

چاپ دوم

آوازِ سویلی

فریدریش نیچہ

ترجمہ ی علی عبداللہی



دادن نمی‌دانیم؛ خود کافی‌ست چیزی بگوئیم: این شرط معقولی‌ست که برای هر گونه سخن گفتن یا کسی دارم. در گفتگویی درازدامنه‌تر، فرزانه‌ترین کس نیز یکباره دیوانه می‌شود و سه باره، ابله.

آواره: خرسندی تو از آنکه او را چنین صریح ضمانت می‌کنی، چاپلوسانه نیست.

سایه: فکر می‌کردم سایهٔ آدمیزاد، نخوت اوست؛ اما همین نخوت خود هرگز نمی‌رسد؛ پس باید چرب‌زبانی کنم؟

سایه: نخوت آدمیزاد نیز، تا آنجا که من می‌شناسمش، نمی‌پرسد بار دیگر چگونه رفتار کنم که رخصت سخن گفتن داشته باشم؛ او همیشه سخن می‌گوید.

آواره: تازه بو برده‌ام که چه بد با تو تا می‌کنم، سایهٔ عزیزم: من هنوز کلمه‌ای از اینکه چه اندازه خوشحال می‌شوم، تو را بشنوم و نه صرفاً بی‌بیمت، بر زبان نرانده‌ام. تو درخواهی یافت سایه را دوست می‌دارم، همچنانکه نور را. برای اینکه زیبایی رخسار، وضوح کلام، نیکی و استواری قیث برجا بماند، سایه نیز همانقدر ضروری است که نور. این دو دشمن هم نیستند؛ بلکه عاشقانه دست هم را می‌گیرند. همینکه نور ناپدید می‌شود، پشت سرش سایه نیز غیب‌اش می‌زند.

سایه: و من از همان چیزی متنفرم که تو؛ از شب؛ آدمیان را دوست دارم، زیرا که حواریون نوراند، و از روشنی‌بی‌شادمان می‌شوم، که در چشم‌هایشان می‌دمد، زمانی که بازمی‌شناسند و کشف می‌کنند، شناسندگان نسته و کاشفان. آن سایه‌ام من که همهٔ چیزها می‌نمایندش، آن‌گاه که پرتو خورشید معرفت بر آنها می‌افتد، - آری آن سایه منم.

آواره: گمانم تو را درمی‌یابم، با اینکه چیزی سایه‌وار بر زبان آوردی. اما حق با تو بود: دوستان خوب هم در جای خود، کلامی مبهم، به نشان

سایه: از آنجا که دیری‌ست سخن گفتن‌ات را نمی‌شنوم، مایل‌م تو را مجال بدهم.

آواره: او سخن می‌گوید - کجا؟ و که؟ چنانم که گویی اکنون سخن گفتن خود را می‌شنوم، تنها با آوایی ضعیف‌تر از آوای خودم.

سایه: (پس از درنگی): شادمان نمی‌شوی از اینکه مجال سخن گفتن‌ات بدهند؟

آواره: سوگند به خداوند و همهٔ آن چیزها که بدان باور ندارم، سایه‌ام سخن می‌گوید، می‌شنوم‌اش. اما باورش نمی‌کنم.

سایه: اگر این را به کناری نهم و دیگر به آن نیاندیشیم، به ساعتی همه چیز می‌گذرد.

آواره: درست در همین فکر بودم، آن زمان که در یکی از جنگلهای پیزا^۱ نخست یک و سپس پنج شتر دیدم.

سایه: خوب است که هر دو مان به یک شیوه روادار هم هستیم. وقتی که خردمان خاموش می‌ایستد؛ بدین ترتیب ما نیز در حین گفتگو برافروخته نمی‌شویم و اگر احیاناً کلامش بر ایمان نامفهوم باشد به دیگری اشکیکی شست^۲ حواله نمی‌کنیم، درست همین که چیزی برای پاسخ

1. Pisa

2. Daumenschreibchen و عذاب

تفاهم به همدیگر می‌گویند، که برای هر شخص سر می، معماست. پس ما دوستانی خوبیم. پس بس است قانع کردن همدیگر! صدها پرسش روانم را می‌فکزد، و مجالی که تو می‌توانی به آنها پاسخ گویی، بسا که بی‌رحمانه اندک باشد. بنگریم، با شتاب تمام و با صلح و آرامش که از برای چه گیرد هم آمده‌ایم.

سایه: البته سایه‌ها خجول‌تر از آدمیانند؛ تو به هیچ کس نمی‌توانی بفهمانی، چگونه ما با همدیگر سخن گفته‌ایم!

آواره: چگونه ما با همدیگر سخن گفته‌ایم؟ پناه بر خدا از گفتگوهای نوشتاری پُر اطناب! اگر افلاطون^۱ لذت کمتری از به هم یافتن می‌برد، خوانندگان لذت بیشتری از افلاطون می‌بردند. گفتگویی که در واقعیت انگشت به دهانمان می‌کند، همینکه تبدیل به نوشتار می‌شود و می‌خواندش، نگاره‌ای است یا سایه روشن‌های آشکارا نادرست: همه چیز یا بسیار بلند است یا بس کوتاه. - ولی ممکن است بتوانم بگویم، برای چه با هم ساخته‌ایم؟

سایه: چون من خرسندم؛ زیرا همگان تنها باورهایت را در این باز می‌شناسند که: سایه یادآور هیچکس نیست!

آواره: شاید برخطایی دوست من! تاکنون در عقاید من پیشتر از من، به سایه‌ام پی برده‌اند.

سایه: پی بردن به سایه پیش از نور؟ مگر ممکن است؟

آواره: جدی باش، دیوانه عزیز! از قضا پاسخ به همین پرسش نخستم جدیدت می‌طلبد.

۱

در باب درخت معرفت. - حقیقت ماندنی [حقیقت‌نمایی] نه حقیقت: آزادی‌نمایی، نه آزادی؛ - همین دو میوه‌اند که به واسطه آنها نمی‌توانیم درخت معرفت را با درخت زندگانی یکی بگیریم.

۲

خرد جهان. - اینکه جهان تجسم خردمندی ابدی نیست، دلیلی مست قاطع بر اثبات اینکه آن پاره از جهانی که ما می‌شناسیمش، - مرادم خرد انسانی ماست، - آنقدرها هم معقول نیست. و مادام که این جهان، همواره و تماماً حکیمانه و عقلایی نیست، پس جهان باقی مانده نیز چنین نیست؛ در اینجا حکم «از خرد به کلان، از جزء تا کل»^۱ «a minori ad majus, a parte ad totum» صادق است، آن هم با نیروی تعیین کننده!

۳

«در آغاز... بود» - شکوهمند کردن تکوین: این است ساقدهای متافیزیک، که در نگرستن به تاریخ دوباره طنین می‌افکند و زاینده این باور است که در آغاز همه چیز، با ارزش‌ترین و بنیادی‌ترین امر قرار دارد.

۴

سنجه ارزیابی حقیقت. - برای سنجش ارتفاع کوهها، مشقت صعود بر آنها نمی تواند در این میان سنجهای باشد. حتی در دانش قضیه طور دیگری است! - برخی کسان که مقدس شان می انگارند، این را می گویند - مشقت دستیابی به حقیقت، درست همان چیزی است که ارزش حقیقت را می نماید! این اخلاقی هذیان زده از این اندیشه سرچشمه می گیرد، که انگار «حقایق» در واقع هیچ نیستند جز ابزارهای ورزشی، که به چابکی تا سرحد خستگی بر آنها کار می کنیم، - اخلاقی برای ورزشکاران و کوهنوردان مصمم جان.

۵

کار بست زبان و واقعیت. - گونه ای خوار داشت مزورانه همه چیزهایی که اساساً آدمیان بیش از همه مهم شان تلقی می کنند، وجود دارد و نیز تحقیر همه چیزهای ثانوی. مثلاً می گویند «می خوریم که فقط زنده باشیم» - دروغی نفرین شده، که از تولید مثل به مثابه نیت غایی شهوت و کامروایی دم می زند. به عکس، بزرگداشت «مهمترین امور» تقریباً هیچگاه به تمامی انجام نمی گیرد؛ کشیشان و ستافیزیک باوران نیز ما را در این حوزه ها به کاریست غلو آمیز و مزورانه زبان عادت داده اند. اما احساس اینکه مهمترین امور را چندان جدی نمی انگارند، همانند امور ثانوی خوار شده، تغییری نکرده است. ولی نتیجه دردناک این تزویر مضاعف همواره این است که امور ثانوی مانند غذا خوردن، سکونت کردن، پوشیدن، رفت و آمد با دیگران را تبدیل به موضوع اندیشه های همگانی و همواره طبیعی

و تغییر سازمان نمی کند، بلکه، از آن رو که حقیر تلقی می شود، جدیت روشنفکرانه و هنری اش از آن رو برمی تابد. به طوری که در اینجا عادت و پرچی بر امور نیاندیشیده، به تعبیری بر جوانی خام، اندک پیروزی می یابند. در حالی که از وجه دیگر، تخطی مدام مان از قوانین تن و جان، همه مله اعم از جوانان و پیران را، به وابستگی شرم آور و قید و بند [انسان] می کشاند، - من بر آنم که این خود ما را اساساً به وابستگی ملال آور به پزشکان، آموزگاران و تیمار داران روح می کشاند که هنوز که هنوز است فشارشان بر تمامی جامعه منگینی می کند.

