

«آواره - احساس فردی که تنها به درجه‌ای از آزادی ذهن [و اندیشه] دست یافته، نمی‌تواند جز احساس آواره‌ای باشد سرگردان بر روی زمین - احساسی متفاوت با احساس مسافری به سوی مقصدی نهایی: چرا که چنین مقصدی وجود ندارد...»

^۱ (HAH1, §638)

«بستن دهانش - هنگامی که اثر مولفی دهانش را باز کرد، مولف باید دهان خود را ببندد.»

(HAH2, §140)

«دیوگنس مدرن - پیش از اینکه به جست و جوی انسان برآیی، چراغی باید یافته باشی.»^۲

(WAS, §18)

انسانی بس بسیار انسانی: کتابی برای جان‌های آزاده در بهار ۱۸۷۸ به چاپ رسید، و البته بلون هیچ تذکری از سوی نویسنده، که در سال ۱۸۸۶، سال چاپ ویراست تازه کتاب، این نوشته، تنها نخستین جلد از کتابی دو جلدی خواهد بود. دو کتاب گزین‌گویه دیگر نیچه، باورها و نکته‌پردازیهای گونه‌گون^۳ (۱۸۷۹)، و آواره و سایه‌انسان (۱۸۸۰)، جلد دوم این کتاب را در ویراست تازه‌اش تشکیل می‌دادند، به‌عنوان دنباله و افزوده‌ای بر جلد نخست.^۴ «به لحاظ سبک‌شناختی، انسانی بس بسیار انسانی، نشانگر آزادی از قرن نوزدهم است. اینجا و در گزین‌گویه‌های^۵ کوتاه، رک و شوخ‌طبعانه‌ای که جایگزین فرازهای بلند، مطمئن و جدی نثر پخته نیچه در زایش تراژدی می‌شوند، ما به راستی برای نخستین بار هوای دنیای مدرن را نفس می‌کشیم.»^۶

به لحاظ فلسفی، نیچه در اینجا به موضعی متفاوت، و حتی در برابر موضع خود در زایش تراژدی^۷ پای می‌گذارد. اینجا دیگر از آن امیدها و آرزوها به احیای فرهنگی تراژیک که «هنر» و «سقراط موسیقی‌پرداز» (BT, §17) را پشتوانه حیات و بقای خود دارد، از آن چشم‌دوختن‌ها به «موسیقی - درام‌های واگنری» که بصیرت دیونوسوسی/کانتی - شوپنهاوری (BT, §18) به حقیقت هستی را همراه خود ساخته‌اند، نشانی نیست.

در واقع آنچه در زایش تراژدی، مایه مرگ و انحطاط فرهنگ شکوه‌مند و هنری عصر آیسخولوسی - سوفوکلسی یونان باستان دانسته شده، یعنی سقراط و رانه‌دانش‌گرای انسان اهل نظر و نظریه، یا به تعبیر دیگر، «روح تراژدی‌ستیز دانش که به یاری شناخت برای درمان جراحت‌های گشوده هستی می‌کوشد» (BT, §11-17)، در انسانی بس بسیار انسانی، آرمان نیچه می‌گردد. کتاب، بر خلاف زایش تراژدی، اثری متعلق به رمانتیسم نیست و اگرچه گاه می‌توان اینجا و آنجا در کتاب ردی از باورهای رمانتیستی نیچه را دید، اما در کل نه گذشته‌ای آرمانی شده را معیار و ملاک نقد فرهنگ مدرن قرار می‌دهد، و نه دست‌اندرکار پی‌ریزی آرمانی آن‌گونه فرهنگی می‌شود که یکسره از دوران مدرن حاضر، قطع علاقه کرده باشد. در عوض نیچه، به پذیرفتن و تأیید جهان‌نگری مبتنی بر علم و پیشرفت عصر خود روی می‌آورد.

«خطاهای زیبایی‌آفرین و درخشان» متافیزیکی و اسطوره‌ای که پیشتر برای نیچه، واجد نهایت اهمیت بودند، اکنون در برابر «حقایق بی‌ادعای خرد» روش دقیق و موشکاف علمی، رنگ می‌بازند (HAH1, §3) و «دهشت و هراس» سرشت لایتغیر هستی و «ویرانگری هولناک تاریخ جهانی» (BT, §7) که دست‌مایه‌ای شایسته برای حکمت بدبینانه سرنوشت‌های محتوم و رنج‌آکنند تراژدی‌ها فراهم می‌آورد، در برابر دورنمای خوش‌بینانه علم جدید، که نوید کاستن از رنج و حتی رهایی از مرگ را می‌دهد (HAH1, §§28, 108)، چندان جایی برای نومییدی و حکمت یأس سیلنوسی (BT, §3)، باقی نمی‌گذارد.

