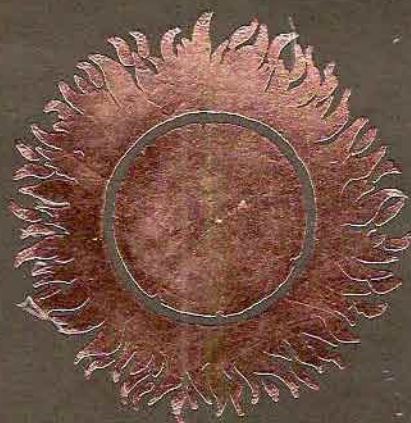


فریدریش ویلهلم نیچه

تبارشناسی اخلاق

ترجمه

داریوش آشوری





کلیک کنید



https://telegram.me/philosophic_books

تبارشناسی اخلاق

فریدریش نیچه

تبارشناسی اخلاق

(یک جدل نامه)

ترجمه‌ی

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؟



دیباجه‌ی 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 طیننی 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 برخوردی تاریخی دارد و می‌خواهد نشان دهد که اخلاق مسیحی اروپایی نه تنها سرآغاز اخلاق نیست که پایان پدیدآمدن 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 'اخلاقِ سروران' (Herrenmoral) و 'اخلاقِ بندگان' (Skla venmoral) 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 اخلاقِ بندگان چهره دیگر می‌کند و راه به «دینِ محبت» می‌گشاید. وی با این تحلیل درهم تنیدگی عاطفه‌های «ضد» یکدیگر را در روانِ 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 زیرِ نقاب‌های زیبا پدیدار می‌کنند و نیز اینکه عالی‌ترین نمودهای اخلاق و فرهنگ در روزگارانِ 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 سرورانِ رومی، که بر فلسطین فرمانروا بودند، در درونِ روانِ قومِ دین‌مدارِ یهودی انگیزه‌ی پدیدآمدن «محبت» مسیحی شده است. نیچه با این تحلیل پیشتاز

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

1. A. Bauemler, *Ibid.*

روانکاوِ مدرن است که در پی یافتنِ انگیزه‌های نهانی و واپس‌رانده‌ی رفتارها در انسان است. وی نشان می‌دهد که بندگان 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 راهِ آن آفرینش به قدرت دست می‌یابند و انتقام می‌ستانند. وی می‌خواهد از این راه نشان دهد که این انگیزه‌ها چه نقشِ 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 بندگان» بر ضدِ سرورانِ و الاتبارِ خود، یعنی رومیان، آغاز می‌شود. مسیحیت نمودگارِ این قیام است و با پیدایشِ مسیحیت «بازسنجیِ همه‌ی ارزش‌ها» رخ می‌نماید و از این راه «اخلاقِ بندگان» بر «اخلاقِ سروران» برتری می‌یابد. بر همین بنیاد است که نیچه می‌خواهد بارِ دیگر با بازسنجیِ 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 نوعِ بشر را به تباهیِ نهاییِ وضع «واپسین انسان» می‌کشاند، یعنی جهانی از «برابری» که کرد. و کارِ آن در بنیادِ 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 راهِ نمایی که از هستی فرا چشم می‌آورد، و

نهادنِ غایتی «آن جهانی» برای زندگی و هستی، کار را سرانجام به هیچ و بوج 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، سیستمانه‌ترین اثرِ نیچه از این‌گونه است و از این نظر به فهمِ بسیاری از اشاره‌های او در چنین گفتِ 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 کاوفمن^۱ و نیز نگاهی به ترجمه‌ی فرانسه‌ی آن از ژاک دشان^۲ ترجمه کرده‌ام. در زیرنویس‌ها برابرهایِ آلمانیِ واژه‌ها را همراه با ترجمه‌ی انگلیسیِ آن از ترجمه‌ی کاوفمن 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 فرانسه — و در این متن به انگلیسی — می‌آورد که در ترجمه‌های انگلیسی و فرانسه 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 فرانسه‌ی آن بهره گرفته‌ام و آنجا که برای خواننده‌ی فارسی زبان ضروری دانسته‌ام از مرجع‌ها و منبع‌های دیگر نقل کرده‌ام. آنچه در این متن فارسی در درون [] (کروشه) آمده افزوده‌ی مترجم فارسی ست برای روشن تر کردن متن.

از نظر زبان نگاره (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 بهرِ 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 می دارد، همانا چیزی «به خانه آوردن» است. و در بابِ آن چیزهای دیگر که در زندگی می گذرد، 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 بی خبر از همه جا و فرورفته در خویش که ناگاه ساعت با تمامِ قوّتِ خویش دوازده ضربه‌ی نیمروز را در گوشِ اش فرومی کوبد، از جای می جهیم و از خویش می پرسیم: «این چی ست که

می‌کوبند؟» 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— دریغا 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 پایِ خود در میان باشد، ما کجا و شناخت کجا!

۲

اندیشه‌های من درباره‌ی خاستگاهِ پیشداوری‌های اخلاقیِ 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. نوشتنِ 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 سرزمینِ پهناور و خطرناکی بازپس نگرم که جانِ من تا آن زمان پیموده بود. این ماجرا در زمستانِ 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 باورِ شادمانه را نیرو بخشند که آنان در من از همان آغاز نه تک - تک، نه خودسرانه، نه پراکنده، سر برآورده اند، که از یک ریشه برآمده اند، از دلِ یک خواستِ دانشِ ریشه دار که هرچه زُر فتر - رفتن می طلبد، با زبانی هرچه سنجیده تر و سنجیدگی 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 روبه رو شویم. بلکه اندیشه هـامان و ارزش هـامان، آری ها و نه هـامان، اگرها و مگرها مان، می باید از ما با همان ضرورتی برآیند که میوه از درخت - همتبار و همپیوند، گواه اراده ای یگانه، سلامتی یگانه، خاکی یگانه، خورشیدی یگانه. این میوه های ما شما را خوش می آید؟ اما درخت را با این چه کار! ما را با این چه کار، ما فیلسوفان را!

۳

یکی از وسواس های ذهنی ویژه ی من که به زبان آوردن اش را خوش نمی دارم - زیرا که با اخلاق سر - و - کار دارد؛ با هر آنچه تاکنون بر روی زمین به نام اخلاق بدان نازیده اند - وسواسِ ذهنی ای است که چه زود پا به زندگانی من گذاشت، چه ناخوانده، چه بی امان، چه ناسازگار با فضایی پیرامون ام، با سن و سال و سرمشقِ زندگی و اصل و تبار ام، تا بدانجا که مرا رواست آن را [سرنوشت] «پیش اندر»^۱ خویش بنامم. کنجکاوی ام، همچنین بدگمانی ام، همانگاه می بایست رویاروی این پرسش بازایستند که

خاستگاهِ خیر و شرِّ ما به‌راستی کجاست. در حقیقت، مسأله‌ی خاستگاهِ شر از همان زمان که پسری سیزده ساله بودم مرا دنبال می‌کرد؛ در سنی که «دل‌ات نیمی در گرو بازی‌هایِ 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 برایِ مسأله پیش کشیدم، چنانکه سزااست، آن بود که خدا را ارج نهم و او را پدرِ شر بنامم. آیا [سرنوشت] «پیش‌اندر» ام همین را از من می‌خواست و پس؟ آن [سرنوشت] «پیش‌اندر» تازه‌ی ضدِ اخلاق^۲ یا دستِ کم نااخلاق^۳ و آن «دستورِ مطلق» معماوار-وای وای، چنان ضدِ کانتی!- که از درونِ آن سخن می‌گفت و من از آن پس هرچه بیش بدان گوش سپرده ام و کاری بالاتر از گوش سپردن کرده ام؟

خوشا که چه بهنگامِ آموختن که پیشداوریِ یزدانشناسیک^۴ را از پیشداوریِ اخلاقی جدا کنم و در پسِ پشتِ جهان از پیِ خاستگاهِ شر نگردم. خواندنِ درس‌هایی در تاریخ و زبان‌شناسیِ تاریخی (فیلولوژی)، همراه با یک حسِ به‌سرشت دیرپسند نسبت به مسائلِ روانشناسیک در کل، بزودی چهره‌ی مسأله را برایِ من دیگر کرد: آدمی در چه اوضاعی این حکم‌هایِ ارزشیِ خیر و شر را بنیاد کرده است؟ و این ارزش‌ها را چه ارزشی‌ست؟ این ارزش‌ها بشر را به پیش برده اند یا از پیشرفت بازداشته اند؟ آیا نشانه‌ی بیچارگی اند و بی‌نواپی و ته‌گنیِ زندگی یا، به‌عکس، نمایاننده‌ی سرشاری و نیرو و خواستِ زندگی و دلیری اند و بی‌چون و چرایی و آینده‌داریِ زندگی؟

بر این بنیاد پاسخ‌هایِ گوناگون یافتیم و بر سرِشان 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 بازگونه و سراپا نادرست از فرضیه‌ی تبارشناسی [ی اخلاق] برخوردم، گونه‌ای به درستی انگلیسی، که مرا به خود کشید، با همان نیروی کششی که هر چیز ضدّ، هر چیز پادنشین^۱، دارد. عنوان کتاب خاستگاه احساس‌های اخلاقی بود و نویسنده‌اش دکتر پل ره^۲ 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، فیلسوف آلمانی (۱۸۴۹-۱۹۰۱)، از دوستان نیچه.

اثباتگر^۱ پیش می‌آید، برای آن که شاید-بودتر را به جای نشاید-بود
نشام 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 نماند که چه خامدست به آنها پرداخته بودم و هنوز چه
در-بند؛ در بند نداشتن زبانی ویژه برای چنین چیزهای ویژه، بسا 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 جاب یکم آن کتاب اشاره دارد، اما مترجمان انگلیسی و فرانسه
بر اساس ویرایش بعدی آثار او شماره‌ها را بر اساس 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 سترگ‌تر از فرضیه‌پردازی از سوی خود یا دیگران درباره‌ی خاستگاه اخلاق در دلام بود (یا درست‌تر بگویم: این آخرین [یعنی فرضیه‌پردازی] را تنها برای هدفی می‌خواستم؛ که فرضیه‌پردازی خود در برابر آن یکی از وسیله‌هاست در میان وسیله‌های بسیار). آنچه برای من در میان بود ارزش اخلاق بود — و 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 گزینه‌های 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 بدگمانی هرچه بنیادی‌تر و شک‌آوری 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! دریافتن این اخلاق پیوسته دامنگسترِ رحم را، که دامنِ فیلسوفان را نیز می‌گیرد و بیارشان می‌کند؛ دریافتن 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 سرِ آن هم‌آوا بودند بی‌ارزشیِ رحم بود. جز افلاطون و اسپینوزا و لاروشفوکو^۱ و کانت از کسی نام نمی‌برم، از چهار جانی اینهمه از هم جدا، اما بر سرِ یک چیز همنوا: بی‌ارزشیِ رحم.

۶

این مسأله‌ی ارزشِ رحم و اخلاقِ رحم (من ضدّ این زنانه‌گریِ زیانبار 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 همه گونه شک، همه گونه 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 نظریاری 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؟ زیستنی 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 چشم‌انداز 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 میانِ همگان به یادِ 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 بی‌طرف جهتی بهتر نشان دهم، جهتِ تاریخِ اخلاقِ راستین را، و او را بهنگام از این تیر انداختن به تاریکی با فرضیه‌بافی‌های انگلیسی‌وار بر حذر 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 فرضیه‌های او، به شیوه‌ای که دستِ کم خالی از سرگرمی نیست، [سرانجام] 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 دلیرانه و پُرسکوش و زیرزمینی، که بی گمان کار هر کس نیست. و آن روز که از ته دل بگوییم، «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 یافته ایم 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 روشنائی 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 «خواندن» شوند) و آن این که برای آن آدمی می‌باید کمابیش گاو باشد و اهلِ نشخوار و — هرگز، نه «انسان مدرن».

زیلس. ماریا، ابرانگادین

ژوئیه ۱۸۸۷

۱. aphoristisch / aphoristic، بیانِ 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؛ اما پنهان نم‌اند که اینان خود در چشمِ ما معماهایی در خورِ توجه‌اند و در مقامِ معماهاییِ 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 شرمگاه^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 ماندگرای^۱ عادت یا در فراموشکاری یا در یک سرهم‌بندی 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 کارِ آن پست کردنِ انسان است و دستِ خود را روغی‌کند؟ و یا چیزی چون یک بدگمانی از سرنومیدی، از نوع بدگمانی آرمابخوان^۴ سرخورده‌ی به‌زهرناکی و تیره‌بینی‌گراییده؟ 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-نمک گشتن؟

اما شنیده‌ام که می‌گویند اینان همان غوک‌های سردِ چندش‌آور اند که از دیرباز دور و برِ انسان و در درون‌اش می‌پلکیده‌اند و جست و خیز می‌کرده‌اند، چنانکه گویی در مایه‌ی حیاتِ خود اند، یعنی در مرداب. اما من نه تنها زیر بارِ این حرف نمی‌روم که آن را باور نیز ندارم. اما آنجا که نشود از رازِ چیزی سردرآورد، شاید بشود آرزویی کرد. من از ته دل آرزو می‌کنم که در موردِ اینان ماجرا درست بازگونه‌ی این باشد؛ یعنی که این پژوهندگانِ روان و ذره‌بین‌گذاران بر آن، از بنیاد جانورانی باشند دلیر و بلنداندیش و پرغرور؛ چنان کسانی که بدانند

۱. vis inertiae (در اصل به لاتین)، به معنای inertia (ماندگرای) 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 زننده و نا-مسیحی و نا-اخلاق... زیرا چنین حقیقت‌هایی نیز هست.

۲

درودهامان همه آن ارواح نیک را باد که درین تاریخ‌گزاران اخلاق سروری می‌کنند! اما، دریغ که ایشان را بی‌گمان بهره‌ای از روح تاریخی^۱ نیست و همانا که ارواح نیک تاریخ همگی ایشان را بی‌یشت و پناه رها کرده اند! اینان همگی، چنانکه رسم دیریندی فیلسوفان است، از بنیاد نا-تاریخی می‌اندیشند و درین جای هیچ شکّی نیست. و از همان آغاز که دست به کار کند. و کاو در باب خاستگاه مفهوم و حکم «نیک» می‌شوند، بی‌دست و پایی تبارشناسی اخلاق‌شان آشکار می‌شود. ایشان چنین می‌فرمایند که «در اصل مردمان کردارهای ناخودخواهانه^۲ 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 هواره 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 والا تر از آن، همچون گونه‌ای امتیازِ بشری سر بلند بوده است. اما بناست که این سر بلندی را مایه‌ی سرافکندگی کنند و این ارزش را بی ارزش: 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 حقّشان «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 برابرِ 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 سرچشمه‌هایِ پرجوشِ والا ترین ارزش‌گذاری‌هایِ پایگاه‌گذار و پایگاه‌شمار کجا! اینجا احساسی در میان است، درست رویارویِ آن سردمزاجیِ ضروری برایِ هر حزمِ حسابگر و هر حسابِ سودمندی؛ و آنهم احساسی نه برایِ یکبار، نه یک ساعت، بلکه احساسیِ همیشگی. چنانکه گفته شد، همانا شورِ والا یی و فاصله، آن احساسیِ 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» (حقّ سرورانه‌ی نام‌گذاریِ [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 مُهری 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 فرو می‌گیرد؛ 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 «آیده‌ی 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 هم‌ی روزگاران بوده باشد و، بنا بر این، مردمان هرچه بیشتر بر آن تکیه کرده

1. désintéressé

باشند به جای آنکه از آگاهی زده‌ده و فراموش شود، می‌باید نقش خود را هربار 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 عقل‌پذیرتر از این است؟ (که البته عقل‌پذیری [به خودی خود] دلیل درست‌تر بودن آن نیست): و آن هم‌طراز نشان دادن 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، جمع‌بندی 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 رسانی [معنای] «نیک» است؟ چنین یافتیم که این‌ها همه به یک دگردیسی 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 همبای برآمدن آن مفهوم دیرینه است که در آن «همگانی» 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 جلوی هر پرشی را درباره‌ی خاستگاه می‌گیرد. و در مورد قلمرو بظاهر یکسر عینی‌نگر (اُبُکتیو) 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 گِل و لای‌افشان 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 دلایل روشن می‌توان آن را مسأله‌ی خاموش نامید، و مسأله‌ای است با رهیافتی سخت‌گزینه که به کمتر گوشي 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 اصلی 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 (مانندِ «قدرتمندان» و «سروران» و «فرماندهان») یا با آشکارترین نشانه‌های این خداوندگاری، برای مثال، «ثروتمندان» 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 کارِ ما اینجا با همین منشِ ویژه است. آنان خود را، برای مثال، «راستگويان» می‌نامند؛ و والاتبارانِ یونانی بیش از همه. این والاتباران که ثوگنیس^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 راستگويان بدل می‌شوند و در این مرحله از

۱. Theognis (دوران رشدِ او پایانه‌های سده‌ی ششم و آغازهای سده‌ی پنجم پیش از میلاد) اهلِ مگارا (Megara) در نزدیکیِ آتن، شاعرِ غزل‌ها و مرثیه‌سرا، درباره‌ی نیک‌نژادی نیز بسیار سروده است و شعرهای او تصویرگرِ یک جامعه‌ی نژاده‌سالارانه‌ی (آریستوکراتیک) رو به فروشد است. نخستین مقاله‌ای که از آنچه به چاپ رسیده «درباره‌ی تاریخ حکمت‌سرایی‌های ثوگنیس» (Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung) است که در ۱۸۶۷ در مجلدی *Rheinisches 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 برجا 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 ندرت‌نامی 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 گفت آوردی از اثر بالابند پروفیسور جرالد ف. الز (Gerald F. Else) به نام بسویطی اوسط: حجت‌آوری (Aristotle's Poetics: Argument) بس باشد... نژدهومر 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 رویارویی 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 استثنایزیراست که بازتابی‌ست از دیدگاه نژاده‌سالارانه نسبت به جامعه و بازتابی‌ست از تصویری که آنان از شکافِ میانِ خودشان و «دیگران» دارند. در ذهن یک گروه کبایش کوچک و درهم تنیده همچون نژاده‌سالاری یونانی، تنها دو گونه مردم هستند: «ما» و «آنان»؛ البته، ما خوبان ایم و دُرستان و راستکرداران و خوب‌چهران و درست‌اندیشان، حال آن که «آنان» بی‌سرو، پایان‌اند و ترسویان و بی‌مقداران... ارسطو با این آرمانِ «عملی» نژاده‌سالاری کهن آشنا بود و آن را خوش می‌داشت، اما آنان را برتر از اهلِ اندیشه نمی‌شمرد، بلکه دست‌کم در کنار آنان بهترین‌کان می‌دانست.»

۴. به معنای بد. *malus*

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

[با پوست] تیره رنگ، و بالاتر از همه، سیاه‌موی («که سیاه‌پوست است»)^۱، یعنی ساکنان پیش-آریایی^۲ خاکِ ایتالیا، که بیش از همه با رنگِ پوست از نژاد آریاییانِ زرّین‌موی سروری یافته بازشناخته می‌شدند. [واژه‌ی] گالیک^۳ نیز، به هر حال، برای من درست‌موردی همین‌گونه را پیش می‌آورد. فین^۴ (برای مثال، در نامِ فین-گال^۵)، که واژه‌ای است برای نامیدن والاتباران و، سرانجام، برای هرچه خوب است و والا و ناب، در اصل به معنای زرّین‌موی بوده است، در برابرِ بومیانِ تیره‌پوستِ سیاه‌موی.

سِلْتیان^۶، به هر حال، نژادی یکسره زرّین‌موی بودند. خطاست اگر که بازمانده‌های مردمِ در اساس سیاه‌موی را - که در روی نقشه‌های دقیق‌تر قوم‌شناسیکِ آلمان نشان داده می‌شوند - هرگز از اصلِ سلتی یا آمیزه‌ای خونی با آنان بدانیم. (این همان کاری است که ویرشو^۷ هنوز می‌کند). بلکه اینان همان مردمانِ پیش-آریاییِ آلمان اند که درین جاها دیده می‌شوند. همین ماجرا کم و بیش در سراسر اروپا روی داده است. یعنی، اینکه نژادِ فرودست شده سرانجام دیگر بار، از نظرِ رنگ و کوتاهیِ حجمه، فرادست گشته است، و چه بسا از نظرِ غریزه‌های عقلی و اجتماعی نیز: چه کس انکار تواند کرد که دموکراسیِ مدرن و آنارشیسْمِ مدرن تر از

۱. «thic niger est» گفت‌آوردی است از ساتیرهای هوراس: «پشتِ سرگوییِ دوستان و فاش‌کننده‌ی رازها سیاه است. به هوش، ای رومیان!» niger در اصل به معنای «سیاه» بود و سپس معنای بدبخت به خود گرفت و در آن گفت‌آورد معنای «بدجنس». به عکس، candidus به معنای سفید، روشن، زیبا، ناب، روراست، درست‌کردار، بی‌غش، شادکام، و نیکبخت بود. در جای دیگر هوراس از «سیدترین جان‌هایی که زمینِ هرگز بار آورده است» سخن می‌گوید. (از حاشیه‌ی 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 آسیب‌شناسان (پاتولوژیست) آلمان، سیاستمدارِ لیبرال و عضوِ پارلمانِ آلمان (رایشتاگ) و مخالفِ بیمارک.

آن و بویژه این گرایش به «کمون»^۱، به ابتدایی ترین صورت جامعه، که همه‌ی سوسیالیست‌های اروپا اکنون هوادار آن اند، در اصل جز یک پاتک 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 شمرده (بسنجید بلوم = دوئلوم = دوئن لوم^۴، که به نظر من دوئونوس^۵ را دربر دارد). بنابراین، بونوس به معنای مرد ستیزه‌جو، دوباره‌گر (دوئو)، مرد جنگی؛ و در آن می‌توان چیزی را دید که در روم باستان مایه‌ی «نیکویی» مرد بوده است. و همین واژه‌ی گوت^۶ در زبان آلمانی ما آیینی باید به معنای «گوتلیشن»^۷ باشد، یعنی مردی از «نژاد خدایی»^۸؟ و آیینی باید همان نام مردمی (و در اصل والاتبارانده‌ی) گوت‌ها^۹ 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 فرهنگ لاتینی-هارپر Harper's Latin Dictionary، صورت کهن تر bonus شمرده شده است و duellum را صورت دیرینه و شاعرانه‌ی bellum (جنگ) دانسته اند. (حاشیه‌ی کاوخن)

5. Gut (خوب)

6. *den Göttlichen

7. göttlichen Geschlechts

8. Gothen / Goths

زمینه‌ای برای استثنا فراهم می‌کند). هنگامی که کاستِ زَبَرین هسانا کاستِ دینیاران^۱ باشد و، بنا بر این، در بازگفتِ جایگاهِ کلی خود صفتی را به کار برد یادآورِ کارکردِ دینیارانه‌اش، 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 پایگاه 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 سراسر است 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 زن‌های پلشتِ مردمِ فرودست هم‌خوابگی نمی‌کند و به خون خود را نمی‌آلاید - از این پس، هرگز، هرگز! از سویِ دیگر، بی‌گمان، روشن است که به سببِ وجودِ یک مِهان‌سالاری از بنیاد دینیارانه^۳، چه گونه تضادهای 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^۴ آزاده‌جانی بی‌ترس و - لِرِز از سرِ آن‌ها نتواند پرید. در این مِهان‌سالاری‌های دینیارانه و عادت‌های 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 ناگزیر آن‌ها برای دینیارانِ هم‌هی روزگارانِ بیماری‌هایِ گوارشی و عصبی بوده است. و اما، در باب آنچه ایشان همچون درمان برای بیماری‌هایِ خویش بر ساخته‌اند — آیا نمی‌باید گفت که سرانجام از نظر پیامدهایش صدبار 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 (روشن 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 هیپنوتیسم‌گریِ خویش به شیوه‌ی درویشان و برهمنان (با به کار بردن برهمن همچون گویِ بلورین و اِسدهی ثابت) و سرانجام، آن سیراب شدنِ بسیار فهمیدنی با هم‌هی این‌ها، با درمانِ ریشه‌ای‌اش، با [اتحاد با] عدم (یا خدا: اشتیاق به اتحادِ عرفانی^۳ با خدا همان شوقِ 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 تیزی‌بینی و ریخت و پاش و عشق و آزارِ فرمان‌روایی، و فضیلت و بیماری. اما کمی انصاف باید داد و گفت که [با رویش] بر خاکِ این زندگانیِ بشری به ذاتِ خطرناک، یعنی زندگانیِ دینیارانه، بوده است که بشر هرگز جانوریِ نظرگیر^۴ شده است و نخست

۱. Weir Mitchell (۱۸۲۹-۱۹۱۴) پزشکِ آمریکایی. روشِ درمانیِ او نخست شاملِ جدا کردن و بستری کردنِ بیمار و پرهیزِ غذایی و ماساژ بود.

2. sinnenfeindlich / antisensualistic 3. unio mystica

4. interessantes Thier / interesting animal

اینجا بود که روانِ بشری به معنایی عالی تر ژرفا یافت و شریر^۱ شد. و این آن دو وجهِ اساسی‌ست که انسان بدان‌ها بر دیگر جانوران برتری تاکنونی را یافته است!

۷

از همین می‌توان پی‌برد که شیوه‌های ارزش‌گذاریِ دنیارانه چه آسان می‌توانند از شیوه‌های شهسوارانه-مهان‌سالارانه شاخه بگیرند و سپس به ضدِ آن بدل شوند. و این بویژه هنگامی روی می‌دهد که کاستِ دنیاران با کاستِ جنگاوران به یکدیگر رشک برند و رویارویِ یکدیگر قرار گیرند و سرِ آشتی با یکدیگر نداشته باشند. پیش‌انگاره‌ی ارزش‌داوری‌های شهسوارانه-مهان‌سالارانه داشتنِ تنِ نیرومند است و تندرستیِ روزافزون و پُربار و سرشار، همراه با آنچه پاینده‌ی آن است، یعنی جنگ و ماجراجویی و شکار و رقص و بازی‌های رزمی و، در کل، هر آنچه کار-و-کوششِ پُرنیرو و آزادانه و شادخوارانه در بر داشته باشد. اما ارزش‌گذاری‌های دنیارانه-والاتباران، چنانکه دیدیم، پیش‌انگاره‌هایی دیگر دارند: آنجا که پایِ جنگ در میان باشد آنان باخته‌اند! چنانکه می‌دانیم، دنیاران بدترین دشمنان‌اند. چرا؟ زیرا که کم‌زورترین مردمان‌اند: و به دلیلِ کم‌زوری‌شان است که نفرت در ایشان به هیولوارترین و ترسناک‌ترین و معنوی‌ترین و زهرآگین‌ترین اندازه‌ها می‌بالد. بزرگ‌ترین نفرت‌ورزان در تاریخ جهان هواره دنیاران بوده‌اند؛ همچنین زیرک‌ترین‌شان. در برابرِ جانی‌کین‌خواه دنیاران دیگر جان‌ها چیستند! بی‌آن جانی که کم‌زورترینان در میان آورده‌اند، تاریخ بشر

۱. böse، ضدِ «معموم». از اصطلاح‌های کتاب مقدس است.