۶

شکندگی زمین و علت العلل آن. - وقتی به پیرامونمان می نگریم همواره به کسانی برمی خوریم که در تمام زندگی شان تخم مرغ خورده اند، بدون اعتنا به اینکه بیضی ترین چیزها خوشمزه ترین چیزها هستند! کسانی که نمی دانند هوا هم برای پایین تنه ضروری است، که بوهای خوش در هوای روشن و سرد بیشترین تأثیر را دارند، که حیس چشایی مان در جاهای مختلف دهان یکسان نیست و صحبت کردن یا به دقت گوش دادن موقع غذا خوردن به شکم آسیب می رساند. برای نقصان حیس مشاهده به این مثالها خرسند نمی شویم. حتی باید اعتراف کنیم که بسیاری از امور ثانوی تر را بسیار بد نگریسته اند و آنها را به ندرت مشاهده کرده اند. و این آیا بی اعتنایی است به آنها؟ آدمی می پندارد که تقریباً همه شکندگی های جسمانی و روحانی تک تک افراد از این نقصان منشعب می شود: بی آنکه بدانیم، در تنظیم شیوه زندگانی، تقسیم اوقات روز، زمان و انتخاب مرادوات، در حرقة و آداب لاجرم، امر کردن و امر بردن، دریافت هنر و

طبیعت، غذا خوردن، خفتن و اندیشیدن، به چه نیازمندیم و چه چیز به ما زیان می‌رساند؛ در جزئی‌ترین و روزمره‌ترین امور نادانیم و چشمهای تیزی نداریم - این همان چیزیست که زمین را برای بسیاری تبدیل به «چمنزار نکبت» می‌کند. کسی نمی‌گوید، در اینجا نیز مثل همه جا بی‌خردی آدمی در کار است. بلکه می‌پندارد، خرد به کفایت و بیش از حد کفایت وجود دارد، اما فقط نادرست اقامه شده و همان امور جزئی و بسیار ثانوی تر متصعانه هدایتشان کرده است. کشیشان و آموزگاران و قدرت‌طلبی منزله ایده‌آلستها از هر قماش چه دُرستان و چه نازکان، به کودک می‌قبولانند که همواره از چیزی یکسر متفاوت سخن می‌گویند: از درمان روح، از خدمت‌گزاری دولت و خواسته دانش، یا از حیثیت و مالکیت، همچون ابزاری برای خدمت‌گزاری به تمامی بشریت. در حالی که نیاز تک‌تک افراد، نیازهای بزرگ و کوچکش در خلال بیست و چهار ساعت شبانه‌روزی در نظرشان امری خوارمایه یا علی‌السویه است. - سقراط^۱ با همه توانش علیه این فروگذاری مغرورانه امر انسانی برای خاطر آدمی می‌ستیزید و دوست می‌داشت، با تکیه بر سخنی از هومر^۲، به مجاورت راستین و جامعیت همه نگرانی‌ها با اندیشه‌ها هشدار دهد؛ قضیه این است و فقط همان که او می‌گوید: «هر چه در خانه از خیر و شربدان برمی‌خورم.»

۷

دو ابزار تسلی، - اپیکور، یکی از آرام‌کنندگان روح در عهد کهن، بصیرتی شگفت داشت که امروزه هنوز که هنوز است به ندرت نظیر آن در کسی

یافت می‌شود؛ می‌گفت برای آرامش خاطر، حل آخرین پرسشهای نظری به هیچ وجه ضروری نیست. بدین ترتیب، کافی بود از آنچه «ترس از خدایان» را جریحه‌دار می‌کرد، بگوید: «اگر خدایان فرضاً وجود داشته باشند، تیمار ما هم نمی‌خورند.» بجای اینکه بر سر این پرسش واپسین که آیا اصولاً خدایان وجود دارند، بی‌ثمر مجادله کند. این وضعیت بسیار مناسب‌تر و مقتدرتر است. به سوی دیگری چند گامی برداریم و بدین ترتیب به شنیدن و نرم کردن دلش خرسندترش کنیم. اما او به محض اینکه می‌کوشد، خلاف آن را ثابت کند - اینکه خداوند تیمارداری مان می‌کند -، بینوا در چه فلاکت و خارزاری می‌باید گرفتار آید، تماماً به خودی خود بدون نیرنگ مشاوری که تنها باید به کفایت انسان‌مداری و ظرافت این را داشته باشد، تا همدردی‌اش را در این شعبده‌بازی پنهان کند. سرانجام، آن دیگری به سرحد انزجار می‌رسد، به قوی‌ترین استدلال علیه هر گزاره، به سرحد انزجار از دعوی خودش: سرد می‌شود و می‌رود با همان حالی که یک گبر تمام عیار دارد: «اصلاً مرا چه نسبتی ست با خدایان! نفرین باد بر آنها!»

- در موارد دیگر، یعنی زمانی که فرضیه‌ای نیمه‌فیزیکی - نیمه اخلاقی خاطر را مکدر کرده بود، او رَدش نمی‌کرد، بلکه اذعان می‌کرد که چنین هم می‌تواند باشد. اما هنوز هم فرضیه دومی هست تا همین نمود را تشریح کند. شاید بتوان به شیوه دیگری هم رفتار کرد. اکثریت فرضیه‌ها هنوز در زمانه ما نیز به کار می‌آید. مثلاً فرضیه درباره سرچشمه عذاب وجدان، تا آن سایه‌ای را از سر روح بازگیرد، که به سادگی از رهگذر کاربردن در فرضیه‌ای یگانه و به تنهایی مرئی که به هزار گونه ارزیابی می‌شود، بوجود می‌آید. هر که در آرزوی تسلائی نگون بختان، بلدکاران، سودانیان و میرندگان است، به ناگزیر به یاد عبارتهای آرام‌بخش اپیکور

می‌افتد، که پاسخگویی بسیاری از پرسش‌هاست. در ساده‌ترین شکل، آن عبارات چنین‌اند: نخست، گیریم که چنین باشد، پس هیچ چیز ربطی به ما ندارد؛ دوم، می‌تواند قضیه چنین باشد، اما به گونه‌ای دیگر نیز تواند بود.

۸

در شب، به محض اینکه شب فرامی‌رسد، دریافتن حسی‌مان از امور ثانوی دگرگون می‌شود. در آن دم بادی بر راههای ممنوعه می‌پوید، نجواکنان، چنان‌که گویی چیزی می‌جوید، ترشروی می‌شود از آن رو که نمی‌یابدش. هم آنگاه شب چراغ، یا پرتو سرخگون دلگیرش، با نگاه خسته‌اش، بی‌رغبت در تقلائی شکستن شب، برده‌ نا‌صبور شب بیداران است. در آن دم صدای نفس کشیدن خفته‌ای با طنین لرزانش می‌آید، که به ظاهر می‌خواهد آهنگی بنوازد - ما نمی‌شنویم‌اش، اما وقتی سینه خفته بالا می‌رود، حس می‌کنیم قلب اسیر را، و زمانی که نفس‌اش را فرومی‌دمد و گویی در آرامش مرگوار فرو می‌میرد، به خود می‌گوئیم «اندکی بیارآم، ای جانِ رنجور بی‌نوا!» - برای همه زندگان آرزوی آرامش ابدی می‌کنیم؟ شب متقاعد می‌شود به مردن.

- اگر آدمیان از آفتاب تن می‌زدند و با مهتاب و روغن چراغ ستیز با شب را سامان می‌دادند، کدام فلسفه چادرش را گردشان می‌پوشاند این را در گوهر جاندار آدمی به روشنی درمی‌یابیم، که چگونه در میانه نیمه تاریکی و تن زدن از خورشیدها، که زندگی از آن تیره و نار می‌شود، به تمامی تاریک است.

۹

خاستگاه‌های آموزه آزادی اراده. - بر فراز یکی از خاستگاهها، ضرورت در هیأت شیفتگی‌هایش؛ بر فراز دیگری، عادت حرف شنوی و فرمانبری؛ بر فراز سومین، وجدان منطقی؛ بر فراز چهارمین، سرخوشی و میل مفرط هوسبازانه به عشق‌های ممنوعه؛ ایستاده است. اما از این چهار خاستگاه، اراده، آزادی را درست در آنجایی می‌جوید، که به هر کدام از این‌ها بیشترین وابستگی را دارد. چنان است که گویی گرم ابریشم آزادی اراده‌اش را درست در تیندن ایل به دور خودش می‌جوید. سرچشمه این آزادی کجاست؟ ظاهراً هر کس خود را در آنجایی پیش از همه آزاد می‌انگارد که پیش از همه احساس زیستن می‌کند، به تعبیر دیگر، گاهی در شیفتگی، گاهی در وظیفه، گاهی در شناخت و گاهی در خوشباشی و هوس. آنچه انسان منفرد از رهگذرش نیرومند است و در آنجا که احساس سرزندگی می‌کند، ناخواسته می‌پندارد عنصر اصلی آزادی‌اش همواره همانجاست: پس وابستگی و گرانجانی، استقلال و احساس زندگی را به مثابه دو جفت ضروری و ناگزیر هم می‌شمارد. - در اینجا تجربه‌ای را که آدمی در حوزه اجتماعی-سیاسی به دست آورده است، به خطا به تمامی حوزه متافیزیکی می‌کشاند: در آنجا مرد نیرومند، مرد آزاد نیز هست، احساس سرزنده شادی و درد، والایی امیدواری، دلیری خواستن، توان نفرت‌ورزی؛ اسباب بزرگی حکمرانان و مستقلان در آنجاست، در حالی که فرودست و برده زیر فشار و خفقان می‌زید. - آموزه آزادی اراده بر ساخته طبقات حکمران است.

