

انسان مسئلہ گون

سرشناسه: مارسل، گابریل، ۱۸۸۹-۱۹۷۳ م.
عنوان و نام‌پدیدآور: انسان مسئله‌گون / گابریل مارسل؛ ترجمه بیتا شمسینی.
مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۳۸۸.
مشخصات ظاهری: ۱۶۰ ص.
شابک: 978-964-311-748-1
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا.
یادداشت: عنوان اصلی: *L'homme problematique*.
موضوع: انسان.
موضوع: تمدن - فلسفه.
شناسه‌افزوده: شمسینی، بیتا، ۱۳۵۴ - ، مترجم.
رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۶ الف ۱۶/م/BD۴۵۰
رده‌بندی دیویی: ۱۲۸/۲
شماره کتاب‌شناسی ملی: ۱۱۳۲۵۲۰

انسان مسئلہ گون

گابریل مارسل

ترجمہ بیتا شمسنی



این کتاب ترجمه‌ای است از:

L'homme problématique

Gabriel Marcel



انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

* * *

گابریل مارسل

انسان مسئله‌گون

ترجمه بیتا شمسینی

چاپ دوم

۹۹۰ نسخه

۱۳۹۵

چاپ ترانه

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۱ - ۷۴۸ - ۳۱۱ - ۹۶۴ - ۹۷۸

ISBN: 978 - 964 - 311 - 748 - 1

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۹۵۰۰ تومان

فهرست

بخش اول: انسان مسئله‌گون

انسان مسئله‌گون..... ۹

بخش دوم: تشویش بشری

۱. تشویش، اضطراب، دلهره..... ۶۵
۲. انسان مشوش در مقام آزارگر خویش..... ۷۱
۳. تشویشی که فرزندان آن را مذمت کرده‌اند..... ۷۹
۴. تشویش از منظر تعالیم انجیل..... ۸۵
۵. تشویش در نظر قدیس آوگوستین..... ۹۱
۶. تشویش در نظر پاسکال..... ۹۹
۷. از پاسکال تا کی‌یرکگارد..... ۱۰۵
۸. از کی‌یرکگارد تا نیچه و هایدگر..... ۱۱۳
۹. از هایدگر تا سارتر..... ۱۲۱
۱۰. گوته و تشویشی که پشت سر نهاده شده است..... ۱۲۹
۱۱. تشویش در نظر آندره ژید..... ۱۳۷
۱۲. تشویش در دنیای امروز..... ۱۴۵
- نتیجه‌گیری..... ۱۵۳

پیشگفتار

گابریل مارسل (۱۸۸۹-۱۹۷۳) یکی از نامدارترین فیلسوفان مکتب اگزیستانسیالیسم محسوب می‌شود، هر چند که خودش بیش‌تر مایل است که او را فیلسوفی «نوسقراطی» بخوانند. پیش از این تنها کتاب‌های فلسفه اگزیستانسیالیسم^۱ و تئاتر و دین^۲ او به فارسی ترجمه شده و از میان کتاب‌هایی هم که در باره اندیشه او نوشته‌اند کتاب خواندنی گابریل مارسل^۳ نوشته سم کین به فارسی برگردانده شده است.

انسان مسئله‌گون یکی از آثار برجسته این فیلسوف مسیحی فرانسوی است که در آن برخی از مضامین مهم فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی را می‌توان مشاهده کرد. کتاب از دو بخش تشکیل شده است. بخش اول حال و روز انسان امروز را وصف می‌کند که خود به صورت مسئله‌ای برای خویش در آمده است - انسانی که، به تعبیر مارسل، دیگر نمی‌تواند به راحتی تصویر خود را در آینه درویش بازشناسد.

بخش دوم به موضوعی می‌پردازد که بسیاری از متفکران گذشته و حال به نوعی دلمشغول آن بوده‌اند؛ «تشویش بشری». مارسل می‌کوشد با مرور اندیشه‌های متفکرانی همچون رواقیون، آگوستین، پاسکال، کی‌یرکگور، نیچه، هایدگر، سارتر، گوته و ژید در باره تشویش و نیز آنچه در متون مقدس مسیحی در این باره آمده است پرتوی بر موضوعی بیندازد که از نگاه بسیاری از متفکران اگزیستانسیالیست یکی از وجوه مهم وضعیت بشری است. او به شرح اندیشه‌های این متفکران بسنده نمی‌کند و از آن‌جا که فیلسوف است ملاحظات خود را نیز در ضمن بررسی این اندیشه‌ها بیان می‌کند.

۱. فلسفه اگزیستانسیالیسم، ترجمه شهلا اسلامی (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۷).

۲. تئاتر و دین، ترجمه جلال ستاری (تهران: نمایش، ۱۳۸۶).

۳. سم کین، گابریل مارسل، ترجمه مصطفی ملکیان (تهران: گروس، ۱۳۷۵).

بخش اول

انسان مسئله گون

انسان مسئله گون

مسئله‌ای که در این جا می‌خواهم اجزایی از راه حل آن را بیاورم مسئله‌ای است مرتبه دوم، مسئله‌ای است درباره مسئله‌ای. من آن را این‌گونه صورت‌بندی می‌کنم: در چه شرایطی این امکان فراهم شده است که انسان به طور کامل به صورت مسئله‌ای برای خود درآید؟

در این جا مهم است که از هر سوء تعبیری جلوگیری شود، و من بر واژگانی که به کار برده‌ام تأکید می‌ورزم. واضح است که از قرن‌ها پیش، و سابق بر آن در روزگار یونان باستان، انسان به طرح مسائلی پرداخته است که گاه به خاستگاه، گاه به ماهیت و گاه به تقدیرش مربوط می‌شده است. اما به نظر من، می‌توان تصور کرد که این مسائل، هر قدر هم که مبهم بوده باشند، از بستر یقینی حقیقی، یا حتی از بستر بداهتی^۱ راستین، برخاسته‌اند. می‌توان مطلب را این‌گونه بیان کرد که آینه درونی انسان تصویری از او را برایش منعکس می‌کرد که در آن انسان بی‌هیچ زحمتی قادر به بازشناسی خویشتن بود، تصویری که در خود هیچ چیز نگران‌کننده‌ای نداشت.

اما به ناگزیر شاهدیم که امروزه دست‌کم در سطح خاصی از شناخت، وضع دیگر بر این منوال نیست: این سطح، سطح تأمل^۲ یا سطح تفکر پرسشگرانه^۳ است. البته روشن است که بیشینه عظیمی از ابنای بشر هرگز به

1. évidence

2. réflexion

3. interrogative

این سطح دست نمی‌یابند، یا دست‌کم جز در لحظاتی نادر و به لطف شرایطی استثنایی به آن راه پیدا نمی‌کنند. اما از طرف دیگر، شایسته است اضافه کنیم که این درک و آگاهی، اگرچه از آن‌ عدهٔ قلیلی است، ممکن نیست پیامدهایی بسیار گسترده نداشته باشد و [حتی] بر کسانی هم که به نظر نمی‌رسد مستقیماً سهمی در این شناخت داشته باشند تأثیر نگذارد.

