

## از هگل و نیچه

پییر کلسوفسکی | رامین اعلائی



مقدمه‌ی ترجمه: کلسوفسکی، زمانی در پاسخ به اینکه «آیا او فیلسوف است»، گفته بود: «من دیوانه‌ام... یک نقطه، همین و بس!» او پیوسته از این تن می‌زد که خود را فیلسوف بخواند اما اندیشه‌اش به تمامی با آفرینش مفاهیم خارق‌العاده همراه است. از این منظر، مشهورترین کتاب کلسوفسکی، نیچه و دور باطل، را می‌توان اثری فلسفی قلمداد کرد. دست‌کم به همان معنای عجیبی که دلوز به این عبارت داده است، یعنی آفرینش یا ابداع مفاهیم. در هر حال، باید پذیرفت که کلسوفسکی را هرگز نمی‌توان تنها با یک عنوان وصف کرد. فیلسوف، رمان‌نویس، مقاله‌نویس، مترجم، نقاش. و تلاش برای تحلیل اندیشه‌اش از پس منشور فلسفه شاید رویکردی تقلیل‌گرا باشد که توان همخوان شدن با پیچیدگی‌های مضمونی و استثنایی نوشته‌هایش را ندارد، وضعیتی که دقیقاً نمایانگر مختصات شخصیتی همچون ژرژ باتای در تاریخ اندیشه‌ی قرن بیستم است که از قضا از نزدیک‌ترین دوستان **کلسوفسکی** نیز به شمار می‌رفت. در واقع این روایات یا، به عبارت بهتر، سلايق گروتسک کلسوفسکی بود که او را به جمع دوستان باتای کشاند تا جزو اولین کسانی باشد که دعوت باتای را برای عضویت در انجمن مخفی آسه فال پذیرفتند. هرچند که در این میان پای غریزه‌ای وسواسی نیز در میان بود که کلسوفسکی آن را بین خود و باتای مشترک می‌دید، تصویری وسواسی که محصول نیروهای ناخودآگاه یک زندگی تکانه‌ای در ما است. کلسوفسکی خود این تصویر وسواسی را فانتسم می‌خواند که از نظر او چیزی است که موجب می‌شود هر کدام از ما تکین باشیم. او درباره‌ی خودش می‌نویسد: «مضامین حقیقی اندیشه‌ی مرا یک یا چند غریزه‌ی وسواسی تحمیل می‌کنند که در پی بیان کردن خویش اند.» چیزی شبیه به آنچه لیوتار می‌گفت: «فانتسم ناواقعیت یا ضدواقعیت نیست بلکه چیزی است که

تلاطم وحشیانه‌ی لیبیدو را به چنگ می‌آورد...» اما فانتسم [فانتسم‌های] بنیادین کلوسوفسکی که آن [آن‌ها] را تا حدودی [یا دست‌کم زمانی چند] بین خود و باتای مشترک می‌دید چه بود [بودند]؟ هگل و البته نیچه، یا چنان که کلوسوفسکی خود آن را وصف می‌کند هگلیانیسم اشتدادی! یا به عبارت بهتر، خوانش هگل بر روی صفحه‌ی درونماندگاری که تکانه‌ها، وانموده‌ها و کلیشه‌ها از پیش بر آن چیده شده‌اند؛ هگل به واسطه‌ی نیچه. جالب این‌که در این میان شخص کلوسوفسکی پیوسته تمایل داشت تا اندیشه‌ی فلاسفه‌ی بزرگ را بر اساس فانتسم‌هایشان تفسیر کند: یعنی بر اساس تکانه‌های مسلط یا حاکم بر آن‌ها. فلاسفه صرفاً حرکات وضعیت‌های اشتدادی خویش را تحت راهنمایی تکانه‌ی مسلط‌شان بیان می‌کنند. و این ابدأ بی شباهت نیست به این سخن هایدگر که می‌گفت فیلسوف تنها یک اندیشه را می‌اندیشد، یا مدعای **برگسون** که هر فیلسوفه‌شهودی واحد دارد. شهودی که نزد کلوسوفسکی الگویی برساخته از مفاهیم منحصر به فردی است - تکانه‌ها و شدت‌شان، فانتسم‌ها و وانموده‌ها و کلیشه‌های آن‌ها - که او به واسطه‌ی آن‌ها به سراغ تفسیر اندیشه‌ی نیچه می‌رود، دیوانه‌ی نیچه در همسایگی ساد.

