

{www.thesis11.com}  
{نریازدہم}

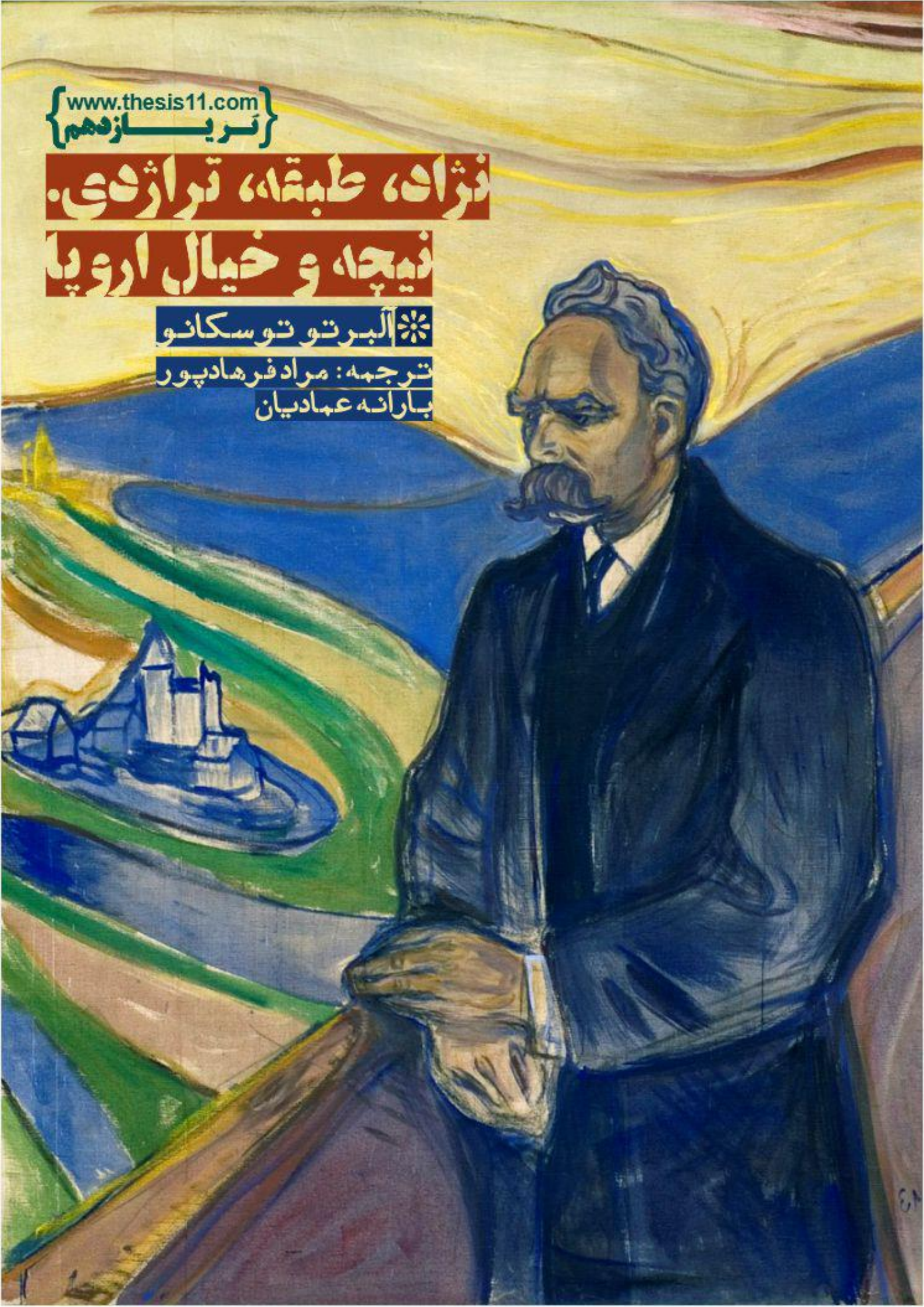
نژاد، طبقہ، تواریخ.