چیزی سراسر! محقانه 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 زبَر کنند. چنین کاری تنها درخور قومی دینیار بود؛ قومی با واپس‌زده‌ترین کین‌خواهی دینیاران. این یهودیان بودند که با پی‌گیری ترس‌آوری به خود جسارت دادند تا معادله‌های ارزشی مهان‌سالارانه (نیک = والا = توانا = زیبا = شادان = خداپسند) را واژگون کنند و با دندان‌های مفاکی‌ترین 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 و الاتباران 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 فُرجه‌ای 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، پاره‌ی ۱۹۵، ص ۱۴۷ (چاپ یکم، انتشارات خوارزمی).

۸

اما چه جای شگفتی است اگر که شما این را درنیابید؟ 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 واژگونگر ارزش‌ها، چیزی بر رُست به همان بی‌همتایی؛ یعنی: محبتی تازه — و از کدام تنه جز این برمی توانست رُست؟ اما هرگز گمان مدارید که آن محبت همچون انکارِ آن تشنگی برای انتقام، همچون ضدِ نفرتِ یهودی، بر رُسته باشد! نه، حقیقت بازگونه‌ی این است! آن محبت همچون تاجی بر سرِ آن نفرت روید؛ همچون تاج پیروزی‌ای هر سودامن گستر در دلِ نابترین روشنائی و پُرمایه‌ترین آفتاب، فرارانده به میدانِ روشنا و بلندای در پیِ آماج‌های آن نفرت؛ در پیِ 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 عیسای ناصری، این تن‌آوردگی انجیلِ محبت، این «نجات‌بخش» ارمغان‌آورِ آمرزش و پیروزی بهر بینوایان و بیماراران و گناه‌کاران — مگر نه همان وسوسه‌گری بود، آن هم در ترسناک‌ترین و ایستادگی‌ناپذیرترین صورتِ آن؟ وسوسه‌ای و کژراهه‌ای به همان ارزش‌های یهودی و آرمان‌های نوین؟ مگر بنی اسرائیل درست از کژراهه‌ی همین «نجات‌بخش»، همین به‌ظاهر دشمن و پاشانده‌ی اسرائیل، نبود که به هدفِ نهایی انتقام‌جوییِ عالی خود دست یافت؟ مگر این

به راستی بخشی از هنرِ سیا و پنهانِ یک سیاستِ بزرگِ انتقام نبود؟ سیاستِ انتقامی دورنگر و زیرزمینی و خزانده و پیش‌اندیشیده، که اسرائیل با آن می‌بایست ابزارِ واقعیِ انتقامِ خود را به نامِ دشمنیِ خونی در پیشِ چشمِ همه‌ی جهان از خود براند و به صلیبِ اش کشد تا آنکه «تمامی جهان»، یعنی همه‌ی دشمنانِ اسرائیل، این لقمه را بی‌پروا به نیشِ کشند؟ کدام ظرافتِ معنوی لقمه‌ای خطرناک‌تر از این را گمان تواند کرد؟ یعنی، چیزی همپایه‌ی قدرتِ وسوسه‌گر و سرمست‌کننده و فروگیرنده و نابودکننده‌ی «صلیبِ مقدس»؛ آن ناسازه‌ای «خدایی بر صلیب»؛ یعنی، رازِ هولناکِ گمان‌ناپذیرترین و بالادست‌ترین ستم‌کاریِ انجمنین؛ یعنی، خود را بر صلیب کشیدنِ خدا برایِ رستگاریِ انسان! — بی‌گمان، اسرائیل در زیر این غدا^۱، با انتقام‌جویی و بازگون کردنِ همه‌ی ارزش‌ها، دستِ کم، تاکنون هربار بر تمامیِ آرمان‌هایِ دیگر، بر همه‌ی آرمان‌هایِ والاترِ دیگر پیروز گشته است.

۹

«آرمان‌هایِ والا کدام است؟ چشم باز کن و پیروزیِ مردم را ببین — یا 'بردگان' یا 'غوغا' یا 'گلّه' یا هر نامِ دیگری که دوست داری بر ایشان بگذاری. گیرم که این کار کارِ یهودیان بوده باشد! اما کدام ملت را رسالتی جهان — تاریخی تر^۲ از این بوده است؟ [مگر نمی‌بینی که] «سروان» را از سر باز کرده اند و اخلاقیِ فرودستانِ فرادست شده است! نامِ این پیروزی را زهرآمیزیِ خون بگذار (زیرا نژادها را با هم درآمیخته است) — حرفی

1. Paradoxie / paradox

2. sub hoc signo

3. welthistorische Mission / world-historic mission

نیست! اما پنهان غناد 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 راو این زهرآمیزی در تمامی رگ و پی 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! مآله! آیا درین کار کلیسا را امروزه هنوز نقشی ضروری هست؟ هنوز حقّ حیاقی 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 بی کلیسا آزاده‌جان کجا بود؟ آنچه ما را می‌زند خودِ کلیساست نه زهر اش. خودِ کلیسا به کنار؛ اما ما نیز از زهر اش بدمان 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 «مآله!» 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 اخلاقی و الاتبارانه از دلِ آری‌گوییِ پیروزمندانه به خویش برمی‌روید؛ اما اخلاقیِ بردگان نخست به آنچه «بیرونی»ست، به آنچه «دیگر»، به آنچه «جز-او»ست نه می‌گوید. و این همانا کُنشِ آفرینندگیِ اوست. این واگرداندنِ نگاهِ ارزش‌گذارانه، این نیاز به چشم‌دوختن به بیرون به جای گرداندنِ آن به خویش، زاده‌ی همان کینه‌توزی‌ست. اخلاقیِ بردگان برایِ رویش همیشه نخست نیاز به یک جهانِ بیرونیِ دشمنانه دارد. به زبانِ فیزیولوژیک، برایِ آن که کُنشی داشته باشد به یک انگیزتارِ بیرونی نیازمند است — زیرا کُنشِ آن از بنیاد واکنش است. اما ما چرا در موردِ شیوه‌ی ارزش‌گذاریِ والاتبارانه بازگونه‌ی 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. برداشت‌هایِ منفیِ «پست» و «همگانی» و «بد» نزد او، نسبت به برداشت‌هایِ مثبت‌اش، جز تصویرهایِ مخالفِ پریده‌رنگی نیستند که سپس زاده می‌شوند؛ یعنی از پسِ آن برداشت‌هایِ بنیادیِ سراسر سرشار از زندگی و شور [که می‌گویند: «ما والا یان، 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 برابرِ 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 فضایی آدم همگانی، فضایی مردمِ فرودست. از سوی دیگر، از خاطرنمی‌باید برد که به هر حال حسِ خوارداشت، حسِ فرونگریستن، حسِ نگاه کردن از بالا، تصویری نادرست از آنچه خوار داشته می‌شود، به دست می‌دهد. و هزار بار بدتر از آن، آدمی را در بابِ نفرت و کینه‌ی نهفته در دلِ دشمنِ خویش - البته در دلِ آن «آدمک» - به خطا می‌برد. به‌راستی، چه بی‌پروایی‌ها و آسان‌گیری‌ها و چشم‌پوشی‌ها و ساده‌انگاری‌ها که در خوارداشت نیست! همچنین چه خوش‌دلی‌ها از این که اُبژه‌ی خود را به یک کاریکاتور، به یک موجودِ خنده‌دار، بدل تواند کرد. آن حاشیه‌ی معنایی کم. و بیش دل‌سوزانه را نیز از یاد نمی‌باید برد که برای مثال، والاتباری یونانی به همدی وازه‌هایی می‌بخشید که برای بازشناساندنِ مردمِ فرودستِ 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 مردمِ 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 آدمِ عامی را سراسرست بنده‌ی کارگر و چارپای بارکش می‌داند)؛ و اینکه، از سوی دیگر، چه گونه «بد» و «پست» و «بیچاره» تُنیست که در گوشِ یونانی هیچ‌گاه بی‌طنینی رَنگ‌بخش شنیده

۱. این وازه‌ها در متن اصلی آلمانی به زبان‌نگاره‌ی یونانی آمده است و ترانویس لاتینی آن را از ترجمه‌ی کاوفن به انگلیسی گرفته ام و معناهای آن‌ها را نیز از حاشیه‌ی ترجمه‌ی وی. همدی آن‌ها به معنای «بدبخت» است، اما معناهای دیگری نیز دربر دارند که، به ترتیب، برای هر یک عبارت است از: (۱) ترسو، بی‌ارزش، پست؛ (۲) ناچیز، خوارما به؛ (۳) رنجبر، بی‌ارزش، بی‌پدر-مادر، پست، ترسو؛ (۴) رنجبر، 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 الیابارانی میهن سالارانه که در خوارداشت نیز به خود دروغ غی گوید (فیلولوگ ها می باید به یاد آورند که این واژه ها به چه معناهایی به کار رفته اند: *anolbos*, *oizyros*, *tlēmōn*, *xymphora*, *dystychein* «نیک زادان» خود را «نیک بخت» احساس می کردند و نیازی نداشتند که با چشم دوختن بر دشمنان خویش برای خود نیک بختی ساختگی دست و پا کنند یا چه بسا، چنان که عادت همه ی مردمان کینه توز است، دل خوش کنکی برای خود بسازند و خود را فریب دهند. آنان همچنین در مقام مردمان پُر و پیمان و سرشار از نیرو و در نتیجه، به سرشت کوشا، می دانستند که نیک بختی و کوشایی با هم اند و کوشایی نزد ایشان به طبع پاره ای از نیک بختی بود (که *euprattein*^۱ از آن ریشه می گیرد) یکسره رویارویی [معنای] «نیک بختی» در عالم ناتوانان و سرکوفتگان؛ در عالم آنانی که احساس های زهر آگین و دشمنانه در وجودشان چرکابه می سازد؛ آنانی که «نیک بختی» نزدشان چیزی است از جنس چیزهای خواب آور و رخوت آور، از جنس آرامش و صلح، از جنس «سبّت»^۲، یعنی دست کشیدن از کار و زحمت و دست و پای خود را دراز کردن؛ خلاصه چیزی بی کُشانه^۳ [نه کُشگرانه]. حال آنکه انسان و الیابار با خود با دلگرمی و یکرویی می زید (*gennaïos*)^۴ «بزرگ زاده»

۱. (۱) غم انگیز، بدبخت، بیچاره، زحمت کش، محنت کش؛ (۲) نفرین شده، بدبخت، فقیر؛ (۳) بدبخت، بیچاره؛ (۴) بدبختی، بیچارگی؛ (۵) نگون بخت.

۲. خوش کار. 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 می کشند، از ریشه ی *shabbath* در عبرانی، به معنای «آرام گرفتن».

۴. *passivisch* / *passively*

۵. بزرگ زاده، و الیابار، بلند اندیش.

بارِ معنایی «راست و درست» و چه بسا «ساده دل» را نیز در خود دارد) اما انسانِ کینه توز نه راست و درست است نه ساده دل نه با خود یکدل و یکرو. روان اش کزین است؛ جان اش دوستارِ پنهانگاه ها و راه ها و دره های پنهانی. او در عالمِ خود در جست و جوی پناهگاهی ست برای خود و آرامِ جانِ خود را در پنهانگاه ها می یابد. او خوب می داند که چه گونه می باید لب فروبست و از یاد نبرد و منتظر ماند و چندی خاکساری و فروتنی پیشه کرد. نژادی از چنین مردمانِ کینه توز سرانجام می باید زیرک تر از هر نژادِ والاتبار شود و برای زیرکیِ ارجی دیگر بشناسد؛ یعنی، همچون شرطی حیاتی برای زندگی. حال آنکه برای انسانِ والاتبار زیرکی مایه ای از تجمل و ظرافت درخود دارد. زیرا نزد ایشان [به خلافِ کینه توزان] زیرکی برای نظم بخشیدن و پاییدنِ کارکردِ گزینه های ناخودآگاه اهمیتِ اساسی ندارد یا برای مهار کردنِ بی پروایی ها و سرکشی های دلیرانه، خواه در رویارویی با خطر یا دشمن یا برای مهار کردنِ برانگیختگیِ پرشور در خشم و عشق و بزرگداشت و شکرگزاری و انتقام ستانی، که روان های والا همیشه یکدیگر را با این حالت شناخته اند. کینه توزیِ انسانِ والاتبار، آنگاه که در او پدیدار شود، خود را در یک واکنشِ آنی به اوج می رساند و خالی می کند، ازینرو [روان را] زهرآگین نمی کند؛ و هرگز، چنان که ناگزیر نزد تمامی بیچارگان و ناتوانان دیده می شود، بی شمار بار از نو پدیدار نمی شود.

دشمنانِ خود و بدآوردن های خود را زود از یاد بردن، حتا کارهای بدِ خود را — این نشانه ی طبعِ قوی پُر و پیمانی ست سرشار از قدرتی نرم و شکل پذیر و بازسازنده و دوباره سلامت بخش؛ و نیز فراموشی بخش (یکی از نمونه های خوبِ این مورد در دنیایِ مُدرن میرابو است که

دشنام‌ها و تو-سری‌های دیگران به یاد-اش نمی‌ماند و هرگز غمی بخشیدشان، 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 حُرمت‌گذاری 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 پین و رویارویِ آن را بیرون کشد؛ مفهومِ «آدمِ خوب» را — خود را!

۱۱

و این درست بازگونه‌ی کاری‌ست که انسانِ والاتبار 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 فرقی‌ست میانِ این «بد»^۱ و الاتبارانه و آن «شر»^۲ آئی که از دیگِ نفرتِ ناکامی برمی‌جوشد؟ آن یک فراورده‌ای‌ست 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 سرراست این است: همانا «نیکان» آن اخلاق دیگر، همانا مرد و الاتبار، مرد قدرتمند، مرد فرمان‌روا؛ همان که در چشمان زهرآگین کینه توزی رنگ دیگر می پذیرد و معنای 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 دشمن شریر را می شناسد و بس. و اما اینان [این نیکان]، که در بند رسم‌ها و پاس داشتن و آیین نگاه داشتن و سپاس داشتن 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 خویش‌داری و نازک رفتاری 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، جانوران شکاری زنجیر گسیخته را مانند و آنجا، در وحش بوم، آزاد از همه‌ی قیدهای اجتماعی، رها از همه‌ی تنشی که در بند ماندن دیرینه در حصار آرامش اجتماعی خود در ایشان به بار آورده است، به وجدان بی گناه جانور شکاری باز می گردند و هیولاهای شاد-فریادی می شوند به در آمده از میدان سلسله‌ای کشتار و سوزاندن و به زور گادن و شکنجه دادن دَم‌نشان؛ آن هم با چنان سرخوشی و آرامش خاطری که گویی این همه کاری جز شوخی و

شیطنت 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 نژادهای و لاتبار جانور 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؛ و لاتبارانِ رومی و عرب و آلمانی و ژاپنی و یهلوانانِ هومری و وایکینگ‌های اسکاندیناویایی همه همین نیاز را داشته اند.

هرجا که این نژادهای و لاتبار پا گشوده اند پشتِ سر همیشه مفهوم «بربر» را بر جا گذاشته اند. حتّا و لاترین فرهنگ‌شان نیز از نشانِ آگاهی به آن بربریت و حتّا گردن‌فرازی از آن خالی نیست (برای مثال، آنچه پریکلس^۱ در آن سخن‌رانی 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» نژادهای و لاتبار و دیوانه و بی‌خرد و بی‌پروا، و بی‌حسابی و بی‌امانی آشکارِ کردارشان (پریکلس 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 شمایِل «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 زرّین و سیمین و برنجین باز گوید. اما نمی‌دانست با جهانِ شکوهمند و در همان حال ترسناک و ددمنشِ 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 تِبیسی^۳، به صورتی که آن جهان در خاطرِ تُخمه‌یِ والاتارانِ 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 واکُنشگریِ 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 پیشرفتِ انسان]، بلکه چه بسا خلافِ آن‌اند؛ که نه! این را امروزه به چشم می‌توان دید که این خداوندانِ غریزه‌های سرکوفتگی و انتقام‌جویی، این فرزندانِ هرگونه بردگیِ اروپایی و نا-اروپایی، و بویژه تمامی جماعتِ پیش-آریایی، همگی نمودگارانِ پرفت انسان‌اند! این «ابزارهای فرهنگ» مایه‌ی تنگِ انسان‌اند و بر رویِ هم مایه‌ی بدبینی به «فرهنگ» و دلیلی بر ضدِ آن! چه بسا اینان را به درستی روا باشد که از دُرِ زَرین‌موی در دلِ تمامی نژادهای والاتبار بترسند و بگریزند! اما کی‌ست که صدبار بیش نترسد از این که به جایِ ترس ناچار از آن باشد که با چشمانِ ستایشگر شاهدِ دیدارِ دل‌آشوبِ کژ-و-کوژان و کوتولگان و تکیدگان و زهرنوشیدگان باشد؟ و مگر این نه سرنوشتِ ماست؟ چي‌ست که امروز مایه‌ی بیزاریِ ما از انسان است؟ — زیرا ما بی‌گمان از انسان به رنج ایم.

دیگر کدام ترس آنجا که هیچ چیزِ ترسناک در انسان بازمانده است؛ که «انسان» کِرم‌سانِ پیش می‌خزد و گله‌وار گرد می‌آید؛ که انسانِ بس میانه‌ایه و بی‌رنگ و بی‌وهم اکنون آموخته است که خود را غایت و قله [ی انسانیت] بینگارد و معنای تاریخ و خود را «انسانِ والاتر». این انگارش چندان ناروا هم نیست تا آنجا که وی خود را، همچون چیزیِ دست‌کم بر سرِ پا، دست‌کم توانایِ زیستن، دست‌کم آری‌گویِ به‌زندگی، جدا می‌انگارد از آن انبوه کژ-و-کوژان و بیاران و خستگان و از نفس افتادگانی که امروز بویِ گندِشان اروپا را گرفته است.

اینجا یارایِ آن‌ام نیست که یک آوِ آرزومندانه را فرودهم؛ آهی از سرِ واپسین امید‌ام. چی‌ست آنچه بویژه مرا یکسره تاب‌نیارَدنی‌ست؟ چی‌ست که بارِ اش را نمی‌یارم کشید و راهِ نفس‌ام را فرومی‌بندد و توان‌ام را می‌ستاند؟ هوایِ بد! هوایِ بد! این که چیزی کُژ و کُژ به سوی‌ام فرامی‌خزد؛ این که می‌باید دل و اندرونه‌ی روانی کُژ و کُژ را بیویم! — از همه چیز گذشته، باری، کدام سختی و بیچارگی و هوایِ ناخوش و دردمندی و رنج و زحمت و تنهاماندگی‌ست که مردِ آفریده برای زندگانی زیرزمینی و جنگاورانه تاب نتواند آورد؟ او هربار از نو [از تاریکناهیِ خویش] به روشنا در می‌آید و از نو ساعتِ زرینِ پیروزیِ خویش را به چشم می‌بیند و همان‌گونه که سرشتِ اوست، فرامی‌ایستد، 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 دیدارِ اش 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 میاغمایه‌تر و آسانگیرتر و چینی‌تر و مسیحی‌تر. راست است که انسان هر چه «بهتر» می‌شود و—این همان سرنوشت شومی ست 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 انسان 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 جایِ شگفتی ست اگر که برّه‌ها پرندگانِ شکاریِ بزرگ را خوش ندارند؟ چه جایِ سرزنش است اگر که این پرندگانِ شکاریِ برّه‌های کوچک را برمایند؟ و اگر پرّگان در میانِ خود بگویند: «این پرندگانِ شکاریِ شرّ اند؛ و مگر آن که هیچ به پرنده‌ی شکاری نمی‌ماند و چه با 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 با 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 دومین را همچون کرده‌ای می‌انگارند کارِ کُننده‌ای به نام آذرخش، اخلاقی مردم نیز زورمندی را از فراغدهای زورمندی جدا می‌کند، چنان که گویی در پس پشتِ شخصِ زورمند زیرگستر^۱ بی‌طرفی هست که آزاد است زور نشان دهد یا ندهد. اما چنین زیرگستری در کار نیست؛ «بود»‌ی در پس کردن و اثر نهادن و شدن در میان نیست. «کننده» را [به غلط] به دُم کردن بسته‌اند. 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 علت می‌نشانند و بارِ دیگر همان را در مقامِ معلول همان علت. 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 افسون زبان قرار دارد و از شرّ این بجهیِ جازده به جای بجهیِ اصلی، این «کننده»^۲ [= فاعل]، رها نشده است (مفهوم [اُم، برای مثال، یکی از همین بجه‌های جازده است؛ همچنان که مفهوم کانتی «شیء در ذات 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 بجسبند 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 پرنده ی شکاری را پرنده ی 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 پایه ای ترین رده ی زیرکی (که حشره ها 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 ذات شان، کارکردشان، واقعیت بی کم و کاست یگانه ی چاره ناپذیر و جدایی ناپذیر وجودشان — کار و کوششی ست آزادانه؛ چیزی ست خواسته و دانسته؛ عمل ای ست؛ شایستگی ای ست. چنین انسانی از سر غریزه ی خویشتن پایی و خود — برحق انگاری، که هر دروغی را تقدس می بخشد، به ایمان به یک «کننده» ی بی طرف در گزینش آزاد نیاز دارد. چه بسا تاکنون بر روی زمین به چیزی به اندازه ی «کننده» (یا مردم پسندانه تر بگوییم، به روان) ایمان نداشته اند؛ 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 نگریست. اما، حضرت آقای 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 آقای 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 بیج — 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 پُردلهره، 'فروتنی'؛ و از بندگی در پیشگاه آنانی که در دل از ایشان نفرت دارند، 'طاعت' (یعنی، از جمله در پیشگاه‌هایی 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 که»

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 بخشودن («زیر آایشان نمی‌دانند که چه می‌کنند»^۱ - این ماییم که می‌دانیم ایشان چه می‌کنند!) سخن از محبّت به دشمنان هم در میان است و - البته درین میانه عرق هم می‌ریزند.

- دیگر چه؟

- «بی‌گمان، همه‌شان نگویند بخت اند؛ همی این ور - وره جادوها و نیرنگ‌بازان زاویه‌نشین؛ اگر چه گرم درهم چسیده اند. اما یا من می‌گویند که نگویند بختی نشانه‌ی برگزیدگی از سوی خداست و به اشارمی خدا. آدم سگی را کُتک می‌زند که از همه بیشتر دوست دارد. می‌گویند این نگویند بختی چه بسا پیش‌درامدی باشد یا آزمونی یا آموزشی. شاید چیزی بالاتر از همی این‌ها باشد - چیزی که روزی تلافی کنند و بابت‌اش پاداشی دهند: یک خروار طلا. نه! بابت‌اش سعادت ابدی بپردازند، همان که نام‌اش 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 جانبِ خدا مرتّب شده است. حتّا هر که با قدرت مقاومت نماید مقاومت با ترتیبِ خدا نموده باشد. «عهد جدید، «رساله‌ی پولس رسول به رومیان» ۱۳: ۱-۲.

۱. «عیسا گفت، ای پدر، این‌ها را بیا مرز، زیرا نمی‌دانند چه می‌کنند.» عهد جدید، «انجیل لوقا»، ۲۳: ۳۴.

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 کارِ 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 پیاپی 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 برادرانِ شان در نفرت، که 'برادرانِ شان در محبت' است یا، به گفته‌ی خودشان، همه‌ی نیکان و عادلانِ روی زمین.»

بر آنچه مایه‌ی آسایشِ خاطرِ شان در برابرِ همه‌ی رنج‌هایِ زندگی‌ست چه نامی می‌گذارند؟ بر آن رُزهی خیالِ سعادتِ نوید داده شده‌ی آینده؟

«چه؟ در ست می شنوم؟ نام اش را «روزِ داوری» می گذارند، پادشاهی^۱ 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: شکی 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 سر در 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 زمینه ها 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 برّه می‌گوید: «آمرزیدگان پادشاهی آسمان کیفرهای دوزخیان را به چشم خواهند دید تا که شادکامی آمرزیدگی‌شان افزون‌تر شود.» و اگر بخواهیم این را با طنین قوی‌تر بشنویم، باید آن را از دهان یک پدر پیروزمند کلیسا شنید که مسیحیان خود را از تمشای 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 گلدایاتوری] 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 هم‌ی آنچه حاصل کرده اند در یک تنوره‌ی آتش خواهد سوخت؛ وّه که چه آتش‌سوزی‌ای تماشا خواهیم کرد! [آن روز] بر چه چیز آفرین خواهم گفت؟ بر چه چیز پوزخند خواهم زد؟ از کدام منظره لذت خواهم 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

۱. Thomas von Aquino گفت آورد از توماس آکوئینی در اصل به لاتینی ست
 ۲. Erlösung / redemption، مقصود بازخریده شدن یا پاک‌شدن از «گناه نخستین» آدم است در باغ بهشت یا تبار کردنِ پسرِ خدای عیسا مسیح، خونی خود را.
 ۳. تکیه بر کلمه‌ها و عبارت‌ها در این قطعه از نیجه است آنچه در پرانتز آمده افزوده‌ی اوست به آلمانی در متن لاتینی، و آنچه در کروشه برای روشن‌گری بیشتر جمله‌ها آمده از مترجم فارسی.

اسفل السافلین از درد فریاد می‌کنند و نیز همراوشان 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 غرورِ شان برایِ پیروانِ مسیح می‌افروختند. و در کنارِ شان چه حکیمانی، چه فیلسوفانی را که به پیروانِ خود می‌آموزاندند که خدا را با این گوشه‌ی تحت‌القَر 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 نگون‌بختانِ 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 نگون‌بختی بلندتر از همیشه هوار می‌زنند (با صدایی خوش‌طنین‌تر اما پرفریادتر). و [چه خوش است] تماشایِ بازیگرانِ نمایش با 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.

عبادت نمی‌کرد؛ این همان سامرایِ شاگردِ شیطان؛ این همان که وی را از یهودا خریدی و بر سراتِ چوب و مشّت زد و بر تو تف انداخت و تو را تُرشک و سرکه نوشاند! این همان که شاگردانِ اش 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 آن‌ام که آن از تماشا‌ی سیرک و تماشاخانه و اسپریس بهتر است.^۱ — از سرِ ایمان: چنین مکتوب است!

۱۶

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

۱. این قطعه از ترتولیان را نیچه به زبان لاتینی آورده است و من از روی ترجمه‌ای از آن در پانویس 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 بی‌آن می‌کنیم نزد کاملین، اما حکمتی که از این عالم نیست و نه از رؤسای این عالم که زایل می‌گردند، بلکه حکمتِ خدا را در سَرِی 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 خاطرِ انسانیِ خطور نکرد، یعنی آنچه خدا برای دوست‌دارانِ خود مهیا کرده است.»