به علاوه، باید به این نکته توجه داشته باشیم که هنر معاصر، در بعضی از اعجاب‌انگیزترین و غریب‌ترین نمودهایش، شاهد موثقی است برآنچه باید نوعی از خود بیگانگی^۱ خواند. [البته] معنایی که از این کلمه درمی‌یابیم بسیار عام‌تر از معنایی است که این کلمه از منظر مارکسیستی دارد. منظور من از [اصطلاح] «از خود بیگانگی» این واقعیت است که به نظر می‌رسد انسان بیش از پیش با خویشتن و ذات^۲ خود بیگانه شده است – تا آن‌جا که در این ذات تردید می‌ورزد و دست‌کم هرگونه واقعیت اصیلی را از آن سلب می‌کند، چنان که در عبارت‌های افراط‌آمیز اگزیستانسیالیسم معاصر می‌توان شاهد آن بود. همه چیز به گونه‌ای است که گویی هنر، مثلاً نزد کسی مثل پیکاسو، تصویری از شکل افتاده و، به این اعتبار، تشخیص‌ناپذیر را که آینهٔ درونی به ما می‌نمایاند ظاهر می‌کند. در واقع، مشکل می‌توان به جد پذیرفت که این از شکل‌افتادگی به دلخواه حاصل آمده است، که صرفاً حاصل فعالیتی عامدانه و سنجیده و، به این اعتبار، انحرافی است، که صرفاً حاصل هر آن چیزی است که گاه آن را آگاهی بازیگوشانه می‌خوانند، یعنی آن آگاهی که در بازی ساری و جاری است و به دور از هرگونه دلمشغولی سودجویانه است. معقول‌تر آن است که بپذیریم با نیاز ژرفی روبرویم که همان نیاز عینیت بخشیدن به چیزی است که من آن را با اصطلاحی که عمداً بسیار مبهم است حالات اگزیستانسیل^۳ می‌نامم که فراتر از سطح آگاهی روزمره قرار دارند.

1. aliénation

2. essence

3. modalités existentielles

البته به هیچ وجه قصد ندارم که بر جنبه زیبایی شناختی مسئله‌ای که در این جا می‌خواهم به آن بپردازم اصرار بورزم؛ و اگر به آن اشاره می‌کنم، به این دلیل است که این حُسن را دارد که مسئله ما را ملموس می‌کند.

مبدأ تأملاتم را تحلیل درخور توجهی قرار می‌دهم که کتاب بسیار مهم فیلسوف معاصر آلمانی، هانس تسهرر،^۱ با آن آغاز می‌شود، کتابی با عنوان انسان در این عالم^۲ که در سال ۱۹۴۸ در هامبورگ منتشر شده است. در این کتاب شاهد درک فوق‌العاده روشن‌بینانه‌ای از وضعیت انسان معاصریم. نویسنده در وهله نخست به آن کسی توجه دارد که او را انسانِ آلونک‌نشین^۳ می‌نامد.

این شخص مردی است حدوداً چهل و پنج ساله با موهایی جوگندمی. و سوسه می‌شویم که چروکی را که در صورت او نقش بسته است لبخندی طنزآمیز به حساب آوریم، اما کم کم در می‌یابیم که این چروک باید معنی دیگری داشته باشد، چرا که ثابت و پابرجاست: بهتر است به جای آن به نوعی انجماد خطوط چهره فکر کنیم. این مرد زمانی خانه و کاشانه‌ای داشت همراه با اسباب و اثاثیه‌ای، املاکی، مزرعه‌ای و چارپایانی. او پدر و مادر، همسر و فرزندان داشت، و نیز نزدیکانی که در همسایگی اش زندگی می‌کردند. اما اکنون جز آنچه بر تن دارد صاحب هیچ چیز دیگری نیست. هشت ساعت در روز کار می‌کند، احتمالاً در کارِ مرمت جاده است، چیزی برای خوردن دارد، و خورد و خوراکش هم خوب است. وقتی که خیلی خسته نیست، می‌تواند در روستا برای خودش خرده کارهایی دست و پا کند که پول غذایی اضافی یا قدری تنباکو را برایش تأمین می‌کنند. نمی‌توان گفت که جماعت به او توجهی ندارند، و خودش هم چنین چیزی نمی‌گوید. کم حرف است، و حرف زدنش همواره با لحنی آرام و توأم با خویشتن‌داری است. از آن

1. Hans Zehrer

2. *L'Homme en ce Monde*

3. *L'homme de la baraque*

چیزهایی سخن می‌گوید که چندی پیش صاحب آن‌ها بوده، از خانواده و نزدیکان و مزرعه‌اش، و از رهگذر این سخن گفتن دوباره انسانی در زمان حال می‌شود، در حالی که در گذشته چنین بوده، و دیری نمی‌پاید که از نو در سکوتش فرو می‌رود. اما پیش از آن سؤالی می‌کند، همیشه همین سؤال را طرح می‌کند، و مسلماً انتظار ندارد که پاسخی بگیرد. می‌پرسد: «من کیستم؟ برای چه زنده‌ام؟ و این‌ها همه چه معنایی دارد؟»

دولت نمی‌تواند به او پاسخی بدهد. دولت تنها با مفاهیم انتزاعی آشناست: اشتغال، اصلاحات ارضی و امثال این‌ها. در مورد جامعه نیز اگر آن را به طور کلی در نظر بگیریم وضع بر همین منوال است: آنچه برای جامعه وجود و اهمیت دارد کمک به پناهندگان، امدادهای اضطراری و کارهایی نظیر این‌هاست - در همه حال امور انتزاعی. در عالم دولت و جامعه، این انسان دیگر نمودار هیچ‌گونه واقعیت زنده‌ای نیست. او شماره‌ای است روی برگه‌ای درون پرونده‌ای که بی‌شمار برگه‌های دیگر را در خود جای داده است، برگه‌هایی که هر کدام شماره خود را دارند. با این حال، این انسان یک شماره نیست؛ او موجودی زنده است، یک فرد است و در این مقام، با ما از خانه‌ای سخن می‌گوید، خانه‌ای کاملاً مشخص که از آن او بود، از نزدیکانش سخن می‌گوید که آن‌ها نیز فرد بودند، از چارپایانش که هر کدام نامی داشتند. وقتی او سؤال بی‌جوابش را مطرح می‌کند دقیقاً به همه این‌ها اشاره دارد: «من کیستم؟ این‌ها همه چه معنایی دارد؟» آیا انسان دیگری، فرد دیگری، قادر خواهد بود او را روشن کند؟ آن فرد می‌تواند همه تلاش خود را به کار بندد تا انسان مورد نظر ما را وارد زندگی خودش و عالمی کند که به خود او تعلق دارد. او حتی قادر است انسان مورد نظر ما را در هر آنچه خود دارد سهیم کند. منتها این زندگی و این عالم، قابل مبادله نیستند، و این هم نمی‌تواند پاسخی به سؤال او باشد.

چیز عجیبی است، درست به این دلیل که این دیگری می‌داند که کیست و

چرا زنده است — می‌داند که نمی‌تواند به سؤال انسان آلودنک‌نشین پاسخ دهد. او این سؤال را تنها به طور ناقص درک می‌کند، زیرا نمی‌تواند دریابد که از دست دادن زادگاهش، خانه‌اش، با آن همه کسانی که دوستدار آن‌هاست چه معنایی دارد. تنها اگر تمام آن چیزها را از دست می‌داد، در وضعیتی مشابه وضعیت انسان آلودنک‌نشین قرار می‌گرفت، و در نتیجه، به او نزدیک‌تر می‌شد. اما احتمالاً در آن هنگام او همان سؤال را مطرح می‌کرد بدون آن که بتواند پاسخی برایش پیدا کند.