#### قطعه‌ای در باب نیچه

شهرت **نیچه** عموماً متکی است بر اصرار و پافشاری او بر قربانی کردن نفس [1] که [نزد او] همان کشتن خداوند است. مسئله اما اینجاست که این قتل از پیش متضمن کفاره‌ی خود است، یعنی اینکه قاتل به منظور قربانی کردن نفس باید خود را به جای خداوند بگذارد و این همان کفاره‌ی او است، و چه چیزی دهشت‌بارتر از این؟ [بودن در جایگاه خداوند]. باتای قبلاً درباره‌ی این موضوع نوشته بود که نیچه همچون مردی است که تصمیم گرفته یک رذیله، خبث و فسق و فجور را تا شدیدترین پیامدهای آن تجربه کند و کامیاب شود. با این حال، ادعای من این است که نیچه در نهایت توانست از پس این کفاره بر بیاید [یعنی تاوان بدهد]: او به جنون رسید، و به مرحله‌ی همذات‌پنداری با دیونیزوس نائل آمد. [2]

جولای 1937

#### در باب نیچه و لحظه

مادامی‌که این گزاره، که زمان را نمی‌توان تجربه کرد مگر به واسطه‌ی نقیضش، امر سرمدی [لایزال]، درست باشد، میل به جهیدن [پرش] یا سقوط در زمان مستلزم این است که ما از پیش در درون امر سرمدی قرار داشته باشیم. معتقدم که این جهیدن غیرممکن است، چون بدیهی است که ما در زمان وجود داریم و از زمانی که در این جهان بوده‌ایم سقوط رخ داده است. سقوط وضعیت اولیه‌ی انسان است، و او طبق آنچه بر او مقدر شده سقوط کرده است. با این حال، جهیدن در زمان تنها توسط کسی می‌تواند صورت گیرد که چون درون امر سرمدی ایستاده، تجربه‌ای سلبی از آن دارد؛ اما کسی که درون امر سرمدی وجود دارد باید کل را در تملک خود داشته باشد، در نتیجه چگونه می‌تواند جهش به درون خلأ را تصور کند؟ در اینجا، برای تعیین یک امر الزام‌آور، سقوطی که همه‌ی ما به ناچار باید تجربه کنیم، وضع دیالکتیکی از زمان معکوس است، زمان در مقام حد نهایی، که محضاً و حقیقتاً به معنای حذف دیالکتیک زمان به منظور از میان بردن

و برانداختن آنتی‌تری یا نقیض آن است: امر سرمدی. در نتیجه، مرگ خدا، برای باتای، منتج به وضعیتی درونماندگار می‌شود که دیگر نمی‌تواند درونماندگار باشد، چرا که هیچ جریان متعال و ماورای مقولاتی قادر به پروراندن و بالا کشیدن آن در خارج از خودش نیست. این یک‌زندگی در حال ناب و ساده خواهد بود، که به زعم من از لحظه‌ای که ناخشنودی و اضطراب روحی دست به نفی‌اش می‌زند، خوی و سرشتی **نیپیلیستی** به خود می‌گیرد. اما نزد نیچه، مرگ خدا کاملاً برعکس بود، چرا که سقوط خدا به سطح حال ناب و ساده بر این امر دلالت داشت که او تمام فضیلت‌های استعلایی خود را از دست داده. بنابراین تولد دیونیزوس، یعنی تعمیق لحظه و رهایی از بایستگی بدیهی و بی‌درنگ به واسطه‌ی بازگشت جاودان [3] لحظه. لحظه‌ای که در مرگ خدا همچون سقوط در مغاکی که علواست و برآمده تجربه می‌شود، همچون تسلط بر کلیتی در انتظار بازگشت جاودانش.