بوده اند؛ و اگرچه این ارزشِ دومین 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 دوپاره 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 یهودیه؛ یهودیه^۱ در برابرِ روم» - تا کنون رُخدادی بزرگ‌تر از این جنگ در کار نبوده است، یعنی این زیرِ پُرسش کشیدن [ارزش‌ها]، این تضادِ مرگبار. روم در یهودیان وجودِ چیزی ضدِ طبیعی را حس می‌کرد، هیولایِ پادباش^۲ خویش را. در روم «نفرت از تمامیِ نوع بشر» را به یهودیان می‌چسباندند؛ و به حق: اما به حق تا بدان جا که آدمی بهروزی و آینده‌ی نوع بشر را در گرو فرمان‌روایی بی‌چون و -چرایِ ارزش‌هایِ مهان‌سالارانه بداند، یعنی ارزش‌هایِ رومی.

و اما، از سویی دیگر، یهودیان را در برابرِ روم چه احساسی بود؟ از آن هزار نشانه در دست است؛ اما 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 پی‌گیریِ ژرفی که در غریزه‌ی مسیحی هست هیچ غافل نباید بود. این که [آن غریزه] این کتابِ نفرت را با نامِ شاگردِ محبتِ مهر کرده است - همان شاگردِ محبتی که آن انجیلِ عاشقانه - احساساتی را به نام‌اش کرده اند - مایه‌ای از حقیقت

۱. Judæa / Judea، بخشی جنوبی سرزمینِ فلسطین که شهرهای بیت‌الحم، اریحا، و اورشلیم در آن است و زیر فرمان‌رواییِ روم بود. ریشه‌هایِ مسیحیت 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 خواب‌اش را هم ندیده است: خواندن آنچه از آنان بازمانده است، خواندن هر بر نوشته‌ای از آنان، لذت بخش است برای کسی که بداند آنجا کدام چیز دست اندر کارِ نوشتن بوده است. یهودیان، به عکس، قومِ دینیارِ کین‌توز بودند، به عالی‌ترین معنا، که در وجودشان نبوغِ قومی-اخلاقی بی‌همانندی بود: همین‌بس که قوم‌هایی همین‌گونه با استعداد، همچون چینیان یا آلمانیان، را با یهودیان بسنجیم تا بدانیم کدام در صفِ نخست می‌ایستد و کدام در صفِ پنجم.

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

بی‌گمان، در رُسناس آلمان‌های کلاسیک، [یعنی] شیوه‌های ارزش‌گذاری و الاتبارانه‌ی 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 فشارِ رومِ یهودیانه‌ی نو بر ساخته بر او؛ رومی غایب و وجهِ جهانگیرِ کنیسه‌ای «کلیسا» نام: اما، از برکتِ آن جنبشِ کینه‌توزیِ سراسر عوامانه (جنبشی آلمانی و انگلیسی)، که

دین‌پیرایی^۱ نام گرفته است، یهودیّه باز به شتاب پیروز شد و نتیجه‌ی ناگزیرِ آن بازنشاندنِ کلیسا بر جایِ خود بود و — باز خواباندنِ رومِ کلاسیک در آرامگاهِ دیرینه‌ی خود.

با انقلابِ فرانسه یهودیّه باز بر آرمانِ کلاسیک چیره شد؛ و این بار به معنایی بی‌چون و چراتر و ژرف‌تر. و با آن پیروزی واپسین و الاتباریِ سیاسی‌ای که در اروپا یافت می‌شد، یعنی والاتباریِ سیاسیِ فرانسویِ سده‌های هفدهم و هجدهم، لگدکوبِ غریزه‌های کینه‌توزیِ 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: آرمانِ روزگارِ باستان باز زنده و سرپا، با شکوهی هرگز نادیده و ناشنیده، پیش‌رویِ چشمان و وجدانِ بشریت ایستاد؛ و رویارویِ آن شعارِ دروغینِ «حقّ سروریِ بیشینگان»^۲، که شعارِ کین‌توزی ست و خواستِ پست کردن و پست‌تر کردن و برابر کردن و فروکشاندن و به فروشدنِ کشاندنِ انسان، شعارِ ترسناک و شادی‌زایِ ضدّ آن را پر قدرت‌تر و ساده‌تر و پافشارانه‌تر طنین‌افکن کرد: «حقّ سروریِ کمینگان»^۳؛ یعنی، ناپلئون پدیدار شد، همچون آخرین جهت‌نمایِ راهِ دیگر، آن تنهاترین و دیرزاده‌ترین مردِ همه‌ی روزگاران، که مسأله‌ی آرمانِ والاتبارانه در ذاتِ خویش در وجود او تن‌آور گشته بود — که می‌توان دراندیشید که چه گونه مسأله‌ای‌ست: ناپلئون، این همنهادِ ناهمسان^۴ و اَبَرانسان^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 آماجگی‌ای 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 دیرپست 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»^۱ 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 پیشبرد 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 راهِ تاریخِ 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 سألّه‌ی ارزشِ ارزش‌گذاری‌های تاکتونی). و به فیلسوفانِ حرفه‌ای نیز - پس از آن که یکسره نتوانستند 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 [سألّه‌ی] «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 برای 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 سألّه، برای مثال، سألّه‌ی فراآوردنِ 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 زیست‌شناسانِ انگلیسی‌ست. ازین پس تمامی علم‌ها می‌باید راه وظیفه‌ی آینده‌ی فیلسوف را هموار کنند: و این وظیفه را چنین دریافته‌ایم که کارِ 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 تضادآمیزی نیست که طبیعت در مورد انسان خود را پای‌بند کرده است؟ آیا این مسأله‌ی راستینِ انسان نیست؟ این که این مسأله تا حدّ زیادی حل شده است می‌باید مایه‌ی شگفتی کسانی باشد که به توانِ نیروی خلافِ آن، یعنی فراموشکاری بها می‌دهند. فراموشکاری، بخلافِ گسائی خام‌اندیشان، نه چیزیست به سادگی بی‌کُنش^۲، که چیزیست کُنشگر و بی‌هیچ کم. و کاست آن قوّه‌ی مثبتِ سرکوب است که کارِ اش همانا این است که سبب می‌شود هنگامِ گواردنِ آنچه [در زندگانی] به سر می‌بریم و از سر می‌گذرانیم و به درونِ مان راه می‌یابد، فرایندِ این گوارش (که می‌توان آن را «روان-گوارش»^۳ نامید) به همان کمی پای به آگاهی ما گذارد که آن فرایندِ هزارتویِ دیگر که کارِ 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 بهره‌ستانِ ما با آن با یکدیگر و بر ضدّ یکدیگر کار می‌کنند؛ کمی آرامش، اندکی لوح سپید^۲ آگاهی که برای چیزهای تازه جا باز کند، و بالاتر از همه برای کارکردها و کارگزارانِ والاتر، برای فرمان‌راندن، پیش‌بینی کردن، پیشاپیش تصمیم‌گرفتن (زیرا اندامِ ما را سامانی الیگارشیک است) — چنان که گفتم، این است نقشِ فراموشکاریِ کوشا، که نقشِ درباری و نگهبانی و همچنین پاسداری از آرامش و ادب و آداب در نظامِ 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 دستگاهِ سرکوب از کار افتاده باشد یا به‌درستی کار نکند، به کسی می‌ماند (و از مانستن نیز بالاتر) که دچارِ بدگواری‌ست و کارِ هیچ چیز را «تمام» نمی‌تواند کرد.

و اما، این جانورِ نیازمندِ فراموشی — که فراموشی در وی نشانه‌ی نیروست و صورتی از تندرستیِ پُرزور — قوّه‌ای را در خود پرورانده است ضدّ فراموشی؛ یعنی حافظه‌ای که به یاری آن در موردهایی ویژه فراموشی کنار گذاشته می‌شود؛ یعنی آن گاه که پیمانی نهاده می‌شود. آنچه در چنین موردهایی دستِ اندرکار است نه حالتِ 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 کوشایِ خود را در بند نهادن است و همچنان دنبال‌گرفتنِ چیزی که

زمانی خواسته شده است؛ یعنی یک حافظه‌ی اراده، به‌درستی: آنچنان 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 گسسته 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 و، 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 هدف] 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 «اخلاقیت عرف 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 معنا می‌یابد و بالاترین دلیل خود را، از جمله آن سخت‌گیری و استبداد و بی‌مزگی و حماقتی که درین کار هست: به یاری اخلاقیت عرف اخلاقی و آن تن‌بند^۴ اجتماعی‌ست 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 اخلاقیت عرف اخلاقی آن سرانجام پدیدار می‌کنند که وسیله‌ای برای چه کار بوده اند، می‌بینیم که بر شاخسار این درخت، آن رسیده‌ترین میوه، یعنی فرد فرمانفرما^۵، رُسته است که به هیچ کس جز خود نمی‌ماند؛ فردی دیگر بار رسته از بند اخلاقیت عرف اخلاقی که فرد خود فرمان^۶ زبیر اخلاقی^۷ گشته است (زیرا «خودفرمان» و «اخلاق» 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 ـ 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 پیمان نهادن تواند، این خداوندگار 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 آنانی که پیمان‌نهادن نتوانند و خویشان را به گردن گرفتن؟ چنین انسانی چه اعتدای بر می‌انگیزد، 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-آرادگان 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 آنانی را که بدیشان پشتگرم می‌توان بود، آنانی را که پیمان‌نهادن نتوانند، ناگزیر بزرگ می‌دارد؛ یعنی، آنانی 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 ژرفناهایی 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...

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 گرفتنِ خویش، آن هم با غرور، و بدیتسانِ توانِ 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 بی‌درازتر از آن هیچ‌کس را به چنین میوه چشم‌امیدی نبود و نوید رسیدن‌اش را نمی‌توانست داد، اگرچه همه چیز در درخت بی‌گمان در کار پرورش او می‌بود و درست به سویی او در کار رویش!

«چه گونه می‌توان در جانورِ انسان حافظه‌ای نشانَد؟ چه گونه می‌توان بر این ذهنِ دَم-دَمی نیمه‌گولِ نیمه‌پَرت، بر این فراموشکاریِ جاندار، چیزی را چنان نشانَد 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 پیش‌تاریخِ 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 اساسیِ 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، دوردست‌ترین 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 غمی‌رفت. 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 دستیار حافظه‌سازی است. به یک معنای بی‌چون و -چرا زهدپرستی^۱ یکسره از همین مقوله است، یعنی یکی -دو ایده را [در ذهن] نازدودنی و همیشه‌باش و فراموش‌نشدنی و «ثابت» ساختن تا آن‌که تمامی سیستم عصبی و عقلی از راه این «ایده‌های ثابت» هینوتیسم شوند. روندها و شیوه‌های زندگانی زاهدانه و سایللی 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 کیفری سنجه‌ای است ویژه برای دریافتن آن که چه زحمات کشیده‌اند تا بر فراموشی چیره شوند و یکی -دو طلب ابتدایی زندگانی اجتماعی را بر این شور و حس بنده‌ی دم‌امروزی کنند.

ما آلمانیان بی‌گمان خود را ملتی بویژه ددمنش و سنگدل نمی‌دانیم، و کمتر از آن، ملتی بویژه هوسران و بنده‌ی دم. اما به قانون‌های کیفری 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 حتی آن را داراست که همه‌گونه مانداریس^۱ اروپایی را پیروانند.) این آلمانیان با وسایلی ترسناک برایِ خویش حافظه‌ای ساخته‌اند تا بر غریزه‌های پایه‌ای غوغا صفت و زُخمتی دَدَمِشانه‌شان چیره شوند. بنگرید کیفرهای دیرینه‌ی آلمانی را، برای مثال، سنگ‌کوب کردن (در داستان‌های پهلوانی سنگِ آسیا را بر سرِ گناهکار می‌کوبند)، به چرخ شکنجه بستن (اختراع و کاردانیِ ویژه‌ی تیوغِ آلمانی در زمینه‌ی کیفر!)، 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 کندنِ جانانان («بند از بند جدا کردن»)، تراشیدنِ گوشتِ سینه، و نیز غسل مالیدن بر تنِ آدمِ خلافتکار و در سینه‌ی آفتابِ سوزان به دستِ مگس‌ها سپردن. به یاریِ چنین تصویرها و پیشینه‌هاست که آدمی پنج-شش «غی‌خواهم» را سرانجام در حافظه نگاه می‌دارد که در پرتوِ آن‌ها پیمان بسته است که در خدمتِ جامعه زندگی کند — و به راستی، به یاریِ چنین حافظه‌ای ست 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 ست 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 «رایزن»، 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 جالفتاده‌ی پرنفوذ است و نیچه اینجا همین معنا را در نظر دارد.

اندیشه کردن نام دارد، همی این مایه‌های جّاه 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»^۱ سربه‌سر، 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»^۲ 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 تصوّری 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»، «اتّفاق»، «مسوّل» 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

1. schlechtes Gewissen / bad conscience

پیدایش حسّ عدالت بر روی زمین چنین ناگزیر می‌نماید؛ این ایده که «بزهکار سزاوارِ 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، خطاکار را نه از آنرو کیفر می‌دادند که وی را پاسخگوی رفتار خود می‌دانستند و نه این که تنها فرد گناهکار را سزاوارِ 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 گونه‌های 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 «دیتدار» نیز هست و Schuldner (بدهکار) از Schuld هم به معنای «بدهی» است و هم «گناه» و «خطا». نیجه می‌خواهد نشان دهد که چه گونه معناهای «روحانی» و دینی از دل معناهای مادی و دنیایی بر آمده است.

روادارنده‌ی آن‌هاست، سببِ بی‌بدگمانی 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 آنهمه 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 تقدّسِ 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 جدِ 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 همنگِ بدهی تصوّر 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 کاری‌های 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 بی

1. si plus minusve secuerunt, ne fraude esto.

شگفت است. به جای یک تاوان سربه‌سر برای یک خسارت (همچنین به جای همتگی 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 به‌راستی همچون چشیدن مزه‌ی دیدن خویش در رده‌ای بالاتر. طلبکار با «کیف‌دادن» 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 وظیفه» در همین قلمرو تعهدات حقوقی‌ست: 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 نزد کانت)

پیر: دستور مطلق^۱ از بوی بی‌رحمی خالی نیست. آن در هم‌تیدگی غریب و چه‌با 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 هسنگی 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 ژرفای 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 مآله 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 مآله نمی‌دهد که بی‌رحمی برایِ انسانِ ابتدایی‌تر چه جشنی بوده است و چه گونه کم‌و‌بیش جاشنی هر خوشی او بوده است و تشنگی‌شان برایِ بی‌رحمی چه ساده‌دلانه و بی‌گناهانه به صحنه می‌آمده است؛ چه گونه «بدخواهیِ فارغ از سود و زیان» (یا، به زبانِ اسپینوزا، «مهرِ بدخواهانه^۴»)، همچون صفتِ به‌هنجارِ انسان، به میان می‌آمد و بدینسان همچون چیزی که وجدان در برابرِ آن بالادب بگوید - آری! یک چشمِ ژرف‌بین‌تر چه با مایه‌ی این دیرینه‌ترین و بنیادی‌ترین شادمانیِ جشنواره‌ایِ انسان را در روزگارِ ما

1. kategorische Imperativ / categorical imperative

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

3. sympathia malevolens

نیز چنانکه 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 الاثر از 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 دوش 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 ست دشوار، اما بی‌انگیز یک اصل اساسی دیرینه‌ی بشری و بی‌بسیار بشری ست، که میمون‌ها نیز چه بسا آن را گواهی کنند. زیرا آورده‌اند که ایشان در اختراع بی‌رحمی‌های شگفت پیشاهنگ بشر بوده‌اند و همچنین «پیشدرآمد» 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 گزین‌گویه‌ها را براساس پژوهش والتر کاوفن آورده‌ایم. به هر حال، شماره‌ی گزین‌گویه‌ی 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 شیرانه‌ترین دوران‌هایِ زندگانیِ نژادِ بشر نبوده است، بلکه این‌ها آن گیاهانِ مردابی‌اند که هنگامی سر و کله‌شان پیدا می‌شود که مرداب‌شان پدید آمده باشد. مُرادِ ام آن نرم و نازک شدن و اخلاقی شدنِ بیارگونه‌ایست 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 سوّم، 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 پرش‌نماد در برابرِ آن، پیش می‌کشند، اما می‌باید روزگاری را

به خاطر آورد که در آن‌ها انسان درست خلافِ این داوری می‌کرد؛ روزگاری که در آن‌ها مردمان هرگز از آزار دادن دست بردار نبودند و آن کار برای ایشان کشتی جادویی طرازِ نحتی داشت و افسون‌مایه‌ای راستین در جهتِ زندگی. در آن روزگاران - برای آرامشِ خاطرِ نازک‌طبعان - می‌توان گفت که چه بسا درد چنین آزارنده نبود. دستِ کم پزشکانی که دل‌دردهایِ سخت را در سیاه‌پوستان - که ایشان را نمایندگانِ دورانِ پیش‌تاریخِ بشر می‌گیریم - درمان کرده‌اند به چنین نتیجه‌ای رسیده‌اند؛ یعنی، دردی که کارِ قوی‌بُنیهِ‌ترین اروپایی را نیز به جُنون می‌کشانَد، اما یک سیاه‌پوست را هرگز. (به نظر می‌رسد که با پشتِ سر نهادنِ ده هزار یا ده میلیون لایه‌ی زبَرینِ فرهنگ،^۱ منحنیِ دردپذیری در بشر، در واقع، به طرزیِ گزاف و کمابیشِ یکباره اُفت می‌کند. و برای من جایی هیچ تردید نیست که سرجمعِ همه‌ی دردهایی که تمامیِ جانوران در زیرِ 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 خانمِ 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 نام‌هایِ معصومانه‌ای پرستیده شده باشد که هیچ وجدانِ باریک‌بین و بدبین نیز گمان نتواند کرد («همدردیِ تراژیک» یکی از این نام‌هاست؛ و یکی دیگر «حسرتِ صلیب»^۲).

آنچه به راستی خاطر را بر رنج می‌شوراند، وجودِ رنج به خودیِ 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 دستگاه رازناک رستگاری را بر پایه‌ی معنا کردنِ رنج بنا کرده است، هرگز رنج بی‌معنا وجود ندارد، چنان‌که برای آدم ساده‌دل روزگاران باستانی‌تر، که معنای هرگونه رنج را از جهت نسبت آن با تماشاگر-اش یا کسی که علت آن بوده است، می‌فهمید. تا بدانجا که برای از میان برداشتن رنج پنهانی از روی زمین، رنجی که هیچ‌کس از آن خبر ندارد و شاهدهی ندارد، و برای طرد آن با صداقت، آدمی در گذشته به‌راستی می‌بایست خدایان و جن و پری‌هایی به‌قد و قواره‌های گوناگون بسازد؛ یعنی چیزی که بتواند به هر سوراخ-سُنبه‌ای سر کند و چشم‌هایش در تاریکی نیز ببیند و نگذارد که یک نمایش دردناک بی‌خبر از دست در برود. به یاری چنین اختراع‌هایی بود که زندگی آموخت برای برحق دانستن خویش، برای برحق دانستن «شر» خویش، چه حقه‌هایی باید زد؛ یکی از همان حقه‌های هیشگی؛ و امروزه چه‌بسا به اختراع‌های کمکی دیگر نیاز داشته باشد (برای مثال: [حرف‌هایی مانند] زندگی همچون معنا، زندگی همچون مسأله‌ی شناخت‌شناسیک^۱). «هر شری که نگاه انداختن بر آن خدایی را بطلبد، بر حق است.» چنین بود طنین منطق ازلِ احساس. اما این ازل بود و تمام؟ وِه که این تصوّر باستانی، تصوّر این که خدایان عاشقِ نمایش‌های بی‌رحمانه‌اند، هنوز چه ژرف در رَوْنِد انسان‌آفرینی اروپایی ما ریشه دارد؛ درین باره باید سری به خدمتِ کالون و لوتر زد. و اما، شک نیست که یونانیان نیز 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 غایی جنگ‌های تروا و هولناکی‌های تراژیک دیگر

ازین دست، در بنیاد چه بود؟ جای هیچ تردید نیست که مقصود از این‌ها برپا کردنِ غایش‌هایِ جشنواره‌ای برایِ خدایان بود. و از آنجا که شاعران در چنین امورِ طبیعی «خدایانه» تر از دیگر مردمان دارند، شک نیست که این‌ها همچنین غایش‌هایِ 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 بودنِ اش با خبر. این ملتِ غایشگرانِ هرگز نمی‌توانست تصویری از فضیلتی داشته باشد که کسی شاهدِ آن نباشد. آن اختراعِ بسی گستاخانه و سرنوشت‌سازِ فیلسوفان، که نخستین بار برایِ 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 تمامیِ ندارد؟ و برایِ همین صحنه‌ی زمینِ هیچگاه نمی‌باید از تازگی‌هایِ به‌راستی تازه و کشاکش‌هایِ به‌راستی بی‌پیشینه و درگیری‌ها و بلاهایِ ناگهانیِ تهی باشد. خدایان پی می‌توانند برد که یک جهانِ یکره‌علّیت - بنیاد^۲ چه گونه جهانیست و چه زود دل‌آزار می‌شود - همین دلیلِ بس آن دوستانِ خدایان، یعنی فیلسوفان را، که به زور از ایشان چنین جهانِ علّیت‌بنیادی نطلبند! تمامیِ بشریتِ روزگارِ باستان بر از توجّهِ ظریف به «قاشاگر» بود، زیرا که جهان‌شان جهانی بود در اساس همگانی، جهانی در اساس جهانِ تماشا، که در آن بی‌غایش و جشنواره کجا می‌شد فکرِ سعادت را کرد! و، چنانکه گفتیم، چه

۱. Herakles (صورتِ دیگریست از نامِ هرکول)

۲. deterministisch / deterministisch

جشن و سروری ست در کيفردادن هاي بزرگ!

۸

بازگردیم به خطّ اصلی پژوهش خود: احساس گناه و احساس 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 می‌سجید. 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 ابتدایی‌ترین اندیشه‌ی بشری را چنان به خود مشغول می‌داشت که می‌توان گفت اندیشیدن به یک معنا بی‌چند و چون همین است و همین؛ دیرینه‌ترین نوع تیزهوشی همین جا شکفت و سرآغاز غرورِ بشری نیز همین جا بود؛ یعنی سرآغاز احساس برتری نسبت به دیگر جانوران. چه بسا هنوز در واژه‌ی Mensch (manas) [بشر] چیزی درست از همین احساس خرسندی از خویش به زبان می‌آید: [با این مفهوم] بشر آنکس موجودی را بر خود می‌زند اندازه‌گیر و ارزیاب و سنجنده‌ی ارزش‌ها، «جانور ارزیاب به ذات خود».

خرید و فروش، همراه با همه اسباب روانی آن، از هر گونه سازمان و پیمان‌بندی اجتماعی سرآغازی دیرینه‌تر دارد؛ از دل پایه‌ای‌ترین صورتِ حقّ شخصی بود که حسّ رویایی داد و ستد، قرارداد، گناه، حق، تعهد، تصفیه‌ی حاب، نخست به خام‌ترین و ابتدایی‌ترین همتافت‌های اجتماعی^۱ (در رابطه‌شان با همتافت‌های همانند) پُرده شد، همراه با عادتِ

سنجیدن و اندازه گرفتن و حساب کردنِ قدرت با قدرت. چشم‌ها از آن پس به این چشم‌انداز دوخته بود، آن هم با یکدندگی و یژه‌ی اندیشه‌ی انسانِ 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، سرآغازِ هرگونه «نیک‌خویی»، هرگونه «انصاف»، هرگونه «حُسنِ نیت»، هرگونه «عینی‌نگری»^۱ بر روی زمین همین است. عدالت در این مرحله‌ی آغازین وجودِ حسنِ نیت است در میانِ طرف‌های کم. و بیش هم‌زور برای سازش کردن با یکدیگر و با یک توافق به «تفاهم» رسیدن و — واداشتنِ کم‌زورتران به این که در میانِ خود به سازش برسند.

۹

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

1. Objektivität / objectivity

۲. بدبختی، بیچارگی، درماندگی، در اصل از ریشه‌ی آلمانیِ میانه ellende به معنای سرزمینِ 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. آسیبِ سرراستی 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 آسایش‌هایِ زندگانیِ اجتماعی بهره برده و حال عهد خود را شکسته و قولی را که به همه داده زیر پا نهاده است. قانون‌شکن بدعکاریست که نه تنها حقِ نعمت‌هایی را که به او داده شده و پیش‌پرداخت‌هایی 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. خشمِ طلبکار سرخورده، یعنی جماعت، وی را به عالمِ وحشیت و بی‌قانونی باز می‌افکند؛ 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 غایبی از رفتارِ عادی با یک دشمنِ منفورِ بی‌سلاح که پوزه‌اش را به خاک مالیده اند؛ دشمنی که نه تنها هرگونه حق و حمایتی را از دست داده و سزاوارِ هیچ رحمی نیست، که اکنون در حق وی وقتِ حقِ جنگ است و جشنِ پیروزی وی بر باختگان؟! با کمالِ بی‌رحمی و سنگدلی — و از اینجا می‌توان دانست که جنگ (از جمله آیین‌های قربانی جنگاورانه) چه گونه فراهم‌کننده‌ی همه‌ی صورت‌هاییست که کیفر در درازنای تاریخ به خود گرفته است.

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 از وی آسیب دیده اند، بزهکار را حمایت همگانی در پناه می گیرد و راو سازشی با خشم آنان که سراسر از وی آسیب دیده اند می جویند و می کوشند سر و ته ماجرا را به هم آورند و نگذارند مایه‌ی برآشفستگی بیشتر شود تا چه رسد به برآشفستگی همگانی. می کوشند برای آن تاوانی بجویند و ماجرا را پایان بخشند (آشتی دادن)^۱. بالاتر از همه، به میان آمدن خواست خاصی است که هر یزهی 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. این ها ویژگی هایی است که با پرورده تر شدن قانون های کیفری هر چه روشن تر آشکار می شوند. هر چه قدرت و خود آگاهی جامعه افزون تر شود، قانون های کیفری نرم تر می شوند و همچنین هر چه جامعه ناتوان تر شود و بیشتر در خطر افتد، قوانین سختگیرتر دوباره پدیدار می شوند. «طلبکار» هر چه ثروتمندتر شود، مردم خوتر می شود و سنجده‌ی 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 دادن آسیب رسانندگان به خویش. آنگاه تواند گفت «مرا چه زیان از انگل‌هایم؟ بگذار بمانند و پروار شوند. زور من بر ایشان می‌جربد!»

