازه‌ی کاری داشتن، البته اجازه‌ی تمرین «خالی‌شدن از احساسِ شخصی»^۱، فراموش کردنِ خویش، «بی‌اعتنایی به خویش»^۲ - کشیش زاهد چه بنیادی، چه عالی، آموخته است که این‌ها را در نبرد با درد چه‌گونه به کار باید برد! و هنگامی که سر و کار اش با رنج‌برندگانِ طبقه‌های پایین بود، یعنی با بردگانِ کارگر یا اسیر (یا با زنان: که بیشترشان هم برده‌ی کارگر اند هم اسیر)، برای دوباره نامیدن این‌ها و دوباره تعمیم دادنشان به تردستی چندان‌ی نیاز نداشت تا آنان در همان چیزهایی که بیشتر از آن‌ها نفرت داشتند مایه‌های خیر و سعادت‌ی ببینند: ناخشنودی برده از قسمتِ خویش که ساخته‌ی کشیش نبود!

یک وسیله‌ی ارزنده‌تر در جنگ با افسرده‌جانی تجویزِ یک شادی کوچک است که به آسانی دست‌یافتنی است و می‌توان همیشگی‌اش کرد. این دارو را اغلب همراه با دارویِ پیشین می‌دهند. همگانی‌ترین صورتی که شادی بدینسان همچون درمان تجویز می‌شود شادی شادی بخشیدن است (شادی کارِ خیر، بخشش، از درد کمی کاستن، یاری کردن، دل دادن، تسلیت دادن، ستودن، پاداش دادن). کشیش زاهد با تجویز

«همسایه دوستی» در اساس انگیزش قوی ترین و زندگی خواه ترین رانه را تجویز می کند، اگر چه با کمترین دُزاً - یعنی، خواستِ قدرت را. آن شادکامی [احساس] «اندک برتری» که در هر کارِ خیر، هر سودمند بودن، هر یاری کردن و هر قدردانی هست، بهترین وسیله برای کاهش دردِ کسانی ست که گیرِ فیزیولوژیک دارند و اگر درست راهنمایی شوند همگی [سربه راه] آن را به کار خواهند بُرد، وگرنه، البته به زورِ همان گزینه‌ی پایه‌ای، به جان یکدیگر خواهند افتاد.

چون به سرآغازهای تاریخ مسیحیت در جهانِ رومی بنگریم، همه‌جور انجمنِ هیاری را [در میانِ مسیحیان] می‌بینیم، انجمنِ تهیدستان، انجمنِ بیماران، انجمنِ خاکسپاری، انجمن‌هایی که پایین‌ترین قشرهای اجتماعی را در بر می‌گیرند و در آن‌ها این درمانِ اصلیِ افسردگی، این شادیِ کوچکِ برآمده از هیاری را آگاهانه به کار می‌بندند: چنین چیزی در آن روزگاران چه بسا چیزی تازه بود، چه بسا یک کشفِ واقعی؟ «خواستِ هیاری»، خواستِ تشکیلِ گله، خواستِ تشکیلِ «جماعت»، خواستِ تشکیلِ «جماعتِ کلیسایی» که بدین‌سان به میدانِ فراخوانده می‌شود کار را به جوش و خروش‌های تازه‌تر و بسیار مایه‌دارتر خواستِ قدرتی می‌کشانند که تاکنون اندکی برانگیخته شده است: تشکیلِ گلهِ پروزی مهم و پیشرفتی ست در مبارزه با افسردگی. با رشدِ جماعت در دلِ فرد نیز دل‌بستگی تازه‌ای می‌روید و چه بسا او را بر فراز شخصی‌ترین عنصر در ناخشنودی‌اش برمی‌کشد، یعنی بیزاری‌اش از خویش (خود - خوارشماري^۲ گولینکس^۳). بیماران و بیمارگونان همگی به

1. Dosirung / dose

2. despectio sui

۳. آرنولد گولینکس (Arnold Geulinx) (۱۶۲۴ - ۱۶۶۹) فیلسوفِ بلژیکی. فیلسوفِ اخلاق و منطق‌دان بود و هوادار تسلیمِ اراده به عقل. اخلاقی خود را «اخلاقی فروتنی» می‌نامید. از هوادارانِ فرقه‌ی مسیحی یانسی و مکتبِ کالون بود.

غریزه در پی یک سازمان گله‌ای می‌گردند تا شاید بتوانند آن ملال ماسیده و احساس ناتوانی را از خود فروریزند: کشیش زاهد از این غریزه بوی می‌برد و آن را به پیش می‌راند. هر جا که گله‌ای باشد، آن‌جا غریزه‌ی ناتوانی‌ای در پی گله می‌گردد و زیرکی کشیشانه‌ای آن را سازمان داده است. زیرا این نکته را نمی‌باید از نظر دور داشت که همان اندازه که توانایان به طبع از یکدیگر فاصله می‌گیرند، ناتوانان به یکدیگر می‌گرایند. به هم پیوستن توانایان برای تاخت و تاز گروهی ست و بس. خشنودی گروهی خواست قدرت‌شان است که با ایستادگی بسیار وجدان فردی رویاروست. اما ناتوانان، به عکس، از همین گرد هم آمدن است که خشنود اند و غریزه‌شان همان اندازه از این گرد آمدن شاد است که غریزه‌ی «سروران» مادرزاد (یعنی انسان از گونه‌ی جانور شکاری تکرر) از بُنِ از سازمان کلافه و آزرده می‌شود. تاریخ سراسر می‌آموزاند که در زیر هر گروهه‌سالاری^۱ شهوت یک‌سالاری^۲ نهفته است و هر گروهه‌سالاری همواره لرزان است از تنشی که هر هموند آن برای مهار کردن این شهوت در وجود خود دارد. (چنانکه، برای مثال، در یونان بود و افلاطون صد جا آن را گواهی می‌کند؛ افلاطونی که هم نوع خود را می‌شناخت و — هم خود را...)

۱۹

وسایله‌هایی که کشیش زاهد به کار می‌گیرد و تاکنون بدان‌ها پی برده‌ایم — یعنی، خواباندن کلی احساس زندگی، کردار مکانیکی، شادمانی کوچک، و بالاتر از همه «همسایه‌دوستی»، سازمان گله‌ای، بیدار

1. Oligarchie / oligarchy

2. Tyrannie / tyranny

کردن احساس قدرت زیستن در جماعت که با آن ناخشنودی فرد از خویش در لذت کامروایی جمعی غرق می‌شود. این‌ها، با معیارهای مدرن، وسیله‌های بی‌گناها‌ن‌های هستند در دست او برای مبارزه با ناکامی. حال به سراغ وسیله‌های جالب‌تر برویم، وسیله‌های «گناهکارانه». این وسیله‌ها همه در بر دارنده‌ی یک چیز اند: نوعی قوران احساس که کارگرترین وسیله‌ای ست که برای آرام کردن درد دائمی فلج‌کننده‌ی طولانی به کار رفته است. ازینرو، ابتکار کشیشانه را برای اندیشیدن پاسخی به این پرسش یگانه به‌راستی نهایی نیست: «چه‌گونه می‌توان جوش احساس پدید آورد؟»

این گفته البته پژواکی سنگین دارد، و اگر به جای آن می‌گفتم که «کشیش زاهد همیشه هیجانی را که در هم‌هی عاطفه‌های قوی هست به کار می‌گیرد»، پژواکی خوش‌تر می‌داشت و چه‌بسا به گوش‌ها بهتر راه می‌یافت. اما، چرا این همه باید گوش‌های زنانه‌ی ما نرم. و نازکانِ مدرن را نوازش کرد؟ چرا ما نباید در برابر سالوسی زبانِ ایشان پس نشینیم و به آن میدان دهیم، حتا یک گام؟ این کار برای ما روان‌شناسان گذشته از ترویج‌آوری سالوسی در کردار است. امروزه هر روان‌شناس خوش‌ذوق (دیگران چه‌بسا بگویند: راستگو) در برابر این اخلاق‌زدگی شیوه‌ی گفتار ایستادگی می‌کند؛ یعنی همان شیوه‌ای که رفته-رفته هم‌هی دآوری‌های مدرن درباره‌ی انسان و چیزها را بلغمی کرده است. خود را گول تزئیم: بزرگترین ویژگی روان‌ها و کتاب‌های مدرن نه دروغ‌گویی‌شان که بی‌گناهی ذاتی‌شان است در دروغ‌باقی‌های اخلاقی. کشفِ دوباره‌ی این «بی‌گناهی» در همه‌جا-ای بسا این است دل‌آشوب‌ترین بخش کار ما در میان هم‌هی کارهای نادلخواهی که امروزه یک روان‌شناس می‌باید به

گردن گیرد؛ این است پاره‌ای از خطرِ بزرگی که در کمینِ ماست. این است یکی از آن راه‌ها که چه‌بسا کارِ ما را نیز به تهوعِ بزرگ می‌کشاند. مرا در این باب شکّی نیست که کتاب‌هایِ مدرن (اگر که ماندگار باشند، که خوشبختانه ازین بابت جایِ چندان نگرانی نیست، بدان شرط که آیندگانی با ذوقِ قوی‌تر و سخت‌تر و سالم‌تر در کار باشند) و هر چیزِ مدرن آیندگان را - چنان آیندگانی را - به چه کار خواهد آمد: به جایِ داروییِ قوی‌آور - به سببِ آن لعابِ شیرینِ اخلاق و دروغ‌بافی‌هاشان، به سببِ زنانگیِ ذاتی‌ای که در آن‌ها هست و خوش دارد خود را «ایده‌آلیسم» بنامد و به هر حال خود را ایده‌آلیسم می‌انگارد. درست است که فرهیختگانِ امروزی‌مان، همان «نیکان» مان، دروغ نمی‌گویند. اما این برایِ ایشان مایه‌ی افتخار نیست؛ یک دروغِ راستین، یک دروغِ نابِ سراسر است «شرافتمندانه» (که برایِ درکِ ارزشِ آن باید به محضرِ افلاطون رفت) برایِ ایشان بیش از اندازه سخت و پرزور است: زیرا از ایشان چیزی را می‌طلبید که نمی‌باید طلبید. و آن چشم‌گشودن به خویش است و آموختنِ این که میانِ «راست» و «دروغ» در وجودِ خود فرق بگذارند. آنچه از ایشان برمی‌آید دروغِ ناشرافتمندانه است. هر آن که امروز خود را «نیکمرد» احساس می‌کند در هر کاری ناتوان است مگر دروغ‌بافیِ ناشرافتمندانه؛ دروغ‌بافی از ژرفنای وجود، اما بی‌گناهانه؛ دروغ‌بافی با راست‌دلی؛ دروغ‌بافی با چشمانِ آبی؛ دروغ‌بافی فضیلت‌مندانه. این «نیکمردان» همگی اکنون از رگ و ریشه اخلاقی گشته‌اند و شرف را برایِ همیشه زیر پای نهاده‌اند: کدام‌شان را تابِ یک حقیقت «دریاره‌ی انسان» هست؟... یا پرسش را نزدیک‌تر کنیم: کدام‌شان را تابِ یک زندگیِ نامه‌ی راستین هست؟