احساس نکردن هیچ زنجیر نو. تا مدتی که احساس نمی‌کنیم به چیزی وابسته‌ایم، خود را مستقل می‌انگاریم. نتیجه‌ای نادرست که نشان می‌دهد، آدمی چه مایه مغرور و حاکمیت طلب است. زیرا در اینجا می‌پذیرد با همه ملاحظات، وابستگی را، به محض اینکه آن را برتابد، ناگزیرست دریابد و باز شناسد. با این پیش شرط که در استقلال و ناوابستگی به گونه‌ای معمولی می‌زید و همینکه استثنای آن را از کف بدهد، تضادی در دریافت حسی اش احساس خواهد کرد. اما زمانی که عکس آن صادق باشد، و او در وابستگی‌های گوناگون بزید، اما خودش را آزاد بینگارد، کجا فشار زنجیر عادت دیرپا را دیگر احساس نمی‌کند؟ پس هنوز زنجیرهای نو می‌رنجاندش:

«آزادی اراده» به واقع هیچ نیست، جز احساس نکردن هیچ زنجیر نو برپا و بر جان.

آزادی اراده و کنار افتادن اعمال^۱ - نگرش معمول نادقیق، گروهی از نموده‌ها را به مثابه چیزی واحد می‌انگارد و آنها را فعلی واقع^۲ می‌نامد: فکر می‌کند میان او و امر واقع دیگر فضایی تهی است، این نگره هر امر واقعی را به کناری می‌اندازد، اما در حقیقت همه کنش‌ها و شناخته‌های مان برآیند امور واقع و میان فضاها تهی شان نیست، بلکه رودی همیشگی است.

اکنون باور به آزادی اراده، درست با تصور روانی یکجا و همواره بخش‌ناپذیر و بخش نشده‌اش را نمی‌توان برتافت؛ پیش فرض اش این است که بهتر است هر کنش منفرد به کناری رود و بخش‌ناپذیر نباشد؛ این سیالیت، باور به وحدت اتم‌ها^۱ در حوزه خواستن و شناختن است. - درست از آن رو که منش‌ها^۲ را نادقیق درمی‌یابیم، با امور واقع نیز همین معامله می‌کنیم: از منش‌های یکسان و از امور واقع یکسان سخن می‌گوییم. هر دو ایده‌ها وجود ندارند. اکنون تنها تحت این پیش فرض که امور واقع یکسان وجود دارد، نظمی زده‌بندی شده در گونه‌های^۳ امور واقع همخوان با نظم ارزشی زده‌بندی شده برقرار است. پس ما نه فقط تک‌تک امور واقع را، بلکه گروه‌های امور واقع همسان را نیز بالطبع به کنار می‌زنیم.

(کنش‌های نیک، بد، همدردانه، رشک‌ورانه و...) - در هر دو صورت به خطار رفته‌ایم. - کلام و مفهوم مرنمی‌ترین استدلالی است که به پیروی از آن این کنارافتادگی گروه‌کنش‌ها را باور می‌کنیم: با این دو، نه تنها اشیاء و امور را شاخص می‌کنیم، بلکه می‌پنداریم به دستکاری‌شان سرشت امور را از بیخ و بن دریافته‌ایم. اکنون کلمات و مفاهیم مدام گمراهمان می‌کنند، و ما به امور ساده‌تر از آنی که هستند، می‌اندیشیم: جدا از یکدیگر، بخش‌ناپذیر، هر کدام هستند بالقوه و بالفعل. در زبان، اسطوره‌شناسی فلسفی بی‌نهان است، که همه آنات را دوباره آشکار می‌کند، از این رو می‌باید محتاط باشیم. باور به آزادی اراده، - یعنی باور به امور واقع همسان و امور واقع برکنار مانده - در زبان نیز باورمندان^۴ سینه‌چاک و نمایندگان خودش را دارد.

خطاهای بنیادین. - چون آدمی هر گونه کام یا ناکامی روحی را احساس می‌کند، به ناگزیر توهماتی از یکی از این دو بر او حاکم می‌شود: یا به همسانی امور واقع یقینی و دریافته‌های حسی متقن باور می‌آورد - در این صورت با قیاس موقعیت‌های کنونی خود با موقعیت‌های پیشین و با همسان یا ناهمسان انگاری‌شان، (چنانکه در خاطره چنین می‌یابدش) کام یا ناکامی روحی می‌یابد - یا به آزادی اراده باور دارد، همچون زمانی که می‌اندیشد «کاش ناگزیر نبودم چنین کنم، کاش این قضیه طور دیگری رقم می‌خورد» و از این نیز کام یا ناکامی می‌یابد. بدون خطاهایی که به هنگام هر کام یا ناکامی روحی در کارند، هرگز بشریت نمی‌توانست شکل یابد، - [انسانیتی] که دریافته حسی بنیادین‌اش این است و چنین می‌ماند: که انسان آزاده [شهروند آزاد] در جهان غیرآزاد به سر می‌برد، کنشگر شگرف ابدی - چه نیکوکار و چه بدکنش - استثنایی شگفت است: حیوانی والا، تقریباً - خدا [خدای وار]، معنای خلقت، اندپشمند جدی، کلام گشاینده معمای کیهانی، حاکم بزرگ بر طبیعت و خواردارنده همان طبیعت، موجودی که تاریخ خود راه تاریخ جهان می‌نامد! نایب باد، انسان فانی! (باطل باطل است آدمی!)

دوبار گفتن. - خوب است موضوعی را بی‌درنگ دوگانه بیان کنیم و به آن، یک پای راست و یک پای چپ بدهیم. بر یک پای، حقیقت می‌تواند بیاستد؛ اما پای دیگر خواهد رفت و گرد جهان خواهد گشت.

آدمی، مضحکه‌پرداز جهان. - به احتمال بسیار موجودات با فرهنگ‌تری از ما انسانها وجود دارند. تا بتوانند از مضحکه نهفته در این موضوع لذت ببرند که آدمی خود را تنها غایت هستی تمام جهان می‌داند و انسانیت، خود را به جد با امید به رسالت جهانی خرسند می‌دارد. اگر خداوندی جهان را آفریده بود، بی‌گمان آدمی را میمون خداوند می‌آفرید، به عنوان بهانه‌ی سرخوش بودنش در ابدیت لایزال و دیرپایش. موسیقی سپهرهای گوناگون که دور زمین می‌چرخند در آن صورت بی‌گمان قهقهه تمسخر همه آفریدگان دیگر بر آدمیان می‌بود. همان موجود نامبرای خسته با درد و داغ، حیوان محبوبش را قلقلک می‌داد تا از حرکات مغرورانه و ترازیک و وانهادن درد خود، و اساساً از ابتکار روحی پرنخوت‌ترین آفریدگان لذتی وافر ببرد. آن هم در مقام مبتکر مبتکر [آن حرکات]. زیرا آنکه انسان را به فکر شوخی انداخت، از این موجود جان و سرزندگی بیشتری داشت و نیز بیش از او شادمانی از داشتن چنین جانی. حتی در اینجا که انسانیت مان داوطلبانه خواهان گردن کجی و خفت است، نخوت مان - در حالی که ما آدمیان دست‌کم در این نخوت میل داریم چیزی سراسر بی‌بدیل و شگفت‌انگیز باشیم - نقشی پررنگ ایفا می‌کند. یگانه‌گی مان در جهان! آه، این خود قضیه نامعلوم و مشکوکی است! برای منجمان که به راستی چهره زمین در مدارش معلوم و آشکار می‌شود، نکته‌ای است برای دریافتن اینکه این قطره ناچیز حیات در جهان، در مقابل تمامی اقیانوس بی‌کران شدن [تکامل] و از میان رفتن [فنا] هیچ معنایی ندارد. و این را نیز بر آنان آشکار می‌شود که سیارات پیشماری همانند زمین شرایطی همانند برای به وجود آمدن زندگی بر گستره خود

دارند، و تعدادشان اندک نیست، - مسلماً دسته‌ای از آن سیارات در مقایسه با بیسارانی هستند که هرگز موجود زنده‌ای در آنها پا نگذاشته یا دیر زمانی از نعمت حیات بهره‌منداند. و زندگی بر هر یک از این سیارات، در مقام سنجش با زمان هستی آدمی، یک لحظه و یک سوسو بوده است، با برهه‌های زمانی بسیار طولانی پشت سرشان و البته به هیچ وجه غایت یا نیت غایی وجودشان این نبوده است. چه بسا مورچه در جنگل هم خیال کند که هدف و غایت وجود جنگل خود اوست، همانند ما، که در تخیل مان زوال بشریت را گویی ناخواسته با زوال زمین پیوند زده‌ایم: آری ما هنوز هم سر به زیر هستیم وقتی بر جایمان استوار و زنده‌ایم اما برای سرور بر سر لاشه آخرین انسانها برای غروب همگانی خدایان و جهان جشنی برپا نمی‌کنیم. حتی کم‌تأثرترین و معمولی‌ترین ستاره‌شناس به ندرت می‌تواند زمین را بدون زندگی طور دیگری احساس کند، جز ویرانه درخشان در نوسان و تپه بلند برپا شده از گورهای انسانیت.