عدالتی که با [اصل] «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 برنی‌آیند 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 فراسویِ 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 شرطِ 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 کُنجِ و-کناره‌ها رُسته است، اما با رنگِ و-بویی دیگر. و از آنجا که همیشه همجنس از دلِ همجنس می‌روید، جایِ 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 عِلْم مخالفتی بر نمی‌دارم چرا که، به نظر من، خدمتی‌ست به [فهم] کلّ مسأله‌ی زیست‌شناسی (که ارزش این عاطفه‌ها را در آن باب تاکنون دست کم گرفته‌اند). آنچه می‌خواهم تنها فراخواندن توجه به آن زمینه‌ای‌ست که [نام‌اش] همانا جان‌کینه‌توزانست و از دلّ 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^۲، 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

۱. wissenschaftliche Billigkeit / scientific fairness

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

واکنشی جست؛ در راه عشق به حقیقت ناگزیر می‌باید این تزیین دیگر را در برابر آن محکم به زمین کوبید که: [به عکس،] آخرین قلمروی که جان عدالت فرو می‌گیرد قلمرو احساس‌های واکنشی ست! آنگاه به راستی چنان پیش می‌آید که مرد دادورز در حق دشمنان خویش نیز داد می‌ورزد (آنها نه سرد و سنگین و بیگانه و بی‌اعتنا؛ زیرا دادورزیدن همواره رفتاری ست مثبت) و هیچ نیش و کنایه و ریشخند و طعنه نگاه بلند روشن چشمان عینی نگر، چشمان دادورز و داورگر، را تیر نمی‌کند؛ چشمانی همان اندازه ژرف‌بین که آرام‌نگر. آنگاه نمونه‌ای از کمال و خداوندی بر روی زمین پدید آمده است. اما این نه چیزی ست که به سادگی انتظار دیدار اش را توان داشت یا هرگز به آسانی یاور توان کرد. زیرا اصل آن است که ذره‌ای پر خاش و آزار و نیش و کنایه چنان خون به چشمان دادپرست‌ترین کس آورد که انصاف را از چشمان اش براند. مرد کُنشگر پر خاشگر دست‌یاز صدگام از مرد واکنشی به عدالت نزدیک‌تر است، زیرا هرگز نیازی بدان ندارد که به شیوه‌ی کردار مرد واکنشی از آنچه پیش روی وی است ارزیابی دروغین و آمیخته بسا پیشدوری داشته باشد. به همین دلیل، انسان پر خاشجوی همواره در مقام انسان توانا تر و دلیر تر و والاتر، همچنین انسان آزاد-چشم، در سویی خویش به راستی وجدانی نیک‌تر دارد: در برابر، بوی می‌توان برد که اختراع «وجدان بد» در اصل کار کدام کس است و کیست که بار آن را بر وجدان خویش دارد: انسان کینه‌توز!

سرانجام، باز چشم به تاریخ می‌باید دوخت: تمامی دستگاه حقوق تاکنون بر روی زمین در کدام میدان زندگی برپا بوده است و کیان را بر روی زمین به راستی نیاز به حق بوده است؟ نکند در میدان زندگانی 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 هانا نماینده‌ی ستیز با احساس‌هایِ واکنشی است؛ جنگی‌ست که قدرت‌هایِ کنشگر و پرخاشجویِ بر ضدِ آن‌ها به راه انداخته‌اند و بخشی از توانِ خود را صرفِ حدّ و اندازه‌نهادن بر زیاده‌روی‌هایِ شورهایِ واکنشی و سربه‌راه‌کردنِ شان کرده‌اند. هر جا که عدالت در کار و برپا باشد، قدرتی توانا تر را در میان می‌توان دید که در پیِ آن است تا زیردستانِ ناتوان‌ترِ خویش را (خواه گروه باشد یا فرد) میانه‌رو کند و به سرکشی‌هایِ بی‌معنایِ کینه‌توزی در میانِ شان پایان بخشد. برخی با بیرون کشیدنِ اُبژه‌ی کینه‌توزی از چنگالِ انتقام؛ برخی با جانشین کردنِ ستیز با دشمنانِ آرامش و نظم از جانبِ خود به جایِ انتقام؛ برخی با یافتنِ راهِ جبران و در جاهایی به زور پذیراندنِ آن؛ برخی با نهادنِ معیارهایی برایِ توازنِ آسیب‌ها که از آن پس کینه‌توزی برایِ همیشه بدان سوی رهبری می‌شود. و اما، کارگرترین کاری که قدرتِ برین بر ضدِ 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 می‌زنند. 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 تمامیِ یک گروه را قانون‌شکنی می‌شمرد و قیام بر ضدِ خود؛ و با این کار احساسِ فرمانبرانِ خود را از آسیبِ سراسری که از دست‌درازی‌هایِ کان خورده‌اند به

سوی دیگر می‌گردانند. و، سرانجام، دیدگاه انتقام‌جویانه‌ای را که یکسره وابسته به دیدگاه فرد آسیب‌دیده است واژگون می‌کند و ازین پس چشم می‌آموزد که کرده‌ها را با دیدی هرچه ناشخصی‌تر بنگرد و کار به دیده‌ی شخص آسیب‌دیده نیز می‌کشد (البته، چنانکه اشاره کردیم، پس از همه).

پس، «حق» و «ناحق» با برپا شدن قانون پدید می‌آید (و نه، چنانکه دورینگ دوست دارد، از عمل آسیب رساندن). سخن گفتن از حق و ناحق به خودی خود یکسره بی‌معناست. هیچ آسیب رساندن و تجاوز کردن و بهره‌کشیدن و نابود کردنِ البته به خودی خود «ناحق» نتواند بود. زیرا کارِ زندگی در ابس، یعنی در کارکردهای بنیادی خویش، با آسیب رساندن و تجاوز کردن و بهره‌کشیدن و نابود کردن می‌گردد و هرگز نمی‌توان بی این ویژگی‌ها آن را گمان کرد. و حتّاً می‌باید به چیزی آزاردهنده‌تر ازین اقرار کرد، و آن این که از بالاترین دیدگاه زیست‌شناسیک وضعیتهای حقوقی جز وضعیتهای استثنایی نتوانند بود؛ وضعیتهایی حدگذار بر خواستِ زندگی از جنبه‌ای - خواستی که بر قدرت تکیه دارد - و نیز وسیله‌ای ست در خدمتِ هدفِ کلیّ آن؛ یعنی آفریدن واحدهای بزرگترِ قدرت. نظامِ حقوقی‌ای که فرمانفرما و جهاترِوا تصوّر شود و نه وسیله‌ای در نبردِ همتافت‌های قدرت^۱، بلکه وسیله‌ای بر ضدِ هرگونه نبرد در کلّ، یعنی چیزی همچون کلیشه‌ی کمونیستی دورینگ که در آن هر اراده‌ای دیگر را می‌باید با خود برابر بداند، اصلی‌ست زندگی‌تیز 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 کارایندی^۲ یک اندامِ فیزیولوژیک (یا یک نهادِ حقوقی، یک رسمِ اجتماعی یا سنتِ سیاسی،

1. causa fiendi

۲. 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 اصل‌اش بی‌معنا تر می‌شود: هرچند که این سخن در گوش‌های پیرترینی آزارنده و ناخوش دارد؛ زیرا از دیرباز باور داشته‌اند که هدف‌های اثبات‌پذیر در کارآیندی یک چیز، یک صورت، یک نهاد، به معنای فهم دلیل سرآغاز آن است: گمان کرده‌اند که چشم برای دیدن ساخته شده است و دست برای گرفتن!

بدین‌سان، گمان کرده‌اند که کیفر را برای کیفر دادن بنا نهاده‌اند. اما هدف‌ها و کارآیندی‌ها تنها نشانه‌هایی از آن‌اند که یک خواست قدرت بر چیزی کم‌قدرت‌تر چیره گشته است و به دست خود بر آن معنای کارکردی را نقش زده است. و تمامی تاریخ یک «چیز»، یک اندام، یک رسم، بدین‌سان زنجیره‌ای پیوسته از نشانه‌های هواره تازه‌ی برداشت‌ها و سازگارگری‌ها تواند بود که نمی‌باید علت‌های آن‌ها را به هم پیوند داد، بلکه، به‌عکس، [این علت‌ها] گاه به صورتی یکسره بخت‌آورد^۱ از پی یکدیگر می‌آیند و جایگزین یکدیگر می‌شوند. «فرگشت»^۲ یک چیز، یک رسم، یک اندام، بدین‌سان، هرگز نه به معنای پیشرفت آن به سوی هدفی ست و، از آن نیز کمتر، نه پیشرفتی ست منطقی از کوتاه‌ترین راه با صرف کمترین نیرو و هزینه، بلکه جایگزینی فرایندهای کم‌و-بیش ژرف‌رو و کم‌و-بیش جدا از هم چیره‌گشتن است و، از جمله، رویارویی با مقاومت‌هایی که [آن فرایندها] هربار به آن‌ها برمی‌خورند و کوشش‌هایی که برای دگردیسی می‌کنند در جهت دفاع و واکنش و [سرانجام] برایندهای پادکنش‌آه‌ای کامیاب‌اند. صورت روان است، اما «معنا» روان‌تر از آن هم.

1. Zufällig / chance fashion

2. Entwicklung / evolution

3. Gegenaktionen / counteractions

در درون هر تک اندامه (اُرگانیسم) ای هم جز این نیست: با هر رشد اساسی در کلیت آن، «معنا»ی هر تک اندام نیز دگرگون می شود و گهگاه از میان رفتن برخی از آن ها و کاهش شمارشان (برای مثال، ناپدید شدن دست و پاهای میانی) نشانی از رشد قدرت و کمال تواند بود. می خواهم بگویم که کاهش کارآیندی و نزار گشتن و تبهگن شدن، از دست رفتن معنا و هدف مندی، خلاصه، مرگ، از جمله لازمه های پیشرفت واقعی است که همواره به صورت یک خواست و راه به سوی قدرت بزرگتر پدیدار می شود به هزینه ی بسیاری قدرت های فراوان تر کوچکتر. اندازه ی هر «پیشرفت» را با اندازه ی توده ی چیزهایی می توان سنجید که همگی می بایست قربانی آن شوند. قربانی شدن توده ی بشریت به سود بالیدن نوع تواناتری از انسان — این، یعنی پیشرفت.

من بر این دیدگاه اساسی روش تاریخی از آنرو هرچه بیش پافشاری می کنم که درست رویاروی آن غریزه و ذوق زمانه می ایستد که امروز فراگیر است؛ غریزه و ذوقی که با پیشامدانگسی^۱ مطلق تمامی رویدادها و بی معنایی مکانیستی آن ها دمازتر است تا نظریه ای که در تمامی رویدادها یک خواست قدرت را در کار می بیند. آن خوی و ویژه ی 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 معنوی ترین قلمرو رخنه کرده و به جامه ی آن ها درآمده است که امروزه گام به گام به جدی ترین و بظاهر عینی نگرترین علوم راه گشوده است و حق رهایی یافته است تا بدانجا که به گمان من عنان اختیار تمامی فیزیولوژی و نظریه ی زندگی را به دست گرفته است، البته، بی چون و چرا به زیان شان؛ زیرا یک مفهوم اساسی را

1. Zufälligkeit / fortuitousness

2. Misarchismus / misarchism

از آن‌ها ربوده است، مفهومِ کوشش^۱ را. در زیر فشارِ همان خوی ویژه‌ی دموکراتیک، [مفهوم] «سازگاری»^۲ را پیش کشیده‌اند، یعنی کوششی درجه‌ی دوم را، یک واکنش را و بس. در واقع، زندگی را سازگاری هرچه کارآمدتر با شرایطِ بیرونی تعریف کرده‌اند (هربرت اسپنسر). بدینسان، گوهرِ زندگی، یعنی خواستِ قدرتِ آن را درست نفهمیده‌اند و پیشینگیِ اساسیِ نیروهایِ خودجوش و پرخاشجوی و گسترش‌خواهی را نادیده گرفته‌اند که از نو شکل می‌دهند و می‌آرایند و «سازگاری» بر اثرِ کوششِ آن‌ها می‌آید؛ و بدینسان نقشِ فرادستِ والاترین کارگزاران در درونِ ارگانسیم را، که خواستِ زندگی در آن‌ها کوشا و صورت‌بخش نمایان می‌شود، انکار کرده‌اند.

به یاد آوریم که هاکلی^۳ اسپنسر را به خاطرِ «نیست‌انگاریِ مدیریت»^۴ آتش سرزنش کرد. اما داستان چیزی بیش از «مدیریت»^۵ است.

۱۳

در بازگشت به موضوعِ خود، یعنی کیفر، [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 رَوْنَدِ 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 راهِ داروینسیم می‌جنگید.

4. administrativen Nihilismus / administrative nihilism

5. administrieren / 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 که نه‌تر و دیرینه‌تر از کاربرد آن برای کفردادن و این دوّمین [یعنی، معنای آن] را (که دیرزمانی در میان بوده است اما به معنایی دیگر) در آن یک نهاده‌اند و بدان معنا [ی] امروزی آن را [بمخشیده‌اند. کوتاه سخن، ماجرا نه چنان است که تبارشناسان ساده‌اندیش قانون و اخلاق‌مان تاکنون گمان کرده‌اند؛ یعنی این که همگی گمان کرده‌اند که آن روند را به قصد کفردادن 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 کفر، آن عنصر روان، یعنی «معنا» ی آن: مفهوم «کفر» در وضع بسیار اخیرتر فرهنگ (برای مثال، در اروپای امروز) به‌راستی هرگز نه یک معنا داشته است که همنهادی کامل از «معناها» بوده است: تاریخ گذشته‌ی کفر در کلّ، یعنی تاریخ کاربرد آن برای بسی هدف‌های گوناگون، سرانجام در گونه‌ای یگانگی بُلوریده^۱ می‌شود که به‌سختی از هم‌گشودنی و واگافتنی‌ست، چندان که می‌باید آن را بی‌چند و چون و با تأکید تعریف‌ناپذیر شمرد. (امروزه هرگز به یقین نمی‌توان گفت که چرا به‌راستی کفر می‌دهند: هر مفهومی که در آن فرایندی کامل از نشانه‌های معنایی [در گذر زمان] فراهم آمده باشد تن به تعریف نمی‌دهد. تنها آن چیز که تاریخی نداشته باشد تعریف‌پذیر 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 چه‌گونه 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 حاشیه ای و فرعی و چه گونه روندهای یکسان را می توان برای هدف هایی از بنیاد نایکسان به کار گرفت و تفسیر کرد و سازگار کرد، از همان چند نمونه ی کم و بیش کوچک و گذرا، که یاد کردم، قالبی را که از بنیاد آن ها به ذهن من در می آید، یاد می کنم: کیفر همچون وسیله ای برای بی آزار کردن، برای پیشگیری از آزار بیشتر؛ کیفر همچون جبران زیان دیدگی زیان دیده، به هر صورتی (از جمله جبران عاطفی آن)؛ کیفر همچون کنار زدن هر مایه ی آشوب و پیشگیری از پراکنش آشوب؛ کیفر همچون وسیله ای برای ترساندن دیگران از آنان که دوباره ی کیفر تصمیم می گیرند و آن را اجرا می کنند؛ کیفر همچون بازپرداخت بهره هایی که بزه کار 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 بدینسان 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 حافظه سازی، چه برای آن که کیفر می بیند — همان به اصطلاح «اصلاح» او — چه برای شاهدان اجرای کیفر؛ کیفر همچون پرداخت غرامتی از سوی قدرتی که بزه کار را از زیاده روی های انتقام جویانه در امان می دارد؛ کیفر همچون کنار آمدنی با انتقام جویی طبیعی هنگامی که طایفه های قدرتمند هنوز انتقام جویی 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 دست‌گرانبار 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 با 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 گرخانه‌هایی نیستند که این‌گونه کرم‌جونده در آن رشد کند: مشاهده‌گران با وجدان همه با این

1. vermeintlich / supposed

2. schlechtes Gewissen / bad conscience

وجدانی که از احساس گناه‌آلودگی یا خطاکاری رنج می‌برد.

نکته همراهی اند و چه بسا به خلاف میل و خواسته‌ی خویش. در کل باید گفت که کيفر آدميان 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 کيفر انرژی حیات را نابود کند و سبب خاکساری و افتادگی حقیرانه شود، چنین حاصلی بی‌گمان ناخوشایندتر از آثارِ عادی کيفر 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 کيفر دادن راه پرورشِ حسِ گناه را - دست کم در قریباتیانی که دچارِ چنگالِ قدرتِ کيفر دهنده شده اند - از همه بیش بسته اند. و این راه‌گز فراموش‌نی باید کرد که دیدارِ روندهای قضایی و اجرایی چه مایه مانع از آن می‌شود که بزهدکار 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 پشتگر می و وجدانِ آسوده: جاسوسی، فریبکاری، رشوه‌گیری، دام‌گذاری، همه گونه 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 کيفر 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.

«بد وجدانی»، این ترسناک‌ترین و نظرگیرترین رُستنی روی زمین هرگز بر این خاک نبود که رُست. در حقیقت، در بخش بزرگی از گذشته قاضیان و کيفر دهندگان خود هرگز آگاه نبودند که با یک «گناهکار» سروکار 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، رنجش نه از هیچ «عذابِ درونی» که از نازل شدن چیزی پیش‌بینی‌ناپذیر بود، از یک رویداد 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 تفسیرگرانِش، از جمله کونوفیشِر^۲، که با حساب و کتاب می‌کوشند او را درین باب بد بفهمند) 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 کفرگوییانی 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 برایِ اسپینوزا به همان حالتی از معصومیتِ بازگشته بود که پیش از اختراعِ «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 همدی انتظارهایِ ما را لگدمال کرده است.» (اخلاق III،

1. verhängniss / fate

۲. 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 جلدِ 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، با 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 بالابردنِ میزانِ پرواگری جُست، در گستردنِ حافظه، در خواستی که ازین پس پرواگرانه‌تر و بدگمانانه‌تر و پنهانی‌تر دست به کار می‌شود، با این بینش که آدمی بی‌گمان تاپِ بسیاری چیزها را ندارد، با نوعی بهترشدنِ انتقاد از خویش‌تراش. در کل، آنچه از راه کیفر در انسان و حیوان حاصل تواند شد، افزایشِ ترس است و زیرک‌تر شدن و چیرگی بر خواهش‌ها: بدینسان کیفر آدمی را رام می‌کند اما نه «بهر» — بلکه انصاف باید داد که خلافِ آن می‌شود [یعنی، خراب‌تر]. (ضرب‌المثلی می‌گوید «آزار آدمی را زیرکی می‌آموزد»: و هرچه بیشتر وی را زیرکی آموزد خراب‌تر اش می‌کند و، خوشبختانه، اغلب مردم را حساسی احمق می‌کند.)

۱۶

ایتجا دیگر از دادنِ گزارشی نخستین و گذرا درباره‌ی سرچشمه‌ی «بد وجدانی» چشم نمی‌توانم پوشید: و این سخنی ست که به گوش آسان نیاید و [برای فهمِ آن] دیري 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 سرگذرانده است، بدان دچار آید. و این دگرگونی هنگامی رخ داد که بشر خود را سرانجام در چار دیواری 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! حس 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 خط‌ناپذیر. 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 خط‌ناپذیرترین اندام‌شان! به گمانِ من، هرگز بر روی زمین چنین احساسی درماندگی، چنین ناخشنودیِ سرد و سنگین در میان نبوده است و— آن غریزه‌های کهن نیز یکباره از پیش‌کشیدنِ خواسته‌هایشان دست نکشیدند! اما خواسته‌هایشان نیز به دشواری و با بدبختی برآورده می‌شد و هرگاه پایی چیزهای اساسی در میان بود، می‌بایست دنبالِ راه‌های تازه و همچنین زیرزمینی برآوردنِ شان بگردند.

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

1. ausgehängt / suspended / (= تعلیق)

2. regulierende Triebe / regulating drives

می‌آورند - این همان چیزی است که من [فرایند] درونیدن^۱ در انسان می‌نامم: اینجا بود که در بشر چیزی رویید 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 می‌پاید - 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 و جدائی».

بشر بی‌بهره از دشمنان و مقاومت‌های بیرونی و به زور فرومانده در تنگنای پرفشارِ اصولِ رسم‌ها و آیین‌ها، بی‌شکیب 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 وحش‌بوم، می‌بایست خود را به میدانِ ماجراجویی بدل کند، به اتاقِ شکنجه‌ای، به بیابانی پُر هول و خطرناک - آری، همین دیوانه، همین زندانیِ آرزومندِ بی‌امید بود که «بد و جدائی» را اختراع کرد. و اما بدینسان 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 حاصلِ 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 غمی شد 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 غماینده‌ی سازگاری اندامی با شرایط تازه، که گستی 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 گداختنِ مردمی تاکنون بی‌مهار و بی‌شکل و ریختنِ آنان به قالبی استوار، نه تنها با خشونت سرگرفت که همچنان با کارهای خشونت‌آمیز آشکار به سرانجام رسید و — کهن‌ترین صورتِ «دولت»، بدینسان، همچون جباریتِ ترسناک و ماشینی سرکوبگر و بی‌اعتنا پدیدار و دست به کار شد، تا آنکه این ماده‌ی خامِ مردم نیمه‌جانور نه تنها در هم فشرده و نرم شود که شکل پذیرد.

واژه‌ی «دولت» را به کار بردم و روشن است که مراد ام چیت — مِشتی جانورانِ شکاری زَرین‌موی، نژادی چیرگی‌خواه و سرور، با سازمانی جنگی و توانِ سازمان‌بخشی، بی‌هیچ دو-دلی، جنگالِ ترسناکِ خود را در مردمی چه بسا بسی در شمار افزون‌تر، اما هنوز بی‌شکل و آواره، فرو می‌برد. باری، این است سرآغازِ «دولت» بر روی زمین: به گمان‌ام سرانجام از سرِ آن احساسات بازی‌ای که سرآغازِ دولت را یک «قرارداد» می‌داند، رها شده باشیم. آن را که فرماندهی تواند، آن را که به سرشتِ «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 امانِ نفرت داشتن نیز نمی‌دهد. اینان کارشان شکل‌بخشیِ 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 ساختارِ 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 اینان نیست که می‌روید و درین جای چون-و-چرا نیست-اما بی‌آنان نیز این رُستنی زشت هرگز [بر روی زمین] نمی‌رُست؛ و در میان نمی‌بود اگر که در زیر ضربِ پُتک و زورگوییِ هنرمندانه‌شان میزانیِ گران از آزادی از جهان، یا دستِ کم از پیشِ چشم، رانده و نیز نهان‌گردانیده نمی‌شد. این غریزه‌ی آزادی به زور نهان‌گشته-که هم‌اکنون دیدیم‌اش-این غریزه‌ی آزادی پس‌رانده‌ی سرکوب شده و در درون به بند کشیده که سرانجام خود را در خود خالی تواند کرد و بیرون تواند ریخت: سرآغازِ «بد-وجدانی» همین است و همین.

۱۸

درباره‌ی این پدیده به دلیلِ دردناکی و زشتیِ آغازین‌اش هیچ نمی‌باید سُبُک اندیشید. زیرا در بنیاد همان نیروی کوشایی که در مقیاسی عظیم‌تر در آن هنرمندانِ زورگوییِ سازمانده در کار است و دولت‌ها را می‌می‌افکند، همان است که، به مقیاسی کوچک‌تر و کوچک‌تر، به «هزاران دالانِ سینه»، به تعبیرِ گوته، واپس‌رانده شده و برای خود «بد-وجدانی» می‌آفریند و آرمان‌های منفی بسا می‌کند-آری، همان غریزه‌ی آزادی (یا به زبانِ من: خواستِ قدرت): آن ماده‌ای که این طبعِ صورت‌بخش و زورآور این نیرو را بر آن خالی می‌کند، اینجا همانا خود

انسان است، سراسر همان خود جانورانه‌ی دیرینه‌ی اوست و نه انسانی دیگر و انسان‌های دیگر، چنانکه در آن پدیده‌های بزرگتر و چشمگیرتر دیده می‌شود. این زورگویی پنهان به خود، این سنگدلی هنرمندانه، این شهوت صورت بخشیدن به خویش همچون ماده‌ای سخت و سرکش و رنجکش، و داغ یک خواست، یک سنجشگری، یک مخالفت، یک خوارشماری، یک نه را در آن نشاندن، این کار ترسناک و پراز لذت هولناک روانی به خواست خویش دوباره گشته، که خود را از سر لذت رنج دادن رنج می‌دهد، این «بد-وجدانی» کوشا سراسر، به‌خوبی حدس می‌توان زد که همانا زهدانِ تمامی رویدادهای آرماتی و آفریده‌های خیال است که عالمی از زیباییِ غریب تازه و آری‌گویی را به روشنا می‌آورد و چه با نخست زیبایی را خود... و اما کجا می‌بود «زیبا» اگر که ناهمسازی^۱ نخست به خود آگاه نمی‌شد و زشت به زبان نمی‌آمد و به خود نمی‌گفت که: «من زشت ام»؟

این اشارت دستِ کم از معنایِ این معنا می‌کاهد که چه گونه مفهوم‌های 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 ست که ناخودخواه و انکارگرِ نفس و از خود. گذر از آغاز می‌برند: لذتی ست گره خورده با بی‌رحمی.

تا اینجا همین بس در بابِ خاستگاهِ ارزشِ اخلاقیِ «ناخودخواهانه» و نقش برداری از زمینی که این ارزش از آن رویده است: نخست «وجدانِ بد»، نخست خواستِ بد رفتاری با خود بود که زمینه را برای ارزشِ «ناخودخواهانه» فراهم کرد...