چند شاهد: لرد بایرون چیزهایی بسیار شخصی در باره‌ی خویش

نوشت، اما تامس مور^۱ «خوبتر» از او بود و کاغذهای دوست‌اش را سوزاند. دکتر گوینتر^۲، وصی شوپنهاوئر، هم می‌گویند همین کار را کرد: زیرا شوپنهاوئر هم کمتر چیزی درباره‌ی خود و چه بسا بر ضد خویش نوشته بود. امریکایی توانا، تیر^۳ زندگی‌نامه‌ی بتهوون را یکباره از دست فرو گذاشت، زیرا جایی در میانه‌ی این زندگانی احترام‌انگیز و ساده‌دلانه دیگر تاب خود را [از ادامه‌ی بررسی آن] از دست داده بود... اخلاق: کدام آدم زیرکی امروزه حرفی شرافتمندانه درباره‌ی خود می‌نویسد؟ باید عضو فرقه‌ی «خُلانِ مقدّس» باشد تا چنین چیزی بنویسد. نویسنده زندگی‌نامه‌ی خود نوشت ریشارد واگنر را داده‌اند، چه کسی شک دارد که این زندگی‌نامه زیرکانه نخواهد بود؟

و نیز به یاد آوریم وحشت خنده‌داری را که تصویر به تمام معنای بی‌شیله و بی‌آزار کشیش کاتولیک، یانسن، از جنبش دین‌پرایی^۴ آلمان در این جا به راه انداخت. چه می‌شد اگر که این جنبش را دیگرگونه روایت می‌کردند؛ اگر که یک روان‌شناس واقعی لوتر واقعی را روایت می‌کرد؛ یعنی نه با سادگی اخلاقی یک کشیش روستایی، نه با شرمگینی شکرین و پُر از پروای یک تاریخ‌گزار پروتستان، بلکه با نترسی کسی همچون تن^۵ از سر قدرتمندی روان، نه از سر ناز و نوازش زیرکانه‌ی قدرتمندی... (ناگفته نماند که آلمانیان سرانجام نمونه‌ی زیبایی از نوع

۱. Thomas Moor (۱۷۷۹ - ۱۸۲۵) شاعر و موسیق‌دان ایرلندی، دوست شلی و بایرون.

مهم‌ترین اثرش *نغمه‌های ایرلندی (Irish Melodies)* است.

۲. Wilhelm von Gwinner (۱۸۲۵ - ۱۹۱۷) حقوق‌دان آلمانی. وصی شوپنهاوئر بود و نامه‌های شخصی او را سوزاند و آنگاه سه زندگی‌نامه از شوپنهاوئر نشر کرد.

۳. Alexander Wheelock Thayer (۱۸۱۷ - ۱۸۹۷) نویسنده‌ی *Life of Beethoven*.

4. Reformation

۵. Hippolyte Taine (۱۸۲۸ - ۱۸۹۳)، اندیشه‌گر، نقادگر، و تاریخ‌دان فرانسوی. یکی از برجسته‌ترین هواداران پوزیتیویسم فرانسوی در قرن نوزدهم. می‌کوشید روش علمی را در مطالعات انسانی به کار بندد.

کلاسیک وی را پرورده‌اند که می‌توانند او را به خوبی از آن خود بشمارند: یعنی لئوپلِد رانکه‌اشان، این هوادارِ مادرزادِ کلاسیکِ هر «علتِ نیرومندتر»^۱، آن زیرک‌ترین همه‌ی «واقع‌گرایان».

۲۰

هم‌اکنون خواهید فهمید که چه می‌گویم: مگر نه آنکه به دلایلِ بسیار، بر رویِ هم، ما روان‌شناسانِ امروزه نمی‌دانیم که از سرّ یک بدگمانی نسبت به خویش چه گونه آزاد شویم؟... نکنند ما نیز برای کسب و کارِ خویش «خوبتر» از آن ایم که باید؛ نکنند ما نیز هنوز قربانیِ این ذوقِ اخلاق‌زده‌ی زمانه هستیم و گرفتار و بیچارِ آن، اگرچه خود را خوارشمارنده‌ی آن حس می‌کنیم؟... نکنند ما را نیز به بلایِ خود گرفتار کرده باشد. آن دیپلماتِ همکارانِ خود را از چه برحذر می‌داشت هنگامی که با ایشان می‌گفت: «آقایان، هرگز به نخستین احساسِ خود اعتماد نکنید! زیرا آن‌ها کم‌ابیش همیشه خوب اند!»... امروز هر روان‌شناسی نیز باید با همکارانِ خود چنین خطاب کند.

و با این اصل دوباره به سراغِ مسأله‌ی خود می‌رویم که در حقیقت از ما جدی‌تری را انتظار دارد، به‌ویژه بدگمانی‌ای نسبت به «نخستین احساس» را. آرمانِ زهد در خدمتِ نیتِ به‌جوش آوردنِ احساس‌ها: هر که قسمتِ پیشین را به یاد داشته باشد حدس خواهد زد که از این نُه کلمه در اساس چه چیزی را بیرون خواهیم کشید و نشان خواهیم داد. یکباره برکنند [کشتی] روانِ بشر از بندِ ساحلی‌اش و غوطه‌دادن‌اش در هر وحشت و مخ

۱. Leopold von Ranke (۱۷۹۵ - ۱۸۸۶) بیشتر تاریخ‌نویسانِ آلمانی در قرن نوزدهم. روشِ علمی و آموزشی او اثری ژرف بر تاریخ‌نگاریِ اروپا نهاد.

و شعله و وجدی تا بدانجا که از شادی و غم و افسردگی‌های خُرد و خُرْدک با درخشِ آذرخشی رها شود: از کدام راه به این هدف می‌توان رسید؟ و کدامین از همه مطمئن‌تر است؟

هر عاطفه‌ی بزرگ در اساس چنین توانایی‌ای را دارد، به شرط آنکه خود را ناگهان خالی کند: خشم، ترس، شهوت، انتقام‌جویی، امید، پیروزی، نومیدی، بی‌رحمی از این جمله‌اند. کشیش زاهد، که تمامی گله‌ی سگان وحشی و وجود بشری را بی‌گمان به خدمتِ خویش درآورده، گاهی این و گاهی آن را از زنجیر آزاد می‌کند؛ و همیشه با این هدف که مردمان را از دل‌افسردگیِ لَحْتِ‌شان بیرون کشد و چندی هم که شده آن دردِ کهنه و آن نکبتِ ماسیده را بتاراند؛ و این کار را همیشه در پوششِ تفسیر و «آمزشِ طلبی» دینی می‌کند. هر یک از این جوشش‌های احساس‌سپس پاداشی دارند؛ اما بی‌گفت و -گوروشن است که بیمار را -بیمارتر می‌کنند. به این دلیل، این‌گونه درمانِ درد، با معیارهایِ مدرن، «گناه» است. اما انصاف می‌باید داد و بر این نکته سخت پافشاری می‌باید کرد که این درمان با نیک‌وجدانی^۱ انجام شده است و کشیش زاهد این دارو را با ایمانِ استوار به سودمندیِ آن و در حقیقت چاره‌ناپذیریِ آن تجویز کرده است. و ای بسا که خود زیر بار این همه مصیبتی که فراهم آورده خُرد شده است؛ همچنین باید افزود که انتقام‌هایِ شدید فیزیولوژیک که حاصلِ این‌گونه زیاده‌روی‌هاست، از جمله پریشان‌دماغی‌ها، چنین درمانی را به‌راستی یکباره بی‌معنا می‌کنند، زیرا، چنانکه نشان دادیم، هدفِ آن نه درمانِ بیماری که درافتادن با ملالِ افسردگی و آرام کردن و بی‌حس کردنِ آن است و از این راه به این هدف نیز رسیده‌اند.

آن ترفندیِ اصلی‌ای که به کشیش زاهد رخصت داد که روانِ بشری را

با هر نغمه‌ی جان خراش و هیجان‌زایی هم آواز کند، چنانکه همه می‌دانند، در کار آوردنِ حسی گناه بود. در قسمتِ پیشین به اصلِ آن اشاره‌ای کردیم و آنجا با حسی گناه در حالتِ، به اصطلاح، خامِ آن رویارو شدیم. البته همچون پاره‌ای از روان‌شناسی حیوانی، نه بیش: در دستانِ کشیش، این استاد در هنرِ [پرورش] حسی گناه، بود که حسی گناه شکل گرفت و چه شکلی! «گناه»: این است نامِ کشیشانه‌ی «بد-وجدانی»^۱ حیوانی (بی‌رحمی بازپس‌راننده)؛ بزرگترین رویداد در تاریخِ روانِ بیمار ساکنون همین بوده است: خطرناک‌ترین و سرنوشت‌سازترین تردستی برداشتِ دینی همین‌جا است. بشری که به گونه‌ای از خویش در رنج است و به هر حال از نظرِ فیزیولوژیک همچون جانوری ست در قفس افتاده، بی‌آنکه بداند چرا و برای چه، تشنه‌ی یافتنِ دلیل است (زیرا دلیل آرام می‌کند)، تشنه‌ی درمان و آرام‌بخشی ست و از یثرو، سرانجام، دست به دامانِ کسی می‌شود که از عالمِ اسرار هم خبر دارد. و تماشاکن که از جانبِ فال‌بین‌اش، آن کشیش زاهد، چه اشارتی می‌رسد! نخستین اشارت به «علتِ» درد. اش: علت را می‌باید در خود جست. و جو کنید، در یک گناه، در بخشِی از گذشته‌ی خود؛ می‌باید بفهمد که درد او همانا کیفِ اوست.

این بیچاره گوش می‌دهد و [داستان را] می‌فهمد و ازین پس همچون مرغی ست در زندانِ دایره‌ی گچی و دیگر ازین دایره پای بیرون نمی‌تواند گذارد: از بیمار «گناهکار» ساخته می‌شود.

و اکنون دوهزار سال است که آدمی گرفتارِ تماشایِ سیاهی این بیمار تازه، این «گناهکار»، است (آیا از این گرفتاریِ رهایی نیست؟) — هر جا که بنگری نگاهِ هیپنوتیسم شده‌ی گناهکار را می‌بینی که در جهتی خیره مانده است: در جهتِ «گناه» همچون تنها علتِ رنج؛ همه‌جا وجدانِ شریر

1. schlechtes Gewissen / bad conscience

را می بینی، این «جانور زشت» را، به گفته ی لوتر؛ همه جا گذشته ی بالا آورده و واقعیت کز و کوز شده را، چشمان کزبین را برای هر کاری؛ همه جا رنج را درونمایه ی زندگی انگاشتن و این بدفهمی را خواستن؛ همه جا تفسیر رنج همچون حس گناه و ترس و کيفر؛ همه جا بلاي آسمانی، خرقه ی پشمینه، تن گرسنگی کشیده، توبه کاری؛ همه جا گناهکاران را می بینی که خود را به چرخ شکنجه بسته اند، به چرخ وجدان نا آرام بیماری پرست بی رحم؛ همه جا عذاب بی زبان، ترس بی پایان، شکنج دل های زیر شکنجه، تب و تاب یک سعادت نامعلوم، فریاد تمنای «نجات» بر آن افسردگی و سنگینی و خستگی کهنه، در واقع، در اساس با این روند چیره می شوند. زندگی دوباره بسی دل انگیز می شود: بیدار، همیشه بیدار، همیشه بی خواب و شعله ور و ذغال شده و سوخته، با این همه بر سر پا - بشر، آن «بشر گناهکار» که زندگی را با این راز آشنا کرده بود، از خود چنین برداشتی داشت. گویا آن ساحر بزرگ دیرینه، همان کشیش زاهد، در نبرد با ملال پیروز از میدان بدر آمده باشد و پادشاهی او فرار سیده باشد؛ حال دیگر آدمی نه تنها از درد فریاد نمی کند که تشنه ی درد است «ای درد، کجایی! کجایی!» شاگردان و سالکان اش سده ها چنین از ته دل فریاد برداشته اند. هرگونه بی مهاري احساس که مایه ی آزار بود؛ هر آنچه می شکست و خرد و سرنگون می کرد و به هیجان می آورد و از خود بی خود می کرد؛ کارهای پنهان اتاق شکنجه؛ همه ی ابتکارهای دوزخ - همگی ازین پس کشف می شود و غیبگویی می شود و در کار می آید، و همگی در خدمت آن ساحر؛ همگی ازین پس در خدمت پیشبرد آرمان او، آرمان زاهدانه ی او. او اول و آخر گفت که: «پادشاهی من از این جهان نیست.» آیا به راستی حق چنین سخنی را داشت؟

گوته بر آن بود که جز سی و شش وضع تراژیک در کار نیست. آدمی اگر هم نداند که گوته کشیش زاهد نبود، ازین گفته می‌تواند بداند. او—بیش از آن می‌داند که...