۱۵

فروتنی آدمی. - چه اندک لذتی، بس بیساران را بسنده‌ست تا زندگی را نیک بیابند، چه فروتن و کم‌توقع است آدمی!

۱۶

در آنجا که بی‌اعتنایی ضروری‌ست. - هیچ چیز بازگفته‌تر از این نخواهد بود که بخواهیم انتظار داوری نهایی بی‌بکشیم که زمانی علم در باب امور اولیه و امور آخرین را بر ما معلوم خواهد داشت، و تا آن زمان

ناچار باشیم به شیوه مرسوم بیان‌دیشیم (و مشخصاً گمان ورزیم!) - شیوه‌ای که اغلب بدان سفارش می‌شود. سائقهٔ اینکه از این رهگذر تنها ایمنی‌یی در این حوزه‌ها حاصل می‌شود، پس - سائقه‌آی مذهبی‌ست نه چیزی بهتر، - گونه‌ای «نیازمندی متفاوتی» نهان و تنها به ظاهر شکاکانه یا وساطت پیوند یافته با ملاحظات و اندیشه‌هایی نهان، مبنی بر این که هنوز دیرزمانی هیچ چشم‌اندازی از این اطمینان و ایمنی واپسین در دسترس نیست، و تا آن زمان «مؤمن» مجاز است، غم فراغ این حوزه را نخورد. ما را به اطمینان‌هایی از این دست، در دورترین آفاق هیچ نیازی نیست، تا انسانی کامل و شایسته را زندگی کنیم. درست به همان گونه ناچیز که مورچه‌ای نیازمند آن‌ست، تا مورچه خوبی باشد. بلکه ناگزیریم در این باب به روشنی رسیم که اصولاً سرچشمهٔ این مهم انگاشتن شوم در کجاست. همان اهمیتی که دیری‌ست پیوست امور یاد شده کرده‌ایم، و برای همین منظور نیازمند تاریخ دریافته‌های حسی اخلاقی و مذهبی هستیم. زیرا تنها زیر تأثیر همین دریافته‌هاست که تندترین پرسش‌های معرفت، چنین مهم و هراسناک شده است: ما به درون دورترین حوزه‌هایی که هنوز دیدهٔ جان بدان راه می‌برد بی‌آنکه در آن رخنه کند، مفاهیمی چون گناه و کیفر (و آن هم کیفر جاودانه!) چنانده‌ایم؛ و هر چه این محدوده‌ها تاریک‌تر بوده‌اند، ما نیز در کارمان بی‌احتیاط‌تر بوده‌ایم. آدمی از دوران کهن به این سو، هر کجا که نمی‌توانست به چیزی مشخص دست یابد، دلیرانه خیال می‌ورزید، و بی‌آمدگانش را مجاب می‌کرد، تا این خیال‌یافی‌ها را جد و حقیقت بیان‌کنند و سرانجام با این برگ برنده پلشت که ایمان بر ارچ‌تر

است از دانایی. اکنون با توجه به امور اخیر به دانش بر علیه ایمان نیازی نیست، بلکه به بی‌اعتنایی به ایمان و دانش موهوم در این حوزه‌ها نیازمندیم! باید همه چیزهای دیگری غیر از آنچه تاکنون ما را به اهمیت بسیار آن موعظه می‌کرده‌اند، به ما نزدیکتر شود: مرادم پرسشهایی از این دست است که آدمی برای چه آفریده شد؟ پس از مرگ چه تقدیری دارد؟ چگونه با خدا آشتی می‌کند؟ و این امر شگفت چگونه ظنن می‌اندازد؟ هرچند این پرسش‌ها به مذهب‌یون ارتباط کمتری دارد، پرسش‌های جزمی‌گرایان عالم فلسفه، چه ایده‌آلیست‌ها چه ماتریالیست‌ها یا رئالیست‌ها، برای ما نیز کم‌اهمیت است. همه به اتفاق ما را به چنین تصمیمی در این حوزه‌ها سوق می‌دهند، آنجا که نه به ایمان نیاز است نه به دانش؛ حتی برای عاشقان سینه‌چاک معرفت سودمندتر است که گرداگرد همه آنچه پژوهیدنی و در دسترس خرد است، کمربند مردابی فریبنده و مه‌آلود کشیده شود: باریکه‌ای نفوذناپذیر، تا - ابد - روان و مشخص ناشدنی. درست در قیاس با قلمرو تاریکی است که بر کرانه زمین دانش، همواره ارزش جهان‌پسین روشن و نزدیک دانش فزونی می‌گیرد. ما ناچاریم دوباره همسایه‌گانی خوب امور ثانوی شویم و نه چنان بدگمان - که تاکنون بوده‌ایم - از فرازشان به ابرها و عرش خدا نظر دوزیم. آدمی در جنگل‌ها و مغاره‌ها، در باتلاق‌ها و زیر آسمان پوشیده از ابر، گویی که بر پلکان فرهنگ تمامی هزاره از دیرباز و به ضرورت می‌زیسته است. او در آنجا خوار شمردین حضور و همسایه‌گی و زندگی و خویشترش را آموخته است - و ما، ساکنان روشن‌ترین دشت طبیعت و جان، هنوز که هنوز است از رهگذر وراثت، چیزی از این زهر خوارشماری همسایه را در خونمان داریم.

توضیحات عمیق. - آنکه جایگاه یک مؤلف را عمیق‌تر از آنچه بوده است تفسیر می‌کنند، نویسنده را شرح نکرده، بلکه پیچیده‌ترش کرده است. متافیزیک - پاوران‌مان در مقابل متن طبیعت چنین می‌کنند؛ بلکه حتی کاری بدتر از این. زیرا برای اینکه توضیحات عمیق‌شان را ارائه دهند، معمولاً در وهله نخست دستی به سر و روی متن می‌کشند؛ یعنی تپاهش می‌کنند. برای ارائه مثالی ملموس برای دریافت متن و پیچیده کردن مؤلف، بد نیست اندیشه‌های شوپنهاور درباره آبتنی زنان را شاهد بیاوریم. او می‌گوید: همبستری نشانه هستی مدام اراده برای زندگی در زمان است، نشانه‌ای است که این اراده را از نوزنده می‌کند؛ امکان‌رهایی از طریق نورگشاده معرفت، و والاترین مرتبت وضوح و از نو - انسانی شده‌گی اراده برای زیستن. آبتنی نشانه همین مرتبه است، از این رو، بی‌برده و رها، حتی مفتخرانه پیش می‌رود، در حالی که همبستری مثل یک بزهدار [خائن] پاپس می‌کشد. او ادعا می‌کند هر زنی که از کنش ازدیاد نسل شگفتزده می‌شود، در آن حال دلش می‌خواهد از شرم بمیرد، اما «آبتنی‌اش، بی‌هیچ نشانی از شرم، حتی با گونه‌ای افتخار، خود را آشکار می‌کند». این وضعیت، پیش از هر چیزی، بیش‌تر از آنچه خود خویش را آشکار کند و به دید آورد، به دید نمی‌آید؛ اما شوپنهاور درست برای آنکه تنها بر تبت به - دید - آمدن تأکید می‌ورزد، متن را مهیا می‌کند تا با «توضیح» مهیا شده‌اش بخواند. پس از آن او هر آنچه در باب عمومیت پدیده در حال توضیح می‌گوید، واقعیت ندارد؛ او از «هر زنی» سخن می‌گوید؛ بسیاری، مشخصاً زنان جوانتر، در این وضعیت حتی از خویشان دیگرشان شرمی اغلب آزاردهنده دارند؛ و زمانی که زنان حتی زنانی

ملتهای کم فرهنگ، می رسند و به حداکثر سن پختگی می رسند، عملاً این وضعیت را به فال نیک می گیرند و از این واقعه درمی یابند، که هنوز هم مردانشان خواهانشان هستند. این را که دروهمسایه یا بیگانه ای رهگذر او را ببیند و بگوید یا فکر کند: «مگر چنین چیزی ممکن است؟»، نخوت زنانه، همین صدقه سری ناچیز و توجه اندک را از صمیم قلب بر خود هموار می کند و با جان و دل می پذیردش. به عکس - همان طور که می شود از گزاره های شوپنهاور به این نتیجه هم رسید - زیرک ترین و با فرهنگ ترین زنان، بیش از همه، آشکارا از این وضعیت خود گل از گل شان می شکوفد و در پوست خود نمی گنجند: بله، اغلب شان بر این باورند که نوزاد نادر شعور را به دنیا می آورند، که در او «اراده» به نیکوترین وجه ممکن، دوباره می تواند «انکار کند»؛ زنان ابله بر عید نیست این دلیل را اقامه کنند که آبستنی شان باز هم چیزی شرمناک تر از همه آنچه پنهانش می کنند را نهان می کند. - نمی توان گفت که این امور از واقعیت گرفته شده اند. اما در کل می توانست حق با شوپنهاور بوده باشد، به شرطی که زنان در حالت آبستنی، خودپسندی بیشتری از آنچه که در غیر آن نشان می دهند، نشان دهند. آنوقت می شود توضیحی نزدیک تر از توضیح او را در دست داشت. می شود به قُدق مرغ پیش از تخم گذاری نیز فکر کرد: بنگرید! بنگرید! من یک تخم خواهم گذاشت! من یک تخم خواهم گذاشت!