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

رابطه‌ی حقوقی خصوصی میانِ بدهکار و بستانکار، که پیش ازین از آن بسیار گفتیم، از دیدگاهِ شیوه‌ی دید و درنگِ تاریخی همچون رابطه‌ای تفسیر شد که برای ما مردمانِ مدرن چه‌بسا در نیافتنی‌ترین چیزهاست: یعنی رابطه‌ی اکنونیان با پیشینیان خود. در میانِ قوم‌های نخستین - سخن از روزگارانِ آغازین در میان است - هر نسلِ زنده همواره در برابرِ نسل‌هایِ پیشین، و بویژه در برابرِ نسلِ آغازین بنیادگذارِ قومِ حقوقی بر گردنِ خود می‌دید (و به هیچ روی نه یک بستگی عاطفی و بس: دلایلی در دست است که وجودِ چنین بستگی را در درازترین دورانِ زندگانیِ نوعِ بشر رد می‌کند). در میانِ ایشان این باور فرمانروا بود که تنها از راهِ فداکاری و کوشش‌هایِ نیاکان است که قومیتی هست و می‌باید با فداکاری و کوششِ دینِ خود را بدانها پرداخت: بدینسان آدمی بر گردنِ خود دینی را می‌بیند که پیوسته بزرگتر می‌شود، زیرا که این پیشینیان با زندگانیِ پایدارِ خود همچون ارواحِ نیرومند، همچنان از نیرویِ خود به قومِ خود بهره‌ها و مایه‌های تازه می‌رسانند. چه‌بسا [به چشمِ ما] بی‌په‌وده؟ اما برای این روزگارانِ دُرُشت و «مسکین‌جان» هیچ «بیهودگی» در کار نیست. ایشان را [این نیاکان را، در برابرِ] 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 آنان اند: 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 رسم‌گذاری قربانی نختزاد، برای مثال؛ و به هر حال، [نثار] خون، خون انسان). لیا گذشت زمان [ترس از نیا و قدرت وی و آگاهی به بدهکاری به او بالا می‌گیرد]؛ با همین منطق، 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 منطق خام را تا به نهایت ببریم، آنگاه می‌بینیم که نیاکان قدرتمندترین قوم‌ها از راه خیال‌آفرینی‌های ترس‌فزاینده اندازه‌های غول‌آسا می‌یابند و به تاریکناهای ترساک‌های و 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 میانه‌ین 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 نیرداخته 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 وابستگی‌های 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. Verädligung / 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 جریانِ بازگونه‌ی 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 اش، 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، واپس‌راندن‌شان 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 کردنِ 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 بازایستاندنِ 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 سراپای 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 رو به سویی «بدهکار» گردانده اند و او را هدف گرفته اند، آدمی چه در اندیشه‌ی «علتِ نخستین» وجودِ خود باشد، یعنی سرآغازِ نوعِ بشر و نیایِ نخستینِ خود — همان سرآغازی که ازین پس بارِ لعنتی بر دوش دارد («آدم»، «گناهِ نخستین»، «ناآزادیِ اراده») — چه در اندیشه‌ی طبیعت باشد که بشر از زهدانِ او زاده شده است و ازین پس بنیادِ شرِّ بدان درافکنده می‌شود («شیطانی کردنِ طبیعت»); چه در اندیشه‌ی وجود در کُلّ، که اکنون به‌خودیِ خود پوچ انگاشته می‌شود (روی‌گردانیِ هیچ‌انگارانهِ از آن، اشتیاق به عدم یا به «پادنهاده» آن، به چیزی دیگر بودن، چنانکه نزد آیینِ بودایی و مانند آن) — ناگاه آن چاره‌گریِ ناهم‌ازِ ترسناکِ چهره می‌نمایاند 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 بستانکار 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 بی‌رحمیِ 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 آزار رساندن «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 [داشتنِ] 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 ذاتِ او، و واقعیتِ ذاتِ او داشته باشد نه می‌گوید و ضدّ آن

را به صورت یک آری، در مقام چیزی باشنده و تن آور و واقعی، در مقام خدا، در مقام قدسیّت خدا، داورِ یگري خدا، دژخیمی گري خدا، در مقام ماوراء و جاودانگی، در مقام شکنجه ی بی پایان و دوزخ و پایان ناپذیری کيفر و گناه، از خود برون می افکند. در این بی رحمی روانی گونه ای جنون خواست در کار است که هرگز مانندی نداشته است: خواست انسان برای آنکه خود را گناهکار و بدنام بیابد آنهم تا به حدّی که هیچ جبران نتوان کرد؛ خواست او برای دیدن خویش در مقام کيفر دیده، بی آنکه هرگز کيفر و گناه همسنگ شوند [و تاوان گناه پرداخت شود]؛ خواست او برای چرکین کردن و زهرآگین کردن بی بنیاد چیزها با مسأله ی کيفر و گناه تا بدانجا که راه بیرونش خود را از این هزاردالان «ایده های ثابت» تا ابد پُرَد؛ خواست او برای برپا کردن یک آرمان — آرمان «خدای مقدّس» تا در برابر او ناچیزی مطلق خویش را با دست لمس کند. امان از این جانور دیوانه ی افرده، این انسان! — تا اندکی جلو دَمَنَشیِ راستینش را گرفتند، چه فکرها که به سرش نزد! چه فکرهای ضدّ طبیعت؛ چه سیلابی از بی معنایی ها؛ چه دَمَنَشی های فکری!

این ها همه نظرگیر اند تا به حدّی که مگو! اما آکنده از اندوهی چنان سیاه و سنگین و اعصاب شکن که می باید گریبان خود را گرفت و از خیره شدن طولانی در اینگونه مفاک ها بازداشت. این بیماری ست، بی گمان هولناک ترین بیماری ای که هرگز بر بشر تاخته است؛ و چه کس را هنوز تاب شنیدنش هست (باری، امروزه دیگر گوشتی برای آن نیست) که چه گونه در این شب عذاب و پوچی [ناگاه] بانگ محبت، بانگ پرمنا ترین شور و حال، بانگ بازخریده شدن [از گناه] از راه محبت، طنین افکن 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 دیوانه خانه‌ای بوده است! —

۲۳

این نکته می‌باید مسأله‌ی خاستگاه «خدای مقدّس» را بس باشد — اینکه کارِ تصوّرِ خدایان در ذاتِ خود نمی‌باید ناگزیر به آن فسادِ قوّه‌ی 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 خدایانِ 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 کاربُردی که مسیحیت به خدایِ خویش داده است. آنان درین جهت بسی دور رفتند، این کودکانِ شکوهمندِ خیره‌سرِ 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 ماجرایِ! و او می‌گوید، «شگفتا!».

۱. به یونانی Aigisthos، به آلمانی Ägisthos، به انگلیسی Aegisthos، در اساطیرِ یونانی، پسرِ توئستس Thyestes، انتقامِ خونِ برادرِ اش را با کشتنِ عمویش 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 نمی‌دهند!

»و هر بلایی را از ما می‌دانند؛

«اما خود از سر نادانی، بی‌آنکه کارِ سرنوشت باشد، چه بلاها که بر سر 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 میرایان را می‌بیند، می‌گوید: «چه دیوانه اند!» «دیوانگی»، «نادانی»، اندکی «کَلّه 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، کَلّه خرابی نیز خود مسأله‌ای بود: «چه گونه ممکن است؟ چه گونه به‌راستی به کَلّه‌هایی چون کَلّه‌هایِ ما می‌زند، به کَلّه‌هایِ ما که از تبارِ مَهانِ اِیم و شادکامان و نیک‌کرداران و از بهترین جامعه و والاتباری و شایندگی؟» — والاتبارانِ یونانی هرگاه با بدکاری‌ها و هوس‌بازی‌هایِ 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 کاری والا تر می‌کردند: خود گناه را به گردن می‌گرفتند...

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

اما هرگز از خود به‌درستی 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 محراب محرابی دیگر را ویران می‌باید کرد: این است قانون! — موردی را به من نشان دهید که جز این باشد!

ما مردمانِ مدرن میراث‌برانِ زنده‌شکافی وجدان^۱ هستیم و حیوانِ نفس‌گشی هزاره‌ها: این آن کاری‌ست که دور و درازترین تمرین‌مان را در آن کرده ایم، چه بسا تمرینِ هنرمان را؛ و به هر حال، تمرینِ ظرافت‌کاری‌مان 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 شده اند. کوششی در جهتِ خلافِ آن به خودیِ خود شدنی‌ست — اما چه کس را توانِ آن هست؟ یعنی یک کاسه کردنِ تمامی میل‌های ناطیعی با وجدانِ بد، یعنی تمامی آن آرزو‌مندی‌ها برایِ عالمِ فراسو، برایِ هر آنچه حس‌ستیز است و غریزه‌ستیز و طبیعت‌ستیز و حیوان‌ستیز؛ کوتاه، تمامی آرمان‌های تاکنونی، تمامی آرمان‌های دشمنِ زندگی، آرمان‌های بدگویِ جهان. با چنین امیدها و خواسته‌ها امروز به چه کس روی می‌توان کرد؟... همانا نیکان

رویارویات خواهند ایستاد؛ و البته، آسایش طلبان و آشتی 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 سویی دیگر، همین که همان کاری را کنیم که همدی عالم می کنند، همین که مثلِ همدی عالم رفتار کنیم، همدی 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 حتّا درد ایشان را در بایست است؛ خورددگی به هوایِ تیزِ 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 دریغ گفت که چه در بایست است این سلامتِ بزرگ!

آیا چنین کاری امروز نیز شدنی است؟ امّا 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 خوارداشتِ بزرگاش، آن جان آفریننده که نیروی زور آوراش وی را از هر کناره گرای و هر عالم فراسو یکباره برگنده است، و مردم خلوت‌گزینی اش را به خطا گریز از برابر واقعیت گمان کرده اند. حال آن که خلوت‌نشینی اش جز فرو رفتن و تقب 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 درونِ آن بروید، از تهوِّعِ 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 باز خواهد بخشید، این دشمنِ هرچه مسیحا^۱ و هرچه هیچ‌انگار^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

معنایِ آرمانِ زهد چی ست؟

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

معنایِ آرمانِ زهد چی ست؟ — نزد هنرمندان هیچ یا بسی چیزها؛ نزد
فیلسوفان و دانشوران چیزی همچون حسّ و غریزه‌ای برای یافتنِ
درخورترین شرایط برای رشدِ معنویّت و الاتر؛ 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 بیشینه‌ی
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^۱، 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^۲ 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 چی‌ست؟ بهتر است موردی فردی را پیش بکشم که از من درباره‌اش بسیار پرسیده‌اند: برایِ مثال، چی‌ست 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» چی‌ست، این واژگون شدنِ اساسیِ معنا؟ زیرا چنین ماجرایِ بود که سبب شد واگنر ازین راه درست به درونِ ضدِ خویش ببرد. چی‌ست معنایِ پریدنِ یک هنرمند به درونِ ضدِ خویش؟

اگر بناست که اندکی بر سرِ این پرسش درنگ کنیم، چه‌بها عالی‌ترین و توانمندترین و شادمانه‌ترین و دلپزانه‌ترین 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

شد تا امروز به جای یک آهنگ عروسی مایسترزینگر^۱ را داشته باشیم. و اما، چه اندازه از آن یک در این یک طنین انداز است؟ جای شک نیست که آهنگ «عروسی لوتر» نیز اگر ساخته می شد هم ستایشی از پارسایی می بود و هم، بی گمان، ستایشی از حنائیت^۲، و این هر دو جنبه بسیار «واگنری» و بسیار با هم سازگار. زیرا میان پارسایی و حنائیت هیچ تضاد ناگزیر نیست و هر از دواج خوب، هر ماجرای عاشقانه ی اصیل، از این تضاد برمی گذرد. به گمان ام، واگنر کار خوبی کرد که این واقعیت لذت بخش را، با یک کمدی گستاخانه ی زیبای لوتری، بار دیگر به خدمت آلمانیان عزیزش آورد، زیرا بدگویان حنائیت در میان آلمانیان همواره بوده اند و هنوز هم کم نیستند؛ و شاید بزرگترین خدمتی که لوتر کرد همان بود که حنائیت خود را دلیرانه پنهان نکرد (در آن روزگار آن را با نهایت ظرافت «آزادی انجیلی» می نامیدند). اما حتا آن گاه که میان پارسایی و حنائیت تضادی هست، خوشبختانه چندی ست که هیچ نیازی نیست این تضاد تراژیک باشد. دست کم آدمی زادگان سالم و شاداب نه تنها تعادل ناپایدارشان میان «حیوان و فرشته» را هرگز دلیلی برای نفي زندگی نینگاشته اند که باریک بین ترینان و روشن بین ترینان شان، همچون گوته و حافظ، آن را انگیزتاری دیگری برای زندگی یافته اند. درست همین «تضاد» هاست که آدمی را به سوی زندگی می کشد... و از سوی دیگر، به خوبی روشن است که آن خوکان بخت برگشته ای که سرانجام دست به

1. Die Meistersinger

۲. Sinnlichkeit/sensuality: این مفهوم در انگلیسی و آلمانی، (از Sinn/sense = حس)، بر مبنای آموزه های مسیحی، به معنای گرایش به عالم حس و ماده (حنائیت) و پیروی از خواهش های شهوانی و جسمانی ست در برابر Geistlichkeit/spirituality یا روحانیت. برای آنکه رابطه ی این مفهوم با «حس» برجا مانده باشد در این ترجمه همدجا «حنائیت» را در برابر آن به کار برده ام که می باید 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 خوکِ بخت برگشته را؛ و دست به نیایشِ آن برمی دارند، آنهم با چه سوز و گداز و خرخر و خرناسی که تصورِ اش را می توان کرد! — همان تضادِ دردناکِ بی معنایی که ریشارد واگنر در پایانِ زندگی اش بی تردید سرِ آن داشت که با موسیقی برآید و بر صحنه آورد. اما جایِ آن است که بپرسند: معنایِ این حرف ها چی ست؟ خوک را بسا ریشارد واگنر چه نسبتی ست و با ما چه نسبتی؟

۳

باری، از یک پرسشِ 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 آیینِ کاتولیک درآورد که چه؟ یعنی که داستانِ پارزیفال را باید جدی گرفت؟ اما آدمی و سوسه می شود که عکسِ آن را گمان کند و حتّا آرزو کند — یعنی این که پارزیفالِ واگنری در اصل جز شوخی نبوده است و پی گفتاری و نمایشنامه ی 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 شیوه ای درخورِ او؛ یعنی اینک با یک پارودی^۳ تراژیک بسیار پر جلال و سرشار از بازیگوشی هم با تراژدی بدرود کند، هم با تمامیِ آن جدیتِ زمینی ترسناک و پراز نکبتِ زمینیِ آثارِ پیشین اش. سرانجام هم با خام ترین قُرم در قالبِ آرمان های زاهدانه ی ضدِ طبیعت با آن ها بدرود کرد. این کار، چنانکه گفتیم، سزاوارِ 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 پارزیفال^۱ و اگر آیا همان خنده‌ی پنهانِ فراتر رفتن از خویش است و رسیدن به آزادی غایی 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 «قراورده‌ی یک نفرتِ بیمارگونه نسبت به دانش و خرد^۱ و حسانیت^۲» دانست و نفرتی بر حس ها و خرد با بازدمیدن یک دم 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 پایِ 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 معنای 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 خاکی ست و گاه تپاله و کودی که اثر از آن برمی‌روید 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 قرونِ

1. Vivisektoren des Geistes / vivisectionists of the spirit

2. Seelen-Contraste / soul-conflicts

وسطا و حتا یکی شدن ترسناک با آن و دشمنانه جدا شدن از تمامی اوج معنوی و جدیت و انضباط [فکری] و گرفتار نوعی تباهی عقلی شدن را (به کار بردن این واژه را بر من ببخشایید) بر سراینده و آفریننده‌ی پارزیفال آنچنان نمی‌توان بخشید که جنبه‌های ناجور و زننده‌ی آبتنی را بر زن آبتن می‌توان بخشید. این یکی را، چنانکه گفتیم، فراموش می‌باید کرد اگر که خواهان لذت بچه داشتن باشیم.

اثر هنری را اغلب با خود هنرمند درآمیخته اند و دنباله‌ی وجود او انگاشته اند، چنانکه گویی هنرمند خود همان چیزی است که باز نمودن و گمان کردن و بیان کردن خویش در توان اوست. اما از این دنباله‌انگاری 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 دروغینی زندگانی اندرونی اش چه گونه تا پای نومییدی بیزار می‌شود و دست و پای 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 دام اش افتاد و چنان تاوان گزاف و سرنوشت‌سازی پرداخت (یعنی از دست دادن دوستان 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 هنرِ اش مانندِ وداع با ما نبود؛ یعنی نه با اثری چون پارزِفال، بلکه به شیوه‌ای پیروزمندانه‌تر و خویش‌باورانه‌تر^۱ و واگنری‌تر — نه تا این حد گمراه‌کننده، نه تا این حد دوپهلونسبت 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 رویارویِ جهان چندان بر سرِ پایِ خود غمی ایستند که ارزشگذاری‌هایِ 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 پا 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 نوین آیا هیچ می شود هنرمندی را یافت که از شیر شیوه‌های اندیشه‌ی پارسایانه و پارسایی رایش مآبانه^۱ لب تر نکرده باشد؟)

اینجاست که به پرسشی جدی تر می رسیم: چی ست 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 می دانست چه گونه تک می باید ایستاد و نخست چشم به راه منادیان و نشانه‌ها از بالا نبود؟ همین جا پردازیم به دید غربی 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 می دانیم شاعری به نام هروگ^۲ او را کشاند) و چنان کشید که میان باورهای زیبایی‌شناسانه‌ی آغازین و پسین او تضاد نظری کاملی پدید آمد. باورهای نخستین را، برای مثال، در کتاب *اپرا و درام*^۳ 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 بی پروا 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 هدیفیست،

۱. «شیر شیوه‌های اندیشه‌ی پارسایانه» *die Milch frommer, reichsfrommer* Denkungsart کنایه‌ای است به عبارتی در *یلهلم تل اثر شیلر* *die Milch der frommen* و نیجه «پارسایی رایش مآبانه» (*reichsfrommer*) را در آن گنجانده است که کنایه‌ای است به رایش دوم آلمان.

Georg Herwegh (۱۸۱۷-۱۸۷۵).

نیازمندِ مردی، تا خوشبخت شود؛ یعنی — غایب! و اکنون ناگهان به این چسبید که با بهره‌گیری از نظریه و نوآوری شوپنهاور، برای بزرگ‌تر داشتنِ موسیقی^۱ کارهای بیشتری می‌توان کرد، یعنی با نظریه‌ی سروری^۲ موسیقی [بر دیگر هنرها] به نظر شوپنهاور، که بنا بر آن، موسیقی چیزی است جدا از دیگر هنرها، هنری است مستقل به ذاتِ خود، که بر خلافِ دیگر هنرها، تصویری از عالم پدیدارها^۳ نمی‌دهد، بلکه به زبانِ خواست [— کیهانی] و یکراست از دلِ «مغاک» آن سخن می‌گوید، همچون شهودِ اصیلِ ذاتِ بی‌غشِ آن. با بالا رفتنِ بی‌اندازه‌ی ارزشِ موسیقی، که به نظر می‌رسید از فلسفه‌ی شوپنهاور برمی‌آید، ارزشِ موسیقی‌دان نیز خود یکباره به طرزی شگفت بالا رفت و موسیقی‌دان از آن پس به صورتِ سروشِ عالمِ غیب و کاهن 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 اندرونه‌گوی^۶ خدا، تنها نه از موسیقی که از مابعدالطبیعه نیز سخن می‌گفت؛ و چه جای شگفتی است اگر که سرانجام روزی از آرمان زهد نیز سخن به میان آورد؟...

۶

شوپنهاور نسخه‌ی کانتیِ مآله‌ی 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 دیگری 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 ردّ 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 زیبایی 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 غفلت‌دهنده تجربه‌های هنرمندان «کشش‌دارتر» است و پیگمالیون^۱ به هر حال «آدم زیبای شناس» نبود. قدرِ بی‌گناهی زیبایی‌شناسانِ مان را، که در این بحث‌ها بازمی‌تابد، بیش از این باید دانست. برای مثال، خدمتِ کانت عرضِ ادب باید کرد که درباره‌ی ویژگی‌هایِ حسیِ ساوایی با ساده‌دلی یک کشیشِ روستایی سرِ منبر می‌رود!

باز برگردیم به شوپنهاوئر که هزاربار از کانت به هنر نزدیک‌تر بود و با اینهمه خود را از طلسمِ تعریفِ کانتی آزاد نکرد: چرا؟ وضع بسیار شایانِ توجه است: برداشتِ 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 اثرِ ژرف‌اندیشی زیبایی‌شناسیک^۲. و از آن چنان سخن می‌گوید که گویی در برابرِ «کشش» جنسی خاصیتِ لوپولین^۳ و کافور را دارد و از ستایش این آزادی از «خواست»، که ناشی از خاصیت و فایده‌ی عالی وضعِ زیبایی‌شناسانه است، هرگز دست‌بردار نیست. به‌راستی، آدمی و سوسه می‌شود که پرسد نکند برداشتِ پایه‌ای او از «خواست و فراغود»^۴ و این اندیشه که نجات از «خواست» تنها از راهِ «فراغود» ممکن است، چه‌بسا در

۱. Pygmalion، در اساطیر یونان، پیکرتراشی که تندیس از عاج تراشید که غوغای کمال زنانگی بود و عاشقِ ساخته‌ی خود شد و ماده ایزد و نوس بر اثر دعای او به آن جان بخشید.

2. ästhetische Contemplation / aesthetic contemplation

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

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

اصل کلیّت بخشیدنی به همین تجربه‌ی جنسی باشد. (و اما، در باب هر پرسشی درباره‌ی فلسفه‌ی شوپنهاور از یاد نمی‌باید برد که این فلسفه برداشت یک جوان بیست و شش ساله است که نه تنها ویژگی‌های شوپنهاور که ویژگی‌های آن سال‌های عمر را نیز دارد.) گوش کنیم، برای مثال، به یکی از آشکارترین 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:

«اپیکوروس وضع بی‌دردی را خیر برین و وضع خدایان می‌دانست و می‌ستود؛ وضعی که در آن یک دم از زورگویی بی‌شرمانه‌ی خواست می‌رهیم و سبّت^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 حقّ هم هزار بار به جانب شوپنهاور باشد، اما این‌ها چه ربطی به شهود ذات زیبایی دارد؟ شوپنهاور یکی از اثرهای زیبای را آرام کردن خواست می‌دانست. آیا این اثر همیشگی بود؟ استاندال، که، چنانکه گفتیم، حنائیت طبع‌اش از شوپنهاور 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 هادس (دوزخ) به چرخش آتشین بست که بی‌وقفه می‌گردد.

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

بازگردیم به پرسش نخستین خود: «هنگامی که فیلسوفی زبان به ستایشِ آرمانِ زهد می‌گشاید، معنایِ آن چیست؟» همین‌جا دست‌کم نخستین اشارت را به آن معنا می‌بینیم: در پی رستن از شکنجه‌ای است...

۷

با شنیدنِ 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 دشمنِ شخصی خود می‌دانست (از جمله وسیله‌ی آن، زن، این «آلتِ شیطان»^۳ را)، به دشمنِ نیاز داشت تا شاداب بماند. اینکه او واژه‌های صفراییِ سبزِ تیره را دوست می‌داشت؛ اینکه بدونِ جوش زدنِ سرِ مردم فریاد می‌زد تا فریادی زده باشد، برای این بود که او بدونِ دشمن، یعنی بدونِ هگل، بدونِ زن، بدونِ حَسَنیّت، بدونِ خواستِ زندگی کار. اش به بیماری و بدینی می‌کشید (زیرا هرگز بدین نبود با این که خیلی دل‌اش می‌خواست که باشد.) شوپنهاوئر بی‌این چیزها دوام نمی‌آورد و شرط می‌بندم که از دست می‌رفت: دشمنان‌اش او را سرِ پا

نگاه می‌داشتند؛ دشمنان‌اش همواره او را به ادامه‌ی زندگی و سوسه می‌کردند. خشم‌اش، همچون کلبیانِ روزگارِ باستان، دوايِ درد‌اش بود، تازه‌کننده‌ی جان‌اش، پاداش‌اش، دوايِ تهوع‌اش، 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 حسّانیتِ کلافگی و یژه‌ی فیلسوفانه‌ای داشته‌اند، و شوپنهاور تازه خوش‌سر و زبان‌ترین‌شان است و زبان‌اش — اگر گوش شنوا داشته باشیم — دلربا‌ترین و فریبا‌ترین جلوه‌ی بیرون ریختنِ آن کلافگی‌ست. همچنین گرایش و نظرِ لطیف و یژه‌ی فیلسوفانه‌ای در حقّ آرمانِ زهد سراسر هست که نمی‌باید فریبِ آن را خورد و در برابر‌اش جبهه گرفت. باز باید گفت که این هر دو از ویژگی‌هایِ 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 تمامیِ نیرویِ 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 شوپنهاور — 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 بازگونی 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 این 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 چیزهایند 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 سُبکِ روشنِ بازِ خشک، همچون هوای بلندی‌ها، که در آن هر جانداري روحانی‌تر می‌شود و بال درمی‌آورد؛ آرمیدن در هر زیرزمینی؛ در زنجیر داشتن همه‌ی سگ‌ها به‌خوبی؛ فراغت از پارس‌های دشمنانه و موی‌افراختگی از سرِ خشم؛ فراغت از کرم‌های جوونده‌ی جاه‌طلبی‌های ناکام؛ اندرونی بی‌چشمداشت سربه‌راه و در کار همچون آسیای بادی، اما از دور؛ دلی بیگانه و فراسویی و آیندگانی و پَسامرگی. 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 زندگانی همه‌ی جان‌های بسیار بارورِ نوآور بیندازیم، این هر سه را همواره تا حدّی در آن‌ها بازمی‌یابیم. و البته گفتن ندارد که این‌ها را فضیلت‌های ایشان نباید شمرد. این‌گونه انسان را با فضیلت چه کار! — که این سه درخورترین و طبیعی‌ترین شرایط برای بهترین زندگانی ایشان است و زیباترین باروری‌شان. چه بسا معنویتِ 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 بارِ بی‌حسابِ دل و دست بنشاند. و اما این کارشان به جهتِ یک غریزه‌ی سرور است که خواسته‌هایش بر خواسته‌های همه‌ی غریزه‌های 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 جان‌های به‌سرشت نیرومندِ مستقل 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 هیچ جانِ 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 گمنامیِ خودخواسته؛ از سرِ راهِ خود کنار رفتن؛ بی‌زاری از هیاهو و مایه‌های افتخار و روزنامه و نفوذ؛ کاری کوچک در پیش داشتن، کاری هرروزه،

چیزی که بیشتر ببوشاند تا نمایان کند؛ گهگاه در آمیختن با چهرنده‌ها و پرنده‌های بی‌آزارِ دلخوش که دیدارشان دلگشاست؛ 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 سخنِ حیات 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؟ (چه‌بسا که هست: هم‌اکنون زیباترین اتاقِ مطالعه‌ام به خاطر اَم آمد، همان پیاتسا 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: سر و صداها و وِراجی‌های دموکراتیکِ مردمِ اِفِسوس^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 چیزِ دیگر آسوده‌مان بگذارند، از هر چیزِ «امروزی». ما حرمت می‌نیم بر هر آنچه خاموش است و سرد و والاتبار و دوردست و گذشته، و بر رویِ هم بر هر آنچه که روان در برابرِ اش جبهه‌نمی‌گیرد 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. Piazza 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 پوکیِ 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: طنینِ سبک‌اش دلیلِ 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 چیزِ پرآوا و درخشنده کناره می‌گیرد: نام‌آوری، شاهان، زنان. اما معنایش آن نیست که آنان به سراغ‌اش نمی‌آیند. او از نور تند روی‌گردان است: ازین رو از زمانه‌ی خویش و «روزگار» اش روی‌گردان 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 حفاظِ تکدرخت‌ها در هراس است که هر هوای بد حالِ بدِ اش را بر سر او خالی تواند کرد و هر حالِ بدِ هوای

بد. اش را. غریزه‌ی «مادری» اش و عشقِ پنهان‌اش به آنچه در وی رویان است، او را به وضعی می‌کشانَد که از اندیشیدن به خویش فارغ شود؛ به همان معنایی که غریزه‌ی مادری در زن تاکنون بر روی هم زن را در وضعِ وابستگی 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 آثرو 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 پس‌انداز 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 راهِ 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 حقیقت‌کاری بکتنند). 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 هند باستان فیلسوفان خود را گستاخانه‌تر ازین بیان می‌کردند و می‌گفتند: «آن را که روان‌اش جهان است، زاد و. و. رود چرا؟» در این هیچ چیزی از نوعِ پارسایی

زاهدانه با گرفتاری‌های اخلاقی و نفرت‌اش از عالمِ 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 میانِ 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 سودِ کاری که در پیش است بی‌رحمانه آزاد می‌کند و بدینسان نیروی بزرگ‌تر نیروی کوچک‌تر را تا ته به کار می‌گیرد.