به لحاظ متافیزیکی و طرح مسئله «جهان حقیقی» (تعبیر طعنه‌آمیز نیچه برای همان جهان مثل افلاطونی، ملکوت مسیحی، شیئی فی نفسه (نومن) کانتی، مطلق ایده‌آلیستی و خواست شوپنهاوری، که یکی از محوری‌ترین و مهم‌ترین مسائل مطرح در کل آثار نیچه است)، انسانی بس بسیار انسانی، نشانگر گام نهادن به چهارمین مرحله و تمهیدی است برای ورود به پنجمین مرحله از سیر جهان حقیقی به سوی جهان افسانه‌ای (به روایت نیچه در غروب بت‌ها)^۸:

۴. «جهان حقیقی - دست‌نیافتنی است؟ پس هیچ راهی به آن



نیست. و از آنجا که به دست نیامده است، ناشناخته مانده است. در نتیجه نه آرام بخش است نه نجات بخش، نه وظیفه آفرین؛ چیز ناشناخته چگونه وظیفه آفرین تواند بود؟... (هوی گرگ و میش. نخستین خمیازه عقل. خروس خوان پوزیتیویسم.)»

۵. «جهان حقیقی» - ایده‌ای که نه دیگر به کار می‌آید و نه دیگر وظیفه آفرین است - ایده‌ای بیپهوده، زاید؛ در نتیجه، ایده‌ای رد شده: باید از شرش رها شد! (روز روشن؛ چاشتگاه، بازگشت عقل سلیم و سرزندگی؛ سرخی شرم بر گونه افلاطون، و لوله تمامی جان‌های آزاده.)» (TI, iv).

به باور نیچه در انسانی، همین که توانستیم خاستگاه و منشأ دین، هنر و اخلاق را بدون توسل به متافیزیک تبیین کنیم، دیگر علاقه و نیازی به بحث در مسئله صرفاً نظری شیء فی نفسه و پدیدار وجود نخواهد داشت (HAH1, §10). در واقع، اگرچه هرگز نمی‌توان امکان و احتمال مطلق وجود جهان متافیزیکی را به کناری نهاد (چرا که ما همه چیز را از طریق سر و مغزمان می‌نگریم و از این رو همواره جای این سؤال هست که اگر این سر نباشد از جهان چه برجای خواهد ماند) شیشه عینک معروف مکانی - زمانی کانت، در انسانی بس بسیار انسانی، در قاب چشم‌اندازهای روان‌شناختی، زیست‌شناختی، محیطی، اجتماعی جا می‌گیرد))، اما چنانچه بتوانیم نشان دهیم که چگونه امور والا و ارجمند، از دل متضاد پست‌شان، یا به تعبیر دقیق‌تر آنچه متضادشان انگاشته

شده، برمی‌آیند، در آن صورت بحث درباره مسئله شیء فی نفسه و جهان‌ناشناختی آن، چه به صورت اثباتی و چه به صورت سلبی، واجد کمتر اهمیتی نخواهد بود (اهمیتی حتی کمتر از شناخت ترکیب شیمیایی آب برای ملوان کشتی در حال غرق شدن (HAH, §9)). چرا که اکنون دیگر نیازی نخواهد افتاد تا برای چیزهای بس ارجمند و والا، منشأ و خاستگاهی معجزه‌گون در کنه وجود شیء فی نفسه جست‌وجو کنیم. اکنون امر عقلانی را در امر غیرعقلانی، موجود جاندار را در بی‌جان، امر منطقی را در غیرمنطقی، اندرنگری فارغ از تعلق را در میل و اشتیاق آزمندانه، دیگر دوستی را در خودخواهی و حقیقت را در دروغ (خطا)، ریشه‌یابی خواهیم کرد. با چنین کوششی در بررسی خاستگاه امور والا در آنچه ظاهراً اموری متضاد و پست است (یعنی تفسیر طبیعت‌گرایانه هر آنچه والا است) کارکرد شناختی سابق متافیزیک، زائد و بیپهوده خواهد نمود. بدین ترتیب در انسانی بس بسیار انسانی، نیچه مدعی است که

برای دست یافتن به این هدف (یعنی تفسیر طبیعت‌گرایانه)، روشی نو یافته است (بیپهوده نیست که کتاب در چاپ نخست، با نقل فرازی از گفتار در روش دکارت به جای مقدمه، آغاز می‌شود) - روشی برای برملا ساختن خطاهای متافیزیک، که به‌عنوان شاخه‌ای از علوم طبیعی، در جست‌وجوی سرمنشأ افکار، احساسات و اعمال است و نیچه آن را روش فلسفه‌ورزی تاریخی (یا به تعبیری که بعداً به کار می‌برد، فلسفه‌ورزی تبارشناسانه) می‌نامد (HAH1, §1). این روش با ارائه «شیمی [تجزیه و تحلیل] مفاهیم و احساسات اخلاقی، مذهبی و زیبایی‌شناسانه» نشان می‌دهد که چگونه حتی باشکوه‌ترین رنگ‌ها نیز از مصالح انسانی بس بسیار انسانی برآمده‌اند. در واقع نیچه، سوای بهره بردن از صناعات ادبی و سخنورانه در متقاعد ساختن مخاطب، در اینجا از ابزارهایی بهره می‌برد که امروزه آن ابزارها را متعلق به فلسفه تحلیلی می‌دانیم.^۹

با این همه، نیچه منکر آن نمی‌شود که میان جهانی که در تصور عرف عامی مبتنی بر ادراکات حسی شکل گرفته، و جهان آن‌گونه که علم توصیف می‌کند، تفاوت‌هایی وجود دارد. اما باز هم او مصر است که جهان توصیفی علم را نباید با جهان متافیزیکی کانتی یکسان دانست.