۱۸

دیوژن مدرن. - پیش از آنکه آدمی را بجویی، باید که چراغ را یافته باشی. - آیا این چراغ لزوماً چراغ فرد کلیبی مسلک خواهد بود؟

۱۹

غیراخلاقی ها. - اکنون بایستی اخلاقی ها به مذاقشان خوش آید که غیراخلاقی ها سرزنش شوند، زیرا آنها اخلاق را کالبدوار تشریح می کنند. کسی هم که می خواهد چیزی را تشریح کند، باید موضوع تشریح را بمیراند: فقط برای اینکه، مردمان بهتر بدانند، بهتر داور می کنند، بهتر بزیند؛ نه برای اینکه همه جهان تشریح شود. اما متأسفانه هنوز که هنوز است مردم می بندارند که هر اخلاقی گرایی نیز از رهگذر مجموعه کنش ها و رفتارهایش لاجرم تمثالی نمونه ای است که دیگران می توانند از او تبعیت کنند؛ آنها او را به جای اندرزگویی اخلاق عوضی می گیرند. اخلاق گرایان پیرتر به کفایت تشریح نمی کردند و همیشه موعظه می کردند: از اینجاست که آن عوضی گرفتن و آن پیامد شوم، اخلاق - باوران کنونی را به هم می ریزد و برمی انگیزد.

۲۰

عوضی نگرفتن. - اخلاق گرایانی که با روش اندیشه باشکوه مقتدر و اینارگرانه - چیزی همانند آنچه در فهرمانان پلوتارک دیده می شود - با با حالت روحی ناب، درخشان که هادی مردان و زنان به راستی نیک است، به مثابه معضلات دشوار معرفت رفتار می کنند و تبار همانها را وامی کاوند، در ضمن اینکه امر پیچیده را در سهولتی ظاهری می نمایانند و دیده خود را بر به هم تافته گی انگیزه ها، بر اغوای ظریف و درهم تنیده مفاهم و دریافته های گروهی و منفرد موروثی که آرام روبه فروتنی است، معطوف می کنند، - این اخلاق گرایان بیشتر از همه از آنها بی متمایزند که بیش از

همه با آنها عوضی گرفته می‌شوند؛ از جانهای فرومایه‌ای که به آن روش اندیشه و حالات روحی یاد شده هیچ باوری ندارند و می‌پندارند درماندگی خودشان در پس درخشش عظمت و پاکی نهان است. اخلاق‌گرایان می‌گویند: «مشکلات در اینجا است.» و حقیران می‌گویند: «اینجا بند حیلۀ گران و حیلۀ گری‌ها!» آنها از این رو درست وجود همان چیزهایی را که برای توضیح دادنشان در نقلایند، انکار می‌کنند.

۲۱

آدمی به مثابه سنجشگر. - شاید خاستگاه اخلاقی آدمی در انگیزش عظیم درونی بی باشد، که بر آدمیان نخستین وقتی سنج و سنجیدن، وزن و وزن کردن را کشف می‌کردند، جنگ انداخت. (کلمه «آدمی» (Mensch) به معنای سنجشگر (Messende) است، او می‌باید دوباره خود را مطابق بزرگترین کشف‌اش نام‌گذاری کند). آنان با چنین تصویری به محدوده‌هایی صعود کردند، که سراسر ناسنجیدنی و غیرقابل توزین‌اند، اما از نظر خاستگاه چنین نمی‌نمایند.

۲۲

قاعدهٔ توازن. - غارتگر و حاکم مقتدری که به جماعتی قول می‌دهد آنان را از غارتگران در امان بدارد، از بنیاد موجوداتی همسان‌اند، فقط دومی به روشی متفاوت از اولی به سوداش دست می‌یابد؛ یعنی از رهگذر آنچه قانوناً اجتماع به او محول می‌کند، نه با کشتن و سوختن. (همین ارتباط، گویی میان بازرگان و دزد در بایی نیز وجود دارد، همانها که از

درباز یک شخص‌اند؛ وقتی کسی کاری که برای‌اش به صرفه نمی‌نماید، دست به کار دیگری می‌زند. اساساً هنوز نیز اخلاقی بازرگان تماماً چیزی جز زیرکی اخلاقی دزد دریایی نیست؛ (تا آنجا که ممکن است ارزان خریدن - تقریباً رایگان خریدن - و تا آنجا که ممکن است گران فروختن). اصل قضیه این است که هر مقتدری قول می‌دهد، در برابر غارتگر توازن را برقرار کند؛ ناتوانان در این کار به دیدهٔ امکانی فراهم شده برای بهتر زیستن می‌نگرند. زیرا یا ناچارند خودشان به عزم تشکیل قدرتی متوازن - کننده گردهم آیند یا از یک متوازن‌کننده فرمانبری کنند (به او در آزایی کارهایش خدمت بگذارند). شیوهٔ اخیر بر شیوهٔ نخست برتری دارد؛ زیرا این روش دو موجود خطرناک را در امان نگه می‌دارد؛ اولی را به وسیلهٔ دومی و دومی را از دیدگاه سودش؛ دومی سودش را در این می‌داند که با فرمانبرانش مهربان یا بر دبارانه رفتار کند، زیرا آنها می‌توانند نه تنها خود را بلکه فرمانروایشان را نیز تغذیه کنند. در این میان همواره درشتی و بی‌رحمی تا حد ممکن به کار می‌رود، اما در قیاس با نابودی کامل احتمالی بی که پیشتر همواره در انتظارشان بود، مردم در این وضعیت، نفس راحتی می‌کشند. - جامعه در آغاز سازماندهی ضعیف برای توازن یا قدرتهای تهدیدگر خطرناک است. زمانی سازمانی را برای برتری توصیه می‌کنند که جامعه چنان قوی باشد تا قدرت متقابل را به یکباره نابود کند؛ و زمانی که سخن از یک خرابکار توانمند باشد، یقیناً تلاش برای مهار او نیز صورت می‌گیرد. اما اگر یکی از همینان سرکردهٔ قبیله یا شخص پرنفوذی باشد، نابودی سریع و حتمی و برادرکشی مداوم و طولانی رخ می‌نماید. اما این حالت در اجتماع به ندرت بوجود می‌آید، زیرا در این میان زمان پرداختن به امور زندگی با قانونمندی لازم از دست می‌رود، و بنیان هر کاری هر لحظه مورد تهدید است. به این خاطر اجتماع ترجیح می‌دهد، قدرتش را برای

دفاع و هجوم به آن اوجی برساند، که قدرت همسایه خطرناک به آن دست یافته است، تا به او بفهماند که کفه ترازوی اش به سنگینی کفه ترازوی اوست؛ پس چرا نباید با همدیگر دوستانی نیک باشند؟ - توازن البته در آموزه اخلاق و حقوق کهن مفهومی بسیار مهم است. توازن رکن تساوی [عدالت] است. وقتی این آموزه در روزگاران سخت می گوید: «چشم در مقابل چشم، دندان در مقابل دندان»، توازن به دست آمده را پیش شرط آن می داند و می خواهد از کین خواهی احتمالی دوری کند؛ به طوری که وقتی یکی بر دیگری خطایی روا بدارد، دیگری هرگز متوسل به کین - خواهی کور نمی شود. بلکه به یمن قانون «قصاص به مثل» Jus talionis دوباره توازن در مناسبات قدرت مزاحم تولید می شود؛ زیرا چشم، در چنین حالات دیرین از بازو قدرتمندتر است، اکنون یک وزنه است. - در درون جامعه ای که همه خویش را همسان و متوازن می نگرند، در مقابل خطاها، یعنی در مقابل تخطی از قاعده توازن، رسوایی و کیفر نیز وجود دارد؛ رسوایی وزنه ای است علیه فرد خاطی که از رهگذر دست درازی به حقوق دیگری مزایایی برای خود کسب کرده است. در این حالت، رسوایی دوباره زیانهای بر او وارد می کند که با آن مزیت پیشین از میان می رود و توازن برقرار می شود. در مورد کیفر نیز چنین است. کیفر نیز در مقابل برتری که بزهکار به کف آورده، توازن بسیار بزرگتر اقامه می کند، علیه زورگویی، بند و زندان و علیه دزدی، جبران و جریمه را پیش می کشد. چنین است که خیانتکار به یاد می آورد که با کارش از اجتماع و مزیت های اخلاقی اش طرد می شود؛ اخلاق با وی همچون کسی رفتار می کند که ناهمسان، ناتوان و خارج از مدارش ایستاده است؛ به این خاطر است که کیفر نه تنها انتقام مجدد، بلکه فراتر از آن، چیزی از سختی وضع طبیعت است و همواره می خواهد این را به ما یاد آوری کند.