اکنون بیاید حقِ داستانِ شوپنهاوئر را، چنانکه گذشت، در پرتو این برداشت‌ها به‌جا آوریم. اثرِ دیدارِ زیبایی در وی گویا آن بود که نیروی اصلیِ 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 دِم‌بخت 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—وّه که چه بی‌دست. و.پا! وّه 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 دل به دریا زدن، رانه‌ی همنجی و همترازگری، خواست بی‌طرفی و عینی‌نگری^۱، خواست «بی‌خشمی و بی‌احساسی^۲». 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، 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 بازگونه ی آنچه امروز بزرگ می داریم با وجدان سازگار بود و خدا نگهبان آن بود. تمامی دیدگاه امروزی 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 کاربافک 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 آنچنان 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 شکی 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 ضرورت را ند. شک 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 کفاره 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 هایِ مهربانی و نیکوکاری و از خود گذشتن و همدردی - که سپس چنان ارزشِ والایی یافتند که به «ارزش به ذاتِ خویش»^۲ بدل شدند - در درازترین درازنایِ زمان به خواری در خود می نگرستند: مردم از نرمی همان شرمی را داشتند که امروز از سختی دارند (نگاه کنید به *فرا سوی نیک و بد* پاره ی ۲۶۰). تسلیم در برابرِ قانون: وه که برای وجدانِ قبیله هایِ والاتبار 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 سیده‌دم پاره‌ی ۱۸ روشن کردم و گفتم که «برای هیچ چیز بهایی بدان گرانی پرداخت نشده است که برای آن خرده‌ای خرد و احساس آزادی که اکنون مایه‌ی غرور ماست. به سبب همین غرور است که هرگونه همدلی با آن پهنه‌ی بسیار دراز روزگار 'اخلاقیّت عرف اخلاق'،^۱ برای ما ناممکن می‌شود؛ روزگاری پیش از 'تاریخ جهانی' که همانا تاریخ اصلی بنیادینی ست که منش بشریت 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 عین بد اخلاق بود و همواره تخم نکبت می‌کاشت!».

۱۰

در همان کتاب (پاره‌ی ۴۲) بازگفته شد که دیرینه‌ترین نژاد مردمان اهل اندیشه ناگزیر از زیستن در سایه‌ی چه ارزشگذاری‌هایی و فشار چه ارزشگذاری‌هایی بودند، که بر اثر آن‌ها دیگران اگر از ایشان نمی‌ترسیدند خوارشان می‌داشتند. در این شکّی نیست که اندیشه‌گری نخست با سمایی

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

نقاب زده، با چهره‌ای ناروشن، با دلی بدخواه و چه‌بسا 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 ژرف 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 — غداً 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. Viçvarnitra / Vishvarnitra

همه‌ی این واقعیت‌ها را در قالب چند فرمول فشرده بریزیم: جانی فلسفی همواره می‌بایست نخست خود را در تقاب و پیله‌ی نوع از پیش جافتاده‌ی اهل اندیشه - کاهن، جادوگر، پیشگو، و به هر حال مرد دین - ببوشاند تا به صورتی زندگانی تواند کرد: آرمان زهد تا دیرزمانی همچون قالبی برای پدیدارشدن و پیش‌شرطي برای زندگی در خدمت فیلسوف بوده است. او می‌بایست نمودگارِ آرمان 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 دشمنی زندگی بود و ناباور به حس‌ها و فارغ از حسیّت، که تا همین روزگاران نو پابرجا مانده است و کم و بیش همچون نگره‌ی فیلسوفانه در ذات خریش اعتبار خود را نگاه داشته است، بیش از همه نتیجه‌ی وضع دشواری ست که فلسفه در اصل می‌بایست در آن پدید آید و پایداری کند: در درازترین درازنای زمان فلسفه بر روی زمین هرگز در میان نمی‌توانست بود مگر آنکه خود را در جامه‌ها و خرقه‌های زهد ببوشاند و به غلط زاهدانه انگارد. به زبانی روشن و آشکار: فلسفه تا همین روزگاران نو جز با درآمدن به جامه‌ی کشیش زاهد، به صورت آن کرم چندش‌آور دل‌آشوب، امکان زیستن و پلکیدن نداشت. آیا این‌ها همه به راستی دگرگون شده است؟ آیا از برکت جهانی آفتابی‌تر و گرم‌تر و روشن‌تر از آن جانور هزار رنگ بالدار 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 خواست جان و خواست مسؤولیت‌پذیری و آزادی خواست فراهم آمده است تا وجود «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 نمایندگیِ راستینِ جدیت روبه‌رویم. «معنای جدیت به تمامی چیست؟» این پرسش اساسی‌تر چه‌بسا اینجاست که خود را بر لبانِ ما می‌نشانند. این پرسشی‌ست، البته، درخورِ فیزیولوژیست‌ها و ما می‌باید هنوز از پرداختن به آن چشم‌پوشیم. 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 حقّ زندگی می‌دهد یا آن را از وی می‌ستانند. اگر که ما دشمنانِ این آرمان باشیم، چه جای شگفتی‌ست اگر که خود را اینجا با دشمنی ترساک رویارو بینیم؛ دشمنی که بر سرِ زندگیِ خود با انکارگرانِ این آرمان سرِ جنگ دارد.

از سوی دیگر، به هیچ روی گمان نمی‌رود که دیدگاهِ پُر از دلبستگی‌او نسبت به مسأله‌ی ما به درستی ما را درین باب به کار آید: کشیش زاهد از آرمانِ خویش دفاع نتواند کرد، درست مثلِ زنی که می‌کوشد از «زن در مقام زن» دفاع کند و از عهده بر نمی‌آید، تا چه رسد به آنکه بی‌طرف‌ترین قاضی و داورِ این بحث باشد. و پیشاپیش آشکار است که او بیش از آنکه چشمِ ما را بترساند و درست حرفِ ما را رد کند، این ماییم که می‌باید او را یاری کنیم تا از خود به‌خوبی در برابرِ ما دفاع کند.

اندیشه‌ای که اینجا با آن درگیر ایم ارزش‌گذاریِ زندگیِ ما از چشمِ کشیش زاهد است: او این زندگی را (همراه با هر چه از آن است، یعنی «طبیعت»، «جهان»، تمامی سپهرِ شونت و گذرای^۱) در کنارِ زندگانی‌ای

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

معنای این چیست؟ چنین شیوه‌ی ارزش‌گذاریِ هیولوار بر [دقتِ] تاریخِ بشر نه همچون چیزیِ کمیاب و غریب، بلکه همچون فراوان‌یاب‌ترین و پردوام‌ترین چیز درنگاشته شده است. اگر خطّ درشتِ زندگانیِ زمینی ما را از ستاره‌ای دور دست می‌خواندند چه بسا به این نتیجه می‌رسیدند که زمینِ سیّاره‌ی زاهدان است بویژه؛ زاویه‌ی ناخرسندانِ خودپستِ پرخاشجویی که از چنگِ یک بیزاری ژرف از خود و از زمین و از تمامیِ زندگی‌رهای نادارند و هرچه بتوانند از آزار دادنِ خود کیف می‌کنند و — جز این هم گویا لذّت دیگری ندارند. ببینید که کشیش زاهد همیشه و همه‌جا و کمابیش در هر روزگاری پدیدار می‌شود؛ آنهم نه یک‌جا در میانِ یک نژاد، که همه‌جا پرورشگاهِ اوست. از میانِ هر طبقه‌ای سر بر می‌کشد. نه آن که او شیوه‌ی ارزش‌گذاریِ خود را از راهِ تخمه‌ی خویش بپروراند و بپراکند: داستانِ درستِ خلافِ این است: بلکه، در کلّ، غریزه‌ای ژرف او را از پراکندنِ تخمه‌ی خویش باز می‌دارد. ضرورتِ درجه‌ی یکی می‌باید در میان باشد که هر زمان رشد و بالیدنِ این نوعِ زندگیِ ستیز را سبب می‌شود. لابدِ 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 توزی ای بی مانند فرمانرواست، غریزه و خواست قدرتی سیری ناپذیر که نه بر چیزی در زندگی که همانا بر زندگی سروری می خواهد، بر ژرف ترین و نیرومندترین و بنیادی ترین شرایط آن. اینجا می کوشند نیرو را برای کورکردن سرچشمه های نیرو به کار گیرند؛ اینجا چشم بالیدن تن را با بدینی می نگرد، بویژه نمود بیرونی آن بالیدن، یعنی زیبایی و شادی را؛ و خوشی را در کژ و کژوی و پوسیدگی و درد و بدبختی و زشتی و ناکام گذاشتن خود و کشتن نفس و عذاب دادن خود و قربانی کردن خود می داند و می جوید. این ها همه بی نهایت با هم ناسازگار است: اینجا با یک دویارگی روبه رو هستیم که می خواهد دویاره بماند و از این درد لذت می برد و هرچه پیش انگاره ی وجود او، یعنی توان زیستی تن اش کاستی می گیرد، پیروزمندتر می شود و به خود پشترگرم تر. «پیروزی همانا در عذاب آخرین»: آرمان زهد همواره در زیر این پرچم پُرگرافه جنگیده است و در این معنای وسوسه گری، این تصویر لذت و درد، عالی ترین روشنایی خویش و رستگاری خویش و پیروزی نهایی خویش را شناخته است. صلیب، کله پوکی، نور^۱ — نزد زاهد این سه یکی هستند.

۱۲

حال اگر چنین تضاد خواهی و طبیعت ستیزی جاندار کار اش به فلسفیدن بکشد، نهادهی ترین خودسری او گریبان چه چیزی را خواهد گرفت؟

۱. crux, nux, lux. معنای واژه ی nux در این بازی لفظی روشن نیست. مترجم انگلیسی آن را nut (فندق) معنا کرده است که به معنای «کله پوکی» 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 ریشه ی 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 فلسفه‌ی ودانتا، جسمانیت را به وهم فرو خواهد کاست، و همچنین درد، کثرت، و تمامی آنتی تز 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 - وه که چه پیروزی‌ای! آنهم نه تنها بر حس‌ها و نمودها، که بسیار بالاتر از آن، یعنی دست یازیدن به روی عقل و پای مال کردن آن - همان رعه‌ی 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 بداند برای عقل - یکسره دریافتنی اند.)

اما از آنجا که کار ما همانا دانش‌پژوهی‌ست، 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 Charakter der Dinge / intelligible character of things

3. Geist / spirit

روزی-روزگاری به «عینی‌نگری» اش برسد — و این «عینی‌نگری» رانه به معنای «نگاه بی‌نظرانه» (که حرفی ست پوچ و پرت) که به معنای توانایی در چنگ داشتنِ حسّ دوستی و دشمنی خویش می‌باید فهمید و بیرونِ در گذاشتن و آونگان نگاه داشتنِ شان، چندان که آدمی بیاموزد که در طلبِ دانش چه گونه گوناگونی چشم‌انداز^۱ها و برداشت‌های عاطفی را به میان می‌باید آورد.

پس، سرورانِ فیلسوفام، ازین پس خود را بهتر بیاییم در برابرِ آن افسانه‌ی خطرناکِ مفهومیِ دیرینه که یک «سوژه‌ی شناسنده‌ی ناپِ بی‌خواستِ بی‌دردِ بی‌زمان» فرامی‌نهد؛ بیره‌زیم از دام‌های مفهوم‌های ناهم‌سازی^۲ همچون «خردِ ناب»^۳، «روحیتِ مطلق»^۴، «دانش در ذاتِ خویش»^۵. 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 راهِ آن‌ها دیدنِ همواره چیزی-دیدن می‌شود — که این چشم‌داشتی ست پوچ و بی‌معنا از چشم. دیدن، یعنی از چشم‌اندازِ دیدن و بس؛ «دانستن»، یعنی از چشم‌اندازِ 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 «عینی‌نگری» 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 مآله‌ی خود. چنین تضاد با خود که در زاهد به غایش درمی‌آید، یعنی «زندگی ضدِ زندگی»، بی‌درنگ 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 طبیعتِ راستین‌اش را دیرزمانی فهم‌غی توانستند کرد یا به ذاتِ خویش شرح‌غی توانستند کرد — عبارتی ست خالی چپانده در میان یکی از شکاف‌های دیرینه‌ی دانش بشری، که من واقعیت‌اش را در چند کلمه می‌گنجانم: آرمانِ زهد از سرچشمه‌ی غریزه‌ی نگرهبان و بهبودبخش یک زندگانی تباهی‌گرفته بیرون می‌زند که می‌کوشد به هر دستاویزی چنگ زند و بر سرِ زندگی خود بجنگد. و این یعنی یک‌گیر و واماندگی فیزیولوژیک در جایی؛ گیری که ژرف‌ترین و دست‌نخورده‌ترین غریزه‌های حیات پیوسته با وسیله‌ها و شگردهای تازه با آن در جنگ اند و آرمانِ زهد خود یکی از این وسیله‌هاست. پس داستان درست بازگونه‌ی آن چیزیست که هوادارانِ این آرمان بر آن اند: با این آرمان و از راهِ آن زندگی خود با مرگ پنجه درمی‌افکند و با آن می‌تیزد. آرمانِ زهد یکی از شگردهای نگاهداشتِ 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 رام‌کردنِ انسان در کار آمده است، واقعیتی بزرگ از آن برمی‌آید که همانا

بیمارگونگی نوع انسانیست که تاکنون بوده است یا دست‌کم انسانِ رام‌شده، و کشاکشِ فیزیولوژیکِ انسان با مرگ (یا درست‌تر: کشاکشِ با دل‌آشوبه از زندگی، با خستگی، با آرزوی «پایان»). کشیش زاهد تن‌آوردگیِ آرزوایِ چیزی-دیگر-بودن و جایی-دیگر-بودن است و به‌راستی بالاترین درجه‌ی این آرزومندی و شور و شیدایی آن-قدرتِ این آرزومندی درست همان زنجیریست که او را به اینجا می‌بندد و از او وسیله‌ای می‌سازد برای آفریدنِ شرایطِ بهترِ اینجا-بودن و بشر-بودن. و درست همین قدرت به او این توانایی را می‌بخشد که به‌غریزه با پیش افتادن و چوپانی کردن برای تمامی گله‌ی کز-و-کوژان و ناخرسندان و بیچارگان و نگون‌بختان و از-خویش-بیزاران از هر دست، آنان را به زندگی بربندد. حال می‌فهمید چه می‌گویم: این کشیش زاهد، این بظاهر دشمنِ زندگی، این انکارگر [زندگی]—آری، درست هم‌و از جمله‌ی بزرگترین نیروهای نگهدار و آری‌آفرینِ زندگیست.

این بیمارگونگی از کجاست؟ این که انسان از هر حیوانِ دیگر بیمارتر است و دو دل‌تر و دَم‌می‌تر و سست‌بنیادتر، شک‌ی در این نیست—او همانا حیوانِ بیمار است. چرا چنین است؟ شک نیست که او بیش از همدی جانورانِ دیگر بر روی هم، بیشتر دل به دریا زده و نوآوری کرده و درگیر شده و با سرنوشته درافتاده است؛ او، آن آزمونگرِ بزرگ با خویش، آن ناخرسند، آن سیری‌ناپذیر که بر سرِ سروریِ نهایی با حیوان و طبیعت و خدایان در کشاکش است—او، که هنوز شکست نخورده است، آن همیشه آینده‌نگر، که از دستِ نیروی زورآورِ خویش آسایش ندارد، آنچنان که آینده‌اش همچون نسیزه‌ای بی‌رحمانه در تنِ هر اکثونی 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 آریِ ظریف پدید می‌آورد. حثّا آنگاه که این استادِ ویرانگری و خود-ویرانگری بر خود زخم می‌زند — همان زخم از آن پس او را به زندگی کردن وامی‌دارد. —

۱۴

بیمارگونگی 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 تندُرستان را از هوایِ بیمارستان، که بدترین هواست، در امان داشت. آیا چنین کرده‌اید؟
بیماران بزرگترین خطر برایِ تندُرستان اند. بلایِ جانیِ 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 مایه‌یِ 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 به‌زودی 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 شریران، نه «جانورانِ شکاری»؛ همان نگون‌بختانِ مادرزاد، همان پایمال‌شدگان و درهم‌شکستگان — [آری،] اینان‌اند، این ناتوان‌ترینان، که بیش از همه ریشه‌ی زندگانی را در میانِ بشر می‌زنند و خطرناک‌تر از همه پشتگر می‌ما را به زندگی، به انسان، و به خویش به پرش می‌کشدند و زهرآگین می‌کنند. کجاست که بدین نگاه از پس پرده بر نمی‌خوریم؛ 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 گول‌زنک، چه شکرین! کرم‌های انتقام و کینه این‌جا می‌لوندند؛ این‌جا هوا آکنده از بوی گندِ رازها و پنهان‌کاری‌هاست؛ این‌جا شبانه‌روز تارِ

بدخواهانه‌ترین دسیسه‌ها را می‌تند - دسیسه‌ی رنجوران بر ضدِ تن‌درستان و پیروزمندان؛ این‌جا از ریختِ پیروزمندان بیزاراند. 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 سخنانِ بزرگوارانه که از لبانِ این نگون‌بختانِ مادرزاد روان نیست؛ و در چشمانِ شان چه رضایِ شکرینِ چرکینِ فروتنانه که موج نمی‌زند؛ اینان به‌راستی چه می‌خواهند؟ آرزویِ این «فرو دست‌ترینان»، این بیماران، این است که دستِ کم غایب‌دهی داد و عشق و خُرد 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 تندرستی ندیده، می‌خواهند فضیلت را یکسره در اجاره‌ی خود داشته باشند و چنین می‌گویند: «نیکان ماییم و عادلان ما و انانِ خیرخواه^۱ ما و بس.» آنان در میانِ ما همچون سرزنش‌جاندار، همچون هشدارِ به ما می‌گردند - گویی که سلامت و درستی و نیرومندی و غرور و حسِ 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 بودن‌اند. و در میان‌شان چه فراوان‌اند انتقام‌جویان در چهره‌ی قاضی که واژه‌ی «عدالت» را همواره همچون ثقی‌زهرآگین در دهان دارند و با لبانِ به هم فشردۀ آمادۀِ تُف‌کردن‌اند 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

دوست دارند همچون «روان‌های زیبا» نمایان شوند و شهوت پرستی باژگونه‌شان را در جامه‌ی شعر و لباس‌های گرم و نرم دیگر ببوشانند و نام‌اش را «پاک‌ی دل» بگذارند و به بازار آورند: نوع جَلَقِیانِ اخلاق و «خود کامروا کن» ها. و این یعنی، خواستِ بیمارِان برای نشان دادنِ گونه‌ایِ فرادستی نسبت به تن درستان، و غریزه‌ی کثروشان برای یافتنِ راهِ فرمانرواییِ خودکامانه بر آنان! — هان، کجاست که این خواستِ قدرتِ ناتوان‌ترینان را نمی‌توان دید! از جمله در زنی بیمار بویژه، که در ترفندهای فرمان راندن و زور آوردن و خودکامگی کردن هیچ‌کس به پای او نمی‌رسد. زنی 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 بیمارِان را با تن درستان می‌بینید — جنگی خاموش با زهرریزی‌های کوچک، با گزش‌های کوچک، با دَک و پوز جنباندن‌های موزیانه، و گهگاه با فریسی مآبی^۲ بیمارگونان با ژست‌های بالابند [و رو تَرش کردن‌ها] و ادایِ «آزردگی و التبارانه» در آوردن‌ها. این زوزه‌ی ناهنجارِ آزردگی سگانِ بیمار، این دروغ‌پردازی‌ها و خشمِ «والتبارانه»ی فریبیانِ دوست دارد که در تالارهای تقدّس یافته‌ی علم نیز شنیده شود (باز می‌خواهم برای خوانندگانی که گوشی برای چنین چیزها دارند نام آن پیامبرِ برلنی انتقام‌خواهی، اویگن دورینگ، را یادآوری کنم که وِردِ اخلاقی را زشت‌تر و زنده‌تر از هر کسِ دیگر امروز در آلمان می‌خواند: دورینگ، همان عریده‌کشِ شماره‌ی یکِ اخلاق امروزه، که هیچ‌یک از همپالکی‌های ضدِ یهودی‌اش نیز به گردِ اش نمی‌رسند).

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

در تب و لرز انتقام خواهی زیرزمینی که در زیر نقاب ها و بهانه جویی هاشان برای انتقام، بر ضد نیک بختان جوش و خروشی بی پایان دارند؛ و کی به ظرف ترین و عالی ترین و واپسین پیروزی انتقام خود خواهند رسید؟ بی گمان، هنگامی که بتوانند وجدان نیک بختان را با [به رُخ کشیدن] بیچارگی خود و هزار بیچارگی دیگر زهرآگین کنند، آنچنان که نیک بختان روزی از نیک بختی خود شرمندة شوند و چه بسا با یکدیگر بگویند: «با این همه بدبختی، نیک بختی مایه‌ی شرمندگی نیست؟» اما بدفهمی‌ای ازین بدتر و شوم‌تر نیست که نیک بختان و درست‌بنیانان و نیرومندان در تن و روان، این‌گونه در باب حق نیک بختی 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 تن درستان را بیمار نکنند. و کار این زنانه‌گری نیز جز همین بیمار کردن نیست. و برای آن، پیش از هر کار، می‌باید تن درستان را از بیماران جدا کرد و حتّا 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 برتران خود را به منزلتِ آلتِ دستِ 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 فُن 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 بشر دوست' آن دیگری.» (از حاشیه‌ی کاوفن)

بدنوايِ تَرکدار هزار بار سر است: تنها اينان پايندانانِ آینده اند؛ و تنها اينان آينده ي بشر را به گردن گرفته اند. آنچه ايشان توانند و آنچه به گردنِ ايشان است، بيماران هرگز نه می توانند و نه به گردن دارند. و اما، اگر آنچه به گردنِ ايشان است و بس، بناست که از دستِ ايشان برآيد، ايشان را کجا فرصتِ آن خواهد بود که طيب و غمخوار و «نجات بخش» بيماران باشند؟ پس هوايِ تازه کو؟ هوايِ تازه! باری، از دور و برِ اين بیمارستان ها و بیمارستان هايِ فرهنگ دور می باید شد! همنشینی خوب کجاست؟ همنشینی با خودمان! یا تنهایی، هر گه که باید! اما، به هر حال، دور از دود و دمه ي بویناکِ گندیدگی از درون و کرم خوردگی پنهانِ بيماران!... تا آنکه، دوستانِ من، چندی هم که شده، خود را از دو بدترین بلايِ همه گیر در امان داریم که چه بسا درست در کمینِ ما ست: تهوعِ بزرگ از انسان! ترجمِ بزرگ بر انسان!^۱

۱۵

اگر اين نکته را به ژرفی تمام دریافته باشند که پرستاری از بيماران و بهبود بخشیدن به ايشان هرگز وظیفه ي تن درستان نیست - نکته اي که به درستی نیازمندِ درک و دریافتِ ژرف است - آنگاه ضرورتی دیگر نیز دریافته می شود؛ ضرورتِ پزشکان و پرستارانی که خود بیمار اند. و اکنون معنای وجودِ کشیش زاهد را می فهمیم و با دو دست می چسبیم. اگر کشیش زاهد را همچون نجات بخش و چوپان و وکیلِ مدافعِ تقدیریِ گلّه ي بیمار بشناسیم، آنگاه است که رسالتِ عظیمِ تاریخی او را درخواست می یافت.

۱. «تهوع» از انسان و «شفایافتن» از آن یکی از دیرنایه هايِ اصلی چنین گهت زرتشت است. نگاه کنید به حاشیه هايِ مترجمِ فارسی بر آن کتاب و نیز «درباره ي فرومایگان» و «درباره ي رحم» در بخش دوم از متنِ آن.