ولی از این‌جا مسئله مورد نظر ما صورت حادّی به خود می‌گیرد؛ مسئله فقط مربوط به این فرد بخصوص نیست، بلکه به تمام افرادی هم که در همان خوابگاه زندگی می‌کنند مربوط می‌شود. این سؤال مانند ابری است که بر فراز آن آلودنک و کل آن خوابگاه ایستاده است، اما خوابگاه‌های مشابه بسیاری وجود دارد. این سؤال بر کل این سرزمین، بر قسمتی از جهان، سنگینی می‌کند.

هیچ چیز انسان مورد نظر ما را ناگزیر نمی‌ساخت که چنین سؤالی را مطرح کند. در گذشته او می‌دانست کیست و چرا هست؛ و هنگامی که از حکایت خود به هیجان می‌آید و دوباره چند لحظه‌ای انسانی پرشور و نشاط می‌شود، بار دیگر به این دانایی می‌رسد. اما سال‌ها از پی هم می‌گذرند. این سؤال بی‌جواب او را رنج می‌دهد و فرسوده می‌کند. تقدیر او این است که این سؤال در برابر پرتگاه تاریک نیستی، در برابر خلأ مطلق، به یکباره سر برآورد. نیرویی غریب و فهم‌ناشدنی هر آنچه خانه و کاشانه او بود، هر چیزی را که به او شکل می‌بخشید از چنگش ربوده است.

اما این انسان در آن‌جا صرفاً لنگسه و خاص خودش نیست، بلکه آخرین حلقه زنجیر تحولی تاریخی نیز هست. او نشان واپسین امکان در این تحول تاریخی است. سی سال است که این پرسش برای کلی یک قاره در شرف ظهور است، و به زودی برای کل این سیاره ظاهر می‌شود.

چه کسی مسئول و مسبب آن چیزی است که رخ داده است؟ پاسخ‌ها بر دو نوع‌اند: گاهی می‌گویند که این وقایع خودبخود رخ می‌دهند بدون آن‌که انسان هیچ نقشی در آن‌ها داشته باشد. گاهی نیز چنین ادعا می‌کنند که مقصر دیگری است. در مورد اول، انسان وظیفه دارد قوانینی را که بر چنین تحولی حاکم است کشف کند و خود را با آن‌ها منطبق سازد. در مورد دوم، باید انتظار داشت که مقصر حساب پس بدهد: اما او کیست؟ او نقابی بر چهره دارد، بی‌نهایت نقاب — نقاب ملی‌گرایی، نژاد، ناسیونال — سوسیالیسم، سرمایه‌داری، سوسیالیسم یا کمونیسم.

با وجود این، شناخت علمی هرگز نتوانسته است تغییری در آنچه رخ داده است پدید آورد، حتی شاید در وخیم‌تر شدن کشمکش‌ها سهیم بوده باشد. در مورد همه آن نقاب‌ها نیز وضع بر همین منوال است. به راستی می‌توان فرضیه‌ای نو، یا مقصری جدید، ابداع کرد: شمار کسانی که همه چیزشان را از دست داده‌اند آن قدر زیاد هست که چنین ابداعاتی، حتی می‌گوییم چنین کشفیاتی، بتواند رضایت آن‌ها را جلب کند: چقدر همه این‌ها در برابر نیستی پوچ یا حقیر به نظر می‌رسد!

چرا تصور کرده‌ام که باید خطوط اصلی این تحلیل را تجدید کنم، تحلیلی که، با نگاهی سطحی، به نظر می‌رسد تنها راجع به وضعیتی مرزی یا نهایی است، وضعیت تیره‌بختانی که آن‌ها را با حسن تعبیری که تا حدی آزارنده است اشخاصی بی‌جا و مکان می‌نامند؟ در واقع به این دلیل که در وضعیتی چون وضعیت دنیای امروزمان، نیست‌انگاری مُسری شده است و ما دقیقاً به همین سرایت عطف توجه کرده‌ایم.

اگر من واقعاً خود را در موقعیت انسان آلونک‌نشین بیابم، اگر ناچار شوم به شکلی که تا جای ممکن ملموس باشد شرایطی را تصور کنم که در آن این پرسش‌های ناگوار و بی‌پاسخ — من کیستم؟ چرا زنده‌ام؟ — به یکباره سر

برمی‌آورند، غیرممکن است این احساس در درونم شکل نگیرد که تحت تأثیر چنین پرسش‌هایی و حتی آماج آن‌ها قرار گرفته‌ام.

در آغاز ممکن است، یا حتی باید، پیش خود مجسم کنم که این فقر بی‌حد و حصر امکان دارد فردا نصیب من شود. برایم مشکل نیست که در ذهنم شرایطی را تصور کنم که در پی آن فردا خود را در وضعیتی مشابه وضعیت تیره‌بختانی ببینم که تقدیر آن‌ها در ابتدا برای من مایهٔ شگفتی و بی‌زاری بوده است.

این مطلب هم واقعیت دارد و هم برحق است: می‌گویم برحق، زیرا به هیچ وجه حق ندارم فرض کنم که این انسان‌ها سزاوار تقدیرشان بوده‌اند و تصور کنم که من، برعکس، میرا از هر سرزنشی هستم. اگر من پاک و بی‌گناهم، آن‌ها نیز مثل من چنین‌اند؛ اگر آن‌ها مقصرند، من هم مثل آن‌ها مقصرم.

در کل می‌توان گفت که در برابر دیدگان ما بی‌معنایی، آهسته و پیوسته گسترش پیدا می‌کند. از این رهگذر جهش درونی غریبی حاصل می‌شود که به صورت نوعی ریشه‌کن‌شدگی حقیقی در می‌آید. پرسش‌هایی کاملاً جدید مطرح می‌شوند، این پرسش‌ها اصرار می‌ورزند در زمانی مطرح شوند که تا پیش از آن ممکن بود به نظر برسد که در ساحتی هستیم که توجیه خود را در خود دارد: این همان ساحتی است که انسانِ آلوده‌نشین به آن تعلق داشت در آن هنگام که هنوز موجودی زنده بود و در حال حضور داشت.

این شخص که تأمل برای او به صورت نیاز و ضرورتی نخستین درآمده است از ماهیت ناپایدار و امکانی شرایطی که خود چارچوب وجودش را شکل می‌بخشند آگاه می‌شود. واژهٔ «بهنجار»^۱ که او در گذشته آن را در معنایی به کار می‌برد که امروزه به نظرش بسیار خام و نسنجیده می‌آید، از معنا و مفهومش تهی می‌شود، دست‌کم یکبار شکل نشانه‌ای را به خود می‌گیرد که این واژه را در ساحتی نو و اضطراب‌آور ظاهر می‌کند. آن چیزی که من

بهنجار می‌پنداشتم به طور قطع آن قدر بهنجار نیست، و شاید جز به لطف شرایطی بسیار استثنایی تحقق نیابد، و مسلماً آن شرایط تضمین‌های استمرار مطلق را که ما به شکلی بسیار ساده‌دلانه می‌توانستیم به طور تلویحی در ذهن داشته باشیم دربر ندارد.