آیا حواریون آموزه اراده آزاد مستوجب کیفرند؟ - انسانهایی که از شیوه های حرفه ای شان داوری کردن و کیفر دادن است، در هر مورد باید در جستجوی دریافت این باشند که آیا اصولاً بزهکار نسبت به کارش مشمول است؟ آیا نمی توانست در آن هنگام خزده اش را به کار بزند؟ آیا او بنابه دلایلی، کاری را انجام می دهد، آن هم نه نادانسته و از سر اجبار؟ اگر کیفر ببندد، کیفرش برای این است که دلایل بدتر را بر دلایل بهتری که باید آنها را می شناخت، ترجیح داد. آنجا که این معرفت نباشد، آدمی از نظر دیدگاه غالب آزاد و مشمول [اعمالش] نیست. زیرا نادانی اش، مثلاً جهل اش به قانون، و «بی خبری اش از قانون» پیامد سهل انگاری عمدی او در آموختن آن است؛ پس او در آن زمان که خواهان آموختن آنچه می باید می آموخت نبود، دلایل بدتر را بر دلایل بهتر ترجیح داد، و اکنون ناگزیر است تاوان پیامد انتخاب نادرست اش را بپذیرد. به عکس، اگر همو، دلایل بهتر را ندیده باشد، چه از سرگندذهنی و چه از سر بلاهت، بدین ترتیب کیفر هم نمی بیند: اصطلاحاً چنین کسی در گزینش خوب از بد دچار کاستی است و چون حیوان رفتار می کند. اکنون انکار عمدی خرید بهتر اکنون پیش شرطی است که در مجازات بزهکاران شایسته کیفر اعمال می شود. اما چگونه می شود کسی به عمد نابخردتر از آنچه باید باشد؟ از کجا این تصمیم گرفته می شود، زمانی که آواهای جسورانه توأم با انگیزه های نیک و بد بر دوش ها سنگینی می کند؟ البته آنچه از خطا، از کوری و از جبر بیرونی و نیز درونی سرچشمه نمی گیرد (همچنین درمی یابیم که «جبر» به اصطلاح «بیرونی»، چیزی نیست جز جبر درونی هراس و درد). از کجا؟ همواره این را می پرسند. آیا خرد علت آن نیست،

از آن رو که نتوانست بر علیه دلایل بدتر تصمیمی بگیرد؟ اکنون در اینجا «اراده آزاد» را به یاری می‌خوانند: پس تمایل نام [به انجام عملی] باید در آن لحظه‌ای که فرامی‌رسد و در آن هیچ انگیزه‌ای مؤثر نیست، عمل به مثابه معجزه‌ای روی می‌دهد و از هیچ برمی‌آید، تصمیم بگیرد. این تمایل فرضی را مجازات می‌کنند، آن هم در فضیه‌ای که نباید هیچ تمایلی بر آن حاکم می‌بود: در آنجا که خرد راه، که خود قانون، ممنوعیت و دستور را می‌شناسد، مجاز به هیچ‌گزینه‌ی نیست، می‌بندازند باید جبر و قدرت و الاثری مؤثر افتد. پس بزهکار مجازات می‌شود، از آن رو که از «اراده آزاد» استفاده می‌کند، یعنی از آن رو که در جایی که بایستی بر طبق دلایل رفتار می‌کرد بی‌دلیل کاری از او سرزده، اما چرا دست به چنین کاری می‌زند؟ حتی این را دیگر نباید مدام پرسید زیرا که این خود عملی «بی‌چراه» بی‌انگیزه، بی‌تبار و چیزی بی‌غایت و نابخردانه بود. البته مجاز نیستیم چنین عملی را نیز، مطابق شرط نخستی که برای کپفر در بالا از آن یاد شد، مجازات کنیم! و نیز مجازات به هر شکلش نباید به اجرا درآید، در جایی که چیزی انجام نشده، که چیزی فروگذار شده، که [متهم] از خرد استفاده نکرده است؛ زیرا تحت هر شرایطی این فروگذاری بی‌قصد و نیتی رخ داده بود و تنها فروگذارین عمده امر خواسته مستوجب مجازات است. بزهکار دلایل بدتر را بر بهتر ترجیح داده است، اما بی‌هیچ دلیل و قصدی. یعنی از خردش استفاده نکرده است، به خاطر اینکه آن را به کار نبرده باشد. همان پیش‌شرطی که در مورد بزهکار شایسته عقوبت به خاطر اینکه خردش را به عمد انکار کرده است، بکار می‌رود. — درست همین پیش‌شرط، در پذیرش «اراده آزاد» از میان برداشته شده است. شمایان، شما ای حواریون آموزه «اراده آزاد»، نباید مطابق قوانین خودتان پادافره ببینید! — اما این خود از اساس هیچ نیست،

جز اسطوره‌شناسی مفهومی بس شگفت! و مرغی که آن [مفهوم] را در لپوش پرورده، برکنار از هر واقعیتی بر بیضه‌هایش نشسته است.

۲۴

برای داور بزهکار و داورش. — بزهکاری که تمامی سیر ملاحظات را می‌شناسد، عمل‌اش را آنقدرها هم خارج از نظم و ادراک نمی‌یابد، که داور و نکوهش‌گرش؛ اما کیفرش درست با درجه شگفتی‌بی‌سنجیده می‌شود که هر کس هنگام نگرستن به عمل به عنوان امری درک ناشدنی چهارش می‌شود. — در حالی که اگر معرفت مدافع یک بزهکار از فضیه و پیشینه تاریخی‌اش به حد کافی برسد، دلایل تحقیق مجازاتی که او آن را یکی یکی پیش می‌کشد، سرانجام تمامی تفصیرش را فرو می‌شوید و می‌زداید. یا روشتر بگوییم: مدافع، گام به گام شگفتی‌بی‌را که منجر به داور و کیفر می‌شود، تخفیف می‌دهد و عاقبت به تمامی از میان برمی‌دارد، آن هم در حالی که هر ششونده صادق را به ضرورت این اعتراف درونی متوجه می‌کند: «او ناچار بود، همین کاری که از او سرزده، بکند؛ ما اگر مجازاتش کنیم، ضرورت ابدی را مجازات می‌کنیم.» — سنجیدن درجه کیفر بر حسب درجه معرفتی که می‌توانیم از تاریخ هر بزهکاری یا نفس بزهکاری به دست آوریم. — این خرد آیا به دور از انصاف نیست؟

۲۵

معامله و انصاف. — یک معامله زمانی صادقانه و به حق انجام می‌شود که هر کدام از دو سوداگر بسی بیشتر از آنچه ارزش کالاهایش می‌نماید،

طلب کند و زحمت به دست آوردن آن، کمیابی آن، زمان صرف شده بر آن و... را در کنار ارزش‌های عاطفی اش در نظر بگیرد. به محض اینکه قیمت کالا را با توجه به نیازمندی دیگری به آن تعیین کند، غارتگری و باج‌گیری ظریف‌تر می‌شود. - در صورتی که پول را اُبزه (موضوع) معامله بدانیم، درمی‌یابیم که سکه یک فرانکی در دست وارثی غنی، مزدور، بازرگان و دانشجو اشیایی کاملاً متفاوت از هم‌اند. هر کسی، به میزان اینکه تقریباً هیچ کاری نکند یا کار بسیاری کند، طالب آن خواهد شد و مجاز است در ازای کارش کم‌تر یا بیشتر از آن به چنگ بیاورد، - اما اگر ارزان و در دسترس همه باشد، در حقیقت عکس این قضیه صادق است. در دنیای عظیم پول، سکه‌ن پرورترین دارا سودآورتر از سکه‌مرد بینوا و کارگرست.

۲۶

مواقف^۱ حق چونان ابزار^۲. - حتی مبتنی بر توزیع میان دو طرف مساری، تا زمانی وجود دارد که قدرت آنهایی که آن را توزیع کرده‌اند، همواره یکسان یا مشابه باشد. زیرکی، حق را به وجود آورده است تا به عداوت و ائتلاف بیهوده^۳ دو قدرت همسان پایان دهد. اعتبار همین حق نیز همواره زمانی که یکی از طرفین از دیگری ضعیف‌تر انگاشته می‌شده، باطل می‌شده است. پس از آن انقیاد از راه می‌رسد و حق از میان می‌رود. اما همین توفیق خود از رهگذر همان چیزیست که تاکنون حق بدان دست یافته بود. زیرا در این حال زیرکی فرادست [فردچیره]، همان زیرکی می

1. Rechtszustände

* وضعیتهایی که در آنها می‌تواند حق با کسی باشد و از نظر قانونی هیچ اشکالی در آن دیده نمی‌شود.

است که توصیه می‌کند، با نیروی فرودست با مدارا رفتار شود تا بیهوده هدر نرود. اغلب، وضعیت فرودست مناسب‌تر است از وضعیتی که فرد همسان‌انگاشته در آن به سر می‌برد. - وضعیت‌های حق البته گاهی ابزاری هستند که سفارش به زیرکی می‌کنند، نه اهداف.