اگر همه چیز تنها ظاهر باشد، و اگر زمان تنها واقعیت موجود باشد، ایده‌ی بازگشت جاودان تجلی‌ای است از میل فراتر رفتن از ظاهر: آنگاه چیزها در بازگشت جاودان خود، در میل به بازگشت جاودان خود، درجه‌ی شدیدی از واقعیت را به دست می‌آورند. و علاوه بر این، آیا اهمیت لحظه با یا بدون بازگشت جاودان یکسان نخواهد بود؛ با سنگینی جدید لحظه‌ای که نخست به درون نیستی حاصل از مرگ خدا فرومی‌پاشد، این وزن جدید لحظه یا به این خاطر که محل ادراک بازگشت جاودان است و یا به این دلیل که محل انکشاف امر جاودان است، تضمین می‌گردد. در غیر این صورت لحظه با آنچه در ادامه می‌آید و غیره درهم می‌آمیزد.

از این پس، وقتی می‌گوییم: این لحظه منحصر به فرد است، و هرگز بازمی‌گردد - از قبل متذکر شده‌ام که [آن] سرمدی و جاودان است؛ یعنی اگرچه آن لحظه بینشی از امر سرمدی یا چرخه‌ی جاودان زمان بود، هرگز برای من، من که در زمان هستم، باز نخواهد گشت. در واقع این من هستم که در لحظه منتقل می‌شوم، و برای اینکه این اتفاق بیفتد باید از زمان خارج شوم، وگرنه بازگشت جاودان من را به آن لحظه باز خواهد گرداند.

جولای 1937

در باب ارباب و برده

از منظر اجتماعی رابطه‌ی انسان و خدا با رابطه‌ی میان خدایگان (صاحب/مالک) و بنده مطابقت دارد. قیام خدایگان علیه خدا رابطه‌ی قدیمی میان ارباب و برده را مجدداً برقرار می‌کند و منجر به شورش برده علیه اربابش می‌شود. مرگ خدای مطلوب ارباب الگوی کشته‌شدن ارباب توسط برده را فراهم می‌آورد. با این حال، ارباب تنها می‌تواند خدا را در رؤیاهای خود بکشد؛ رؤیاهایی که خدا خود برای او را فرستاده است؛ او تنها می‌تواند خدا را با تحریک برده‌اش علیه خود به پیکاری مجرد برانگیزد. و برده، که بدین گونه برانگیخته شده، پس از کشتن اربابش برای لحظه‌ای به وجد آمده، و سرمست از آزادی، خود به یک خدا تبدیل می‌شود، حال آن‌که در نهایت از بدگمان شدن به این مهم که او صرفاً [در این مدت] ابزار کور اراده الهی بوده، ناتوان است.

خدا هم بخشنده‌ی زندگی جاودان و هم بخشنده‌ی مرگ است. و در محضر خدا، خدایگان در مورد زندگی و مرگ بنده‌ی خود تصمیم می‌گیرد. لحظه‌ای که او می‌خواهد عملکردهای مشیت الهی را غصب کند، امیدوارانه خود را متقاعد