اما چیزی که غریب است این است که از هنگامی که توجهی کافی به انسان آلونک‌نشین، یا به این تبعیدی، معطوف می‌شود، گویی این توجه به شکل نورافکنی همواره روشن در می‌آید که جنبه‌ای تازه و بسیار اضطراب‌آور از دیگر وضعیت‌های انسانی را آفتابی می‌کند، وضعیت‌هایی که ما به شکل انتزاعی یا به طور کلی آن‌ها را پذیرفته‌ایم زیرا به خود زحمت نداده‌ایم که آن‌ها را تصور کنیم، مثلاً وضعیت طبقه کارگر در کشورهای دوری مثل هند، ایران یا مصر، و همچنین در کشورهایی نزدیک و نزدیک‌تر و سرانجام وضعیت طبقات کارگری که در کشورهای همسایه ما به سر می‌برند و مدت‌هاست که ما شرایط وجود و زندگی آن‌ها را پذیرفته‌ایم، بی‌آن که هرگز تلاش پرهزینه یا حتی خطرناکی به خرج دهیم برای آن که به طور ملموس تصور کنیم که آن‌ها در چه شرایطی ممکن است به سر برند.

آیا دست‌کم این راه چاره را پیش رو خواهیم داشت که در تفسیری همه‌منظوره مثل مارکسیسم پناه بجوییم؟ درک آن نوع آسایش روانی که بی‌تردید از اتخاذ موضع مارکسیستی احساس می‌کنیم دشوار نیست. نه تنها مارکسیسم به ما توضیحی دست‌کم واضح از وضعیت اسفباری می‌دهد که بی‌شمار قربانی در آن به سر می‌برند، قربانیانی که سرنوشت تحمل‌ناپذیرشان برایمان ملموس شده است؛ نه تنها مارکسیسم به راحتی به ما امکان می‌دهد که ابنای بشر را به دو گروه تقسیم کنیم — گروه ستمگران و گروه ستم‌دیدگان — بلکه سوای این‌ها ما را قادر می‌سازد که به خود نوعی گواهی معافیت بدهیم، که به موجب آن خاطر جمع می‌شویم که در «طرف خوب» [این تقابل] قرار داریم. بدیهی است که آنچه می‌توان وابستگی یا تعلق مارکسیستی نامید

فی‌نفسه متضمن چیزی نیست که شبیه این مقدس‌نمایی باشد. ولی این تعلق، تأثیرگذار و قابل احترام نیست مگر این‌که از رهگذر درگیری و تعهدی ملموس، از رهگذر شرکت در نبرد، خود را ظاهر کند.

تنها تأمل، اگر دلبخواهانه در شکافِ توقف فرو نیفتد، بی‌درنگ به من نشان می‌دهد که چنین تفسیری جز پناهگاهی نیست، و به شرح آنچه محل بحث است نمی‌پردازد؛ به علاوه، همان‌طور که پیش‌تر توانسته‌ایم دریابیم، این تفسیر مستلزم نشان دادن امر انتزاعی به جای امر انضمامی، نشان دادن برگه به جای فرد، است یا پیوسته این جایگزینی را با خود به همراه دارد، که دقیقاً همان بیماری‌ای است که ما در حال شناختن آن هستیم.

وانگهی، اگر به وضعیتی که از آن‌جا آغاز کرده‌ایم، یعنی وضعیت انسان آلونک‌نشین، بازگردیم، این سؤال پیش می‌آید که مارکسیسم، یا هر چیز دیگری شبیه به آن، چگونه این وضعیت را چاره می‌کند؟ برعکس، مشاهده می‌کنیم که به نام مارکسیسم، یا دست‌کم به نام تفسیری که شاید نادرست باشد اما خود را شکل درست این مکتب می‌داند، بی‌شمار افراد در وضعیت‌هایی قرار گرفته‌اند که آن‌ها را از هر گونه واقعیت انضمامی تهی می‌کند.

به نظر می‌رسد که روی هم رفته قلب خونین انسان، قلب خونین وجود بشری، در روزگار ما در شرایطی عریان شده است که انسان روشن‌بین را بر آن می‌دارد که به هرگونه تلاش برای دوباره پوشاندن و پنهان کردن این قلب خونین عمیقاً به دیده تردید بنگرد. من به عمد از واژه به ظاهر بسیار مبهم قلب استفاده کرده‌ام. در واقع، مسئله بر سر آن چیزی نیست که با دقت تمام بتوان نوعی ذات نامیدش. از منظری که به روی ماگشوده شده است، مسئله ذات ممکن است، دست‌کم در وهله نخست، به صورت امری ثانوی و تقریباً کم‌اهمیت جلوه‌گر شود: برای مثال، اگر به ما یادآور شوند که انسان همان‌طور که ارسطو گفته است، حیوانی ناطق است، عکس‌العملمان

چیست؟ تصور نمی‌کنم که این فکر به ذهنمان خطور کند که بگوییم: این عبارت کلیشه‌ای نادرست است، زیرا بالاخص به شرط تأکید بر رابطه بین عقل و زبان گویا، این عبارت کلیشه‌ای را نمی‌توان جدأً مورد تردید قرار داد و مردود اعلام کرد. در عوض، آنچه خواهیم گفت این است که این عبارت کلیشه‌ای مبتنی بر واقعیتی به نظر می‌رسد که مطمئن نیستیم عبارت یاد شده با آن واقعیت پیوند تنگاتنگ داشته باشد. همچنین، می‌توانیم بگوییم که این عبارت به نزد ما کم‌تر از پیشینیانمان معنادار به نظر می‌رسد.

توجیه عمیق فلسفه‌های اگزیستانس^۱ شاید بالاخص دربر دارنده این حقیقت باشد که این فلسفه‌ها روشن ساخته‌اند که در نظر گرفتن موجودی دارای اگزیستانس بدون به حساب آوردن اگزیستانسش، نحوه اگزیستانسش، محال است. اما در باره خود این اگزیستانس، واژه‌های «حیوان ناطق» هیچ‌گونه توضیح حقیقی به ما نمی‌دهند. دست بالا، می‌توانیم در این جا مفهوم طرح^۲ را، که امروزه بسیار رایج است، به میان آوریم، و بگوییم که این مفهوم، رفتار کردن در مقام حیوانی ناطق را جزئی از طرح وجود انسانی می‌گرداند. با این حال، می‌توان از خود پرسید که آیا مفهوم طرح، مشترک لفظی^۳ نیست: به نظر می‌رسد که این مفهوم، نخست دلالتی روان‌شناختی دارد، اما وقتی تأمل می‌کنیم، این جلوه ظاهری از میان می‌رود. به لحاظ روان‌شناختی، بی‌تردید خطاست که بگوییم هر انسانی این طرح را در خود دارد که به صورت حیوانی ناطق رفتار کند. به علاوه، شاید برحق باشیم که در درستی و اعتبار گزاره‌ای که در مورد هر انسانی اطلاق می‌شود تردید کنیم: شاید این گزاره به واسطه خود شکل یا ساختارش متضمن نفی امر بالاخص انسانی است. شاید این گزاره بی‌آن که خود آن چیزی را که بیان می‌کند مورد تردید قرار دهد، ماهیتی را، مجموعه‌ای را، که از نظر زیست‌شناختی تعریف

1. philosophies de l'existence

2. projet

3. équivoque

شده است، به جای این واقعیت راز آمیز، یعنی انسان، می‌نشانند که با این همه ممکن است نشود از آن به درستی سخن گفت مگر در قالبی فردی یا خاص. به علاوه، فلسفه‌های اگزیستانس که به آن‌ها اشاره کردم لزوماً تقدم وجود (اگزیستانس) بر ذات را مطرح نمی‌کنند: برعکس، در این جا تأکید هستی که امروزه ژان-پل سارتر تقریباً یگانه کسی است که مسئولیت آن را به گردن می‌گیرد. آنچه این فلسفه‌ها روشن می‌سازند، محال بودن بسنده کردن به روشی سنتی برای درک روابط ذات و وجود (اگزیستانس) و محال بودن پذیرفتن این مطلب است که وجود به شیوه‌ای توضیح‌ناپذیر یا به شکلی تصورناشدنی بر ذاتی اضافه می‌شود که خودبسنده است.