به نظر نیچه، جهان آن گونه که علم برای ما توصیف می کند، فاقد هر گونه ارزش و معناست، بنابراین، نمی تواند وظیفه آفرین و معنابخش زندگی باشد. به همین دلیل، چنین جهانی، بر خلاف جهان فی نفسه کانتی و شوپنهاوری، نمی تواند پشتوانه اخلاق، دین، و یا هنر قرار گیرد.^{۱۰} بر عکس، جهان تنها بدین خاطر «چیزی رنگین، دهشتناک، ژرف، و واجد استلزامات اخلاقی، دینی و هنری می شود»، که آدمیان ترس ها، عواطف، برداشت های نادرست خود را بر آن فراقکننده اند (HAH1, §16).

با این گفتار کوتاه درباره کتاب، می توان انتظار داشت که آنچه خواننده آشنا با آثار پیشین نیچه را بیش از همه در برابر این کتاب به شگفتی درمی اندازد، موضع و نگرش کاملاً نو نویسنده آن نسبت به هنر و دانش است. در **انسانی**، هنر دیگر جادوگر نجات بخش ما از انحطاط فرهنگ مدرن و راهی به فرهنگی نو، و علم هم دشمن شماره یک هر فرهنگ حقیقی نیست (نیچه حتی تا سومین تأمل نابهنگام، یعنی در **شوپنهاور در مقام آموزگار**، نیز هنوز با دانش سر مخالفت دارد)^{۱۱}. علم و دانش، اکنون امید آینده ماست برای از بین بردن آلام بشری، و هنر (که واپسین دخمه برای حیات و بقای دین و متافیزیک بوده) چیزی است متعلق به گذشته، یادگار روزهای خوش جوانی، روزهایی که با مخدرهای قوی چون متافیزیک و هنر، دمی چشم بر درد و رنج هستی می بستیم. اما اکنون هنر در حال مرگ است و هنرمند یادگار پرافتخار و بشکوهی است از گذشته، و ما دیگر به چنین مخدرهایی نیاز نداریم. اکنون هنگام آن است که به جای تغییر حساسیت خود در برابر رنج، به یاری علم دست رنج و شر را از دامان جهانمان کوتاه کنیم. آنچه اکنون از هنر هزاران ساله برای ما باقی مانده تنها یک درس است، درس خوش بینی و نگر بستن با علاقه و لذت به جهان – آن گونه که در نهایت فریاد سر دهیم، «زندگی، هر گونه که باشد، خوب و دوست داشتنی است» (HAH, §222). «خورشید [هنر] پیشتر غروب کرده، اما آسمان زندگی ما همچنان با نور آن است که می درخشد، هر چند دیگر خورشیدی نمی بینیم» (HAH1, §223).

آواره و سایه اش در بستر این نگرش تغییر یافته نیچه به دانش و متافیزیک نگاشته شده است. کتاب، مجموعه ای است از گزین گویه ها که با گفت و گویی سرخوشانه میان آواره و سایه اش، آغاز می شود. در این گفت و گو، آواره اظهار می دارد که سایه جدایی ناپذیر آدمی، نخوت او است و سایه با تندی پاسخ می دهد: نخوت آدمی نه چندان کم حرف است و نه چندان فروتن که برای آغاز سخن طلب اجازه کند، درست به مانند خود او که بی هیچ اجازه های لب به سخن گشوده است. اما آواره نیز از اینکه برای یکبار هم که شده، سایه تودار و رازدار او به سخن درآمده و به گفت و گو نشسته، ابراز شادی می کند و می گوید: «برای معلوم شدن زیبایی یک چهره، وضوح کلام، نیکی و استواری منش، سایه نیز به اندازه نور ضروری است. این دو رویاروی هم نیستند، بلکه عاشقانه دست در دست هم دارند. همین که نور ناپدید می شود، به دنبال سایه نیز دزدانه درمی رود.»

این گفت و گو، ظاهراً بیان شاعرانه یکی از باورهای اصلی نیچه در **انسانی پس بسیار انسانی** است: این باور که حقیقت از دل خطا (یعنی متضادش) برمی آید، همان گونه که نیک از دل بد، زاده می شود. در این

میان، فیلسوف نیز چون یک باغبان موظف است به همان اندازه که به شکوفه های شکفته (حقیقت، خیر، زیبایی) توجه دارد، به خاک و ریشه های پنهان (ناحقیقت، شر، زشتی) نیز توجه کند.