۲۱

در باب این گونه درمانگری کشیشانه، گونه‌ی «گناهکارانه»، جای چه خُرده‌گیری ست. چه کسی را سرِ آن است که بگوید این‌گونه به جوش آوردن احساس‌ها که کشیش زاهد برای بیمارانِ خویش تجویز می‌کند (و البته، در ذیلِ مقدّس‌ترین نام‌ها، و البته با الهام از مقدّسی هدف‌اش) به حالِ بیماری به‌راستی سودمند بوده است؟ در بابِ کلمه‌ی «سودمند» دستِ کم درنگی باید کرد. اگر بگویند این نظامِ درمانی بشر را بهتر کرده است، جای هیچ سخنی نیست: من تنها می‌خواهم بر این بیفزایم که «بهتر شدن» از نظرِ من یعنی چه: یعنی «رام‌شده»، «ناتوان‌شده»، «ترسوشده»، «نازک-نارنجی‌شده»، «فروت‌شده»، «اخته‌شده» (پس کم-و-بیش، یعنی خراب شده). اما، هر گاه که چنین نظامِ درمانی در اساس برای بیماران و درماندگان و افسردگان به کار رود، اگر هم که «بهتر»شان کرده باشد، به هر حال بیمارترشان کرده است. از پزشکانِ دیوانه‌خانه باید پرسید و بس که کاربردِ پیگیرِ شکنجه‌ی توبه، حالتِ توبه‌کاری، و عَش-و-ریسه‌ی نجات همیشه چه بر سرِ مردمان آورده است. به سراغ تاریخ هم می‌شود رفت: هر جا که کشیش زاهد این روشِ درمانی را آورده بیماری باستانیِ شگفت‌انگیز از زیر و بالا روییده است. و رهاوردِ این «پیروزی» چه؟ یک سیستمِ عصبیِ درهم شکسته افزوده بر بیماریِ پیشین، برای بزرگ‌ترین تا کوچک‌ترین، از فرد تا جمع. به دنبال همه‌گیر شدنِ ریاضتِ توبه و

نجات، صرع همه جا گیر می شود. از بزرگترین نمونه های آن که تاریخ خبر دارد سنت ویتوس^۱ و سنت یوهانس^۲ رقص است در قرون وسطا. از دیگر پی آمده های حالت ترسناکِ فلج و افسردگیِ دیرپا ست که گاه خویِ یک ملت یا یک شهر (مانند ژنو یا بال) را یکباره زیر و زیر می کند. جنونِ جادوگریابی ازین جمله است که همسایه ی خوابگردی ست (از سال ۱۵۶۴ تا ۱۶۰۵ هشت واگیر بزرگ آن رخ داده است). از جمله دنباله های آن همچنین هذیانِ جمعیِ مرگ طلبی ست که صدای ترسناکِ «زنده باد مرگ» آتش در سراسر اروپا شنیده شد، و در میانه اش گاه آن رفتارهای غریبِ شهوت پرستانه و گاه آن شور و شری ویرانگری. امروز نیز هر جا که اصلِ زاهدانه ی گناه دوباره به پیروزی بزرگی دست یابد، این جابه جا شدنِ عواطف را همراه با همان میان پرده ها و مُعلق زدن ها، می توان دید. (روان نژندی دینی همچون شکلی از «بدذاتی» پدیدار می شود. شکّی درین نیست. این چی ست؟ مسأله^۳) در کل، آرمانِ زهد و کیشِ اخلاقیِ متعالی آن، نظام بخشیدن به تمامی وسایلِ ایجادِ جوششِ احساس در سایه ی نیت های مقدّس و به طرزی پُربتکار و با نهایت بی پروایی و خطرناکی نقش ترسناک و فراموش نشدنی خود را بر تمامی تاریخ بشر زده است و فسوسا که نه تنها بر تاریخ او. من کمتر چیزی را می شناسم که همچون این آرمان این همه برای سلامت و نیروی نژادی اروپا زیان بار بوده باشد. این را بی هیچ گزافه گوئی می توان بلا ی اصلی در تاریخ سلامتِ اروپا دانست. تنها چیزی که می توان همسنگِ نفوذِ آن دانست، دستِ بالا، آن نفوذِ ویژه ی ژرمنی ست، یعنی مسموم کردنِ اروپا با الکل که تاکنون پایه پایِ فرادستیِ سیاسی و نژادیِ ژرمن ها پیش

1. St. Veit / St. Vitus

2. St. Johann / St. John

3. ewviva la morte

4. quaeiritur

رفته است (هر جا که اینان خونِ خود را آمیختند بدی‌هایی خود را نیز ریختند).

سومین در این رده سیفیلیس را نام می‌توان برد — پُشتِ سرِ آن، البته با فاصله‌ی بسیار.^۱

۲۲

کشیش زاهد همین که در جایی به فرمانروایی رسیده است سلامتِ روانی را خراب کرده است و در نتیجه ذوق هنری و ادبی^۲ را نیز — و همچنان خراب می‌کند. «در نتیجه؟» امید است که این «در نتیجه» را بی‌گفت و گواز من بپذیرند، زیرا که هیچ سرِ اثبات کردن‌اش را ندارم. و اینک اشارتی به انگشت به آن: به همین کتابِ بنیادین ادبیاتِ مسیحی، همان مُدل‌اش، همان «کتابِ کتاب‌ها» یش. در میانه‌ی آن عالمِ پُرآب و -رنگِ یونانی- رومی با آن آب و -رنگِ کتاب‌هایش، در برابرِ جهانِ ادبِ باستانی‌ای که هنوز کار‌اش به تباهی و خرابیِ نکشیده، در روزگاری که هنوز چند کتابی را می‌شد خواند که در بهایش امروزه نیمی از این ادبیات را می‌توان داد، سادگی و خودبینیِ تبلیغ‌گران^۳ مسیحیت — که نام‌شان آباءِ کلیسا است — این جسارت را داشت که اعلام کند: «ما نیز ادبیاتِ کلاسیکی داریم، ما را به ادبیاتِ یونانی چه نیاز!» و با این گفته با غرور به آن کتاب‌های افسانه و نامه‌های رسولان و رساله‌های حجت‌آوری اشاره کنند، کم‌ابیش همان‌گونه که «سپاهِ رستگاری»^۴ انگلیسی امروزه با ادبیاتی از همان دست به جنگِ شکسپیر و

1. magno sed proxima intervallo

2. in artibus et litteris

3. Agitatoren / agitators

4. Heilsarmee / Salvation Army

«کافرکیشان» دیگر می‌رود. این را به آسانی می‌توان دریافت که من «عهد جدید» را دوست ندارم و برایم کمابیش مایه‌ی ناراحتی است که در ذوقِ خویش نسبت به این کتابی که این همه بدان ارج نهاده‌اند و به‌گزارش ارزش داده‌اند، چنین تنهایم (زیرا ذوقی دوهزار ساله بر ضد من است): اما چه چاره‌توان کرد! «من اینجا می‌ایستم و جز این نتوانم»^۱ — من جسارت بدذوقی‌هایم را نیز دارم.

و اما «عهد عتیق» یکسره چیزی دیگر است: درود بر «عهد عتیق» که در آن مردانی بزرگ می‌بینم، چشم‌اندازی قهرمانانه، و چیزی از مایه‌ای بسیار کمیاب در جهان: سادگی بی‌مانندِ پُردلی؛ و افزون بر آن، یک قوم را. به‌عکس، در «عهد جدید» نه چیزی جز فرقه‌بازیِ حقیر، جز پیچ‌و-تابِ بی‌اندازه‌ی روان، جز لفت و لعاب، جز زاویه در زاویه، جز چیزهای عجیب، جز هوایِ مجلسِ پنهانیِ مناجات، و از یاد نباید برد گهگاه آن بویِ دل‌سوختگیِ ولایتی را که مالِ آن زمانه است (و مالِ اهلِ ولایتِ روم^۲) و نه چندان یهودی که یونانی. افتادگی و خود-بزرگ‌بینی در آن پهلوی به پهلوی هم؛ و راجی کلافه‌کننده‌ی احساس‌ها؛ غیرتمندی بی‌غیرت؛ دست‌و-پازدن‌هایِ دردناک. آشکار است که در آن هیچ خبری از پرورشِ درست نیست. چه‌گونه می‌توان از آن همه زشتی این همه جنجال به پا کرد که این مردکانِ پارسا به پا کرده‌اند! از خدا که بگذریم چه کسی این‌ها را به ریش می‌گیرد؟ با اینهمه، این یک مشت مردمِ ولایتیِ کوچک «تاجِ زندگی جاوید» هم می‌خواهند! اما برای چه؟ که چه شود؟ بی‌شرمی از این بیشتر نمی‌شود! یک پطرس «نامیرا» را چه

۱. «Hier stehe ich, ich kann nicht anders» عبارت معروف لوتر است در کلیسای وُرس.

۲. der Romische Provinz / Roman province مقصود هر یک از ایالت‌ها یا ولایت‌های جزء امپراتوری روم است که فلسطین و یونان نیز از آن جمله بودند.