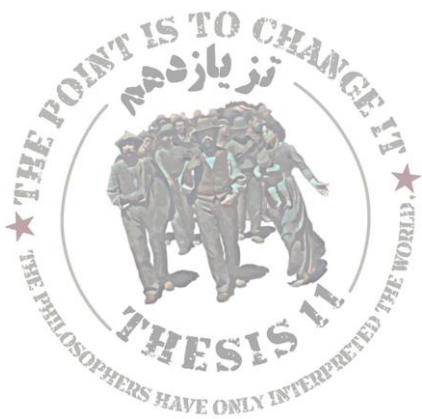
فیچہ و خیال اروپا

\*آلبرٹو توسکانو

ترجمہ: مراد فرہادیپور

بارانہ عہادیان





## نژاد، طبقه، تراژدی. نیچه و خیال اروپا

آلبرتو توسکانو، ترجمه: مراد فرهادپور و بارانه عمادیان

تلاش برای وحدت بخشیدن به اروپا و تبدیل آن به فرمانروای زمین... در مرکز فلسفه نیچه جای دارد و نه در حواشی آن. کارل لویت، «نیچه‌لیسم اروپایی»

همگون‌سازی انسان اروپایی فرایند عظیمی است که نمی‌توان مانع آن شد: آدمی حتی باید بدان سرعت بخشد. از این رو، ضرورت خلق یک گسست، فاصله، یا سلسله‌مراتب امری بدیهی است - نه ضرورت کندکردن این فرایند. فریدریش نیچه، خواست قدرت، قطعه ۸۹۸

متن دست‌نویسی وجود دارد که در آن به عوض زرتشت، ژولیوس سزار پیام‌آور خبرهای خوش نیچه است. اهمیت این امر به هیچ‌وجه کم نیست، بلکه موید این واقعیت است که نیچه تا حدی از همدستی آموزه خودش با امپریالیسم آگاه بود. والتر بنیامین، پروژه گذرگاه‌ها

بنابراین، رفیق عزیز، تو با غرور و به‌صورتی واضح و منسجم دشمن خواهی بود، نه فقط با حاکمان سادیست و بانکداران حریص، با پلیس‌های شکنجه‌گر و استعمارگران شلاق‌به‌دست، با سیاستمداران فاسد و کاسه‌لیس و قضات حرف‌شنو، بلکه همچنین و به همین دلیل با روزنامه‌نگاران افعی‌صفت، دانشگاهیان گواتری غرق در دلار و بلاهت، قوم‌نگاران شیفته متافیزیک، متألهان بلژیکی بی‌پرنسیب، روشنفکران وراجی که از دامن متفنن نیچه سربرآورده‌اند... امه سیزر، گفتاری در باب استعمار

فراتر و پیش از نبرد میان ملت‌ها، موضوع اصلی دهشت ما آن اژدهای چند سر بین‌المللی بود که به طرزی ناگهانی و بس خوفناک به‌مثابه علامتی برای نبردهای سراپا متفاوت پیش رو ظاهر شد. فریدریش نیچه، نامه به کارل فون گرسدرف، ۲۱ ژوئن، ۱۸۷۱

## - اروپای متحد علیه خویش

فریدریش نیچه در مورد پیش‌نویس قرارداد «TCE» چه نظری می‌داشت، همان عهدنامه‌ای که در سال ۲۰۰۴ به امضاء رسید تا قانون اساسی اروپا را مشخص سازد (پیش‌نویسی که پس از طرد شدن از سوی دو همه‌پرسی در فرانسه و هلند در سال ۲۰۰۵ تصویب‌ناشده به حال خود رها شد)<sup>۱</sup>؟ هدف از طرح این پرسش مشخصاً بازیگوشانه چیزی نیست جز اشاره به این نکته که تشخیص و تجویز این فیلسوف آلمانی برای بیماری اروپا، و همچنین سیما و نقش مفهومی او در مقام «اروپایی خوب»، تا چه حد بیگانه با موعظه‌های رفرمیستی است که پیش‌درآمدی برای این عهدنامه‌اند، آن‌هم به‌ویژه پس از پاکسازی بحث‌برانگیز اشاره این عهدنامه به مسیحیت. عهدنامه با اعلام این نکته آغاز می‌شود که منبع الهام آن میراث فرهنگی، دینی، و اومانیستی اروپاست، «میراثی که ارزش‌های جهانشمول حقوق نقض‌ناشدنی انبای بشر، آزادی، دموکراسی، برابری و حاکمیت قانون، از بطن آن سربرآورده‌اند.» آیا می‌توان فهرست کامل‌تری یافت از هرآنچه به اعتقاد نیچه موتور انحطاط اروپا و سقوط آن بدرون اخلاق بردگان بود، آن هم پس از «آخرین قیام بزرگ بردگان که با انقلاب فرانسه آغاز شد»<sup>۲</sup>؟ آیا این ادعای عهدنامه که اعلام می‌کند راه تمدن و ترقی اروپا را ادامه خواهد داد آن‌هم بخاطر «خیر همه ساکنان اروپا، از جمله ضعیف‌ترین و محروم‌ترین آنها» در چشم نیچه چیزی جز قانون اساسی نجس‌ها و «ملغمه آدمیان بی‌اصل و نسب» خواهد بود؟<sup>۳</sup> این همان اروپای «غیر مردانه‌ای» است که نیچه بی‌وقفه بدان می‌تازد، همان اروپایی که دچار بدسلیقگی غوطه‌خوردن در ترحم و «حساسیت بیمارگونه و آمادگی برای درد و رنج» است.<sup>۴</sup>