۳۵۰ گزین گویه، از گزین گویه های تک جمله ای تا گزین گویه هایی بیش از یک صفحه، که به دنبال این گفت و گوی کوتاه می آیند، تک گویی هایی اند که در آنها، نیچه تأملات تنهایی خود را کمابیش بدون توجه چندانی به طرحی از پیش تنظیم شده، بر کاغذ آورده است. درون مایه اصلی این تأملات، تقریباً در همان آغاز (§5) بیان می شوند. نیچه در این بند، حمله خود به باورهای متافیزیکی سنتی را از نو آغاز می کند. و این بار با تأکید بر این نکته که پرداختن به خیال پردازی های آن جهانی، تا چه اندازه آدمیان را از توجه صادقانه و سالم به واقعیت های روزانه زندگی، که بیش از هر چیز دیگر، تضمین کننده بهروزی اوست، غافل ساخته است. از سر این «بی اعتنائی ساختگی / ریاکارانه» نسبت به هر آنچه در واقع بیشترین اهمیت را برای آدمی دارد، و نزدیک ترین چیزها به اوست» که آدمیان مثلاً می گویند، «تنها برای این غذا می خوریم که زنده بمانیم»، و یا می گویند هدف از شهوت و کامجویی جنسی، فقط بچه دار شدن است. و بر عکس، اهمیت و ارج والایی هم که کشیشان و متافیزیک دانان برای «جدی و مهم ترین چیزها» قائل می شوند، به هیچ وجه رو راست و صادقانه نیست. نتیجه این ریاکاری دوطرفه آن می شود که نزدیک ترین چیزها به ما، یعنی خوردن، خانه گزیدن، لباس پوشیدن، روابط اجتماعی، هرگز مورد ملاحظه جدی فکری و هنری قرار نگیرند (§5).

بیش از یک سده از زمان نوشتن این جملات می گذرد، به نحوی که امروزه چنین نقدی جالب و عجیب به نظر می رسد. چرا که امروزه در جامعه مدرن، وضعیت یکسره تغییر کرده است و از جهان آداب دانی خشکه مقدسانه به جهانی رسیده ایم که توجه به «نزدیک ترین چیزها»ی زندگی – از خوردن و آشپزی تا آرایش و ورزش های قهرمانی، تناسب اندام، مراقبت های پزشکی، راحتی و رفاه در خانه، انواع سرگرمی ها و لذت های گوناگون جنسی و شهوانی – بر همه دیگر امور سایه انداخته و در عوض، دل مشغولی های دینی، در بهترین حالت تا سطح اموری حاشیه ای به کناره زندگی پس رانده شده اند. اما در اینجا به نظر نمی رسد نیچه به چنین کافر کیشی افسار گسیخته ای توصیه کرده باشد. نیچه تنها با عشق مودیان به انتزاعیاتی که کشیشان و معلمان و ایده آلیست ها از هر نوعش رواج داده اند، و به کودکان قبولانده اند که «رستگاری روح» و «خلعت به دولت» (رایش دوم) بیش از هر چیز دیگری در زندگی از اهمیت برخوردار است، سر مخالفت دارد (§6).

در **آواره و سایه اش**، اپیکور نمونه و سرمشق فرزاندگی به شمار می آید. اپیکور واعظ زندگانی ای با سادگی مثال زدنی بود که در آن لذت حسی جایگاه شایسته و مناسب خود را داشت. [تمام لذایذ حسی اپیکور عبارت بودند از باغی کوچک، تعدادی انجیر، چند تکه پنیر و سه چهار بار جانی (§192)] این تسلی بخش جان ها در عهد باستان (§7)، برای مسائل زیاده از حد نظری و «اضطراب الهی» ای که معاصرانش را به ستوه آورده بود، راه حلی عاقلانه یافت. او به جای مجادله های نظری بی ثمر بر سر وجود خدایان [اسطوره ای]، تنها اظهار داشت که حتی اگر این خدایان وجود داشته باشند، آنچنان به خود و گرفتاری های خود

مشغول اند که با ما کارشان نیست. او با این گفته خود، منکر هرگونه ساده باوری و بلاهتی شد که به انسان ارزشی بیش از هر موجود دیگر می بخشد، و او را غایت نهایی جهان می پندارد. آدمیان چنانچه هوش و درایت بیشتری داشتند این فکر خیلی زود به ذهنشان خطور می کرد که اگر خدایان جهان را خلق کرده اند، انسان هم در این میان چونان میمون و دلکی برای خدایان آفریده شده تا سرمدیت طولانی آنها را برایشان مفرح و شاد سازد و نه چون غایت هستی (S14).