کسی تاب تواند آورد! بادی در سرشان است که خنده دار است. اینان شخصی ترین چیزها، حماقت‌ها، غم‌ها، و دل‌نگرانی‌های خرد و ریزشان را چنان بالا می‌آورند که گویی دل هستی برای ایشان می‌تپد، و هرگز دست بردار نیستند از اینکه دست خدا را نیز در کمترین درد سوری که در آن گیر کرده‌اند، بند کنند. و این بدذوقی تو-توکردنشان با خدا و مزاحم خدا شدنشان با دست و پوز مالیدن بر او به شیوه‌ی جهود و غیر جهود! «ملت‌های کافرکیش» کوچکی که به چیزی شمرده نشده‌اند در آسیای شرقی هستند که این نخستین میحیان می‌توانستند از ایشان چیزهای بزرگی بیاموزند، از جمله ادب حرمت‌گزاری را. چنانکه میسیونرهای مسیحی شاهد بوده‌اند، این مردمان هرگز به خود اجازه نمی‌دهند که نام خدایشان را بر زبان آورند. و این به نظر من نهایت ظرافت است و شک نیست که برای «نخستین» میحیان - و نه تنها برای ایشان - ظرافتی ست بیرون از اندازه: برای گرفتن ردّ ضدّ آن لوتر را باید به خاطر آورد، این «سخنورترین» و گستاخ‌ترین روستایی‌ای که آلمان به بار آورده است، و لحن لوترانه‌ای را که بیش از همه خوش داشت با آن با خدا از در سخن درآید. تن در ندادن لوتر به قدّیسان واسطه [میان خدا و خلق] در کلیسا (بویژه آن «داس شیطان، پاپ»)، بی‌گمان، در اساس تن در ندادن یک بی‌سرو-پاست به آداب درست کلیسا، یعنی آداب حرمت‌گزاری ویژه‌ی خوشایند بلندپایگان کلیسا که تنها اهل تران و خاموش تران را به قدسی‌ترین جایگاه راه می‌دهد و در را به روی بی‌سرو-پاها می‌بندد. و این آن جایی ست که صدای هیچ بی‌سرو-پایی نمی‌باید در آن بلند شود - اما لوتر روستایی، به هر حال، این روش را نمی‌خواست، چرا که در نظر اش چندان آلمانی نبود. او بالاتر از هر چیز می‌خواست که با خدای خود

رویارو سخن بگوید و به زبانِ خود، «غیر رسمی» — و گفت.
روشن است که آرمانِ زهد هیچ‌گاه مدرسه‌ی آموزشِ ذوقِ درست نبوده است تا چه رسد به آموزشِ آدابِ رفتارِ درست، بلکه، دستِ بالا، مدرسه‌ی آموزشِ آدابِ رفتارِ اهلِ کلیسا بوده است: زیرا که در طبعِ خویش چیزی دارد دشمنِ خوبیِ هر چه آدابِ رفتارِ درست، یعنی — نداشتنِ اعتدال، نفرت از اعتدال، زیرا او خود چیزی ست که «بالادست ندارد»^۱

۲۳

آرمانِ زهد نه تنها سلامت و ذوق را خراب کرده است که چیزهایِ سومین و چهارمین و پنجمین و ششمین را نیز — که اگر بنا باشد همه را بشمارم هرگز به ته نخواهم رسید! هدفِ من اینجا تنها روشن کردنِ آن است که معنایِ سراسرِ این آرمانِ چی‌ست و به چه‌ها دلالت دارد، نه آنکه چه‌ها کرده است؛ روشن کردنِ چیزهایی ست که در پشت و زیر و درونِ آن نهفته است؛ این که چرا بیانیِ ست گذرا و ناروشن زیرِ بارِ پرسش‌نمادها^۲ و بدفهمی‌ها. و تنها در پیِ چنین هدیفی ست که از خوانندگانِ ام‌نگاهی به اثرهایِ هیولاوار و مصیبت‌آفرینِ آن را دریغ نمی‌دارم تا آنکه آنان را برایِ آخرین و ترسناک‌ترین وجهِ آن آماده کنم و آن پرسش از معنایِ این آرمان است نزدِ من. معنایِ قدرتِ این آرمان چی‌ست و هیولاواریِ قدرتِ آن؟ چرا این همه جا به آن داده اند؟ چرا هیچ در برابرِ اش نایستاده‌اند؟ آرمانِ زهد بیانگرِ یک خواست است: کجاست خواستِ ضدِ آن که بیانگرِ آرمانِ ضدِ آن باشد؟ آرمانِ زهد هدیفی

1. 'non plus ultra'

2. Fragezeichen / question marks

دارد. هدفی چنان کلی که دیگر دل‌بستگی‌های زندگانی بشری در برابر آن خرد و ناچیز می‌نماید. او زمانه‌ها و ملت‌ها و مردمان را بی‌هیچ گذشت نسبت به این هدف یگانه می‌سنجد و به هیچ سنجش و هدف دیگری میدان نمی‌دهد. او تنها از دیدگاه تفسیر خویش است که ردّ و انکار و تصدیق و گواهی می‌کند (و آیا هیچ سیستم تفسیر دیگری بوده است که به همهی زیر و بالایی آن اینچنین اندیشیده باشند؟). او به هیچ قدرتی تسلیم نمی‌شود و به فرادستی خود نسبت به هر قدرت دیگری باور دارد، به برتری مطلقی رده‌ی خویش نسبت به هر قدرت دیگری. باور دارد که بر روی زمین قدرتی نیست که معنا و حقی حیات خود را نخست از او نستانند و ابزار کار او نباشد و راهی و وسیله‌ای برای هدف او، هدفی یگانه... کجاست همتای چنین سیستم بسته‌ای از خواست و هدف و تفسیر؟ چرا همتای آن به میدان نیامده است؟... کجاست آن «هدف یگانه»ی دیگر؟

اما، با من می‌گویند نه آنکه همتای آن به میدان نیامده باشد، بلکه همتای آن نه تنها جنگی دراز و پیروزمندانه با آن به راه انداخته است که از هر وجه اساسی نیز بر آن چیره شده است: علم مدرن ما به تمامی گواهِ آن است. علم مدرن، در مقام فلسفه‌ی اصیل و واقعیت، به روشنی به خود باور دارد و بس، و جسارت کار خویش و اراده‌ی آن را دارد و تاکنون بدون نیاز به خدا و ماوراء و فضیلت‌های انکار جهان خوب از عهده‌ی کار خویش برآمده است. من از این سر. و صدا و وژاجی‌های معرکه‌گیرانه خوش‌ام نمی‌آید: این شیپورچی‌های واقعیت‌موزیکچی‌های بدی هستند و صداشان چنانکه باید از ژرفنا به در نمی‌آید و مغاک وجدان علمی از زبان ایشان سخن نمی‌گوید (زیرا وجدان علمی امروزه مفاکی است)؛ و از همتای علم در دهان این شیپورچی‌ها چیزی جز هرزگی و هرزه‌درایی و پررویی نیست. حقیقت درست خلاف این است که گفته

شد: علم امروزه هرگز به خود باور ندارد تا چه رسد به آرمانی بالاتر از خود— و اگر جایی هنوز شور و عشق و تب و تاب و غیرتی برانگیزد، نه آن است که ضد آرمان زهد، که تازه ترین و والاترین صورت آن است. این حرف‌ها به گوش تان غریب نیست؟

چه بسیار جماعت کارگران شایسته و سر به راه در میان دانشورانِ روزین می‌توان یافت که در زاویه‌های کوچکِ خویش جا خوش کرده‌اند و از آنجا که بر ایشان در آنجا خوش می‌گذرد گهگاه با اندکی بی‌شرمی چشم دارند که همه باید امروزه از همه چیز خشنود باشند، بویژه در زمینه‌ی علم— که در آن چه کارهای خوب می‌شود کرد. من هیچ انکار نمی‌کنم. کاری که هیچ دلام نمی‌خواهد، زدن توی ذوق این کارگران شریف است، چراکه از کارشان خوشام می‌آید. اما اینکه اکنون در کار علم سخت کوش‌اند و این کارگران از کارشان خشنود، به سادگی به این معنا نیست که علم در کل امروزه هدفی دارد و خواست و آرمانی بسا شور ایمانی بزرگ. چنانکه گفتیم، ماجرا خلاف این است: هر جا که علم امروزه تازه‌ترین صورت نمود آرمان زهد نباشد— و استثناءها چندان کم‌اند و والا و بی‌همتا که اصل کلی را رد نمی‌کنند— پوششی است برای هر گونه ناخشنودی و ناباوری، کرمِ جوونده است و خوارداشتِ خویش^۱ و بدوجدانی— ناآرامی بی‌آرمانی است، رنجِ نداشتن عشقِ بزرگ، ناخشنودی از خشنودیِ ناخواسته. وه که علم امروزه چه‌ها را که نمی‌پوشاند! چه‌همه چیز را بناست که بپوشاند! تواناییِ بهین دانشورانِ مان و کوشش بی‌آمان‌شان و کله‌ی روز و شب بخارگن‌شان و استادی‌شان در کارشان— ای بسا که معنای راستین این‌ها همه پنهان داشتن چیزی از پیش چشمِ خویش است! علم همچون وسیله‌ی

کر و کور کردنِ خویش: با این آشنايید؟

هر که با دانشوران در آمیخته باشد می‌داند که گاه با یک کلمه‌ی بی‌آزار ایشان را تا مغز استخوان زخمی می‌کند. درست همان دمی که می‌خواهی به دوستِ دانشوران احترام بگذاری به او برمی‌خورد و زود از کوره به در می‌رود، اگر که خام باشی و ندانی با که سر و کارات هست — با نجورانی که این را به خود نمی‌خواهند گفت که چه هستند؛ با داروزدگان و از هوش رفتگانی که از یک چیز می‌ترسند و بس: از به هوش آمدن...

۲۴

و حال‌نگاهی بیندازیم از سویِ دیگر به آن کمیاب‌تران که از ایشان سخن گفتم، یعنی آخرین ایده‌آلیست‌هایی که هنوز در میانِ فیلسوفان و دانشوران یافت می‌شوند: چه بسا اینان همان مخالفانِ آرمانِ زهد باشند که در پی‌شان هستیم؟ ضدِ ایده‌آلیست‌هایِ این آرمان؟ در واقع، خود خویش را چنین باور دارند، این «بی‌باوران»^۱ (و همه‌شان همین‌اند). و بر سر این نکته چنان جدی‌اند و سخنان و ژست‌هاشان چنان پرشور که مخالفت‌شان با این آرمان خود جز ته‌مانده‌ای از ایمانِ [گذشته] شان نیست — اما معنی آن آیا این است که ایمان‌شان درست است؟

ما «اهلِ دانش» رفته — رفته به هر چه اهلِ ایمان است بدگمان شده‌ایم. و این بدگمانی ما را رفته — رفته به نتیجه‌گیری‌هایی باژگونه‌ی نتیجه‌گیری‌هایِ روزگارانِ پیشین رسانده است: یعنی، هر جا که قوتِ

۱. در آلمانی glauben هم به معنای «ایمان داشتن» است هم «باور داشتن». بنابراین، مقصود از «بی‌باوران» (Ungläubigen) همان «بی‌ایمانان» است. «ایمان» در دنباله‌ی مطلب ترجمه‌ی Glaube است.

ایمان بسیار به نمایش گذاشته می‌شود، حکایت از ضعف برهان دارد و ناممکنی دروغنمایی ایمان. ما هیچ انکار نمی‌کنیم که ایمان «مایه‌ی سعادت» است، بلکه درست به همین دلیل بر آن ایم که ایمان چیزی را اثبات نمی‌کند.