میان تصویر پارلمان‌تاریسم سرمایه‌دارانه امروزی از یک اروپای متحد مبتنی بر وفاق و تلاش‌های مکرر نیچه برای اندیشیدن به اروپا به‌مثابه عرصه‌ای هم برای انحطاط و هم برای ارزش‌گذاری مجدد هیچ نوع هم‌گرایی‌ای وجود ندارد. در واقع حتی می‌توان گفت که آثار نیچه حاوی تشخیصی پیش‌گویانه از بن‌بست‌های پیش روی دقیقاً چنین اروپایی است.<sup>۵</sup> اما دعوی من آن است

که این نقد نیچه‌ای، هرچند ممکن است به لحاظ سست کردن اعتماد به نفس توخالی یک اروپای سرگردان سودمند باشد، باید به نوبه خود تجزیه و تحلیل شود و به سبب اتکایش بر انبوهی از مضامین دلخواهی، ارتجاعی، و سترون مورد نقد ریشه‌ای قرار بگیرد — مضامینی که مهم‌ترین‌شان همان مقوله فرمانروایی و سلسله‌مراتب است، و به دنبال‌اش نحوه برخورد با مصایب و دردهای زایش تمدن به مثابه نوعی درام روانی در مقیاس کیهانی که با افت و خیزهای مبارزه تاریخی و آنچه می‌توان «توسعه ناموزون و مرکب» نیهیلیسم نامید هیچ ربطی ندارد. به بیانی روشن‌تر — و به پیروی از تلاش عظیم دومینیکو لوسوردو برای بازسازی انتقادی نگرش نیچه در کتاب *نیچه، شورشی/اشرافی*<sup>۶</sup> — چنین استدلال خواهیم کرد که اگرچه هنوز می‌توانیم اندیشه نیچه را به سبب بصیرت مخربش در تشخیص بیماری دوباره به کار گیریم، اما تردیدی نیست که در سطح برنامه‌ریزی و تجویز درمان اندیشه او معرف‌شکلی از بن‌بست یا نوعی آغاز مرگبار است.

اما وحدت اروپا برای نیچه به چه معناست؟ او در *فراسوی خیر و شر* اروپایی را ترسیم می‌کند که رهبران و مردمانش عمداً گرایش به سوی وحدت و نیاز بدان را نادیده می‌گیرند. در اینجا با یکی از مضامین نسبتاً ثابت در اندیشه پخته‌ی نیچه سروکار داریم، آن‌هم پس از شیفتگی اولیه او نسبت به «ذات یا فطرت آلمانی»، یعنی با نگاه تحقیرآمیز او نسبت به «آن جدایی و بیگانگی بیمارگونه‌ای که جنون ملیت در میان مردمان اروپا برانگیخته و هنوز هم برمی‌انگیزد».<sup>۷</sup> همین بیگانگی است که دست به دست با «خصلت عوام‌فریبانه و توده‌گرایی مشترک میان همه احزاب سیاسی»<sup>۸</sup>، وضعیت شوم اروپای قرن نوزدهم را ایجاد می‌کند. نیچه در تقابل با کوله‌بینی سیاستمداران پوپولیست و سیاست‌های «تجزیه‌گرایی» محکوم به شکست آنها بر این نکته پای می‌فشارد که «اروپا می‌خواهد یکی شود».<sup>۹</sup> معنای این وحدت چیست؟ نخست باید این نکته را در نظر داشت که «آینده اروپا» در متن آثار مجموعه پراکنده‌ای از نوابغ («ناپلئون، گوته، بتهوون، استاندال، هاینه، شوپنهاور» و حتی یک واگنر اعاده حیثیت‌شده) آماده گشته و آزموده می‌شود. درثانی، این تصور که این چهره‌های غول‌آسا رسانه‌های اصلی زایش دردناک اروپا