روشن است که نیچه در نوشتن این جملات کفرآمیز، به ولتر (که انسانی بس بسیار انسانی به خاطر او تقدیم شده)، و کاندید او نظر دارد، و طعنه ای می زند به پانگلوس (Pangloss) لایب نیتس، و البته با آنچه می توان ساده باوری اخلاقی پاسکال و کانت و همچنین ژان ژاک روسو نامید، درمی افتد. ایمانوئل کانت، وقتی اظهار داشت که دو چیز او را به سوی باور به خداوند سوق داده اند: شکوه آسمان پرستاره بالای سرمان و قانون اخلاقی درونمان. اما صد سال پس از او نیچه می نویسد: «بی همتایی ما در جهان! آه، خود این تصور زیاده از حد نامحتمل است! ستاره شناسان، که گاه به افق هایی به راستی در آن سوی زمین دست می یابند، حالی مان می کنند که این قطره حیات در جهان در برابر

که در دوردستان قرار گرفته اند، دست بردارد. اما مسئله اینجاست که آدمی طالب یقین و قطعیت، خاصه درباره این امور است، یقین و قطعیتی که ناگزیر به شکل و قالب باورهای متافیزیکی و دینی درمی آیند. با این وجود، نیچه قاطعانه اظهار می دارد (S16) برای آنکه انسانی شایسته و تمام عیار باشیم، هرگز به چنین یقین هایی درباره دورترین افق ها نیاز نداریم، همان گونه که یک مورچه خوب بدان ها نیاز ندارد. باید به مانند اپیکور یاد بگیریم که درست نسبت به این «واقعیت های نهایی» و «نیاز متافیزیکی خود» کاملاً بی اعتنا و بی تفاوت باشیم و حل آنها را به دست دانش و دانشمندان علوم طبیعی بسپاریم.

از سوی دیگر، اگر اپیکور در **آواره و سایه اش** قهرمانی است که مورد ستایش نیچه قرار می گیرد، ژان ژاک روسو، هم‌اوردی است که نیچه در برابر او می ایستد.^{۱۲} روسو در دومین پاراگراف قرارداد اجتماعی اظهار داشته بود: «آدمی آزاد زاده شده، اما همه جا در غل و زنجیر به سر می برد.» در واقع روسو با تصویر انسان طبیعی، از آن دسته فیلسوفانی است که تصویری خیالی از آدمی ترسیم کرده اند - تصویری از آدمی به عنوان «موجودی فراتر از حیوان، نیمه خدا، معنای خلقت، کلید حل معمای کیهانی، ... فرمانروای بزرگ طبیعت ... و ابا گذار از روسو به

آواره

هگل] موجودی که تاریخش را تاریخ جهان می نامد» (S12).

گفتار روسو مبنی بر اینکه «آدمی آزاد زاده شده»، خود شاهدهی کافی است بر اینکه او آموزه آزادی اراده را چشم بسته پذیرفته است. نیچه نه تنها تحت تأثیر شوپنهاور و حتی اسپینوزا، با این آموزه و تصور سطحی و کم مایه مخالف بود، بلکه با جان و جسم خود نادرستی این آموزه را احساس می کرد؛ چه در وابستگی عاجزانه ذهنی و روانی اش به بدن و مغزی که از بیماری ای شدید، رنج می برد، بیماری ای که شاید از پدرش به ارث برده بود، و نیچه خود را گرفتار تقدیر این بیماری می دید، تقدیری که بارها او را تا لبه زندگانی و در یک قدمی مرگ پیش برده بود (**آواره و سایه اش** در اوج یکی از این دوره های بیماری، و به تعبیر نیچه به «بهای گزاف»^{۱۳}، نوشته شده است؛ و چه در تمامی حوادث و رخدادهایی که مسیر آینده زندگی او را رقم زدند بی آنکه هیچ یک انتخاب او باشند - فرزند یک خانواده پروتستان بودن، مرگ پدر و عزیمت خانواده به نورمبرگ، نزدیکی نورمبرگ به پفورتا و تحصیل در آنجا، ملاقات با ریتشل در بن که در نهایت به استادی او در بازل به توصیه ریتشل انجامید، کشف **جهان چونان خواست و باز نمود شوپنهاور**، دیدار با واگنر و بسیاری رخداد های دیگر که هرگز به انتخاب او اتفاق نیفتاده

کل اقیانوس غول آسای شدن [شوند] و نابودی، و واجد هیچ اهمیتی نیست؛ که ستارگان بی شماری هستند که برای ایجاد حیات از شرایطی مشابه شرایط زمین برخوردارند - اگرچه شمار این ستارگان بسیار است، اما این شمار در مقایسه با تعداد نامحدود ستارگانی که هرگز زندگی بر روی آنها به جریان نیفتاده، و یا دیری است که از شر حیات خلاصی یافته اند، چندان هم زیاد نیست؛ که در مقایسه با مدت زمان هستی یک ستاره، حیات بر روی این ستارگان آنی بیش نبوده، جرقه ای ناگهانی و پس از آن زمان های طولانی طولانی - از این رو به هیچ وجه نمی توان حیات را هدف و غایت نهایی هستی آن ستارگان دانست. چه بسا مورچه در دل جنگل گمان برد که او غایت و هدف جنگل است، با همان اطمینانی که ما در پندارمان و تقریباً ناخواسته، نابودی بشر را یا نابودی زمین پیوند می زنیم - تازه بسیار هم فروتنی به خرج داده ایم اگر به همین حد اکتفا کرده و برای تشییع جنازه واپسین انسان، غروب همگانی خدایان و جهان را ترتیب ندهیم» (S14).