ایمان قوی که مایه‌ی سعادت است برانگیزنده‌ی شک نسبت به دروغنمایی ایمان است و نه تنها هیچ «حقیقت»‌ای را پایه‌گذاری نمی‌کند که پایه‌گذار یک امکان ویژه‌ی فریب است. و حال در این مورد داستان چه گونه است؟ در مورد این انکارگران و کناره‌جویان امروزی [از ایمان] که در یک جا جای گفت. و گو نمی‌گذارند، یعنی پای‌بندی‌شان به پاک‌ی عقلی، این جان‌های استوار و پرهیزگار و پهلوان که مایه‌ی سربلندی روزگار مایند؛ تمامی این بی‌خدایان و ضد مسیحیان و اخلاق‌ستیزان و نییلیست‌های رنگ. و رو باخته، این شک‌آوران و حکم‌پرهیزان، این جان‌های تب‌آلود (اینان همگی به معنایی تب‌آلود اند)، این آخرین آرمان‌خواهان دانش که وجدان عقلی^۲ امروزه تنها در وجود ایشان خانه دارد و می‌زید؛ اینان که باور دارند تا سرحد توانایی از آرمان زهد رها شده‌اند، این «جان‌های آزاده و بسیار آزاده»؟ با این همه ویژگی‌ها که ایشان راست، می‌خواهم چیزی را بر ایشان بنویسم که خود نتوانند دید، زیرا به خود نزدیکتر از آن اند که ببینند: این آرمان [زهد] به‌درستی آرمان ایشان نیز هست. امروزه ایشان خود تن‌آوردگی آن اند و جز ایشان چه با هیچ کس. ایشان خود معنوی‌ترین زاده‌ی آن اند و پیشتازترین رزمندگان و پیشاهنگان سپاه آن و فریبنده‌ترین و ظریف‌ترین و حس‌ناشدنی‌ترین شکل اغواگری آن. اگر که من گرهی را

1. Ephektiker / ephectics

2. intellektuelle Gewissen / intellectual conscience

از این معما گشوده باشم، می‌خواهم آن را در قالب این جمله بریزم: هنوز اینان کجا و آزاده‌جاتی کجا! زیرا اینان هنوز به حقیقت ایمان دارند. هنگامی که جنگاوران صلیبی در شرق به فرقه‌ی شکست‌ناپذیر حشاشون^۱ برخوردند. همان فرقه‌ی آزاده‌جانان به عالی‌ترین معنا، که پایین‌دستان‌شان چنان گوش به فرمان بودند که هرگز هیچ فرقه‌ی راهبانه‌ای به پای ایشان نرسیده است. از آن نماد و نام رمزی که تنها بالادست‌ترینان ایشان همچون سر^۲ خویش نگاه می‌داشتند، از راهی اشارتی به ایشان رسید: «حقیقتی در کار نیست، همه چیز مجاز است» - باری، این آزاده‌جانی بود و با این حقیقت ایمان را نیز نسخ می‌کردند.

هرگز آیا هیچ آزاده‌جان اروپایی، هیچ آزاده‌جان مسیحی در این گزاره و نتیجه‌های هزاردالان وار^۳ آن خود را گم. و گور کرده است؟ هرگز آیا دیو مردم‌خوار^۴ این غار را به تجربه شناخته است؟ گمان نمی‌کنم؛ و از آن بالاتر، به گمان‌ام که داستان گونه‌ی دیگری باشد. با این به اصطلاح «آزاده‌جانان» که بر سر یک چیز هیچ جای گفت. و گو باز نمی‌گذارند. هیچ چیز بیگانه‌تر از آزادی و پی‌قیدی بدین معنا نیست، و در ایمان به حقیقت است که بیش از همه در قید. و بند اند، چنانکه هیچ کس درین باب به پای ایشان نمی‌رسد؛ و به گمان‌ام این داستان را به خوبی از نزدیک بشناسم: آن پرهیزگاری احترام‌انگیز فیلسوفانه که از چنین

۱. Assassinen-Orden / order of Assassins همان پیروان فرقه‌ی اسماعیلیه اند که در جنگ‌های صلیبی با ترورگری‌هاشان وحشتی در دل می‌جیان افکنده بودند. ریشه‌ی این نام را در زبان‌های اروپایی از «حشاشون» دانسته‌اند به معنای حشیشیان. برخی نیز ریشه‌ی آن را از «اساس» دانسته‌اند که بالاترین مرتبه در مرتبه‌های روحانی آن فرقه بوده است.

2. secretum

3. labyrinthisch / labyrinthine

4. Minotauros / Minotaur

ایمانی برمی‌خیزد؛ آن رواقی‌منشیِ عقلی^۱ که سرانجام همان اندازه از «نه» گفتن پرهیز دارد که از «آری» گفتن؛ آن خواستِ ایستادن رویارویِ امرِ واقعی، واقعیتِ عریان،^۲ آن در دامِ سرنوشتِ «واقعیتک‌ها»^۳ افتادن (که من نام‌اش را واقعیتک‌باوری^۴ می‌گذارم) که علمِ فرانسوی امروزه با آن می‌خواهد در برابرِ علمِ آلمانی برایِ خود برتریِ اخلاقی دست و پا کند؛ آن پرهیز از هرگونه تفسیر (از هرگونه زور آوردن، جفت و جور کردن، سر و ته چیزی را زدن، حذف کردن، لایه گذاشتن، شاخ و برگ دادن، دروغ چپاندن و هر آنچه در ذاتِ هر تفسیر هست) — این‌ها، به معنایِ گسترده، همان اندازه بیانگرِ فضیلتِ زاهدانه است که طردِ حسنائیت (که فضیلتِ زاهدانه در بنیاد جز حالتی از آن طرد نیست). و اما آنچه بر او زور می‌آورد آن خواستِ حقیقتِ بی‌چون و چراست، یعنی همان ایمان به آرمانِ زهد، گیرم که به صورتِ فرمانی ناخودآگاه: هیچ خودمان را درین باب نفریبیم — این یعنی ایمان به یک ارزشِ متفاوتی، به ارزشِ ذاتیِ حقیقت، آنچنان که تنها این آرمانِ پشتیبان و پایندانِ آن است (و اُفت و خیزِ آن همراه با این آرمان است).

بی‌کم و کاست باید گفت که علمِ «بی‌پیش‌انگاره» در کار نیست؛ چنین چیزی گمان‌ناپذیر است و ضدِ منطقی: همواره می‌باید فلسفه‌ای، «ایمانی»، نخست در کار باشد تا آنکه علم از راهِ آن جهتی، معنایی، مرزی، روشی، حتی حیاتی پیدا کند. (هر که باژگونه‌ی این بیندیشید و، برای مثال، بکوشد که فلسفه را «بر یک پایه‌ی علمی استوار» بنشاند، نخست می‌باید نه تنها فلسفه که حقیقت را نیز سر و ته کند — یعنی بدترین هتکِ حرمتی

1. Stoicismus des Intellekts / intellectual stoicism

2. factum brutum

3. "petits faits"

4. petit fatalisme

که از دو خانم به این محترمی می‌شود کرد!) شکی در این نیست و من اینجا پاره‌ای از کتاب پنجم دانش شاد خود (بخش ۳۴۴) را می‌آورم:

«اهل حقیقت، در آن معنای گستاخانه و آخرین که در ایمان به علم پیش‌انگاشته می‌شود، از همین راه وجود جهان دیگری را درست می‌انگارد؛ جهانی جز این جهان زندگی و طبیعت و تاریخ. و با درست‌انگاری وجود این «جهان دیگر»، آیا نمی‌باید از این راه جهان رویاروی آن، این جهان، همین جهان ما را — انکار کند؟... این نیز همچنان یک ایمان متافیزیکی است که ایمان ما به علم بر آن قرار دارد — و ما دانش پژوهان امروزین، ما بی‌خدایان و ضد متافیزیکیان، نیز هنوز شعله‌ی چراغ خود را از آتشی می‌گیریم که ایمان هزاران ساله برافروخته است، همان ایمان مسیحی که ایمان افلاطون نیز بود، این که خدا حقیقت است و حقیقت خدایی است... اما چه شود اگر که این ایمان هر چه باورنکردنی تر شود، اگر که هیچ چیزی دیگر خود را خدایی نمایاند مگر که خطا باشد و کوری و دروغ — اگر که خدا خود دور و درازترین دروغ ما از کار درآید؟»

اینجا می‌باید درنگی کرد و چندی در اندیشه فرورفت. علم نیز از این پس نیازمند توجیه است (و معنای آن این است که دیگر نمی‌شود گفت که علم پیشاپیش توجیه شده است). بر سر این مسأله به سراغ کهن‌ترین و نوترین فلسفه‌ها بروید تا ببینید که همگی از یاد برده‌اند که خواست حقیقت خود نخست تا چه پایه نیازمند توجیه است. اینجا در همه‌ی فلسفه‌ها خلائی هست — این خلأ از کجاست؟ زیرا آرمان زهد تاکنون بر تمامی فلسفه فرمانروا بوده است؛ زیرا «حقیقت» را وجود و خدا و

۱. باید توجه داشت که در زبان آلمانی die Wahrheit و die Philosophie دو اسم مؤنث اند و این شوخی بر اساس آن است.

2. fröhliche Wissenschaft / Gay Science

3. der Wille zur Wahrheit / will to truth

بالا ترین مرجع انگاشته اند— زیرا هرگز نگذاشته اند که مسأله‌ی حقیقت طرح شود. آیا «می‌گذارند» این نکته فهمیده شود؟ — از همان دمی که ایمان به خدای آرمان زهد انکار شود، مسأله‌ی تازه‌ای پیش می‌آید: مسأله‌ی ارزش حقیقت.

خواست حقیقت نیازمند سنجشگری ست — پس وظیفه‌ی ویژه‌ی خویش را تعریف کنیم — ارزش حقیقت را می‌باید یکبار پژوهشگرانه به پرسش نهاد.

(هر کس که به نظر اش این بیان مطلب بسیار کوتاه می‌آید، آن بخش از دانش شاد را بخواند که عنوان اش این است: «تا کجا ما نیز هنوز اهل زهد ایم» (پاره‌ی ۳۴۴)، یا بهتر آن است که تمامی کتاب پنجم آن را بخواند، همچنین پیشگفتار سپیده‌دم^۱ را.)

۲۵

نه! با علم به سراغ من نیاید هنگامی که من از ستمنده‌ی طبیعی با آرمان زهد سراغ می‌گیرم و می‌پرسم: «کجاست آن خواست ستمنده‌ای که بیانگر آرمان ستمنده با آن [آرمان] است؟» برای چنین چیزی نخست به یک آرمان ارزشی از همه جهت نیاز هست، به قدرتی ارزش آفرین که در خدمت آن به خود باور داشته باشد — اما علم چندان به خود تکیه ندارد که از پس چنین کاری برآید. او هرگز ارزش آفرین نیست. رابطه‌ی او با آرمان زهد هرگز ستیزگرانه نیست، تا به جایی که می‌توان گفت خود نماینده‌ی نیروی رانشی شکل‌گیری درونی آن دیگری [آن آرمان زهد] است. اگر باریک‌تر بنگریم، می‌توان دید که ضدیت و جنگ آن نه با خود

آرمان زهد بلکه با غای آن است، با رویوش ها و نقاب بازی های آن، با سفت و سخت شدن و دگماتیک شدن گهگاهی آن؛ و با طرد غای آن به زندگانی خود آن میدان می دهد. علم و آرمان زهد هر دو بر یک زمینه قرار دارند، که هم اکنون اشاره کردم: بر زمینه ی پُر بها دادن به حقیقت (یا سنجیده تر بگویم: بر یک باور همتاند، باور به اینکه حقیقت ارزیابی ناپذیر است و سنجش ناپذیر). به همین دلیل ناگزیر با هم همدست اند، آنچنان که اگر بناست به جنگ شان برویم، به جنگ هر دو باید رفت و هر دو را به پرسش نهاد. پایین آوردن ارزش آرمان زهد پایین آوردن ارزش علم را نیز ناگزیر به دنبال دارد: وقت آن است که بر این نکته چشم ها را باز و گوش ها را تیز کنید! (در حاشیه اشاره ای کنم به این نکته که روزگاری می باید گسترده تر بدان پردازم: هنر، که همانا دروغ خود را در آن تقدس می بخشد و خواست فریب در آن وجدان نیک هوادار خویش را دارد، از بنیاد با آرمان زهد بیش از علم رویاروی دارد: افلاطون، این بزرگترین دشمن هنر که اروپا هرگز پرورانده است، این را به غریزه حس می کرد. افلاطون رویاروی هومر: این است همستی زی کامل ناب - آن سو بی غش ترین هواخواه «ماوراء»، بدگوی بزرگ زندگی؛ این سو یک [شاعر] خدا ساز به طبع، به طبیعی زمین. بنابراین، طبع هنرمندان را در خدمت آرمان زهد نهادن بدترین صورت فساد است که هنرمند بدان دچار تواند شد، و دریغا که یکی از همه گیرترین فسادهاست: زیرا چیزی فساد پذیرتر از هنرمند نیست.)