۲۷

توضیح شادمانی شیرانه از بديباری دیگری^۱. - شادمانی شیرانه از بديباری دیگری [همسایه] از آنجا شکل می‌گیرد که هر کس از برخی چیزها که بر آن آگاه شد، ناراحت می‌شود. آنگاه آندوه، یا پشیمانی یا درد وجودش را فرامی‌گیرد: همان آسیبی که به دیگری وارد می‌شود، برای او نیز به یکسان وجود دارد، او با حسدورزی اش کنار می‌آید و آشتی می‌کند. همین که حالش خوب شود، بديباری همسایه را همچون سرمایه‌ای در خود آگاه خود فراهم می‌آورد، تا به محض رخ نمودن بديباری خودش، علیه او به کارش بزد. و بدین سان از بديباری همسایه، شادمانی شیرانه‌ای به او دست می‌دهد. رفتار معطوف به همسان‌سازی [برابرسازی] معیار خود را به حوزه بخت و اتفاق فرومی‌افکند. شادمانی شیرانه از بديباری همسایه، گستاخانه‌ترین بیان پیروزی و بازتولید همسان‌سازی [برابری] است، حتی در درون و الاثرین نظام جهانی. درست از همان زمان که آدمی آموخت در دیگر آدمیان، چیزی همسان با خود را ببیند، درست از ابتدای تأسیس جامعه، شادمانی شیرانه از بديباری همسایه وجود دارد.

۱) Schadenfreude. این عبارت از ترکیب «سبب / زبان» و «شادمانی» بر ساخته شده است و نمی‌توان برگرداش دو واژه‌ای برای آن یافت.

[جایگاه] اختیار در برسنجیدن کیفرها. - بیشتر بزهکاران چنان به سراغ کیفرهای شان می روند که مادران به سراغ کودکان شان، صدها بار بزه کرده اند، بی آنکه عواقب ناگوار آن را احساس کنند. به ناگهان کشفی روی می دهد و پشت سر آن کیفر از راه می رسد. ظاهراً عادت می بایست گناه عملی را که بزهکار به خاطر آن کیفر می بیند، بشوید. یعنی گرایش بوجود آمده [به کردار ناشایست] که مقابله کردن با آن دشوارتر است. اما به جای تخفیف دادن به چنین کسی در حالی که گمان به بزهکاری از سر عادت پیش روی [قاضی] است، [بزهکار] کیفر سخت تری می بیند. عادت به منابه دلیلی علیه هر گونه تخفیف مجازات به کار می رود. روش زندگی الگووار پیشین، که بزهکار هر چه هراستاکتر بر آن می شورد، بایستی گناه [بزهکار] را بسیار تند و تیز بنمایاند! اما او می کوشد کیفر را تخفیف دهد. پس همه چیز بر مبنای بزهکار سنجیده نمی شود، بلکه بر پایه جامعه و زبان و خطر آن استوار است. سودمندی پیشین یک فرد، به پای زیانمندی گاهگاهش نوشته می شود، زبان پیشین با زبان مکشوف کنونی جمع می شود و بر مبنای آن بالاترین حد کیفر مشخص می شود. اما اگر بخواهیم گذشته فردی را با تنبیه یا با پاداش (پاداش، در مورد اول، آنجایی است که کیفرهای اندک نوعی پاداش به شمار می آید)، شکل بدهیم و دورنمایی از آن رسم کنیم، بایستی بیش تر از آن به عقب برگردیم و علت چنین اعمالی یا چنین گذشته ای را کیفر نماییم یا پاداش دهیم. مرادم والدین، مربی ها، جامعه و... است. اینجاست که در بسیاری از دعاوی، قاضی را به نحوی شریک دزد و رفیق قافله در [ارتکاب] گناه [بزهکار] می یابیم. این امری اختیاری است که وقتی گذشته کسی را کیفر می دهیم، به بزهکار بستند

کنیم. بایستی در صورتی که به بی تقصیری مطلق هر گناه اعتراف می کنیم، بهتر است به تک تک موارد بپردازیم شود و دورتر از آن را بازنگریم؛ یعنی اینکه گناه را منزوی (ایزوله) نمائیم و هرگز آن را با گذشته پیوند نزنیم. وگرنه آدمی خود گناهکاری است شوریده علیه منطق. شما ای «آزاد» اراده گان، برآیند لازم از آموزه «آزادی اراده تان» را بگیرید و جورانه بدین صورت، سامانش دهید: «هیچ عمل، پیشینه ای ندارد.»

رشک ورزی و برادر تنی اش. - به هر جا که به راستی عدالت راه یافته و به مرور زمان در آن جا نهادینه شده باشد، رشک ورزی به وجود می آید. همان گرایش در مجموع اخلاقی انگاشته ای که در موقف طبیعت به تدرت می توان درک اش کرد. حسد ورز سر بر آوردن دیگری از میان همگان را به هر گونه که باشد، احساس می کند و بر آن می شود تا حد ممکن فرو کوبدش - یا خود را تا بدان مرتبه برکشاند: در این میان دو شیوه عملی متمایز بوجود می آید که هزیود از آن به اریس^۱ نیک و بد یاد کرده است. در موقف عدالت به همان سان این تحقیر نیست به اینکه بر دیگری فروتر از کرامت و تساوی اش بد می گذرد و بر فرد دیگری که فراتر از تساوی اش قرار می گیرد خوش می گذرد، وجود دارد. هر دو معلول طبایع شریف تراند. آنها در امری که به اختیار آدمی وابسته نیست، برابری و انصاف را برمی سنجند. یعنی طالب آن عدالتی می شوند که آدمی و حتی طبیعت و قضا به رسمیت اش می شناسند و خشمگین می شوند از اینکه برای دو امر یکسان، قضیه یکسان نیست.

۳۰

حسدورزی خدایان. - «حسد خدایان» زمانی به وجود می‌آید که فرد پست شمرده شده، در جایی خود را با فرد والاتر همسان می‌انگارد (مانند آژاکس) یا از رهگذر عنایت سرنوشت با او همان انگاشته می‌شود (همچون نیوبه به عنوان مادری که لطف فراوان ارزانی‌اش شده است). این حسدورزی در درون سلسله مراتب اجتماعی خواهان آن است که هر کس احترامی قوت‌تر از جایگاهش نداشته باشد و سعادت‌اش نیز در [داشتن] همین جایگاه باشد و مشخصاً خودآگاهی‌اش از آن سلسله مراتب قوت‌تر نرود. اغلب، ژنرال فاتح «حسدورزی خدایان» را تجربه می‌کند، همانند دانش‌آموزی که اثری استادانه بیافریند.

۳۱

نخوت و خیره‌سری به مثابه حالت غیراجتماعی. - مردم به خاطر اینتی، برای بنیانگذاری اجتماع خود را یکسان فرض کرده‌اند. اما این برداشت از اساس، خلاف طبیعت تک‌تک افراد است و چیزی است اجباری. آنگاه نا آنجا که اینی همگانی به آنها اجازه داده، پاجوش‌های سائقه قدیمی نفوق را رواج داده‌اند: در محدوده شهرها، در چهارچوب دعاوی کرامت‌های شغلی و حقوق ویژه و اصولاً در نخوت (ادا و اطوارها، شکوه و عظمت، زبان و ...). به محض اینکه خطری وجود همگان را بار دیگر تهدید کند، شمار بسیاری که نفوق‌شان نمی‌تواند در حالت آرامش همگانی تحقق یابد، دوباره وضعیت تساوی را دامن می‌زنند: حقوق ویژه و نخوت‌ها، چند صباحی از میان می‌روند. اما اگر همگان یکسره هجوم

آورند، همه چیز به کام هرج و مرج فرو می‌رود. پس بی‌درنگ حالت طبیعی، بی‌عدالتی افسارگسیخته و بی‌پروا طالع می‌شود، آن چه بنا به روایت توکودیدیس، بر کورکیرا رفت پس نه حق طبیعی و نه ناحق (ناروای) طبیعی وجود ندارد.

۳۲

انصاف. - عدالت کامل و پیشرفته، انصاف است و در میان کسانی که علیه تساوی اجتماعی نمی‌ستیزند، به وجود می‌آید: این مسئله نسبت به قضایایی که در مورد آن هیچ قانونی تجویز نمی‌شود، صادق است و همانا رعایت ظریفاتر همسانی است؛ نگرستن به پس و پیش امور با این اصل کمینه که «هرچه تو بر من روا داری، بر تو نیز روا دارم». آکویوم همواره به معنی «این مطابق عدالت ماست» است و تمایزهای خردمان را با رنگ و لعاب عدالتی ساختگی تخفیف می‌دهد و می‌خواهد به آن چیزهایی درنگیم که ناچار به انجام‌شان نبودیم.