نیچه از این تأمل عاقلانه و سنجیده درباره ناچیزی و بی مقداری آدمی در این کیهان و فضای گسترده، با ستارگان بی شمارش چنین نتیجه ای را می گیرد: لازم است آدمی از نگرانی خود درباره چنین اموری

بودند: در واقع، نیچه خود به تجربه می‌دانست که چه بسیار شناس و اتفاق و چه اندک خرد و انتخاب بر زندگی آدمی حاکم است، و نمونه بارز آن، رشته دانشگاهی، یا حرفه‌ای است که آدمی در پیش می‌گیرد: «آدمی یک حرفه را زمانی انتخاب می‌کند که هنوز قادر به انتخاب نیست: او حرفه‌های گوناگون را نمی‌شناسد، خودش [و توانایی‌هایش] را هم به خوبی نمی‌شناسد.»^{۱۴}

پس نخستین واقعیت مسلم زندگی آدمی، بردگی و یا دست کم وابستگی است و نه آن گونه که روسو می‌گوید آزادی - وابستگی به عوامل ارثی، اجتماعی، زبانی، جغرافیایی، زمانی و بسیاری عوامل دیگر. البته این وابستگی می‌تواند در افراد متفاوت شکل‌های گوناگونی به خود بگیرد؛ در یکی به شکل عواطف و احساسات مقاومت‌ناپذیر، در یکی به شکل اطاعت و فرمانبری، در دیگری به صورت وجدان منطقی و از این دست صورت‌های دیگر. در هر حال آدمی دقیقاً در هر یک از این شکل‌های بردگی و اسارت، خود را آزادتر احساس می‌کند، درست به مانند کرم ابریشمی که آزادی خود را در تئیدن پيله می‌جوید (S10). اینکه آدمی، به‌رغم همه زنجیرهایی که بر پای او بسته شده‌است، احساس آزادی می‌کند، ناشی از خوگرقتن دیرینه او با همه این بندها و قیدها است، طوری که تنها وقتی خود را وابسته و غیرآزاد می‌یابد که پای زنجیری نو در میان باشد. از همین رو، آزادی اراده در واقع چیزی نیست جز احساس نکردن هیچ زنجیر نویی بر پا و بر جان (S10).

اما نیچه آموزه عدم آزادی اراده را با آنچه سرنوشت‌باوری نادرست (S61) می‌نامد، باوری که انسان و سرنوشت را در برابر هم می‌نهد، یکی نمی‌گیرد. بر مبنای چنین تصور نادرستی از سرنوشت، آدمی هر چند می‌تواند به سرنوشت پنجه افکند و با آن درستی‌زد، اما پیروزی همواره و در هر حال از آن سرنوشت است. از این رو، خردمندانه‌ترین کار تسلیم در برابر سرنوشت است و رضا به داده. ۱۵ در واقع، به گفته نیچه، ترس بسیاری کسان از پذیرفتن آموزه عدم آزادی اراده، ریشه در ترس آنها از درافتادن در چاله چنین باوری به سرنوشت دارد. آنها گمان می‌برند که اگر آزادی اراده در کار نباشد، آدمی در برابر آینده، احساس سستی و ناتوانی خواهد کرد. چرا که بر طبق این باور، آدمی به هر چه که روی آورد، چه سرسپردگی و چه هوسرانی و افسارگسیختگی، شرایط بهتر و یا بدتر از آنچه هست و خواهد بود، نمی‌شوند. در هر حال سرنوشت به راه خود می‌رود. اما به نظر نیچه، خطا در اینجاست. آدمی در برابر سرنوشت قرار نگرفته است، بلکه او خود جزئی از سرنوشت و چون بندی از بندهای آن است، که نیرومندترین چیزها را می‌تواند به زنجیر کشد. حماقت‌های انسانی به همان اندازه جزئی از سرنوشت‌اند که هوشمندی‌ها و زیرکی‌های او. ترس در برابر باور به سرنوشت نیز خود جزئی از همین سرنوشت است. اما بزرگ‌ترین خطای فکری‌ای که نیچه بر روسو وارد می‌داند، مطرح‌ساختن رگه‌ای از احساساتی‌گری رمانتیک در مطالعات مربوط به ماهیت انسان و نحوه شکل‌گیری جوامع بشری است. این تصور که آدمی، در وضعیت طبیعی، در آزادی، خوبی و خوشی به سر می‌برده، همه انسان‌ها با یکدیگر برابر بوده‌اند، و تنها برای نفع اجتماعی و از روی اختیار هر یک آزادی خود را در برابر اراده کل محدود ساخته، و بدین ترتیب به شکل‌گیری اجتماع یاری رسانده است، تصویری باطل و احمقانه بیش نیست. به روایت نیچه (S22)، واقعیت تاریخی کاملاً بر