اکنون به پرسش‌هایی باز می‌گردیم که انسان آلونک‌نشین مطرح می‌کرد: من کیستم؟ زندگی‌ام چه معنایی دارد؟ واضح است که اگر در پاسخ این انسان (یا شخص خودم اگر من نیز این سؤال‌ها را مطرح کنم) بگوییم که «تو یک حیوان ناطق هستی»، این پرسش‌ها را [به درستی] پاسخ نداده‌ایم. وقتی این‌گونه پاسخ می‌دهیم، از مغز سؤال دوریم. بالاتر اشاره کردم که بی‌معنایی آهسته و پیوسته گسترش می‌یابد: یعنی من که شغلی، وطنی، انحایی از وجود (اگزیستانس) دارم نمی‌توانم به طریقی این پرسش‌ها را به خودم بازگردانم. چرا چنین است؟ در رد عکس این مطلب استدلال می‌آوریم و فرض می‌کنیم که من خود را محتاطانه و مراقبت آمیز در آن گروه برتری محبوس کنم که این پرسش‌ها را مطرح نمی‌کنند. اما اگر با کمک قوه تخیل به راستی موفق شوم که خودم را به جای انسان آلونک‌نشین بگذارم، با چشم‌های اوست که خواهم توانست آن روندی را ببینم که به موجب آن به طور قطع در گروه آن افراد برتر قرار می‌گیرم، افرادی که می‌دانند کیستند و چرا زنده‌اند. به عبارت دیگر، با این عمل ترکیبی تخیل و تأمل، قادر به ایجاد تغییری بوده‌ام، تغییری که نه تنها بر موضوع (ابژه)، بلکه بر خود شخص (سوژه)، شخصی که سؤال می‌کند، نیز تأثیر می‌گذارد.

اما از این منظر جدید، بر اساس این ذهنیت تازه، روش من مبتنی بر این که شرایط آگزیستانس خودم را امری داده شده به حساب آورم سراپا بی شرمی به نظر می رسد. به عبارت دیگر، من این شرایط را که بی اختیار اموری بدیهی تلقی کرده ام «رها ساخته ام»، و نتیجه این رهاسازی آن است که به یکباره خودم نیز دیگر نمی دانم کیستم. به علاوه، ملاحظه می کنیم - و این مطلب بسیار مهم است - که در جایی که به آن رسیده ام، پرسش «من کیستم؟» عمیق تر می شود، به حدی که آن کسی را که این سؤال را از خویش می کند آماج خود قرار می دهد. من کیستم، منی که در باره خودم می پرسم؟ نباید گفت که من از این طریق دچار تسلسل^۱ می شوم. این سیر رو به پس است، و هیچ تغییری در پرسش اصلی به وجود نیاورده است.

اما شاید از این جاست که سیر رو به پس رخ می دهد، بازگشت به گذشته و، خلاصه، پرسیدن از خود که چگونه به لحاظ تاریخی وضعیتی به وجود می آید که باعث می شود این پرسش و کیفیت مضاعف آن به یکباره ظاهر شود. پس، در این مرحله از تأمل، می توان این سؤال را از خود کرد که در پی کدام وقایع تاریخی جابجایی جمعیت ها یا این تبعیدهای جمعی که منجر به ظهور انسان آلونک نشین شده اند رخ داده است. من بر این بُعد صرفاً تاریخی مسئله تأکید نخواهم کرد. اما آنچه مسلماً می توانیم به آن توجه کنیم این است که در قرن نوزدهم پیوستگی و اتحادی بین ملی گرایی و انقلاب صنعتی برقرار می شود که شوم ترین تأثیرات را بر ساحت انسانی می گذارد. زیرا حتی نمی توان گفت که ملی گرایی سلطه صنعت یا ماشین را قابل تحمل تر کرده است، بلکه به واقع عکس آن رخ داده است.

اما در حقیقت نمی توان به همین مقدار قناعت کرد. باید از یک سو تحقیق کرد که چگونه ملی گرایی و صنعت گرایی^۲ به اتفاق رشد و گسترش یافته اند، و

1. régression infinie

2. industrialisme

از سوی دیگر بررسی کرد که این دو دربردارنده چه پیامدهایی برای تصویری بوده‌اند که انسان از خود و دنیایی که در آن ریشه می‌دواند نقش زده است. مخصوصاً به هیچ وجه نمی‌توان منکر آن شد که ملی‌گرایی در شکل مدرن و پساانقلابی‌اش حاصل نوعی ایدئولوژی است که در سده هجدهم شکل گرفت و در شرایطی که بسیار مشکل می‌توان آن را توضیح داد با نوعی پیشارماتیسیم درآمیخت که به نظر می‌رسد ریشه‌های آن به راستی در [اندیشه]^۱ روسو^۱ است. این ایدئولوژی، اگر به حال خود گذاشته می‌شد به راستی بیش‌تر به سوی نوعی جهان‌وطنی عقل^۲ پیش می‌رفت. ملی‌گرایی منبعت از انقلاب فرانسه، در مقیاسی وسیع، خود را بر ویرانه اجتماعات پایه‌ای برپا ساخته بود که تا پایان رژیم سابق^۳ دوام آورده بودند اما فردگرایی فلسفه روشنگری به طرز اجتناب‌ناپذیری در زایل کردن آن دست داشت. از طرف دیگر، نمی‌توان منکر آن شد که ارتباط تنگاتنگی بین این واقعیت فراگیر و تضعیف دین، که در همان دوره به وقوع می‌پیوندد، وجود داشته است. اما انقلاب صنعتی، دست‌کم در بخش نخست قرن نوزدهم، قطعاً در تشدید چشمگیر این گرایش سهمیم بوده است. وانگهی، انقلاب صنعتی، تا حد زیادی تحت تأثیر نوعی لیبرالیسم، که در عرصه اقتصادی از تأثیرات آن آگاهی بسیار داریم، به طور قطع موجب غیر انسانی‌ترین پیامدها شده است زیرا فرد به سطح وضعیتی بیش از پیش از هم گسیخته و پاره‌پاره تنزل یافته است، آن هم به نام خوش‌بینی‌ای که امروزه در نظرمان اوج دورویی است. اما نکته قابل توجه این است که مارکسیسم خود، علی‌رغم تفاوت یا حتی تضاد با لیبرالیسم در اصول بنیادی، در استمرار بخشیدن به خطای لیبرالیسم سهم داشته است، یعنی مارکسیسم تقریباً هیچ کاری برای تمهید ظهور شخص

۱. [Jean-Jacques] Rousseau: فیلسوف و نویسنده فرانسوی (۱۷۱۲-۱۷۷۸). - م.

نکرده است. مارکسیسم هم مثل لیبرالیسم نهایتاً تابع روحیه انتزاع^۱ است، و از این جهت به طرز بسیار عمیقی از سوسیالیسم پرودونی^۲، که برعکس به شکلی ژرف به امر انضمامی توجه و نظر دارد، متمایز می شود.