۳۳

عناصر انتقام. - واژه کین‌ستانی را چه سرسری بر زبان می‌آورند، گویی دیگر در ریشه مفهوم و معنای‌اش هیچ محتوایی نیست. از این رو همواره می‌کشند چیزی از این دست را در آن بازبندند، همچنانکه اقتصاددانان ملی‌مان هنوز که هنوز است خسته نشده‌اند از اینکه، در واژه «ارزش» بوکشان در جستجوی چنین واحدی باشند و پی مفهوم ریشه‌ای و خاستگاه آن بگردند. انگار نه انگار که تمامی واژه‌ها و عبارات،

واقعیت‌هایی هستند که گاهی این و گاهی آن مفهوم و گاهی مفاهیم بسیار، به یکباره در آن چپانده شده است! کین‌ستانی نیز گاهی چنین و گاهی چنان بوده و گاهی دژهم‌جوشی از همه مفاهیمی ست که تاکنون بر آن بار شده است. زمانی آن را گونه‌ای عقب‌نشینی دفاعی می‌دانند آن هم اغلب ناخواسته در رویارویی با اعیان غیرزنده‌ای که به ما آسیب می‌رسانده‌اند. (همانطور که در رویارویی با ماشین‌هایی که در حال حرکت‌اند). مفهوم حرکت متقابل مان، بی‌اثر کردن زبانی ست که از آن به ما می‌رسد، آن هم در بازداشتن‌اش از حرکت و آسیب رساندن. نیروی ضربه متقابل مان بایستی در این میان برای دستیابی به این هدف، چندان شدید باشد که بتواند ماشین را از کار بیندازد. اما اگر بسیار نیرومند باشد، که بتواند بی‌درنگ به تک‌ضربه‌ای نابود شود، او نیز همیشه شدیدترین ضربه‌ای که در توان دارد، وارد می‌کند - و هم‌زمان به عنوان تلاش واپسین، ما با آسیب‌رسانان، هنگام احساس مستقیم آسیب از سوی آنان چنین رفتاری پیشه می‌کنیم. اگر بخواهیم این‌گنشی را گنیش انتقام بنامیم، ممکن است این چنین باشد، در آن صورت فقط درمی‌یابیم که در اینجا، صیانت نفس (خویش‌داری) چرخه خیزد را به گردش آورده و دیگر ما از اساس نه به آسیب‌رسان بلکه فقط به خود می‌اندیشیم؛ چنان رفتار می‌کنیم که انگار دوباره خواهان آسیب دیدن نیستیم بلکه فقط با دل و جان خواهان جان به در بردن از مهلکه‌ایم. نیازمند زمانیم، وقتی با اندیشه‌ها مان به دشمن، از خویش درمی‌گذریم و می‌پرسیم؛ به کدام شیوه بهتر می‌توان احساس وی را آماج قرار داد؟

در شیوه دوم انتقام (کین‌ستانی) شاهد چنین رخدادی هستیم و پیش‌شرط آن، اندیشه‌هایی نهان در پشت و پس‌له‌ها و ملاحظه‌کاری‌مان است که نسبت به جراحت و توان زخم خوردن دیگری در سر می‌پرورانیم.

آدمی می‌خواهد [بر آسیب‌رسان] رنج و اندوه بیارد. به عکس، اندک نشانی از ایمن کردن خویش از زبان‌های بعدی، در منظر کین‌ستان دیده نمی‌شود. او تقریباً همواره در معرض آسیب‌های بعدی بر خویش قرار می‌گیرد و اغلب با خوتسردی پیشاپیش به پیشواز آن می‌رود. اگر در شیوه اول انتقام‌گیری، ترس از ضربه دومی که ضربه متقابل را تا حد ممکن نیرومند می‌کند وجود داشت، در اینجا تقریباً بی‌اعتنایی کامل در برابر آنچه دشمن خواهد کرد وجود دارد. نیروی ضربه متقابل تنها از رهگذر آنچه بر ما روا داشته، مشخص می‌شود. مگر او چه کرده است؟ و چه سودی عاید مان می‌شود، از اینکه پس از به رنج افکندن مان، خود اکنون رنج بکشند؟ در اینجا سخن از گونه‌ای بازتولید است، آن هم هنگامی که کنش انتقام به گونه نخست تنها در خدمت صیانت نفس قرار می‌گیرد. چه بسا داریی، مرفهت اجتماعی، دوستان و فرزندان دشمن بتواند ما را از میان بردارد - انتقام، این زبان‌ها را جبران نمی‌کند، بازتولید، فقط از همه زبان‌های ذکر شده، به زبان جنبی مربوط می‌شود. انتقام بازتولید از آسیب بعدی جلوگیری نمی‌کند و آسیب وارد شده را بهبود نمی‌بخشد. بجز در یک مورد؛ زمانی که خصم، شرافت مان را جریحه دار کرده است، کین‌ستانی می‌تواند آن را بازسازی کند و آبروی رفته را بازآورد. اما به هر روی اگر ما به دشمن از سر عمده‌گزندی برسائیم، این بازتولید زبانی به ما هم می‌رساند، زیرا دشمن ثابت کرده که هیچ ترسی از ما به دل راه نمی‌دهد. ما نیز با کین‌ستانی ثابت می‌کنیم که ترسی از او نداریم؛ تسویه حساب و بازتولید در همین جاست. (نیت، نشان دادن ترس بودن، از برخی کسان آن چنان دور است که مخاطره کین‌ستانی برای خود آنها - از دست دادن سلامتی یا زندگی یا آسیب‌های دیگر - به مثابه شرط اجتناب‌ناپذیر هر انتقامی تلقی می‌شود. چنین است که کین‌ستانان راه

دوئل را در پیش می‌گیرند. با اینکه دادگاه اطمینان می‌دهد که باعث تشفی خاطرشان از رنج روا شده به ایشان می‌شود، آنها از بازتولید بی‌خطر شرافت‌شان خرسند نیستند، چراکه این کار نمی‌تواند بی‌باکی‌شان را اثبات کند. در کین‌ستانی گونه نخست که ذکر آن رفت، همواره ترس از اینکه ضربه متقابل بر انتقام‌جو وارد شود، وجود دارد. به عکس در اینجا غیاب ترسی را که به اصطلاح بر آن است از رهگذر ضربه متقابل خود را به اثبات برساند، حس می‌کنیم. هیچ چیز متمایزتر از انگیزه درونی هر دو شیوه رفتاری نمی‌نماید که در یک کلام به آن «کین‌ستانی» می‌گویند. با وجود این معمولاً پیش می‌آید که کین‌ستان از آنچه او را وادار به این کار می‌کند اساساً هیچ تصور روشنی ندارد. بسا که از سر ترس و جبران مافات دست به عمل متقابل بزند، اما به این شرط که وقت آن را داشته باشد، به شرافت جریحه‌دار شده‌اش تأمل کند و دریابد این انتقام برای جبران آبروی بر باد رفته‌اش، انتقامی است که از خود گرفته است؛ این انگیزه به هر روی مهم‌تر از دیگری است. در این اثنا این مسئله نیز مهم است که آیا او آبروی‌اش را در چشم دیگران (مردم دنیا) آسیب دیده می‌بیند یا تنها در چشم آنکه به رنجش افکنده و جریحه‌دارش کرده است. در مورد اخیر، چنین شخصی کین‌ستانی نهان را ترجیح خواهد داد، در مورد اول البته کین‌ستانی در ملاءعام را ترجیح داده می‌دهند. هرچه انتقام‌جو در جان آبروی‌زنده و نمائندگان نیرومند یا ناتوان بنماید، انتقام‌اش تلخ‌تر یا خفیف‌تر خواهد بود. در این شیوه از کین‌ستانی اگر به تمامی کین‌ستان فاقد تخیل باشد، دیگر هرگز به انتقام نخواهد اندیشیدید. زیرا احساس «آبرو» دیگر در او وجود ندارد و چیزی که نیست، جریحه‌دار شدن‌اش نیز معنایی ندارد. پس او وقتی عامل جریحه‌دار شدن آبرو و نمائندگان را خوار می‌شمارد به کین‌ستانی نخواهد اندیشید. آن هم از آن

رو که آنان در مقام خوار شده‌گان نمی‌توانند آبرویی به او بدهند و به تبع آن آبروی‌اش را از او بگیرند. عاقبت او از انتقام به طریق معمول چشم خواهد پوشید، از آن رو که به رنج افکننده خود را دوست می‌دارد. مسلماً او در چشم خاطلی، تاوان شرافت‌اش را می‌گیرد و بسا که از این رهگذر کمتر او را شایسته عشق متقابل بدانند. اما پرهیز و چشم‌فروپوشیدن از هر گونه عشق متقابل، خود نوعی قربانی است که آماده است عشق را نثار کند. در حالی که عشق هرگز ناچار نیست به موجودی که دوست می‌دارد، رنج وارد کند. این یعنی روا کردن رنج بسیارتر از آنچه قربانی را به رنج می‌افکند بر خود. پس هر که باشد انتقام خواهد گرفت، چه با بی‌آبرویی یا خوارشماری تام و تمام یا عشق تام به آنکه بر او آسیب رسانده. حتی زمانی که به دادگاه مراجعه می‌کند، شخصاً خواهان انتقام است. به عنوان فردی فهیم، دوران‌دیش و محتاط در جامعه. پس از این رهگذر انتقام جامعه از کسی که حرمت آن را نگه نمی‌دارد نیز گرفته می‌شود، بدین ترتیب از رهگذر مجازات کیفری هم شرافت شخصی و هم شرافت اجتماعی بربادرفته، بازسازی می‌شود. پس کیفر، کین‌ستانی است - بی‌شک در آن هم، همچنان عنصر کین‌ستانی نخستین که پیش‌تر از آن یاد کردیم، وجود دارد و جامعه از رهگذر آن به صیانت نفس‌اش خدمت می‌رساند. و به خاطر دفاع اضطراری از خود دست به اقدام متقابل می‌زند. کیفر بر آن است از زبان‌های بعدی جلوگیری کند، می‌خواهد پرهیز دهد و بترساند. به راستی هر دو عنصر بس متمایز انتقام یا این شیوه، یا کیفر پیوند تنگاتنگ می‌یابد. و این شاید بیش از همه تا آنجایی مؤثر واقع شود که کسی از آشفتگی مفهوم ذکر شده سخن به میان آورد. با این دستاویز که معمولاً انتقام‌جو نمی‌داند واقعاً چه می‌خواهد.