خلاف این خیال‌پردازی رمانتیک است. شکل‌گیری اولیه اجتماعات انسانی، ناشی از ترس انسان‌های ضعیفی است که برای دفاع از خود در برابر حمله‌های غارتگران و راهزنان زورمند، دور هم و گرد فرمانروایی قدرتمند جمع شدند. به بیان نیچه، «قاعده موازنه (توازن) - غارتگر و فرمانروای قدرتمندی که به جماعتی قول می‌دهد آنان را از دست غارتگران در امان بدارد، احتمالاً در اصل و اساس موجوداتی بسیار همسان‌اند، جز اینکه دومی به روشی متفاوت از اولی، به آنچه می‌خواهد دست می‌یابد: یعنی از طریق باجی که اجتماع در مواقعی معلوم به او می‌پردازد، اما اولی به زور و هر موقع که خواست، از آن مردم باج می‌گیرد... اصل قضیه این است: حاکم مقتدر قول می‌دهد که در برابر غارتگر به یک موازنه دست یابد؛ مردم ناتوان هم امکان بقای خود را در وجود این موازنه می‌یابند؛ زیرا ناچارند یا برای ایجاد قدرتی معادل [با قدرت غارتگر و فرد نیرومند، خود گرد هم آیند، یا از فردی که دارای چنین قدرتی است فرمانبری کنند (و به او در ازای حمایت از آنها خدمت برسانند). شیوه اخیر بر شیوه نخست برتری دارد، زیرا با این روش دو موجود خطرناک مهار می‌شوند: غارتگر به وسیله فرمانروا، و فرمانروا با ملاحظه منفعتش؛ چرا که فرمانروا منفعتش را در این می‌داند که با جماعت فرمانبرانش مهربان یا بردبارانه رفتار کند... اما حتی در چنین وضعیتی نیز مردم همچنان ممکن است با دشواری‌های زیادی دست و پنجه نرم کنند، اما آنها با مقایسه این وضعیت با نابودی کامل محتمل‌شان، که پیشتر همواره در انتظارشان بود، تاب تحمل این وضعیت را به دست می‌آورند.»

پرداختن به مضامین بسیار گونه‌گون **آواره و سایه‌اش**، مجالی وسیع‌تر می‌طلبد. کتاب پس از ۳۵۰ گزین‌گویی کوتاه و بلند درباره مسائل گوناگونی فکری، فرهنگی، هنری، اجتماعی، دینی، و... با گفت‌وگوی کوتاهی میان آواره و سایه‌اش به انجام می‌رسد.

«آواره: و حالا با وجود عجله زیادی که دارم، آیا نمی‌توانم لطفی در حقت بکنم؟ خواسته‌ای نداری؟»

سایه: هیچ، شاید جز آنچه آن «سگ» فلسفی از اسکندر کبیر خواست: کمی از جلو آفتاب کنار برو، بسیار سردم است.

آواره: من باید چه کار کنم؟

سایه: به زیر این صنوبرها برو و به کوه‌ها بنگر، خورشید فرو می‌شود.

آواره: تو کجایی؟ تو کجایی؟»

اما سخن آخری هم درباره ترجمه فارسی کتاب. در اینجا قصد نویسنده، بررسی ترجمه کتاب نیست، و تنها به گفتن همین نکته بسنده می‌کند که ترجمه کتاب گاه، آن اندازه دقیق، و بعضاً روان، نیست که رضایت نیچه خوانان فارسی زبان را به دست آورد. خواننده کتاب گاه به جملاتی برمی‌خورد که سرد آوردن از آن، دشوار به نظر می‌رسد. (البته ناشر نیز گویی از سر شتاب برای رساندن کتاب به نمایشگاه بین‌المللی، دقت و زیبایی بایسته و شایسته را در نقطه‌گذاری و رسم‌الخط واحد به کار نبرده است.) برای نمونه خواننده می‌تواند ترجمه زیر از آقای عبداللهی را با ترجمه‌ای که پیشتر از همین قسمت نقل شد، مقایسه کند.

«یگانگی 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 بی کران شدن [تکامل] و از میان رفتن [فنا] هیچ معنایی ندارد. و این را نیز بر آنان آشکار می‌شود که سیارات بی شماری 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 سیارانی 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 سو بوده است، با بزه‌های 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» (ص ۳۲).

امیلواریم ویراست بعدی کتاب، اثر را به صورتی شایسته‌تر در اختیار فارسی‌زبانان قرار دهد.

پانویس‌ها:

- * آواره و سایه‌اش، اثر فردریش نیچه، ترجمه علی عبداللهی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۴.
- Nietzsche, Friedrich; *Human All Too Human*, translated by R. J. Hollingdal, Cambridge University Press, 1996. (volume one (1), volume two (2 & WAS)).

۲. دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر

کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست.