از نظر فیزیولوژی نیز علم بر همان زمینه ای قرار دارد که آرمان زهد: هم اینجا و هم آنجا می توان گونه ای بی نوایی زندگی را پیش انگاری کرد: به سردی گرایی عاطفه ها، کند شدن آهنگ زندگی، نشستن جدل منطقی به جای غریزه، عبوسی نقش خورده بر چهره و حرکات (عبوسی، این

خطاناپذیرترین نشانه‌ی یک سوخت و سازِ پُرزحمت، یک زندگانی دست‌وپازنِ پُرزحمت، نگاه‌ی کنید به روزگارِ ملّتی که در آن دانشوران پیشاپیشِ صحنه آمده‌اند: چنین روزگاری روزگارِ از نفس افتادگی است، چه بسا هنگام شامگاه است و غروب، روزگارِ سرآمدگی سرریزِ نیروست و پشتگرمیِ زندگی به خویش، پشتگرمی به آینده. فرادستی ماندارین‌ها هرگز چیزِ خوبی نیست. همچنانکه پیدا شدنِ دموکراسی، دادگاهِ بین‌المللی به جای جنگ، برابریِ حقوقِ زن و مرد، دینِ رحم، و هر نشانه‌ی دیگرِ فروشدِ زندگی. (فرانهادنِ علم همچون سألّه: معنای علم چیست؟ درین باب نگاه کنید به پیشگفتارِ زایش تراژدی).

نه! این «علمِ مدرن» - چشمِ مان را خوب باز کنیم! - اکنون بهترین همدستی است که ارمانِ زهد دارد، و از آن جهت بهترین همدستی اوست که ناهشیارترین و ناخواسته‌ترین و پنهان‌ترین و زیرزمینی‌ترین همدستی اوست! ایشان تاکنون یک نمایش را بازی کرده‌اند، هم «مسکین‌جانان»^۱ و هم مخالفانِ علمیِ آن ارمان (باری، هرگز گمان نکنید که مخالفانِ آنان ایشان‌اند، یعنی چیزی در مقامِ توانگرجانان^۲ - که نیستند. من نام‌شان را جان‌های تب‌آلود گذاشته بودم). و در بابِ پیروزی‌هایِ کذاییِ این گروه: شک نیست که پیروزی‌هایی داشته‌اند - اما بر چه؟ در اینان هرگز ارمانِ زهد نه تنها زیرِ چنگ نیامده که از راهِ ایشان قوی‌تر نیز شده است، یعنی درنیافتنی‌تر، معنوی‌تر، موزیانه‌تر؛ زیرا که علم دیوارها و نماهایی را که آن ارمان خود بر خویش بنا کرده بود و چهره‌اش را زشت می‌کرد، یکی

1. "Armen des Geistes" / the "poor in spirit"

اصطلاح انجیلی است و در «موعظه بر فراز کوه» مسیح به کار رفته است: «خوشا به حالِ مسکینان در روح زیرا ملکوتِ آسمان از آنِ ایشان است.» (نگاه کنید به حاشیه‌های مترجم بر ترجمه‌ی فارسی چنین گفت زرتشت).

2. Reichen des Geistes / the rich in spirit

پس از دیگری بی‌رحمانه از هم شکافته و از او برکنده است. هرگز آیا در عمل کسی باور داشته است که فروانداختنِ اخترشناسی یزدان‌شناسانه به معنای فروانداختنِ این آرمان بوده است؟ آیا انسان به حلّ معمای وجود خویش از راه یک راه حلّ آنسری کم‌اشتیاق‌تر شده است، با اینکه به نظر می‌رسد که وجود انسان در نظام پدیدار چیزها از آن پس بی‌وجه‌تر و حاشیه‌ای‌تر و بی‌هوده‌تر شده است؟ آیا خود-کوچک‌گری انسان و خواستِ خود-کوچک‌گری او از روزگارِ کوپرنیکوس تاکنون بی‌امان در پیشرفت نبوده است؟ دریغا که روزگارِ ایمان به ارج و بی‌همتایی انسان و جانشین‌ناپذیری‌اش در سلسله‌ی هستی سرآمده است و بی‌هیچ کم‌و-زیاد- حیوان شده است؛ همو که در ایمان گذشته‌اش کپایش خدا بود («فرزندِ خدا»، «خدا-انسان»).

به نظر می‌رسد که انسان از روزگارِ کوپرنیکوس بر یک سرایشی نشسته است و هر چه شتابان‌تر از مرکز-فرومی غلتد؛ اما به کدام سو؟ به سوی هیچ-و-پوچ؟ به سوی «حسّ درون‌شکافِ هیچ-و-پوچی خود»-باری، آیا این درست همان راه سرراست به آن آرمان کهن نیست؟ تمامی علم (و نه تنها اخترشناسی و بس، که کانت در بابِ اثر خوارکننده و پایین‌آورنده‌ی آن این اعترافِ پُرارزش را کرده است که «[اخترشناسی] اَهْمِیَّتِ مرا نابود می‌کند»...) تمامی علم، چه طبیعی چه غیرطبیعی^۱- این نامی ست که من به خودسنجی^۲ دانش می‌دهم- امروزه در پی آن است که احترامی را که بشر تاکنون به خود می‌گذاشت از او بستاند، چنانکه گویی این احترام چیزی جز یک خودبینی بی‌جا نبوده است. حتّاً می‌توان گفت که غرورِ خاصّ او، آن آرامشِ تلخ‌گونه‌ی

1. unnatürlich / unnatural

2. Erkenntnis-Selbstkritik / self-critique of knowledge

رواقتی‌اش، در آن است که این خود-خوارگری به‌زحمت به دست آمده‌ی انسان را دست‌پایه‌ی بالاترین و جدی‌ترین طلب احترام برای خود کند (در حقیقت، طلب کردنی به‌حق، زیرا خواردارنده همواره آن است که «بزرگ داشتن را از یاد نبرده است»). آیا معنای این به‌راستی بر ضد آرمان زهد کوشیدن است؟ آیا هنوز کسی به جد باور دارد (چنان‌که یزدان‌شناسان^۱ روزگاری گمان می‌کردند) که پیروزی کانت بر مفهومی‌های دگماتیکی یزدان‌شناسی («خدا»، «روان»، «آزادی»، «نامیرایی») آن آرمان را در هم شکسته است؟ — حال ما را با این کاری نیست که کانت هرگز آیا نیت چنین کاری را داشته است یا نه. شک نیست که از زمان کانت برین‌انگاران^۲ از هر دست دوباره بازی را برده‌اند و از دست یزدان‌شناسان آزاد شده‌اند: چه سعادت‌ی! کانت به ایشان آن راه پنهانی را نشان داد که از آن پس می‌توانستند با زور بازوی خود و با شایستگی علمی تمام از آن راه پی «هوای دل» خود بروند. همچنین: ازین پس چه جای خرده‌گیری ست بر ناشناس‌انگاران^۳ که در مقام پرستندگان آنچه ناشناس است و در ذات رازناک، اکنون پرش‌نماد^۴ را خدا کنند و بپرستند؟ (زمانی زمینه دودان^۵ از «عادت سجده کردن در برابر آنچه به عقل درنیافتنی ست، به جای ماندن در قلمرو ناشناخته به‌سادگی»،^۶ و از بیدادی که با آن می‌رانند سخن گفت. به گمان او قدیمی‌ها چنین کاری نمی‌کردند.) با این فرض که هر آنچه انسان «می‌داند» نه تنها دلخواه او

1. Theologen / theologians

2. Transcendentalisten / transcendentalists

3. Agnostiker / agnostics

4. Fragezeichen / question mark

5. Xavier [Ximénée] Doudan نقدگر (critique) فرانسوی (۱۸۰۰-۱۸۷۲)، از

نویسندگان Journal des Débats

6. "l'habitude d'admirer l'Inintelligible au lieu de rester tout simplement dans l'inconnu"

نیست که چه بسا ضد آن است و وحشت‌انگیز است، کدام گریزگاهِ خدایی ست که بتواند گناه آن نه «به‌دلخواه» بلکه «به‌دانش» را به گردن بگیرد!... «دانشی در کار نیست: پس — خدایی هست» چه قیاسِ زیباییِ تازه‌ای! چه پیروزی‌ای برای آرمانِ زهد! —

۲۶

نکند که تاریخ‌نگاریِ مدرن بر رویِ هم دیدیِ پشت‌گرم‌تر به زندگی و آرمان‌ها از خود نشان داده است؟ اما والاترین خواسته‌ی آن امروز این است که آینه باشد و هرگونه غایت‌باوری^۱ را رد می‌کند و دیگر هیچ در پی آن نیست که چیزی را «ثابت» کند؛ از بازی کردنِ نقشِ قاضی احساسِ شرم می‌کند و این را به حسابِ خوش‌ذوقیِ خود می‌گذارد — همان اندازه کم تصدیق می‌کند که انکار. کارِ او پی‌جویی ست و «شرح» دادن... و این‌ها همه چه بسیار زاهدانه است و همچنین، بالاتراز آن، هیچ‌انگارانه^۲: هیچ خود را گول‌نزنیم! در ایشان نگاه‌ی غمناک و سرد اما خیره را می‌توان دید — نگاه‌ی فرایش‌نگر را، همچون نگاهِ پوینده‌ی تنهایِ قطبِ شمال (چه بسا برایِ گریز از درون‌نگری؟ گریز از فراپشت‌نگری؟...) اینجا پوشیده از برف است؛ اینجا زندگیِ زبان‌بریده

1. *elegantia syllogismi*

۲. در متن آلمانی‌ای که در دست من است (*Zur Genealogie der Moral, Reclam, Stuttgart, 1988*) این کلمه *Theologie* نوشته شده است ولی در ترجمه‌ی انگلیسی آن (*On the Genealogy of Morals, Vintage Books, New York, 1989*) آن را *teleology* (غایت‌باوری) آورده‌اند و در ترجمه‌ی فرانسوی آن (*La généalogie de la morale, Nathan, 1981*) نیز *téléologie* آورده‌اند که این دو با معنایِ متن سازگارتر به نظر می‌رسد و همین را در متنِ فارسی آوردم.