مروری بر رنجوران قلمرو پادشاهی اوست؛ غریزه هایش او را بدین سو
 می رانند؛ میدان هنر و ویژه ای او، استادی او، نوع و ویژه ای شادکامی او
 همین جاست. او می باید خود بیمار باشد و از بیخ و بن خویشاوندِ بیمارِ
 بدبُنیادان تا که آنان را بفهمد، تا که خود را به آنان بفهماند. اما او می باید
 قوی باشد و بیشتر عناندارِ نفسِ خویش تا عناندارِ دیگران. یعنی،
 خواستِ قدرتِ اش می باید آسیب ناپذیر باشد تا هم سببِ پشتگرمیِ
 بیمارِ به او شود و هم ترسِ شان از او، و با همان هم پشتیبانِ ایشان باشد و
 هم مایه ایِ ایستادگی و تکیه گاه و وادارگر و نظم بخش و خدایگان و
 خدایِ ایشان. او می باید گله ایِ خویش را بیاید — در برابرِ کیان؟ شک
 نیست که در برابرِ تن درستان، همچنین در برابرِ رشک به تن درستان. او
 می باید به طبع دشمن و خوارشمارنده ای هرگونه تن درستی و قدرتمندی
 گستاخانه و طوفان آسا و بی امان و تند و تیزِ جانورِ شکاری باشد.
 کشیشِ نخستینِ شکلیِ جانورِ ظریف تری است که خوارداشتنِ برایش
 ساده تر است از نفرت و رزیدن. هرگز از جنگ با جانورِ شکاری
 دست بردار 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 درونِ خود گونه ای کمابیش تازه از جانورِ شکاری را
 پیرو راند و یا دستِ کم چنین واقفد کند — گونه ای تازه از درنده خویی
 حیوانی که به نظر می رسد در آن خرسِ قطبی یا ببرِ نرم تنِ خونسردِ شکبیا
 و به همین اندازه روباه، به هم پیوند خورده اند؛ پیوندی همان اندازه فریبا که
 ترسناک. اگر ناچار باشد البته یا عبوسیِ خرسانه و وقار و زیرکی و
 خونسردی و سر به گریبان بردنِ دروغین، همچون متادی و سخنگویی
 قدرت هایِ رازناک تر، در میانِ جانورانِ شکاریِ دیگر پرسه خواهد زد تا
 هر جا که بتواند، با پشتگرمیِ بی اندازه به هنرِ خویش، که سروری یافتن

بر رنجوران در هر دوران است، بر این خاک تخم رنج، دوپارگی، و تضاد با خویش را بپاشد. شک نیست که او [برای مرهم نهادن بر زخم‌ها] سَلوی و بَلَسان با خود می‌آورد؛ اما برای پزشکی کردن نخست می‌باید زخمی پدید آورد و همانگاه خواباندن درد زخم را چرکین کرد—و این کاری ست که او به از هر کار دیگر بدان آشناست، این جادوگر و رام‌کننده‌ی جانورانِ 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 ست؛ 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^۱، 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 کشیش را در کوتاه‌ترین فرمول بیان کنیم، یگراست باید گفت که: کشیش جهت‌گردانِ کینه‌توزی ست. زیرا هر دردمندی به غریزه برای دردِ خویش در پی علتی ست، یا بهتر است بگوییم، عاملی، یا دقیق‌تر، یک عاملِ گناهکارِ درد‌پذیر. کوتاه کنم، چیزی زنده که او بتواند به بهانه‌ای دقّ دل خود را بر سر او یا بر سرِ شکل‌کی از او خالی کند: زیرا خالی کردنِ دقّ دل نشانه‌ی بزرگترین کوششِ رنجوران برای آسوده شدن است، برای بی‌حس شدن؛—تری‌اکی ست که برای کشتنِ هر گونه درد ناچار از آن است. به گمان من، علتِ واقعیِ فیزیولوژیکِ کینه‌توزی و انتقام‌جویی و مانند آن همین

است و بس، یعنی خواباندن درد با خالی کردنِ دقّ دل. به گمان من، خطایِ گزافی کرده‌اند که این علّت را چه‌بسا در تلافی کردنِ دفاعی جُسته‌اند، در یک کارِ خودپایشی و اُکُنشی، یک «حرکتِ بازتابی» که ضربه یا خطری ناگهانی سببِ آن می‌شود، همچنان که یک غوکِ سرگنده نیز هنوز می‌خواهد از خود زهری بپاشد. اما فرقی ست اساسی میانِ میل به پیشگیری از هرگونه آزارِ بیشتر یا کشتنِ یک دردِ پرعذابِ پنهانِ تاب‌نیاوردنِ با گونه‌ای هیجانِ شدیدتر، و آن را برای دمی هم که شده از آگاهی بیرون راندن: زیرا این عاطفه‌ای می‌طلبد از جنسِ وحشی‌ترین عاطفه‌ها و برای برانگیختنِ اش هر بهانه‌ای از بهانه‌هایِ دمِ دست را. «این که من خود را ناخوش احساس می‌کنم گناه‌اش می‌باید به گردنِ کسی باشد.» - این گونه نتیجه‌گیری در میانِ بیمارانِ همگانی ست و سبب می‌شود که علّتِ واقعیِ احساسِ ناخوشی‌شان، علّتِ فیزیولوژیکِ آن، پنهان بماند. (و علّتِ آن چه‌بسا در بیماریِ سیستمِ اعصابِ سمپاتیک باشد یا زیادیِ ترشحِ صفرا یا کمیِ سولفات و فسفاتِ پُستاسیم در خون یا گرفت و گِیری در شکم که جلویِ جریانِ خون را می‌گیرد یا خرابیِ تخمدان‌ها و مانند آن).

رنجورانِ همگی برایِ بهانه دادن به دستِ عاطفه‌هایِ دردناکِ آمادگی و تَرَدستی و حشمتاکی دارند. و این عاطفه‌ها لَدّی می‌برند از بدگمانی‌هاشان و نشخوار کردنِ بدرفتاری‌ها و کمترینِ بی‌اعتناییِ دیگران و بیرون ریختنِ دل. و روده‌ی گذشته و اکنونِ خود و در میانِ شان به دنبالِ ماجراهایِ ناروشن و پُرسشناکِ گشتن، که فرصتی فراهم می‌کند برایِ کیف کردن از بدگمانی‌هایِ پُر عذاب و زهرآگین کردنِ خود با زهرِ بدخواهیِ خود. این عاطفه‌ها سرِ کهنه‌ترین زخم‌هایِ خود را می‌کشایند و از آن‌هایی که دیری 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 کس 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 کس است. اما آن کس خود تو ای. گناه آن به گردن کس 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 گفتیم، گرداندن جهت کینه توزی است.

۱۶

حال حدس می توانید زد که، به گمان من، غریزه سلامت بخش زندگی از راه کشیش زاهد دست کم در پی چه کوشیده است و استبداد مفهوم های 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 غریزه های بد تمامی رنجوران را در جهت خویشستنداری و خویشتن نگری و چیرگی بر خویش

۱. اشاره ای 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 خانه ی خود پذیرفت. و او را خواهری مریم نام بود که نزد پای های 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 باکی 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: ۴۲-۳۸.

به کار گرفتن. و البته، آشکار است که چنین درمانی، 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 پیا در دل دارد، بلکه هدف‌اش گونه‌ای گردِ هم آوردن و سازمان دادنِ بیماران است از سویی (که واژه‌ی «کلیا» مردم‌پسندترین نام برای آن است) و از سویی دیگر، چندگاهی سرپناهی ساختن برای درست‌بنیان‌ترینان و بهتر از آب. درآمده‌گان، و دژه‌ای بازکردن میانِ تن‌درستان و بیماران — و 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 تفسیر یک واقعیت است، یعنی یک فروکش فیزیولوژیک؛ و این آخرین چیزی‌ست که در چشم‌انداز 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 معروف 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 بیان این پیش‌انگاره در یک صورت کلی‌تر، به نظر من، «دردِ روانی» نیز نه یک واقعیت که تنها تفسیر یک واقعیت است، یک تفسیر 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 پُرسش‌نا‌دِ 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 بدگواری 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 علّت آن، نه با خودِ بیماری. 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 هر گونه «دل‌داری» — نبوغ او در همین است. کارِ غم‌خواری را با چه ابتکاری انجام می‌دهد و ابزارهای آن را با

چه جسارت و وسواسی برمی‌گزیند! مسیحیت را به‌ویژه می‌باید گنجینه‌ی بزرگی ابزارهای زیرکانه‌ی دلداری شمرد که چه انبانی از حال‌آورها و آرام‌بخش‌ها و افیون‌ها دارد و برای چنین هدفی چه همه چیز از جمله‌ی خطرناک‌ترین و جورانه‌ترین چیزها را به میدان می‌آورد، آنهم با چه تردستی و ظرافتی؛ و با آن ظرافتِ جنوبیِ 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 غمی‌شناسند و «علّت» و درمانِ آن را تنها در قلمرو روان‌شناسی - اخلاق می‌جویند و می‌آزمایند (این کلیّی‌ترین فرمولِ من برایِ 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 ای 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 توانِ سازگاری با آن را دارد (مانند موردِ هندیان [آریایی‌نژاد] در هند)؛

1. Physiologisch-Gehemmtten / physiologically inhibited

۲. Weltschmerz اندوه احساسی بر سرِ بدبختی‌های جهان.

یا بر اثر پی آمدهای پیری و فرسودگی نژاد (بدبینی پاریسی از ۱۸۵۰ به بعد)؛ یا بر اثر خوردن و خوراک نادرست (می بارگی قرون وسطایی؛ یا وگی گیاه خوارانی که بی گمان 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 سی ساله که نیمی از آلمان را به بیماری‌های بد دچار کرد و بدین سان زمینه را برای بندگی آلمان و کم‌دلی آلمانی فراهم کرد). در چنین موردی هر بار نبردی عظیم بر ضد احساس آسودگی 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 ناکارا و بسیار کار دست تارتتک‌ها و بیکازه‌ها - از جمله اینکه اثبات می‌کنند که [احساس] درد خطاست، با این گمان 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] آسودگی 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 (Ecc 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 زبانِ روان‌شناسی - اخلاق: «فناي از نفس»، «مقام ولایت»؛ به زبانِ 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 بی‌هوده؟

شک نیست که این ورزشکارانِ اهلِ «ولایت»^۵، 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 واقعیّاتِ 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»^۶ 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 راهبانِ عارفِ کلیسای شرقی در قرنِ چهاردهم میلادی که در کوهِ آتوس (در شبه‌جزیره‌ای چسبیده به مقدونیه)، پدید آمدند و آداب و ریاضت‌های ویژه‌ای

همه گونه و هم‌های شنیداری و دیداری، تا غرق شدن در حالت‌ها و وجد‌های شهوانی (داستانِ قدیسه ترزا)^۱. بدی‌ست 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 آن‌رهایی، آن حالتِ خلصه و سکونِ کلی که سرانجام بدان می‌رسند، به گمان‌شان همیشه همان رازِ 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 رهایی 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». پیرو 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 برگزشته است و هم از شر.» این است بینشِ تمامی‌هند، چه برهمنی‌چه بودایی. (چه در اندیشه‌ی هندو چه در اندیشه‌ی مسیحی، از راهِ فضیلتِ اخلاق و بهبودِ اخلاق به این «رهایی» نمی‌توان رسید، هرچند هم که برایِ فضیلتِ اخلاقی ارزشِ خلصه‌آورِ والایی بشناسند: این رشته را رها نمی‌باید کرد، زیرا اینجا ست که اینان به واقعیتِ وفادار‌اند. راست بودنِ شان در اینجا چه‌بسا بهترین بخشِ

۱- 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 اند. «مرد 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 سرشته‌دار 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 بر گرفته 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. Āṇkāra / Shankara

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 می گردد و شوخی و بازی می کند و خود را سرگرم می دارد، خواه با زنان، خواه با بازیچه ها یا با دوستان و هیچ در اندیشه ی این دنباله ای نیست که [نام اش] تن است و پرانا (دَمِ زندگی) را به آن مهار کرده اند همچون چارپایی به گاری.»

با اینهمه، به مانند مورد «رهایش»، به خاطر می باید داشت که اگر چه این سخنان را مثل همیشه با گزافه گویی های شرقی ردیف کرده اند، از خلال شان همان ارزش گذاری ای به زبان آمده است که در زبان روشن و سرد - یونانی وار سرد - اما رنجور اپیکوروس: احساس خلسه ای عدم، آرامش ژرف ترین خواب، کوتاه کنم، نبود ریخ - این هاست که در چشم رنجوران و افسرده جانان همچون خیر برین و والا ترین ارزش می نماید و می باید بدان ارزشی مثبت ببخشند و آن را ذات مثبت حقی انگارند (با همین منطقی احساس است که در همه ی دین های بدین عدم را خدا می دانند).

۱۸

برای زدودن حالت های افسردگی، بسیار بیش از این گونه آموزش به خواب بردن حساسیت و توان دردی - که توانایی استثنایی می طلبد و بالاتر از همه دلیری و خوارشردن نظر و «رواقی منشی عقلی»^۱ - آموزش دیگری می دهند که به هر حال از آن ساده تر است: کردار مکانیکی. جای هیچ شک نیست که با این روش از سنگینی بار زندگانی پردرد بسیار کاسته می شود. این ماجرا را امروزه با کمی پدرسوختگی «لطف های

1. hypnotische Nichts-Gefühl ≠ hypnotic sense of nothingness

2. intellektuellen Stoismus / intellectual stoicism

کار» می‌نامند. سبک‌کردن درد یعنی برگرداندن بنیادیِ توجّه رنج‌برنده از رنج‌خویش به جایی دیگر تا آنچه پای به میدانِ آگاهی می‌گذارد همواره یک‌کردار باشد و هر بار همان‌کردار 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، پُرکردن وقت یکسره، اجازه‌ی کاری داشتن، البته اجازه‌ی تمرین «خالی‌شدن از احساسِ شخصی»^۱، فراموش‌کردن 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 کارش 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 تعمید دادنشان به تردستی چندانی نیاز نداشت تا آنان در همان چیزهایی که بیشتر از آن‌ها نفرت داشتند مایه‌های خیر و سعادت بیینند: 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 شادیِ شادی بخشیدن است (شادیِ کارِ خیر، بخشش، از دردِ کمی کاستن، یاری‌کردن، دل‌دادن، تسلیت‌دادن، ستودن، پاداش دادن). کشیش زاهد با تجویزِ

«همسایه دوستی» در اساس انگیزش قوی ترین و زندگی خواه ترین رانه را تجویز می کند، اگر چه با کمترین دُز^۱ - یعنی، خواست قدرت را. آن شادکامی [احساس] «اندک برتری» که در هر کار خیر، هر سودمند بودن، هر یاری کردن و هر قدردانی هست، بهترین وسیله برای کاهش درد کسانی ست که گیر فیزیولوژیک دارند و اگر درست راهنمایی شوند همگی [سربه راه] آن را به کار خواهند بُرد، وگرنه، البته به زور همان غریزه ی پایه ای، به جان یکدیگر خواهند افتاد.

چون به سرآغازهای تاریخ مسیحیت در جهان رومی بنگریم، همه جور انجمن هیاری را [در میان مسیحیان] می بینیم، انجمن تهیدستان، انجمن بیماران، انجمن خاکسپاری، انجمن هایی که پایین ترین قشرهای اجتماعی را در بر می گیرند و در آن ها این درمان اصلی افسردگی، این شادی کوچک برآمده از هیاری را آگاهانه به کار می بندند: چنین چیزی در آن روزگاران چه بسا چیزی تازه بود، چه بسا یک کشف واقعی؟ «خواست هیاری»، خواست تشکیل گله، خواست تشکیل «جماعت»، خواست تشکیل «جماعت کلیسایی» که بدین سان به میدان فراخوانده می شود کار را به جوش و خروش های تازه تر و بسیار مایه دارتر خواست قدرتی می کشاند که تاکنون اندکی برانگیخته شده است: تشکیل گله پروژي مهم و پیشرفتي ست در مبارزه با افسردگی. با رشد جماعت در دل فرد نیز دل بستگی تازه ای می روید و چه بسا او را بر فراز شخصی ترین عنصر در ناخشنودی اش برمی کشد، یعنی بیزاری اش از خویش (خود - خوارشماری^۲ گولینکس^۳). بیماران و بیمارگونا همگی به

1. Dosirung / dose

2. despectio sui

۳. آرنولد گولینکس (Arnold Geulinx) (۱۶۲۴ - ۱۶۶۹) فیلسوف بلژیکی. فیلسوف اخلاق و منطق دان بود و هوادار تسلیم اراده به عقل. اخلاقی خود را «اخلاقی فروتنی» می نامید. از هواداران فرقه ی مسیحی یانسی و مکتب 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 یکّه‌سالاری^۲ نهفته است و هر گروهه‌سالاری همواره لرزان است از تنشی که هر هموند آن برای مهارکردن 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

وسيله‌هایی 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

کردنِ احساسِ قدرتِ زیستن در جماعت که با آن ناخشنودیِ فرد از خویش در لذتِ کامرواییِ جمعی غرق می‌شود. این‌ها، با معیارهای مدرن، وسیله‌های بی‌گناهی هستند در دستِ او برای مبارزه با ناکامی. حال به سراغ وسیله‌های جالب‌تر برویم، وسیله‌های «گناهکارانه». این وسیله‌ها همه در بر دارنده‌ی یک چیز اند: نوعی قُورانِ احساس که کارگرترین وسیله‌ای است که برای آرام کردنِ دردِ دائمیِ فلج‌کننده‌ی طولانی به کار رفته است. ازینرو، ابتکارِ کشیشانه را برای اندیشیدنِ پاسخی به این پرسشِ یگانه به‌راستی نهایی نیست: «چه‌گونه می‌توان جوشِ احساس پدید آورد؟»

این گفته البته پژواکی سنگین دارد، و اگر به جای آن می‌گفتم که «کشیش زاهد همیشه هیجانی را که در همی 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 برابرِ سالوسیِ زبانِ ایشان پس نشینیم و به آن میدان دهیم، حتّاً یک گام؟ این کار برای ما روان‌شناسان گذشته از تهوع‌آوریِ سالوسی در کردار است. امروزه هر روان‌شناسِ خوش‌ذوق (دیگران چه‌بسا بگویند: راستگو) در برابرِ این اخلاق‌زدگی^۱ شیوه‌ی گفتارِ ایستادگی می‌کند؛ یعنی همان شیوه‌ای که رفته-رفته همی دآوری‌های مدرن درباره‌ی انسان و چیزها را بلغمی کرده است. خود را گول زنیم: بزرگترین ویژگیِ روان‌ها و کتاب‌هایِ مدرن نه دروغ‌گویی‌شان که بی‌گناهیِ ذاتی‌شان است در دروغ‌باقی‌هایِ اخلاقی. کشفِ دوباره‌ی این «بی‌گناهی» در همه‌جا-ای بسا این است دل‌آشوب‌ترین بخشِ کارِ ما در میانِ همه‌ی کارهایِ نادلخواهی که امروزه یک روان‌شناس می‌باید به

گرددن گیرد؛ این است پاره‌ای از خطرِ بزرگی که در کمینِ ما ست. این است یکی از آن راه‌ها که چه‌بسا کارِ ما را نیز به تهوِّعِ بزرگ می‌کشاند. مرا در این باب شکّی نیست که کتاب‌هایِ مدرن (اگر که ماندگار باشند، که خوشبختانه ازین بابت جایِ چندانِ 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 داروئیِ قی‌آور - به سببِ آن لعابِ شیرینِ اخلاق و دروغ‌بافی‌هاشان، به سببِ زن‌انگیزیِ 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 مایه‌یِ افتخار نیست! یک دروغِ راستین، یک دروغِ نابِ سراسر است «شرافتمندانه» (که برایِ درکِ ارزشِ آن باید به محضِرِ 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؛ دروغ‌بافیِ از ژرفنایِ وجود، اما بی‌گناهانه؛ دروغ‌بافیِ با راست‌دلی؛ دروغ‌بافیِ با چشمانِ آبی؛ دروغ‌بافیِ فضیلت‌مندانه. این «نیکمردان» همگی اکنون از رگ و ریشه اخلاقی گشته‌اند و شرف را برایِ همیشه زیر پایِ نهاده‌اند: کدام‌شان را تابِ یک حقیقت «درباره‌یِ انسان» هست؟... یا پرسش را نزدیک‌تر کنیم: کدام‌شان را تابِ یک زندگیِ نامه‌یِ راستین هست؟

چند شاهد: لرد بایرون چیزهایی بسیار شخصی درباره‌یِ خویش

نوشت، اما تامس مور^۱ «خوبتر» از او بود و کاغذهای دوست‌اش را سوزاند. دکتر گوینر^۲، وصی شوپنهاور، هم می‌گویند همین کار را کرد: زیرا شوپنهاور هم کمتر چیزی درباره‌ی خود و چه بسا بر ضد خویش نوشته بود. امریکایی توانا، تایلر^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 «خُلان مقدس» باشد تا چنین چیزی بنویسد. نویسنده زندگی‌نامه‌ی خود نوشت ریشارد واگنر را داده‌اند، چه کسی شک دارد که این زندگی‌نامه زیرکانه خواهد بود؟

و نیز به یاد آوریم وحشت‌خنده‌داری را که تصویر به تمام معنا 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 اثر: اش‌نغمه‌های ایرلندی (*Irish Melodies*) است.

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

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

4. Reformation

۵. Hippolyte Taine (۱۸۲۸ - ۱۸۹۳)، اندیشه‌گر، نقدگر، 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 رانکه^۱، این هوادارِ مادرزاد و کلاسیکِ هر «علّتِ نیرومندتر»^۲، 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 شرّ 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 بیمارِ 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 یخ

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

2. Causa fortior

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 وجود بشری را بی‌گمان به خدمت 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 معیارهای 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 بارِ این همه مصیبتی که فراهم آورده خُرد شده است؛ همچنین باید افزود که انتقام‌های 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 ترفندِ اصلی‌ای که به کشیش زاهد رخصت داد که روانِ بشری را

1. gutes Gewissen / good conscience

با هر نغمه‌ی جان‌خراش و هیجان‌زایی هم‌آواز 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 بازپس‌رانده)؛ بزرگترین رویداد در تاریخِ روانِ بیمار تاکنون 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 ازینرو، 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 «علّت» درد. اش: علّت را می‌باید در خود جست و—جو کنید، در یک گناه، در بخشی از گذشته‌ی خود؛ می‌باید بفهمد که درد او همانا کیفرِ 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 سیاهیِ 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 علّتِ رنج؛ همه‌جا وجدانِ شریر

را می‌بینی، این «جانور زشت» را، به گفته‌ی لوتر؛ همه‌جا گذشته‌ی بالا آورده و واقعیتِ کژ و کور شده را، چشمانِ کزبین را برای هر کاری؛ همه‌جا رنج را دروغ‌نایه‌ی زندگی انگاشتن و این بدفهمی را خواستن؛ همه‌جا تفسیرِ رنج همچون حسّ گناه و ترس و کیفر؛ همه‌جا بلایِ آسمانی، خرقه‌ی پشمینه، تنِ گرسنگی کشیده، توبه‌کاری؛ همه‌جا گناهکاران را می‌بینی که خود را به چرخِ شکنجه بسته‌اند، به چرخِ وجدانِ نا آرامِ بیماری پرستِ بی‌رحم؛ همه‌جا عذابِ بی‌زبان، ترسِ بی‌پایان، شکنجِ دل‌های زیرِ شکنجه، تب و تابِ یک سعادتِ نامعلوم، فریادِ تمنّایِ «نجات»؛ بر آن افسردگی و سنگینی و خستگیِ کهنه، درواقع، در اساس با این روندِ چیره می‌شوند. زندگی دوباره بسی دل‌انگیز می‌شود: بیدار، همیشه بیدار، همیشه بی‌خواب و شعله‌ور و ذغال شده و سوخته، با این همه بر سرِ پا — بشر، آن «بشرِ گناهکار» که زندگی را با این راز آشنا کرده بود، از خود چنین برداشتی داشت. گویا آن ساحرِ بزرگِ دیرینه، همان کشیشِ زاهد، در نبرد با ملالِ پیروز از میدان بدر آمده باشد و پادشاهی او فرار سیده باشد؛ حال دیگر آدمی نه تنها از درد فریاد نمی‌کند که تشنه‌ی درد است «ای درد، کجایی! کجایی!» شاگردان و سالکانِ اش سده‌ها چنین از تِه دل فریاد برداشته‌اند. هرگونه بی‌مهارِی احساس که مایه‌ی آزار بود؛ هر آنچه می‌شکست و خرد و سرنگون می‌کرد و به هیجان می‌آورد و از خود بی‌خود می‌کرد؛ کارهایِ پنهانِ اتاقِ شکنجه؛ همه‌ی ابتکارهایِ دوزخ — همگی ازین پس کشف می‌شود و غیب‌گویی می‌شود و در کار می‌آید، و همگی در خدمتِ آن ساحر؛ همگی ازین پس در خدمتِ پیشبردِ آرمانِ او، آرمانِ زاهدانه‌ی او. او اوّل و آخر گفت که: «پادشاهی من از این جهان نیست.» آیا به راستی حقّ 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 می تواند بداند. او — بیش از آن می داند که...

۲۱

در باب این گونه درمانگری کشیشانه، گونه‌ی «گناهکارانه»، جای چه خُرده گیری ست. چه کسی را سرِ آن است که بگوید این گونه به جوش آوردن احساس ها که کشیش زاهد برای بیارانِ خویش تجویز می کند (و البته، در ذیلِ مقدس ترین نام ها، و البته با الهام از مقدسِ هدف اش) به حالِ بیماری به راستی 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 می خواهم بر این بیفزایم که «بهتر شدن» از نظرِ من یعنی چه: یعنی «رام شده»، «ناتوان شده»، «ترسوده»، «نازک - نارنجی شده»، «فروتوت شده»، «اخته شده» (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 دیوانه خانه باید پرسید و بس که کاربردِ پیگیرِ شکنجه‌ی توبه، حالتِ توبه کاری، و غش و ریسهِ نجات همیشه چه بر سرِ مردمان آورده است. به سراغ تاریخ هم می شود رفت: هر جا که کشیش زاهد این روشِ درمانی را آورده بیماری با شتابی شگفت انگیز از زیر و بالا روییده است. و رهاوردِ این «پیروزی» چه؟ یک سیستمِ عصمی در هم شکسته افزوده بر بیماری پیشین، برای بزرگترین تا کوچک ترین، از فرد تا جمع. به دنبال همه گیر 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 جادوگرایی ازین جمله است که همسایه ی خوابگردی ست (از سال ۱۵۶۴ تا ۱۶۰۵ هشت واگیر بزرگِ آن رخ داده است). از جمله دنباله های آن همچنین هذیانِ جمعیِ مرگ طلبی ست که صدای ترسناکِ «زنده باد مرگ»^۳ آش 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 نژندیِ دینی همچون شکلی از «بدذاتی» پدیدار می شود. شکّی درین نیست. این چیست؟ مسأله^۴.) 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 بُرابتکار و با نهایتِ بی پروایی و خطرناکی نقشِ ترسناک و فراموش نشدنی خود را بر تمامی تاریخِ بشر زده است و فوسا که نه تنها بر تاریخ او. من کمتر چیزی را می شناسم که همچون این آرمان این همه برای سلامت و نیروی نژادیِ اروپا زیان بار بوده باشد. این را بی هیچ گزافه گویی می توان بلا ی اصلی در تاریخِ 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 ی فرادستیِ سیاسی و نژادیِ ژرمن ها پیش

1. St. Veit / St. Vitus

2. St. Johann / St. John

3. evviva la morte

4. quaeeritur

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 بیار.^۱

۲۲

کشیش زاهد همین که در جایی به فرمانروایی رسیده است سلامتِ روانی را خراب کرده است و در نتیجه ذوقِ هنری و ادبی^۲ را نیز — و همچنان خراب می‌کند. «در نتیجه؟» امید است که این «در نتیجه» را بی گفت و گو از من بپذیرند، زیرا که هیچ سرِ اثبات کردن‌اش را ندارم. و اینک اشارتی به انگشت به آن: به همین کتابِ بنیادینِ 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 برآیم کمابیش مایه‌ی ناراحتی ست که در ذوقِ خویش نسبت به این کتابی که این همه بدان ارج نهاده اند و به گزاف ارزش داده اند، چنین تنه‌ایم (زیرا ذوقی دوهزار ساله بر ضد من است): اما چه چاره توان کرد! «من اینجا می‌ایستم و جز این نتوانم»^۱ — من جسارتِ 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 بی‌ماندِ پُردلی؛ و افزون بر آن، یک قوم را. به عکس، در «عهد جدید» نه چیزی جز فرقه‌بازیِ حقیر، جز پیچ‌و-تابِ بی‌اندازه‌ی روان، جز لُفت 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" عبارتِ معروفِ لوتر است در کلیای وُرمس.