۳. آرای گوناگون و گزیده‌گویی‌ها بنا به ترجمه آشوری در فراسوی نیک و بد

داریوش آشوری، ص ۹.

4. Nietzsche, Friedrich; *Human All Too Human*, Preface to volume 2, §2.

۵. به هر دلیلی که نیچه از این پس سبک گزین گویند را بر گزیده باشد [چه به دلایل فکری و اندیشه‌ای، چه به دلایل جسمانی (چون ضعف چشم و سردردهای میکرنی) و یا هر دو]، نباید گزین گویند را تنها سبک نیچه دانست، هر چند شاید بیش از دیگر سبک‌های او به چشم می‌آید. در هر حال، آنچه را می‌توان آثار نیچه در سبک‌گزین‌گویی دانست، بیشتر به دوره میانی



آفرینندگی فلسفی او مربوط می‌شوند، یعنی دوره‌ای که کتاب‌های زیر را در برمی‌گیرند: **انسانی بس بسیار انسانی**، **سپیده دمان**، **دانش شادان** کتاب‌های ۴-۱. کتاب‌های پیشین نیچه واجد سبک‌هایی متمایز بودند: زایش تراژدی، شکل و قالب یک رساله دانشورانه را دارد، اگر چه بی‌گمان از بسیاری معیارها و نرم‌های سبک خود پا فراتر می‌گذارد. **تأملات ناپهنگام**، و تمناهای دیگر از نوشته‌های مربوط به دوران اولیه نویسندگی او، جستار به معنای کلاسیک کلمه هستند (تأملات ناپهنگام تنها جایی است که نیچه به پرگویی و اطراب روی آورده است). کتاب‌های مربوط به دوران پس از **دانش شادان** نیز از سبک‌های گوناگونی بهره برده‌اند. **چنین گفت زرتشت**، اگر چه سرشار از گزین‌گویی‌هاست، اما سبک کلی اثر گزین‌گویی نیست. بخش‌هایی از **فراسوی خیر و شر** و **غروب بت‌ها** به سبک گزین‌گویی هستند. **تبارشناسی اخلاق** هم به سبک‌رساله‌ای دانشورانه در زبان‌شناسی تاریخی بازمی‌گردد. **قضیه واگنر**، **نیچه در برابر واگنر** و **مسیح‌حاستیز (/ دجال)** نیز بیشتر به سبک یک جدل‌نامه نوشته شده‌اند. نیچه در آخرین اثر منتشرشده خود، **اینک انسان**، با سبک شرح‌حال‌نویسی (خودزندگی‌نامه) بازی می‌کند. در واقع، خود همین استفاده از سبک‌های گوناگون (به تعبیر نیچه در **اینک انسان**، متنوع‌ترین هنر سبک که تاکنون در اختیار یک نفر بوده است) مسئله‌ای جناگانه را پیش‌روی خواننده و مفسر آثار نیچه قرار می‌دهد. نه‌اماس در فصل اول کتاب خود به طرح و بررسی این مسئله پرداخته است.

Nehamas, Alexander; *Nietzsche, life as literature*, Harvard University Press, 1985, Chapter one, pp. 13 - 41.

6. Young, Julian; *Nietzsche's Philosophy of Art*, Cambridge University Press 1994, p. 59.

7. Friedrich Nietzsche; *The Birth of Tragedy*, translated by Douglas Smith, Oxford University Press, 2000 (BT).

8. Nietzsche, Friedrich; *Twilight of The Idols*, translated by Walter Kaufmann, Viking Penguin, 1954.

و نیز ترجمه فارسی این اثر، **غروب بت‌ها**، ترجمه داریوش آشوری، نشر آگه، ۱۳۸۱، صص ۵۰-۲.

9. Young, Julian; *Nietzsche's Philosophy of Art*, pp. 66 - 7.

10. Clark, Maudemarie & Leiter, Brian; *Introduction on Daybreak*, in *Daybreak*, translated by R. J. Hollingdale, Cambridge University Press, 1997, p. xx.

11. Vattimo, Gianni; *Nietzsche: An Introduction*, Translated by Nicholas Martin, The Athlone Press, 2002, p. 45.

12. Cate, Curtis; *Friedrich Nietzsche, A Biography*; Pimlico, 2002. p. 288.

از این کتاب (pp. 285 - 290) در موارد بیشتری بهره برده‌ام.

13. Hollingdale, R. G., *Nietzsche The Man And His Philosophy*, Cambridge University Press, 1999, p. 119.

14. Hollingdale, R. G., *Nietzsche The Man And His Philosophy*, p. 45.

۱۵. با قضا پنجه نزن ای تند و تیز

تا نگیرد هم قضا با تو ستیز

جز که تسلیم و رضا کو چاره‌ای

در کف شیر نری، خونخواره‌ای

(دفتر نخست، ۹۱۵، و دفتر ششم ۵۸۰. **مشئوی**: تصحیح دکتر توفیق سبحانی).

نیچه در این بند (§61) چنین تصور و برداشتی از سرشوست را به مسلمانان نسبت داده است.