3. *nihilistisch / nihilistic*

است. آخرین کلاغ‌هایی که صدایشان اینجا شنیده می‌شود، نام‌شان «برای چه؟» است و «بی‌هوده!» و «ای دریغا!» - اینجا جایی برای روییدن و بالیدن هیچ چیز نیست، حتّاً آبرسیاستگری پترزبورگی^۱ و «رحم» تولستوی.

و اما در مورد گونه‌ی دیگر تاریخ‌گزاران چه؟ آن گونه‌ی چه بسا «مُدرن‌تر»، آن گونه‌ی لذت‌پرست و شهوت‌پرست، که هم با زندگی لاس می‌زند و هم به همان اندازه با آرمان زهد، همان که واژه‌ی «هترمند» را همچون دستکش به کار می‌برد و امروزه ستایش ژرف‌اندیشی را یکسره در اجاره‌ی خود گرفته است: وه که از دست این زیرکان بانگ آدمی چه هوس زاهدان و منظره‌های زمستانی را می‌کند! نه! مرده‌شوی این دست از «اهل نظر» را ببرد! پر سه زدن در مه تیره و سرد با همان هیچ‌انگاران تاریخ مرا خوشتر است تا همدمی با اینان! اگر به اختیار خود ام بود یکی از آن تاریخ‌نشانان و ضد تاریخیان را بر اینان برمی‌گزیدم (همچون دورینگ که صدای او امروز در آلمان گونه‌ای تاکنون خجالتی و بی‌زبان از «روان‌های زیبا» را سرمست کرده است، گونه‌ای آنارشیستی^۲ را در میان پرولتاریای دانش آموخته).

این «اهل نظر» صد بار از این‌ها بدتر اند: من چیزی را از این گونه دانشور «عینی‌نگر» دانشگاهی دل‌آشوب‌تر نیافته‌ام، این آدمِ عطرزده‌ای که از تاریخ لذت می‌طلبد و نیمی از وجود اش کشیش است و نیمی ساتیر^۳، با عطر رنان^۴، که با نعره‌های ستایش آمیز اش فاش می‌کند که

1. Petersburger Metapolitik / Petersburg metapolitics

2. species anarchistica

۳. Satyr، در اساطیر یونان، ایزدکاتی همراه با دیوتوسوس خدای شور و مستی. شکل‌شان را با گوش و دم و شمشیر می‌کشیدند. ساتیرها را روستایی و وحشی و شهوت‌پرست می‌دانستند.

۴. ارنست رنان Ernst Renan (۱۸۲۳-۱۸۹۲) دانشور و نویسنده‌ی فرانسوی. شهرت به

چه کم دارد و کجا کم دارد و ماده‌ایزدان بخت^۱ در کار ایشان تیغ‌شان را با بی‌رحمی کجا گذاشته و دردا! چنان جزّاحانه [از بیخ] بریده اند! دیدار اینان هم طبع مرا می‌آزارد و هم کاسه‌ی صبر ام را لبریز می‌کند: شکیبایی با دیدارِ منظرِ ایشان کسی را سزا ست که بر سرِ آن چیزی را از کف نمی‌دهد. اما چنین منظری خونِ مرا به جوش می‌آورد. این تماشاگران بیش از خودِ آن «نمایش» (نمایش تاریخ، حرفام را بفهمید!) مرا می‌آشوبند و از خود بی‌خود ام می‌کنند. طبیعت که گاو را شاخ داده است و شیر را مفاکِ دندان‌ها، مرا یا از بهر چه داده است؟... از برای زیر پا کوفتن، قدّیس آناکرئون! و نه تنها برای پا به فرار گذاشتن: برای زیر پا کوفتن این کرسی‌های پوسیده‌ی دانشگاهی، این اندیشه‌مندی پرترس و لرز؛ این عشق‌بازیِ خواجه‌وار با تاریخ، این لاس‌زدن با آرمان‌های زهد؛ این سالوس‌بازیِ عدالت‌خواهی بی‌خایه!

درودهایم همگی آرمانِ زهد را نثار باد تا بدانجا که ناراستی در کار اش نیست؛ تا بدان‌جا که به خود ایمان دارد و سیرنگ نمی‌زند! اما خوش ام نمی‌آید از همه‌ی این ساس‌های طنّاز که بلندپروازی بی‌پایان‌شان در این است که بویِ عالمِ نامتناهی بدهند تا بدانجا که سرانجام عالم نامتناهی بویِ ساس بگیرد؛ خوش ام نمی‌آید از این خستگان و وارفتگانی که قبایِ خردمندی می‌پوشند و «عینی‌نگر» می‌نمایند؛ خوش ام نمی‌آید از

→ او بیشتر به خاطر اثر نام‌دار اش زندگانی مسیح است و در پی آن چندین جلد کتاب در باب تاریخ مسیحیت نوشته است. اشاره‌های نیچه به او در آثار اش همیشه مخالفت آمیز است. برای نمونه نگاه کنید به فراسوی نیک و بد، پاره‌ی ۴۸.

۱. Parze / Fatos، ماده‌ایزدان رومی که بخت آدمیان را می‌بریدند.
 ۲. *ῥοδοῦται*، اشاره‌ای ست به شعر آناکرئون Anacreon، آخرین شاعر بزرگ غزل‌سرای یونان آسیایی (نیمه‌ی قرن ششم پیش از میلاد): «طبیعت گاو را شاخ داد و... شیر را مفاکِ دندان‌ها.» از شعر آناکرئون بسیار تقلید کرده‌اند و وزن آناکرئوتیک به نام اوست. از تقلیدگران او یکی ژنرناژ (Ronsard) شاعر قرن شانزدهمی فرانسه و دیگر لئوباردی ایتالیایی ست در قرن نوزدهم.

این معرکه گیرانی که لباس قهرمانی به تن می‌کنند و کلاه جادویی آرمان را بر کلاه‌های کاهی‌شان می‌گذارند؛ خوشام‌نمی‌آید از این هنرمندان بلندپرواز که خوش دارند دیگران زاهد و کشیش بینگاران‌شان و در بنیاد چیزی جز دلقکان غم‌انگیز نیستند؛ و نیز خوشام‌نمی‌آید از این تازه‌ترین اندیشندگان ایده‌آلیسم، از این یهودستیزان^۱، که امروزه چشم‌ها را به شیوه‌ی میحی-آریایی «اشخاص محترم» تاب می‌دهند و صبرِ آدم را لبریز می‌کنند از این‌که با کثیف‌ترین حقه‌بازی‌های معرکه‌گیرانه، با دید اخلاقی، می‌خواهند همه‌ی جانوران شاخدار وجود مردم را زَم دهند (اینکه در آلمان امروزین هیچ کلکی نیست که نگردد، بر اثر بازماندگی انکارناپذیر و به‌آسانی بساویدنی روح آلمانی است که دلیل‌اش، به گمان من، این است که خورد و خوراکِ مان روزنامه است و سیاست و آب‌جو و موسیقی واگنر؛ و همین و بس؛ همراه لوازم این خورد و خوراک: نخست، فروستگی و خودبینی ملی، اصل نیرومند اما تنگ‌نظرانه‌ی «آلمان، آلمان، بالاتر از همه»^۲، و دیگر آفوه‌ی آبرآمده از «ایده‌های مدرن»).

اروپا امروزه بالاتر از همه در ساختن چیزهای هیجان‌انگیز ورزیده و استاد است و به نظر می‌رسد که به هیچ چیز به اندازه‌ی مایه‌های هیجان و آب آتشناک نیاز ندارد؛ و در کنار اش‌هوایی‌گنبد پردروغ الکل‌آلود در همه‌جا. دل‌ام می‌خواهد بدانم که امروزه چند کشتی ایده‌آلیسمِ قلبی و لباس قهرمانی و زنگوله‌ی حرف‌های گُننده، چند تُن روح همدردی شِکرین (محصول کارخانه‌ی «دین رنج»^۳) چه مقدار چوب زیربغل «آزردگی خاطر شریف» برای کمک به چلاق‌های معنوی، چه مقدار

1. Antisemiten / anti-Semites

2. Deutschland, Deutschland, über alles

3. Paralysis agitans

4. la religion de la souffrance

بازیگرانِ کسبیِ آرمانِ اخلاقیِ مسیحی را باید بار زد و از اروپا صادر کرد تا که هوایِ آن دوباره بویِ پاکی دهد.

بدیهی است که با اینهمه فراوانی تولید درهای تازه‌ای برای تجارت باز شده است و با این بُتک‌هایِ آرمان و «آرمان‌خواهان» ای که پشتِ قبالیِ آن‌ها هستند «کسب و کار» تازه‌ای می‌توان راه انداخت: مبدا این فرصت را از دست بدهید! اما چه کسی دلِ این کار را دارد؟ کلیدِ «آرمانی‌کردن» همه‌ی جهان در دستِ ماست!

اما این کار دل نمی‌خواهد، یک دست می‌خواهد و بس؛ دستی بی‌پروا، دستی بسیار بی‌پروا...

۲۷

بس است! بس! رها کنیم این شگفت‌زایی‌ها و تو در-تویی‌هایِ مدرن‌ترین ذهن‌ها را که همان اندازه خنده‌آور است که دردناک: ایشان را با آنچه مسأله‌ی ماست، مسأله‌ی معنایِ آرمانِ زهد، کاری نیست: {می‌گویند} این مسأله چه ربطی به دیروز و امروز دارد! من جایِ دیگری به این چیزها بنیادی تر و جدی‌تر خواهم پرداخت (با عنوانِ «درباره‌ی تاریخ هیچ‌انگاریِ اروپایی» که بخشی خواهد بود از کتابی که در دست دارم: خواستِ قدرت، کوششی برای ارزیابی دوباره‌ی همه‌ی ارزش‌ها). آنچه اینجا خواسته ام بگویم آن است که آرمانِ زهد در قلمرو معنوی اکنون تنها یک گونه دشمنِ راستین دارد که او را آسیب تواند رساند: آدا درآوردگانِ این آرمان که مایه‌ی بدگمانی به آن اند. امروز هر جایِ دیگر

۱. نیچه هرگز این اثر را تمام نکرد، حتا بخش‌هایی از آن را، اما بسیاری از یادداشت‌هایش پس از مرگ (نخست در ۱۹۰۱ و بازنگریسته‌ی آن در ۱۹۰۶) به همین عنوان به چاپ

رسید: *Der Wille zur Macht, Versuch einer Ummwerthung aller Werthe*

که جان نیرومند است و پرزور و بی‌دروغ و نیرنگ در کوشش، او را با هیچ آرماتی سر و کار نیست (که نام مردم‌پسند این پرهیز «بی‌خدایی» است) جز خواست حقیقت‌اش. اما، اگر مرا باور داشته باشید، این خواست حقیقت، این بازمانده‌ی یک آرمان، اگر شاخ و برگ‌هایش را بزنیم، باز همان آرمان است در جدی‌ترین و معنوی‌ترین صورت‌بندی و باطنی‌ترین شکل آن؛ و بدین سان نه بازمانده‌ی آن که خود مغز آن است. بنا بر این، بی‌خدایی درست بی‌قید و شرط (که ما تنها در آن هوادم می‌زنیم، ما معنوی‌تر مردان این روزگارا!) پادنهاده آن آرمان نیست، به خلاف ظاهر آن، که بیشتر یکی از مرحله‌های دگرسانی آن است، یکی از صورت‌های پایانی و پی‌آمدهای ذاتی آن — خانه‌خوابی هولناک برآمده از دوهزار سال آموزش حقیقت‌جویی ست که سرانجام خود را از دروغ‌خداآوری نهی می‌کند. (در هندوستان، نیز، بکلاً جدا از ما، همین سیر تکوینی هست که چیزی را ثابت می‌کند، یعنی رفتن همان آرمان به سوی همان نتیجه. نقطه‌ی اوج آن با بودا بود، پنج قرن پیش از آغاز گاه‌شمار اروپایی ما؛ یا درست‌تر آن‌که سرآغاز اش فلسفه‌ی سَنکِه‌یه^۲ بود که سپس به دست بودا مردم‌پسند شد و به صورت دین در آمد.)