می‌سازد که خدا وجود ندارد و یا دیگر وجود ندارد، و سپس مسئولیت جنایت در حضور خدا را بر عهده می‌گیرد. به این ترتیب او وضعیت کهن ارباب و برده را زیر نگاه خیره‌ی خدا - البته با این امید که این نگاه خاموش شده باشد - مجدداً برقرار می‌کند. بنده که حالا بار دیگر برده است، ایمان دارد که دریافته حقوق ویژه‌ی ارباب به او اجازه می‌دهد تا بدون مجازات شدن دست به جنایت بزند. اما آن هنگام که برده‌ی سرکش تصمیم می‌گیرد اربابش را به محاکمه بکشد، فوراً در نقش همدست فرو می‌رود و او را در قیام علیه خدا همراهی می‌کند و به دلیل ارتکاب جنایت به خود مغرور می‌گردد - و در نهایت با دستاویز قرار دادن این همکاری ادعا می‌کند که حقوق ویژه‌اش - که قبلاً از آن اربابش می‌شمرده - بیشتر شده. دعوی‌ای که او علیه اربابش به راه می‌اندازد، جز اینکه این حقوق ویژه و اختیارات را به نفع خودش مصادره کند، هدف دیگری ندارد. سرحدات این مصادره هم با کشتن ارباب است که محقق می‌شود. عدالت بردگان تنها می‌تواند در مقام یک عمل مشترک در نسبت با شرارت فردی باشد... در شورش علیه شرارت و بی‌انصافی، بنده‌ی شورشی تنها می‌تواند با گناه کردن و اکنش نشان دهد، و در خلال مدتی که او تمام گناه بارز و آشکار در رؤیای مرگ خدا را بر عهده می‌گیرد، ارباب - در حالی که تحقیر می‌شود و زجر می‌کشد - هم کفاره‌ی رؤیایی که برده می‌خواهد به واقعیت تبدیلش کند را پس می‌دهد و هم [کفاره‌ی] بدکاری‌هایی که شخص خودش در محضر خدا نسبت به برده‌اش روا داشته. پس از سرنگونی ارباب؛ برده بیهوده و بر عبث التماس می‌کند، اگر نه به خدا، که دست‌کم به نظمی یکسان از وجود، تا به او اجازه داده شود در آرامش از مزایای شورشی که علیه اربابش به انجام رسانده، بهره‌مند گردد. از این پس او هر کاری که می‌کند، در حکم آدمکشی است. او همچنین هرگز به رستگاری نمی‌رسد و بخشوده نمی‌شود؛ پس با صداقت و خلوص تمام چند لحظه فرجه می‌گیرد که به لطف تقدیر و سرنوشت - که از قضا برای نابود کردن او و کارش بی‌تاب است - به او عطا می‌شود؛ و سپس [با جد و جهد خود] به سرعت به بازسازی صورت‌های مختلف زندگی اربابش تنزل می‌یابد: برده برده‌داری را از نو می‌آفریند، اما آنجا که خدایگان نمی‌توانست هیچ کینه و عداوتی نسبت به بنده‌ی خود احساس کند، برده‌ای که برای حفظ موقعیت خود به عنوان یا در مقام غاصب، برده‌داری را از نو برقرار کرده، احساس نمی‌کند که قدرت کافی برای غلبه بر کسانی را دارد که هر لحظه، خاستگاه خودش و شکنندگی موقعیتش را به او یادآوری می‌کنند.

[1] کلوسوفسکی وقتی در باب منزلت اشتدادی تکانه‌ها می‌نویسد مدام از اصطلاح «نفس» (ame) استفاده می‌کند، و این بی‌شک تا حدی به خاطر علاقه‌ی او است به ادیبان الهیاتی عارفان، کسانی همچون مایستر اکهارت و ترزای اهل اوپلا. نزد عارفان ژرفنای نفس امری است فروکاست‌ناپذیر و نامخلوق؛ ژرفنای نفس از دسترس عقل مخلوق می‌گریزد، و تنها می‌تواند به صورتی سلبی در دسترس باشد. م.ف

[2] کلوسوفسکی بعدها در نیچه و دور باطل نوشت: «اگر خدا مرده باشد، در این صورت هر آفرینش ممکنی نه از خدا که از کائوس برمی‌خیزد - یعنی از تکانه‌ها - و خویشتن یا نفس تنها حد نهایت کائوس است که ادامه یافته. اما مرگ خدا به معنای طرد دین نیست، بلکه احیای مجدد آن است.» م.ف

[3] کلوسوفسکی تأکید دارد که بازگشت جاودان در مقام یک اندیشه، تنها می‌تواند و انموده‌ی یک آموزه باشد، امری که می‌کوشد فانتسمی را منتقل کند که از اساس انتقال‌ناپذیر است، و در نتیجه انحراف فانتسم است. م.ف