۲. der Romische Provinz / Roman province مقصود هر یک از ایالت‌ها یا ولایت‌هایِ جزءِ امپراتوریِ 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 خُرد و ریزشان را چنان بالا می‌آورند که گویی دل هستی برای ایشان می‌تپد، و هرگز دست‌بردار نیستند از اینکه دستِ خدا را نیز در کمترین دردِ سَری که در آن گیر کرده‌اند، بند کنند. و این بدذوقی تو-تو کردنِ شان با خدا و مزاحمِ خدا شدنِ شان 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 ادبِ حرمت‌گزاری را. چنانکه میسیونرهای مسیحی شاهد بوده‌اند، این مردمان هرگز به خود اجازه نمی‌دهند که نامِ خدایِ شان را بر زبان آورند. و این به نظر من نهایتِ ظرافت است و شک نیست که برای «نخستین» میحیان - و نه تنها برای ایشان - ظرافتی ست بیرون از اندازه: برای گرفتنِ ردِّ ضدِّ آن لوتر را باید به خاطر آورد، این «سخنورترین» و گستاخ‌ترین روستایی‌ای که آلمان به بار آورده است، و لحنِ لوترانه‌ای را که بیش از همه خوش داشت با آن با خدا از درِ سخن درآید. تن در ندادنِ لوتر به قدِّسانِ واسطه [میانِ خدا و خلق] در کلیسا (بویژه آن «داسِ شیطان، پاپ»)، بی‌گمان، در اساس تن در ندادنِ یک بی‌سرو-پاست به آدابِ درستِ کلیسا، یعنی آدابِ حرمت‌گزاری و ویژه‌ی خوشایندِ بلندپایگانِ کلیسا که تنها اهل‌تران و خاموش‌تران را به قدسی‌ترین جایگاه راه می‌دهد و در را به روی بی‌سرو-پاها می‌بندد. و این آن جایی ست که صدایِ 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 خدایِ خود

رویارو سخن بگوید و به زبان خود، «غیر رسمی» — و گفت.
روشن است که آرمان زهد هیچ‌گاه مدرسه‌ی آموزش ذوق درست نبوده است تا چه رسد به آموزش آداب رفتار درست، بلکه، دست‌بالا، مدرسه‌ی آموزش آداب رفتار اهل کلیسا بوده است؛ زیرا که در طبع خویش چیزی دارد دشمنِ خونی هر چه آداب رفتار درست، یعنی — نداشتنِ اعتدال، نفرت از اعتدال، زیرا او خود چیزی است که «بالادست ندارد»^۱

۲۳

آرمان زهد نه تنها سلامت و ذوق را خراب کرده است که چیزهای سومین و چهارمین و پنجمین و ششمین را نیز — که اگر بنا باشد همه را بشمارم هرگز به ته نخواهم رسید! هدف من اینجا تنها روشن کردنِ آن است که معنای سراسر این آرمان چیست و به چه‌ها دلالت دارد، نه آنکه چه‌ها کرده است؛ روشن کردنِ چیزهایی است که در پشت و زیر و درونِ آن نهفته است؛ این که چرا بیانی است گذرا و ناروشن زیرِ بارِ پرسش‌نماها^۲ و بدفهمی‌ها. و تنها در پی چنین هدفی است که از خوانندگان ام‌نگاهی به اثرهای هیولوار و مصیبت‌آفرینِ آن را دریغ نمی‌دارم تا آنکه آنان را برای آخرین و ترسناک‌ترین وجهِ آن آماده کنم و آن پرسش از معنای این آرمان است نزد من. معنای قدرتِ این آرمان چیست و هیولواری قدرتِ آن؟ چرا این همه جا به آن داده اند؟ چرا هیچ در برابرِ اش نیستاده‌اند؟ آرمانِ زهد بیانگرِ یک خواست است: کجاست خواستِ ضدِ آن که بیانگرِ آرمانِ ضدِ آن باشد؟ آرمانِ زهد هدفی

1. 'non plus ultra'

2. Fragezeichen / question marks

دارد — هدفی چنان کلی که دیگر دل‌بستگی‌های زندگانی بشری در برابر آن خُرد و ناچیز می‌نماید. او زمانه‌ها و ملت‌ها و مردمان را بی‌هیچ گذشت نسبت به این هدفِ یگانه می‌سنجد و به هیچ سنجش و هدفِ دیگری میدان نمی‌دهد. او تنها از دیدگاهِ تفسیرِ خویش است که ردّ و انکار و تصدیق و گواهی می‌کند (و آیا هیچ سیستمِ تفسیرِ دیگری بوده است که به همهی زیر و بالایی آن اینچنین اندیشیده باشند؟). او به هیچ قدرتی تسلیم نمی‌شود و به فرادستیِ خود نسبت به هر قدرتِ دیگری باور دارد، به برتریِ مطلقیِ رده‌ی خویش نسبت به هر قدرتِ دیگری. باور دارد که بر روی زمین قدرتی نیست که معنا و حقی حیاتِ خود را نخست از او نستانند و ابزارِ کارِ او نباشد و راهی و وسیله‌ای برای هدفِ او، هدفیِ یگانه... کجاست همتایِ چنین سیستمِ بسته‌ای از خواست و هدف و تفسیر؟ چرا همتایِ آن به میدان نیامده است؟... کجاست آن «هدفِ یگانه»ی دیگر؟

اما، با من می‌گویند نه آنکه همتایِ آن به میدان نیامده باشد، بلکه همتایِ آن نه تنها جنگی دراز و پیروز‌مندانه با آن به راه انداخته است که از هر وجهِ اساسی نیز بر آن چیره شده است: علمِ مدرنِ ما به تمامی گواهِ آن است — علمِ مدرن، در مقامِ فلسفه‌ی اصیلِ واقعیت، به روشنی به خود باور دارد و بس، و جسارتِ کارِ خویش و اراده‌ی آن را دارد و تاکنون بدونِ نیاز به خدا و ماوراء و فضیلت‌هایِ انکارِ جهان خوب از عهده‌ی کارِ خویش برآمده است. من از این سر.و.صدا و وِژاجی‌هایِ معرکه‌گیرانه خوش‌ام نمی‌آید: این شیپورچی‌هایِ واقعیتِ موزیکچی‌هایِ بدی هستند و صداشان چنانکه باید از ژرفنا به در نمی‌آید و مفاکِ وجدانِ علمی از زبانِ ایشان سخن نمی‌گوید (زیرا وجدانِ علمی امروزه مفاکی است)؛ واژه‌ی علم در دهانِ این شیپورچی‌ها چیزی جز هرزگی و هرزه‌درایی و پُرویی نیست. حقیقت درست خلافِ این است که گفته

شد: علم امروزه هرگز به خود باور ندارد تا چه رسد به آرماني بالاتر از خود—و اگر جايي هنوز شور و عشق و تب و تاب و غيقي برانگيزد، نه آن است که ضدِ آرمانِ زهد، که تازه ترين و والاترين صورتِ آن است. اين حرف ها به گوشِ تان غريب نيست؟

چه بسيار جماعتِ کارگرانِ شايسته و سر به راه در ميانِ دانشورانِ روزين مي توان يافت که در زاويه هايِ کوچکِ خويش جا خوش کرده اند و از آنجا که بر ايشان در آنجا خوش مي گذرد گهگاه با اندکي بي شرمي چشم دارند که همه بايد امروزه از همه چيز خشنود باشند، بويژه در زمينه ي علم—که در آن چه کارهايِ خوب مي شود کرد. من هيچ انکار نمی کنم. کاري که هيچ دلم نمی خواهد، زدن توي ذوقِ اين کارگرانِ شريف است، چرا که از کارشان خوشام می آيد. اما اينکه اکنون در کارِ علم سخت کوش اند و اين کارگرانِ از کارشان خشنود، به سادگي به اين معنا نيست که علم در کلّ امروزه هديّی دارد و خواست و آرمانيِ يسا شورِ ايماني بزرگ. چنانکه گفتيم، ماجرا خلافِ اين است: هر جا که علم امروزه تازه ترين صورتِ نمودِ آرمانِ زهد نباشد—و استنهاها چندان کم اند و والا و بي همتا که اصلي کُلّي را رد نمی کنند—پوششي ست براي هر گونه ناخشنودی و ناباوري، کرمِ جوّنده است و خوارداشتِ خويش^۱ و بدوجدانی—ناآرامي بي آرماني ست، رنجِ نداشتنِ عشقِ بزرگ، ناخشنودی از خشنوديِ ناخواسته. وه که علم امروزه چه ها را که نمی پوشاند! چه همه چيز را بناست که بپوشاند! تواناييِ بهين دانشورانِ مان و کوششِ بي امانِ شان و کله يِ روز و شب بُخارکُنِ شان و استادی شان در کارشان—ای بسا که معنایِ راستينِ اين ها همه پنهان داشتنِ چيزي از پيشِ چشمِ خويش است! علم همچون وسيله يِ

کر و کور کردنِ خویش: با این آشنایید؟

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 رنجورانی که این را به خود نمی‌خواهند گفت که چه هستند؛ با داروزدگان و از هوش‌رفتگانی 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 سرِ این نکته چنان جدّی‌اند و سخنان و ژست‌هاشان چنان پرشور که مخالفت‌شان با این آرمان خود جز ته‌مانده‌ای از ایمانِ [گذشته] شان نیست — اما معنیِ 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 قوّتِ

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 ضدّ مسیحیان و اخلاق‌ستیزان و نییلیست‌های رنگ و رو باخته، این شک‌آوران و حکم‌پرهیزان^۱، 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 سرحدّ توانایی از آرمان زهد رها شده‌اند، این «جان‌های آزاده و بسیار آزاده»؟ با این همه ویژگی‌ها که ایشان راست، می‌خواهم چیزی را برایشان 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 آزاده‌جانی 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 مسیحیان افکند 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 رواقی‌منشی عقلی^۱ که سرانجام همان اندازه از «نه» گفتن پرهیز دارد که از «آری» گفتن؛ آن خواست‌ایستادن رویاروی امر واقعی، واقعیتِ عریان،^۲ آن در دام سرنوشت «واقعیت‌ها» افتادن (که من نام‌اش را واقعیت‌ک‌باوری^۳ می‌گذارم) که علمِ فرانسوی امروزه با آن می‌خواهد در برابر علمِ آلمانی برای خود برتری 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 معنای گسترده، همان اندازه بیانگر فضیلتِ زاهدانه است که طردِ حسانیّت (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 ذاتی 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 منطق: 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 بیندیشد و، برای مثال، بکوشد که فلسفه را «بریک 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 faitalisme

که از دو خانم به این محترمی می‌شود کرد!^۱) شکی در این نیست و من اینجا پاره‌ای از کتاب پنجم دانش شاد^۲ 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 امروزی، 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 خدای است... اما چه شود اگر که این ایمان هر چه باورنکردنی تر شود، اگر که هیچ چیزی دیگر خود را خدایی ننمایاند 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 فرو رفت. 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^۳ 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*

بالاترین مرجع انگاشته اند— زیرا هرگز نگذاشته اند که مآله‌ی حقیقت طرح شود. آیا «می‌گذارند» این نکته فهمیده شود؟ — از همان دمی که ایمان به خدای آرمان زهد انکار شود، مآله‌ی تازه‌ای پیش می‌آید: مآله‌ی 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 سیده‌دم^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 قدری 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

آرمانِ زهد بلکه با غایِ آن است، با روپوش‌ها و نقاب‌بازی‌هایِ آن، با سفت و سخت شدن و دگماتیک شدنِ گهگاهیِ آن؛ و با طردِ غایِ آن به زندگانیِ خودِ آن میدان می‌دهد. علم و آرمانِ زهد هر دو بر یک زمینه قرار دارند، که هم‌اکنون اشاره کردم: بر زمینه‌ی پُر بها دادن به حقیقت (یا سنجیده‌تر بگویم: بر یک باورِ همانند، باور به اینکه حقیقت ارزیابی‌ناپذیر است و سنجش‌ناپذیر). به همین دلیل ناگزیر با هم همدست اند، آنچنان که اگر بناست به جنگِ شان برویم، به جنگِ هر دو باید رفت و هر دو را به پرسش نهاد. پایین آوردنِ ارزشِ آرمانِ زهد پایین آوردنِ ارزشِ علم را نیز ناگزیر به دنبال دارد: وقتِ آن است که بر این نکته چشم‌ها را باز و گوش‌ها را تیز کنید! (در حاشیه اشاره‌ای کنم به این نکته که روزگاری می‌باید گسترده‌تر بدان پردازم: هنر، که همانا دروغ خود را در آن تقدّس می‌بخشد و خواستِ فریب در آن وجدانِ نیکِ هوادارِ خویش را دارد، از بنیاد با آرمانِ زهد بیش از علم رویارویی دارد: افلاطون، این بزرگترین دشمنِ هنر که اروپا هرگز پرورانده است، این را به غریزه حس می‌کرد. افلاطون رویاروییِ هومر: این است همسوییِ کاملِ ناب — آن سو بی‌غش‌ترین هواخواه «ماوراء»، بدگویِ بزرگِ زندگی؛ این سو یک [شاعر] خداساز به طبع، به طبعی زَین. بنابراین، طبعِ هنرمندانه را در خدمتِ آرمانِ زهد نهادن بدترین صورتِ فسادِ ست که هنرمند بدان دچار تواند شد، و دریغا که یکی از همه‌گیرترین فسادها ست: زیرا چیزیِ فسادپذیرتر از هنرمند نیست.)

از نظرِ فیزیولوژیِ نیز علم بر همان زمینه‌ای قرار دارد که آرمانِ زهد: هم اینجا و هم آنجا می‌توان گونه‌ای بی‌نواییِ زندگی را پیش‌انگاری کرد: به سردی گراییدنِ عاطفه‌ها، کند شدنِ آهنگِ زندگی، نشستنِ جدلِ منطقی به جایِ غریزه، عبوسیِ نقش‌خورده بر چهره و حرکات (عبوسی، این

خطاناپذیرترین نشانه‌ی یک سوخت و سازِ پرزحمت، یک زندگانی دست و پا زدنِ 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 مآله: 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! اینان تاکنون یک غم‌انگیز را بازی کرده‌اند، هم «مسکین‌جانان»^۱ و هم مخالفانِ علمیِ آن ارمان (باری، هرگز گمان نکنید که مخالفانِ آنان اینان اند، یعنی چیزی در مقامِ توانگرِ جانان^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 در نیافتنی‌تر، 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 سکیانی 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 کبابش 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 راهِ سرراست به آن آرمانِ 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] اهیّتِ 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

رواقی‌اش، در آن است که این خود-خوارگری به‌زحمت به دست آمده‌ی انسان را دست‌آیه‌ی بالاترین و جدی‌ترین طلبِ احترام برای خود کند (در حقیقت، طلبِ کردنی به‌حق، زیرا خواردارنده همواره آن است که «بزرگ داشتن را از یاد نبرده است»). آیا معنای این به‌راستی بر ضدِ آرمانِ زهد کوشیدن است؟ آیا هنوز کسی به جدّ باور دارد (چنان‌که یزدان‌شناسان^۱ روزگاری گمان می‌کردند) که پیروزیِ کانت بر مفهومی‌هایِ دگماتیکیِ یزدان‌شناسی («خدا»، «روان»، «آزادی»، «نامیرایی») آن آرمان را در هم شکسته است؟ — حال ما را با این کاری نیست که کانت هرگز آیا نیتِ چنین کاری را داشته است یا نه. شک نیست که از زمانِ کانت بـِـرین‌انگاران^۲ از هر دست دوباره بازی را برده‌اند و از دستِ یزدان‌شناسان آزاد شده‌اند: چه سعادت‌ی! کانت به ایشان آن را و پنهانی را نشان داد که از آن پس می‌توانستند با زورِ بازویِ خود و با شایستگیِ علمیِ تمام از آن راه پی «هوایِ دل» خود بروند. همچنین: ازین پس چه جای خرده‌گیری ست بر ناشناس‌انگاران^۳ که در مقامِ پرستندگانِ آنچه ناشناس است و در ذاتِ رازناک، اکنون پرش‌نماد^۴ را خدا کنند و بپرسند؟ (زمانی زمینه دودان^۵ از «عادتِ سجده کردن در برابرِ آنچه به عقل درنیافتنی ست، به جایِ ماندن در قلمروِ ناشناخته به‌سادگی»،^۶ و از بیدادی که با آن می‌رانند سخن گفت. به گمانِ 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

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

نویسندگانِ *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 زیبایی^۱ 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^۲ 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، بالاتر از آن، هیچ‌انگارانه^۳: هیچ خود را گول‌نزنیم! در ایشان نگاهي غمناک و سرد اما خیره را می‌توان دید — نگاهي فرایش‌نگر را، همچون نگاهِ پوینده‌ی تنه‌ای قطبِ شمال (چه بسا برای گریز از درون‌نگری؟ گریز از فرأیشت‌نگری؟...) اینجا پوشیده از برف است؛ اینجا زندگی زبان‌بریده

1. *elegantia syllogismi*

۲. در متن آلمانی‌ای که در دستِ 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 فرانسه‌ی آن (*La généalogie de la morale*, Nathan, 1981) *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 صداشان اینجا شنیده می‌شود، نام‌شان «برای چه؟» است و «بی‌هوده!» و «ای دریغا!» - اینجا جایی برای رویدن و بالیدن هیچ چیز نیست، حتّا اَبَرسیاستگری 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 دستِ این زیرکانِ بانگ آدمی چه هوس زاهدان و منظره‌های زمستانی را می‌کند! نه! مرده‌شوی این دست از «اهل نظر» را ببرَد! پر سه زدن در مه تیره و سرد با همان هیچ‌انگاران تاریخ مرا خوشتر است تا همدی با اینان! اگر به اختیار خود ام بود یکی از آن تاریخ‌شناسان و ضدِ 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 آناشیشستی^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 عطرِ رنان^۴، که با نعره‌های ستایش آمیز اش فاش می‌کند که

1. Petersburger Metapolitik / Petersburg metapolitics

2. species anarchistica

۳. Satyr، در اساطیر یونان، ایزدکائی همراه با دیونوسوس 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 جرّاحانه [از بیخ] بریده اند! دیدار اینان هم طبع مرا می‌آزارد و هم کاسه‌ی صبرم 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 پا 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 کرسی‌هایِ پوسیده‌ی دانشگاهی، این اندیشه‌مندیِ پرترس و لرز؛ این عشق‌بازیِ خواجه‌وار با تاریخ، این لاس‌زدن با آرمان‌های زهد؛ این سالوس‌بازیِ عدالت‌خواهیِ بی‌خایه!

درودهایم همگی آرمانِ زهد را تثار باد تا بدانجا که ناراستی در کارش نیست؛ تا بدان‌جا که به خود ایمان دارد و سیرنگ نمی‌زند! اما خوشام نمی‌آید از همه‌ی این ساس‌هایِ طنّاز که بلندپروازیِ بی‌پایان‌شان در این است که بویِ عالمِ نامتناهی بدهند تا بدانجا که سرانجام عالمِ نامتناهی بویِ ساس بگیرد؛ خوشام نمی‌آید از این خستگان و وارفتگانی که قبايِ خردمندی می‌پوشند و «عینی‌نگر» می‌نمایند؛ خوشام نمی‌آید از

→ او بیشتر به خاطر اثرِ نام‌دارش زندگانیِ مسیح است و در پیِ آن چندین جلد کتاب در بابِ تاریخِ مسیحیت نوشته است. اشاره‌هایِ نیچه به او در آثارش همیشه مخالفت‌آمیز است. برای نمونه نگاه کنید به قراسوی نیک و بد، پاره‌ی ۴۸.

۱. Parze / Fatos، ماده‌ایزدان رومی که بختِ آدمیان را می‌بریدند.
۲. *μικτός οὐρανός*، اشاره‌ای ست به شعرِ آناکرئون *Anacreon*، آخرین شاعرِ بزرگی غزل‌سرای یونانی آسیایی (نیمه‌ی قرن ششم پیش از میلاد): «طبیعت گاو را شاخ داد و... شیر را مفاکِ دندان‌ها.» از شعرِ آناکرئون بسیار تقلید کرده‌اند و وزنِ آناکرئوتیک به نامِ اوست. از تقلیدگرانِ او یکی رُسنار (Ronsard) شاعرِ قرن شانزدهمی فرانسه و دیگر لئوباردیِ ایتالیایی ست در قرن نوزدهم.

این معرکه گیرانی که لباس قهرمانی به تن می کنند و کلاه جادویی آرمان را بر کلاه های کاهی شان می گذارند؛ خوشام نمی آید از این هنرمندان بلندپرواز که خوش دارند دیگران زاهد و کشیش بینگارانیشان و در بنیاد چیزی جز دلقکان غم انگیز نیستند؛ و نیز خوشام نمی آید از این تازه ترین اندیشندگان ایده آلیسم، از این یهودستیزان^۱، که امروزه چشم ها را به شیوه ی مسیحی - آریایی «اشخاص محترم» تاب می دهند و صبر آدم را لبریز می کنند از این که با کثیف ترین حقّه بازی های معرکه گیرانه، با دید اخلاقی، می خواهند همه ی جانوران شاخدار وجود مردم را رم دهند (اینکه در آلمان امروزین هیچ کلکی نیست که نگردد، بر اثر بازماندگی انکارناپذیر و به آسانی بساویدنی روح آلمانی ست که دلیل اش، به گمان من، این است که خورد و خوراک مان روزنامه است و سیاست و آب جو و موسیقی واگنر؛ و همین و بس؛ همراه لوازم این خورد و خوراک: نخست، فروستگی و خودبینی ملی، اصل نیرومند اما تنگ نظرانه ی «آلمان، آلمان، بالاتر از همه»^۲، و دیگر لغوه ی^۳ برآمده از «ایده های مدرن»).

اروپا امروزه بالاتر از همه در ساختن چیزهای هیجان انگیز ورزشیده و استاد است و به نظر می رسد که به هیچ چیز به اندازه ی مایه های هیجان و آب آتشناک نیاز ندارد؛ و در کنار اش هوای گند پر دروغ الكل آلود در همه جا. دلام می خواهد بدانم که امروزه چند کشتی ایده آلیسم قلبی و لباس قهرمانی و زنگوله ی حرف های گنده، چند تن روح همدردی شکرین (محصول کارخانه ی «دین رنج»^۴) چه مقدار چوب زیربغل «آزردگی خاطر شریف» برای کمک به چلاق های 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 ست که با اینهمه فراوانیِ تولیدِ درهایِ تازه‌ای برای تجارت باز شده است و با این بُتک‌هایِ آرمان و «آرمان‌خواهان» ای که پُشتِ قبالیِ آن‌ها هستند «کسب و کار» تازه‌ای می‌توان راه انداخت: مبادا 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 ما ست، 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 جدّی تر خواهم پرداخت (با عنوانِ «درباره‌ی تاریخِ هیچ‌انگاریِ اروپایی» که بخشی خواهد بود از کتابی که در دست دارم: خواستِ قدرت، کوششی برایِ ارزیابیِ دوباره‌ی همه‌ی ارزش‌ها). آنچه اینجا خواسته‌ام 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، حتّا 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 Umwerthung aller Werthe*

که جان نیرومند است و پرزور و بی دروغ و نیرنگ در کوشش، او را با هیچ آرمانی سر و کار نیست (که نام مردم پسند 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 هوا دم 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 دروغ خداآوری 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 آن که سرآغاز اش فلسفه‌ی سنکهای^۲ بود که سپس به دست بودا مردم پسند شد و به صورت دین در آمد.)

با جدی تمام 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 گرفتن؛ 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 حَسّاسِ 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 سرِ بسیار!»^۲ بدین‌سان، مسیحیت در مقامِ اصلِ بی‌چون و چرأ، 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 معنای خواستِ حقیقتِ سراسر چی ست؟»

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

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

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 ترجیع‌بندی یک «چه بیهوده!»ی بزرگ‌تر پنهان شده است. معنای این نیز آرمانِ زهد است: یعنی این که چیزی کم است، که پیرامونِ انسان را خلّاتی 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 ردّ نمی‌کند. او خواهانِ رنج است و جویایِ آن است، اما بدان شرط که معنایی بدان بخشیده شود و جهتِ تفرینی که تاکنون گریبان‌گیرِ 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 بیانگر چیستی؛ 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، شوند، 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 آیینۀ آثارش نوشته گائتان پیکون، ترجمۀ کاظم کردوانی
- استقرار شریعت در مذهب مسیح نوشته هگل، ترجمۀ باقر پرهام
- اصول روابط بین الملل (ویراست سوم) نوشته هوشنگ عامری
- اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو نوشته برایان ردهد، ترجمۀ کاخی / افسری
- پسامدرنیسم در بوته نقد (مجموعه مقالات) گزینش و ویرایش خسرو پارسا
- جهان به کجا می رود؟ (ویراست دوم) نوشته آدام شاف، ترجمۀ فریدون نوائی
- چشم انداز سوسیالیسم مدرن نوشته آدام شاف، ترجمۀ فریدون نوائی
- چنین گفت زرتشت نوشته فریدریش ویلهلم نیچه، ترجمۀ داریوش آشوری
- حقوق طبیعی و تاریخ نوشته لئو اشتراوس، ترجمۀ باقر پرهام
- روشن نگری چیست؟ (مجموعه مقالات از کانت، هردر، و...) ترجمۀ سیروس آرین پور
- روش های تحقیق در علوم اجتماعی یاتریک مک نیل، ترجمۀ محسن ثلاثی
- روش های تحقیق در علوم رفتاری تألیف دکتر سرمد، دکتر بازرگان، دکتر حجازی
- زبان شناسی اجتماعی (درامدی بر زبان و جاعه) تراذگیل، ترجمۀ دکتر محمد طباطبایی
- شهرنشینی در ایران نوشته فرخ حسامیان، گیتی اعتماد و محمدرضا حائری
- مبانی فلسفه (آشنایی با فلسفۀ جهان از زمانهای قدیم تا امروز) دکتر آصفه آصفی
- مبانی نقد اقتصاد سیاسی (جلد دوم) کارل مارکس، ترجمۀ باقر پرهام و احمد تدین
- منم فرانکو نوشته مانوئل واسکز مونتالبان، ترجمۀ دکتر مرتضی کلانتریان
- نقش زور در روابط بین الملل نوشته آنتونیو کاسه سه، ترجمۀ مرتضی کلانتریان
- نمودهای فرهنگی و اجتماعی در ادبیات فارسی نوشته محمود روح الامینی
- نه مقاله درباره دانته نوشته لوئیس بورخس، ترجمۀ کاوه سیدحسینی و رادتراد
- 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، ترجمۀ محمد کلباسی و مهین دانشور، ویراسته مصطفی اسلامی
- از آستارا تا استارباد (در ۵ جلد) نوشته دکتر منوچهر ستوده
- از کیکاوس تا کیخسرو (داستانهای شاهنامه) نوشته محمود کیانوش



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