با جدی‌تمام می‌پرسم که چه چیز به راستی بر خدای مسیحیت چیره شد؟ پاسخ را در دانش شاد من می‌باید جست (پاره‌ی ۳۵۷): «همانا اخلاقی مسیحی؛ همان مفهوم راستگویی که هر چه جدی‌تر گرفته شد؛ همان ظرافت اقرار به گناه در وجدان مسیحی که به صورت وجدان علمی در آمد و تعالی یافت، به صورت پاکی [وجدان] عقلی به هر بها. طبیعت را دلیل خوبی و رحمت یک پروردگار گرفتار؛ تاریخ را دلیل عظمت یک عقل

1. Atheismus / atheism

2. Sankhyam-Philosophie / Sankhya philosophy

الاهی دانستن، همچون گواهِ ابدی وجودِ یک نظامِ اخلاقیِ جهانی و نیت‌های اخلاقیِ نهاییِ آن؛ همان برداشتِ دیرینه‌ی دین‌داران که تجربه‌های شخصیِ خود را نشانِ آن می‌دانستند که سامانِ همه‌چیز و نشان‌های همه‌چیز حکایت از آن دارد که همه‌چیز از سرِ محبت در جهتِ رستگاریِ روح دراندیشیده و درانداخته شده است: اکنون دیگر روزگارِ این‌ها سرآمده است و وجدان بر ضدِ آن‌ها شوریده است و در چشمِ هر وجدانِ حَسّاس تری گستاخانه و بی‌شرمانه می‌آیند و دروغ‌بافی و زنانه‌بازی و ناتوانی و ترس: اگر چیزی هست که از برکتِ آن ما اروپاییان خوب هستیم و وارثانِ دیرینه‌ترین و دلیرانه‌ترین بر-خویش-چیرگی^۱ اروپا، همین جدیت است.»

چیزهای بزرگ همگی از راهِ برکشیدنِ خویش به دستِ خویش به نابودی کشیده می‌شوند: قانونِ زندگی نیز همین را می‌طلبد، قانونِ «بر-خویش-چیرگی» ناگزیر در ذاتِ زندگی — و سرانجام این خطاب به قانونگذار نیز می‌رسد که: 'به قانونی که نهاده‌ای سر بسپار!'^۲ بدین‌سان، مسیحیت در مقامِ اصلِ بی‌چون و -چرا، به دستِ اخلاقیِ خویش به نابودی کشیده شد. همین‌گونه اکنون مسیحیت در مقامِ اخلاق نیز می‌باید نابود شود — و ما در آستانه‌ی این حادثه ایم. همانگونه که حقیقت‌جویی [علمِ کلام] مسیحیت استدلالی را از دلِ استدلالِ دیگر برآورده است، در پایان می‌باید خیره‌کننده‌ترین استدلالِ خویش، استدلالِ بر ضدِ خویش را برآورد؛ و اما این هنگامی رخ می‌دهد که این پرسش را پیش کشد که: «پس معنایِ خواستِ حقیقتِ سراسر چی ست؟»

و باز اینجا به سراغِ مسأله‌ی خویش می‌روم، مسأله‌ی ما، دوستان

1. Selbstüberwindung / self-overcoming

2. patere legem, quam ipse tulisti 3. Dogma / dogma

ناشناخته ام (زیرا هنوز دوستی نمی‌شناسم): معنای تمامی هستی ما چیست اگر که این نیست، این که خواستِ حقیقت در ما همچون مسأله‌ای به خود آگاه شود؟

در این شکی نیست که با خود آگاه شدنِ خواستِ حقیقت اخلاق نیز ازین پس رو به تابودی می‌رود: این غمناک بزرگ در صد پرده که برای دو سده‌ی آینده‌ی اروپا رقم زده شده است، ترسناک‌ترین و پرسش‌انگیزترین و ای بسا نویدبخش‌ترین غمناک‌هاست...

۲۸

اگر از آرمانِ زهد چشم‌پوشیم، انسان، جانورِ بشری، تاکنون معنایی نداشته است و زندگانی او بر روی زمین هدفی نداشته است. این پرسش که «بشر دیگر از برای چی است؟» پرسشی بی‌پاسخ بوده است؛ خواستِ گراینده به انسان و زمین در کار نبوده است و در پس هر سرنوشتِ بزرگِ بشری ترجیح‌بندی یک «چه بیهوده!»ی بزرگ‌تر پشواک داشته است. معنای این نیز آرمانِ زهد است: یعنی این که چیزی کم است، که پیرامونِ انسان را خلائی ترسناک فراگرفته است و انسان از توجیه خویش و شرح دادنِ خویش و آری گفتن به خویش ناتوان است و از مسأله‌ی معنایِ خویش در رنج. او از جهتِ دیگری نیز در رنج بوده است و از اساس جانورِ بی‌ارگون. اما مسأله‌ی او رنج بردن نبوده، بلکه این بوده است که فریادِ پرسش «رنج بردن برای چه؟» را پاسخی نبوده است. انسان، این دلیرترین جانور، این خورنده‌ترین جانور با رنج، رنج را از آن‌رو که رنج است رد نمی‌کند. او خواهانِ رنج است و جویایِ آن است، اما بدان شرط که معنایی بدان بخشیده شود و جهتِ تفرینی که تاکنون گریبان‌گیر بشر بوده نه رنج

بردن که بی معنایی رنج بوده است که — آرمان زهد به آن معنایی می بخشد! این تاکنون تنها معنایی ست که بدان داده شده است، و معنایی داشتن به هر حال به از هر بی معنایی ست. آرمان زهد تاکنون، به هر معنایی، بهترین «از هیچ بهتر» بوده است. رنج بردن با این آرمان تفسیر شده است؛ گمان می کردند که خلاء بزرگ با آن پر شده است و در به روی هرگونه هیچ انگاری مرگ طلب بسته شده است. اما شک نیست که این تفسیر با خود رنج تازه آورده است، رنج ژرف تر، درونی تر، زهرناک تر، زندگی خوارتر؛ این تفسیر تمامی رنج را در چشم انداز گناه قرار داده است... اما، با اینهمه، انسان ازین راه نجات یافته و معنایی به خود گرفته است و دیگر از آن پس چون برگی در باد سرگردان نبوده است و بازیچه ی هیچ و پوچ، بازیچه ی «بی معنا» یی. وی از آن پس چیزی تواند خواست — مهم نیست که آن را برای چه، چرا، و از چه راه می خواهد: [زیرا از این راه] خواست خود نجات یافته است.

دیگر از خود به آسانی پنهان نمی توان کرد که آن خواست بسیارگرچی ست؛ خواستی که رهنمون اش آرمان زهد بوده است، یعنی: بیزاری از هر آنچه بشری ست و بیشتر از آن از هر آنچه حیوانی ست و باز بیشتر از آن از هر آنچه مادی ست؛ این نفرت از حواس، از عقل، این ترس از شادی و زیبایی، این اشتیاق به ترک تمامی [جهان] ظاهر، دگرگونی، شَوَند، مرگ، آرزو، و اشتیاق به ترک اشتیاق. بیاید جرأت کنیم و بفهمیم که معنای تمامی این ها جز خواست نیستی نیست، خواست روی گرداندن از زندگی و شوریدن بر بنیادی ترین پیش انگاره های زندگی. اما همچنان خواست است و خواست می ماند!... و باز در پایان بگویم آنچه را که در آغاز گفته بودم: نیستی خواستن برای انسان خوش تر است از نه خواستن...



منتشر شده است:

- آندره مالرو در آئینه آثارش نوشته گائتان پیکون، ترجمه کاظم کردوانی
استقرار شریعت در مذهب مسیح نوشته هگل، ترجمه باقر پرهام
اصول روابط بین الملل (ویراست سوم) نوشته هوشنگ عامری
اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو نوشته برایان ردهد، ترجمه کاخی / افسری
پسامدرنیسم در بوته نقد (مجموعه مقالات) گزینش و ویرایش خسرو پارسا
جهان به کجا می رود؟ (ویراست دوم) نوشته آدام شاف، ترجمه فریدون نوائی
چشم انداز سوسیالیسم مدرن نوشته آدام شاف، ترجمه فریدون نوائی
چنین گفت زرتشت نوشته فریدریش ویلهلم نیچه، ترجمه داریوش آشوری
حقوق طبیعی و تاریخ نوشته لئو اشتراوس، ترجمه باقر پرهام
روشن نگری چیست؟ (مجموعه مقالات از کانت، هردر، و...) ترجمه سیروس آرین پور
روش های تحقیق در علوم اجتماعی یا تریک مک نیل، ترجمه محسن ثلاثی
روش های تحقیق در علوم رفتاری تألیف دکتر سرمد، دکتر بازرگان، دکتر حجازی
زبان شناسی اجتماعی (درامدی بر زبان و جامعه) تراذگیل، ترجمه دکتر محمد طباطبایی
شهرنشینی در ایران نوشته فرخ حسامیان، گیتی اعتماد و محمدرضا حائری
مبانی فلسفه (آشنایی با فلسفه جهان از زمانهای قدیم تا امروز) دکتر آصفه آصفی
مبانی نقد اقتصاد سیاسی (جلد دوم) کارل مارکس، ترجمه باقر پرهام و احمد تدین
منم فرانکو نوشته مانوئل واسکز مونتالبان، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان
نقش زور در روابط بین الملل نوشته آنتونیو کاسه سه، ترجمه مرتضی کلانتریان
نمودهای فرهنگی و اجتماعی در ادبیات فارسی نوشته محمود روح الامینی
نه مقاله درباره دانته نوشته لوئیس بورخس، ترجمه کاوه سیدحسینی و رادژاد
وزن شناسی و عروض نوشته ایرج کابلی
آواشناسی (فونتیک) دکتر علی محمد حق شناس
ادبیات و سنت های کلاسیک (تأثیر یونان و روم بر ادبیات غرب)، در ۲ جلد،
نوشته گ. هایت، ترجمه محمد کلباسی و مهین دانشور، ویراسته مصطفی اسلامی
از آستارا تا استارباد (در ۵ جلد) نوشته دکتر منوچهر ستوده
از یکاوس تا کیخسرو (داستانهای شاهنامه) نوشته محمود کیانوش



مؤسسه انتشارات آگاه
خیابان انقلاب، شماره ۱۴۶۸، تهران ۱۳۱۴۶
قیمت: ۷۰۰۰ ریال

شابک ۹۶۴-۴۱۶-۰۸۳-۵

ISBN 964-416-083-5