مطالبی که گفته شد نشانه‌هایی بیش نیستند، ولی در عین حال ضروری‌اند. البته همچنان باید نشان داد که چگونه آنچه مورخ بزرگ، فریرو،^۳ جنگ‌های سهمگین می‌نامید ممکن شده است؛ این جنگ‌ها قطعاً به دلایلی روشن در تضعیف دوباره احساس شآن و منزلت شخصی^۴ سهیم بودند و به شیوه‌ای بسیار متناقض‌نما راه را به روی نوعی اجتماعی کردن^۵ گشودند که مسلماً دیگر هیچ ربطی به افکار بلندنظرانه‌ای نداشت که نخستین اصلاح‌گران سوسیالیست اواسط قرن نوزدهم را برانگیخته بود.

اما اصل قضیه در جای دیگری است، یا به بیان دقیق‌تر جستجو باید در عرصه‌ای صورت بگیرد که عرصه جریان مشهود وقایع نیست. من شخصاً به جرئت می‌توانم بگویم آن فرایندی که منجر به پیدایش انسان آلونک‌نشین می‌شود و پرسشگری اضطراب‌آمیزی را که محور تمام این تأملات است برمی‌انگیزد نوعی بافت‌مردگی حقیقی است که اصل و اساس آن متافیزیکی است.

به طور کلی می‌توان گفت که، اگر تحول تاریخی و اجتماعی را از دو قرن پیش به این سو ملاحظه کنیم، به نظر می‌رسد که انسان مرجع الهی‌اش را از دست داده است: انسان دیگر با خدایی که خودش مخلوق و تصویر اوست روبرو نیست. آیا مرگ خدا، به معنای دقیقی که نیچه^۶ از این کلمه‌ها اراده کرده

1. l'esprit d'abstraction

۲. Proudhonien؛ منسوب به پرودون (Proudhon) متفکر سیاسی و اجتماعی فرانسوی (۱۸۰۹-۱۸۶۵). م.

۳. [Gulielmo] Ferrero: ادیب و مورخ ایتالیایی (۱۸۷۱-۱۹۴۲). م.

4. dignité personnelle

5. socialisation

۶. [Friedrich] Nietzsche: فیلسوف آلمانی (۱۸۴۴-۱۹۰۰). م.

است، منشأ این واقعیت نیست که انسان برای خود به صورت سؤال‌ی بی‌پاسخ درآمده است؟

بی‌شک بهتر است در این جا تا حدی که امکان دارد آنچه را باید از اصطلاح «مرگ خدا» دریابیم مشخص کنیم. لازم است یادآور شویم که این اصطلاح پیش‌تر در نوشته‌ای از هگل^۱ جوان آمده است منتها در سیاقی که به ما اجازه نمی‌دهد آن معنای دقیقی را که نویسنده چنین گفت زرتشت از این اصطلاح مراد می‌کند به هگل جوان نسبت دهیم. پیش از هر چیز شایسته است به متن معروف دانش‌طربناک^۲ و به شرح و بسط آن در چنین گفت زرتشت مراجعه کنیم:

آیا حکایت آن دیوانه‌ای را شنیده‌اید که فانوسی را در روز روشن برافروخت و به جانب بازار دوید و بی‌وقفه فریاد برآورد: «خدا را می‌جویم! خدا را می‌جویم!» اما فریاد او از آن روی که در آن جا جمع‌کنیری بودند که به خدا ایمان نداشتند، اسباب خنده‌های فراوان شد. یکی گفت: مگر همچون کودکی، گم شده است؟ مگر خود را پنهان می‌کند؟ مگر از ما می‌ترسد؟ مگر درگیر ماجراجویی شده است؟ مگر مهاجرت کرده است؟ بدین‌سان همه‌کنان فریاد برمی‌آوردند و خنده سر می‌دادند. دیوانه به میان آن‌ها جست و با نگاه خود می‌خکوبشان کرد. فریاد زد: «خدا کجا رفته است؟ به شما خواهم گفت. ما او را کشته‌ایم... من و شما! ماییم، همه ما، که قاتلان او هستیم! اما چگونه چنین کاری از ما سر زد؟ چگونه توانستیم دریا را تهی کنیم؟ چه کسی به ما ابری داد تا تمام افق را با آن بزداییم؟ چه کردیم آن هنگام که زنجیری را که زمین را به آسمان پیوند می‌داد از هم گسستیم؟ اکنون زمین به کجا خواهد رفت؟ ما خود به کجا خواهیم رفت؟ دور از همه خورشیدها؟ آیا پیوسته سقوط نخواهیم کرد؟ به پیش، به پس، به پهلو، به هر جانب؟ آیا هنوز بالا و پایینی هست؟ آیا نیستی‌ای بی‌کران ما را آواره و

۱. [Georg Wilhelm Friedrich] Hegel: فیلسوف آلمانی (۱۷۷۰-۱۸۳۱). - م.

سرگردان نکرده است؟ آیا سردتر نشده است؟ آیا پیوسته شب نیست، شب‌هایی هر دم افزون‌تر؟ آیا نباید از بامداد فانوس‌ها را برافروخت؟ آیا هنوز هیچ صدایی از هیاهوی گورکنانی که خدا را در خاک می‌کنند به گوشمان نرسیده است؟ آیا هنوز هیچ چیز از تلاشی الهی را استشمام نکرده‌ایم؟... خدایان نیز دستخوش تلاشی می‌شوند! خدا مرده است! خدا مرده می‌ماند! و ماییم که او را کشته‌ایم! ما، که قاتل‌ترین قاتلیم، چگونه خود را تسلی بخشیم! آن کس که جهان تا به امروز مقدس‌تر و نیرومندتر از او به خود ندیده بود زیر خنجر ما خون داد و جان سپرد... چه کسی این خون را از دامان ما پاک خواهد کرد؟ چه آبی می‌تواند ما را از این خون پاک سازد؟ چه کفاره‌هایی، چه بازی مقدسی را باید ابداع کنیم؟ عظمت این واقعه از حد ما فراتر می‌رود. آیا نباید خود به خدایانی بدل شدیم تنها به صرف آن که سزاوار آن عظمت بنماییم؟ هیچ واقعه‌ای عظیم‌تر از این نبوده است و کسانی که بعد از ما پا به جهان بگذارند، هر که باشند، به سبب این واقعه، تعلق به تاریخی خواهند یافت رفیع‌تر از هر تاریخی که تا امروز در کار بوده است.^۱

در کتاب پنجم، که چهار سال بعد به سال ۱۸۸۶ نوشته شده است، نیچه این‌گونه سخن می‌گوید:

بزرگ‌ترین وقایع اخیر – مرگ خدا، به بیانی دیگر این‌که ایمان به خدای مسیحیت دیگر اعتبار خود را از دست داده است – هم اکنون نخستین سایه‌های خود را بر قاره اروپا می‌گسترده... به طور کلی، می‌توان گفت که این واقعه بسی عظیم‌تر، بسی دورتر و بسی بیرون‌تر از تصورات عوام‌الناس است که حق داشته باشیم بپنداریم که خبر این واقعه به اذهان رسیده است، که به طریق اولی حق داشته باشیم بپنداریم که بسیاری از مردم اکنون به آنچه روی می‌دهد و به آنچه به زودی فروخواهد ریخت توجه دقیق می‌کنند، اکنون که این ایمان رو به سستی نهاده، ایمانی که پایه، تکیه‌گاه و زمین حاصلخیز بسی چیزها بود: از جمله کل اخلاقیات اروپایی... از این پس باید

۱. بند ۱۲۵، ترجمه آ. ویالت (A. Vialatte)، ص ۱۰۵.

در انتظار رشته طولانی و شمار فراوان فروپاشی‌ها، تخریب‌ها، ویران شدن‌ها و واژگونی‌ها باشیم: کیست که بتواند از امروز آن را چنان که بسنده است پیشگویی کند تا این منطق عظیم را بیاموزد، پیشگو و پیام‌آور این هراس‌های عظیم شود، این تاریکی‌ها، این خورشیدگرفتگی که زمین بی‌شک تا به حال آن را سراغ نداشته است؟^۱

نمی‌توان بر معنا یا تأثیرگذاری اگزستانسلیل عبارت‌های رایج نیچه‌ای بیش از حد تأکید ورزید. منظوم این است که این عبارت‌ها طنینی دارند که بی‌شک شخصی است، البته نه آن‌که منحصرراً ذهنی یا سوپژکتیو باشند. این واقعیتی مسلم است که نیچه، در ایام جوانی‌اش، انسانی مؤمن بود و خدا در آن دوران برایش زنده بود، اما این نیز مسلم است که او بعدها خدا را ترک گفت. شاید حق داشته باشیم که بین آنچه بر نیچه در آن ایام گذشت و تحول تراژیکی که در روابط او و واگنر^۲ روی داد دست به مقایسه بزنیم. اما این کاملاً برخاسته از خصوصیت نیچه است که در این جا خود را به واقعه‌ای متعلق به زندگی شخصی‌اش محدود نمی‌کند: این کسوف، که نیچه آن را مسلم می‌شمارد، به نزد او تأثیری عالمگیر دارد، و به این اعتبار، مجازیم که از پیشگویی یا پیام‌آوری نیچه سخن بگوییم.

اما این کل ماجرا نیست. همان‌طور که دیدیم، نیچه خود را به بیان «خدا مرده است» به آن معنا که پاسکال^۳، با اشاره به قطعه‌ای از پلوتارک^۴ می‌گفت «پان^۵ بزرگ مرده است» محدود نمی‌کند. این اظهار و تصریح نیچه بی‌نهایت تراژیک‌تر است، زیرا گفته شده است که ما خود خدا را کشته‌ایم، و این چیزی است که می‌تواند به تنهایی گزارش هراس مقدسی باشد که نیچه در این جا با

۱. همان، بند ۳۴۳، صص ۴-۱۷۳.

۲. [Richard] Wagner: آهنگساز آلمانی (۱۸۱۳-۱۸۸۳). - م.

۳. [Blaise] Pascal: فیلسوف و ریاضیدان فرانسوی (۱۶۲۳-۱۶۶۲). - م.

۴. Plautarque: نویسنده و زندگینامه‌نویس یونانی (حدود ۴۶ م - حدود ۱۲۰). - م.

۵. Pan: خدای گله‌ها و شبانان و حاصلخیزی در اساطیر یونان. - م.

آن احساس خود را بیان می‌کند. در بارهٔ صحت این ماجرا اطمینان یافته‌ام که ژان-پل سارتر، در اوج شهرت خود، هنگامی که فردای روز آزادی در جمع خبرنگاران در ژنو بود، بی‌تعارف به آن‌ها اعلام کرد: «آقایان، خدا مرده است». مگر می‌توان مشاهده نکرد که این ندای اگزیستانسیل در این جا به کلی متفاوت است، دقیقاً به این دلیل که آن هراس مقدس از بین رفته است، و جای خود را به خرسندی انسانی بخشیده است که ادعا دارد آموزهٔ خویش را بر ویرانه‌های چیزی بنا نهاده که هرگز به آن اعتقادی نداشته است؟ با این حال، می‌توان گفت که سابق بر این نزد نیچه، اظهار و تصریح مرگ خدا خصلتی تمهیدی داشت، به این معنا که این واقعهٔ تراژیک تمهید یا مقدمهٔ ظهور ابرانسان بود؛ این ظهور ممکن نبود مگر بعد از واقعهٔ مواجههٔ انسان با مرگ خدا و این که او به طریقی خود را مسبب آن بداند.

هایدگر،^۱ در نوشته‌ای که در کتاب راه‌های جنگلی^۲ به موضوع مرگ خدا نزد نیچه اختصاص داده است، خاطر نشان می‌کند که با آگاهی از مرگ خدا، آگاهی از ارزیابی مجدد ریشه‌ای ارزش‌هایی آغاز می‌شود که تا آن زمان والاترین ارزش‌ها محسوب می‌شدند. انسان خود از آن زمان در تاریخ متفاوت و والاتر قدم برمی‌دارد، زیرا ارادهٔ قدرت در این تاریخ به عنوان اصل هرگونه ارزش‌گذاری یا وضع ارزش تجربه و بازشناخته می‌شود. وانگهی، نیازی نیست که بیش از حد بر این موضوع تأکید کنیم که از این رهگذر است که نیچه ادعا می‌کند که از آن نیست‌انگاری‌ای فراتر رفته است که ما، برعکس، به جانب آن تنزل می‌کنیم یا به آن محکومیم اگر به مرگ خدا بسنده کنیم، اگر در این ملاحظهٔ تراژیک متوقف بمانیم، حتی اگر از آن نوعی لذت انحراف‌آمیز حاصل کنیم، به جای آن که دریابیم که این ملاحظهٔ تراژیک ممکن نیست چیزی جز نقطهٔ آغازی باشد، چیزی مثل تختهٔ پرشی برای آن

۱. [Martin] Heidegger: فیلسوف آلمانی (۱۸۸۹-۱۹۷۶). - م.

جهش عظیم، آن جهش خلاقه که بدون آن ابرانسان، ابرانسانیت،^۱ قابل تصور نیست.

بنابراین، اگر این تلقی را نداشته باشیم که اراده فائق آمدن بر نیست انگاری نزد نیچه در درجه اول اهمیت قرار دارد، به طور کامل موفق به درک مقصود عمیق او نخواهیم شد. از نظر نیچه، نیست انگاری با از هم پاشیدگی مسیحیت و شاید به طور کلی تر با از هم پاشیدگی تفکر ایدئالیستی پیوند دارد. همان طور که یاسپرس^۲ به شکل بسیار خوبی نشان داده است، در نظر نیچه نیست انگاری از تفسیر اخلاقی نشئت می گیرد:

مسیحیت جهانی خیال بافته آفریده است که سرانجام میجوعول بودن آن با انگیزش های راستینی که مسیحیت خود برمی انگیزد شناخته می شود. بدین قرار در این میان دیگر هیچ چیز باقی نمی ماند. حیات مسیحی با همه ارزش ها و پشتوانه هایش بر بنیاد جهانی خیال بافته متکی است. و وقتی معلوم شود که این افسانه آن چنان که هست چیست، پس چنان در نیستی ناپدید می گردد که پنداری هرگز هیچ کس آن را نیازموده است. آن زمان فرا رسیده است که «باید تاوان دو هزار سال مسیحی بودن خود را پس بدهیم: ما نیروی ثبات بخشی را از دست می دهیم که زندگی به مدد آن به راه خود می رفت، و آن وقت دمی یکسره به ششدر حیرت می افتیم... اینک همه چیز سراندرپاکاذب و ساختگی است.»^۳

طبق نظر نیچه، نیست انگاری از این ادعا ناشی می شود که مقولات معنا^۴ و تمامیت^۵ به طور مطلق بر جهان اطلاق پذیر است. چنین می نماید که پس از آن که در هر رویدادی تمامیت و نظامی متصور شدیم به گونه ای که خیر جمع

1. surhumanité

۲. [Karl] Jaspers: فیلسوف آلمانی (۱۸۸۳-۱۹۶۹). - م.

۳. به نقل از برگردان فارسی: کارل یاسپرس، نیچه: درآمدی به فهم فلسفه ورزی او، ترجمه سیاوش جمادی (تهران: ققنوس، ۱۳۸۳)، ص ۳۸۹.

4. Sens

5. totalité

مستلزم فداکاری فرد باشد، سرانجام می‌بینیم که اصلاً جمعی در کار نیست. ایده ارزش در این جا نمی‌تواند بعد از نابود شدن کل دوام آورد، کلی که به ایده ارزش ویژگی نامتناهی بودن می‌بخشید. به این ترتیب است که نیچه در کتاب اراده قدرت خود را محق می‌داند که بگوید:

نیپیلیست انسانی است که در باره جهان آن گونه که هست چنین حکم می‌کند که نباید باشد، و در باره جهان آن گونه که باید باشد چنین حکم می‌کند که وجود ندارد: از همین رو، واقعیت تجربی معنا ندارد.^۱

اما ابرانسان دقیقاً نه الگویی خاص از نوع بشر است که به نزد او قابلیت‌های انسان معمولی، دانسته برجسته‌تر شده است؛ و نه نوعی انسان است که تنها با بهره‌گیری از فلسفه نیچه به یکباره پدیدار شده است: او انسان جدیدی است در اوج و کمال خویش، و انسانیتش عبارت از آن چیزی است که در آن اراده قدرت در زمینه واقعیت تعیین‌کننده می‌شود.

البته در این جا باید نشان داد که اراده قدرت، که درونی‌ترین ذات هستی به شمار می‌رود، در پی آن است که آن چیزی را که از پیش در زندگی بوده است در ساحتی برتر تحقق بخشد تا جایی که زندگی آن چیزی است که همواره باید از خودش فراتر رود. در این جا خود ایده فراتر رفتن است که اساسی است. به عبارتی، هستی، که اراده قدرت است، بر زندگی، به عنوان چیزی که همواره می‌توان به خاطر هستی حقیقی آن را کنار نهاد، غالب است. در این میان بی‌شک خطای فاحشی وجود دارد که همان تفسیر اراده قدرت به معنایی صرفاً زیست‌شناختی است - هر چند خود اصطلاحاتی که نیچه بارها و بارها به کار می‌برد متأسفانه به گونه‌ای هستند که به این سوء تعبیر دامن می‌زنند. اما به راستی باید تصدیق کرد که آنچه را این آموزه از این رهگذر در ژرفا به دست می‌آورد، آشکارا از دست می‌دهد. من خود بیش‌تر مایلم

این‌گونه تصور کنم که نیچه، که در دوره‌ای از زندگی‌اش به شدت تحت تأثیر تفکر طبیعت‌گرایان و مخصوصاً افکار داروین بود، به این سو کشانده شد که از زبانی، از ابزارهای مفهومی‌ای که ابتدا از شوپنهاور^۱ و بعدها از علوم زیستی به عاریت گرفت استفاده کند تا مقصود عمیقی را بیان دارد، مقصودی که بسیار به سختی قابل تقلیل به آن چیزی است که این زبان به واقع می‌توانست رسانه آن باشد. به علاوه، این ناهمخوانی قطعاً از حیث تاریخی عواقبی مصیبت‌بار به همراه داشت، زیرا نظریه‌پردازان معاصر نژادپرستی و نازیسم، در قالب طرح این یا آن عبارت مشهور به تفکر نیچه بسیار استناد می‌کردند - عبارت‌هایی که وقتی جدا از محتوا و فحوایشان در نظر گرفته می‌شدند ممکن بود به نظر رسد که توجیهی برای اقدامات هولناکی هستند که از آن‌ها آگاهی داریم.

حال که چنین است، می‌توان تصور کرد که هایدگر، مخصوصاً در تازه‌ترین کتابش^۲ در این ادعای خود برحق است که تفکر نیچه‌ای بر نوعی متافیزیک، یا به بیان بهتر بر نوعی هستی‌شناسی،^۳ متمرکز است که نیچه آن را به صراحت بیان نکرده است.

تمام این مسائل، از لحاظ فلسفی، به خودی خود کمال اهمیت را دارند. اما در ساحتی که من در آن هستم آنچه شایسته است که در واقع باز شناسیم این است که ایمان به ظهور ابرانسان، آن‌گونه که این ظهور به ویژه در چین گفت زرتشت بیان می‌شود، داده‌ای است که کمابیش به طور مطلق نیچه‌ای است، در حالی که تصریح مرگ خدا نزد بسیاری افراد طینی تراژیک و به این اعتبار قطعی یافته است. جا دارد که به تفصیل در باره دلایل پیش آمدن چنین وضعی تأمل کنیم، و نیز در باره علل و انگیزه‌هایی که به موجب آن‌ها ایده

۱. [Arthur] Schopenhauer: فیلسوف آلمانی (۱۷۸۸-۱۸۶۰). - م.

۲. تفکر چیست؟ (Was heisst Denken?) (۱۹۵۴).

بازگشت جاودانه، که در زمان [نگارش] چنین گفت زرتشت نزد نیچه ارزش بسیار زیادی داشت، برای ما چیزی جز یک عنصر – البته عنصری به غایت معنادار – از عناصر مضمون بنیادین شخصی او نیست.

منتها چیزی که بالاخص در این جا باید ملاحظه و تصدیق کنیم این است که ارزیابی مجدد^۱ [ارزش‌ها] که نیچه آن را اعلام می‌کند و لازم می‌شمارد، نه تنها تحقق نیافته است، بلکه امروزه در نظر ما همان قدر تحقق‌ناپذیر است که اصلاحی مالی که فردی نابغه ادعا می‌کند که کاملاً به تنهایی از پس آن برمی‌آید. اما مهم‌ترین مسئله این است که امکان آن را یافته‌ایم که در برابر چشمانمان شاهد گسترش کاریکاتوری زشت از خود این ارزیابی مجدد باشیم، کاریکاتوری که بدون ترس از به خطا رفتن می‌توان تأیید کرد که برای نویسنده کتاب چنین گفت زرتشت مایه خشم و هراس می‌بود. برای اطمینان از این امر کافی است که به عنوان نمونه به فصل نهم فراسوی خیر و شر^۲ با عنوان «والا چیست؟»، که فصلی تحسین‌برانگیز است، مراجعه کنیم، مخصوصاً بندهای ۲۵۰ و ۲۵۱ که در آن‌ها نیچه به یهودیان پرداخته است.

از همین رو در نظر ما چنین می‌نماید که کار نیچه مبتلا به بیماری‌ای است که نشانه حقیقی آن تناقض است، به گونه‌ای که می‌تواند هم خود را بی‌نهایت خطرناک جلوه دهد هم بی‌نهایت سودمند، و این دوسوگرایی، که در این جا برای مثال به مراتب آشکارتر از دوسوگرایی داستایفسکی است، بی‌شک با مشخصه‌ای عام که عمیقاً ویژگی زمانه ماست همخوانی دارد.

حتی تقدیر شخصی نیچه ممکن است تقدیری معنادار، تقدیری حاکی از بیماری،^۳ تلقی شود، هر چند در این جا باید بی‌نهایت محتاط و ملاحظه‌کار باشیم. اما مالاً، وقتی بر فروپاشی [روانی] فرجامین او درنگ می‌کنیم، به نظر بسیار مشکل می‌آید که به شرح آن از نظر پزشکی بر حسب نقصی

1. transvaluation

2. Par-delà le Bien et le Mal

3. symptomatique