هستند خود موید آن است که مفهوم نیچه از اروپا به معنای دقیق کلمه نه سیاسی یا ژئوپولیتیک، بلکه مفهومی «روحانی» است. نیچه با اشاره به موارد قبلی انسان اروپایی چنین می‌نویسد: «آنان در همه فرازها و نشیب‌های نیازهاشان با هم مرتبطاند، به نحوی بنیادین با هم مرتبطاند: این همان اروپا، اروپای یگانه است که روح و جانش اوج می‌گیرد و با تمام وجود می‌کوشد تا به میانجی هنر رنگارنگ و پر جنب‌وجوش آنان پیش‌تر و بالاتر رود»<sup>۱۰</sup> — و البته این اروپایی است که تقدیرش نانوشته و ناروشن باقی می‌ماند. و سوم آنکه، برای نیچه وحدت اروپایی پریشی مربوط به سلسله‌مراتب است: به بیان او، این متفکران بزرگ مفهوم «انسان برتر» را به «قرن خود... قرن جمعیت» آموختند.<sup>۱۱</sup>

ساختن و ترکیب یک اروپای روحانی به منظور تولید یا رشد گونه والاتری از انسان — این است مبنای شور و شوق نیچه برای وحدت اروپا. ولی البته نیچه از دستیابی به یک فهم سیاسی یا بهتر بگوییم، دیرینه-سیاسی (arche-political)، از اروپا پا پس نمی‌کشد — به شرط آنکه به پیروی از بدیو «دیرینه-سیاسی» را معادل اعلانی بدانیم که خود را فقط در قالب نوعی «شرح و بیان سوژکتیو» عیان می‌سازد (و نهایتاً در قالب جنون سیاسی نیچه در پایان)، زیرا این اعلان که به هیچ رخدادی مشروط نیست بر این فرض استوار است که سیاست می‌تواند از دل کنش فکری صرف برخیزد، و از این رو چنین اعلانی عاجز از «تمایز نهادن میان تحقق و بیان خویش» خواهد بود.<sup>۱۲</sup> همان‌طور که بدیو در مقاله «نیچه کیست؟» استدلال می‌کند:

کنش ضد فلسفی نیچه، که او هم‌زمان پیامبر، بازیگر، و نام آن است، هدفی ندارد مگر تقسیم تاریخ

جهان به دو بخش. من این کنش را دیرینه-سیاسی می‌خوانم، زیرا قصد آن انقلابی ساختن کل

بشریت در سطحی بس ریشه‌ای‌تر از تمام محاسبات سیاسی است. در اینجا منظور از دیرینه-

سیاسی آن رسالت فلسفی سنتی نیست که می‌خواهد بنیانی برای سیاست بیابد. منطق آن باز هم

نوعی منطق رقابت است، و نه نوعی منطق پیشقدم‌شدن در بنیان‌گذاری.<sup>۱۳</sup>

کارل لویت در مقاله «نیپیلیسم اروپایی» – متنی که او در ۱۹۳۹ در حالت نیمه‌تبعید در ژاپن نوشت و به‌طرزی معنادار عنوان فرعی «تأملاتی درباره پس‌زمینه روحانی و تاریخی جنگ اروپا»<sup>۱۴</sup> را بر آن نهاد – اروپا را به‌عنوان مفهومی مرکزی در برداشتِ نیچه از یک «نظم» نوین معرفی می‌کند که نهایتاً بر بن‌بست‌های نیپیلیسم غلبه خواهد کرد:

هدف بزرگ و اصلی برای نیچه همان سلطه روحانی و سیاسی اروپایی‌ها بر کل زمین است.

پیش‌راندن اروپا به سوی این «سیاست عظیم» که هم‌زمان نوعی «جنگ میان روح‌ها و جان‌ها

است.» اروپا باید با این پرسش روبرو شود «که آیا اراده‌اش به نزول به‌واقع چیزی را اراده می‌کند یا

خیر»، به عبارت دیگر، نکته اصلی آن است که آیا اروپا بر نیپیلیسم خود غلبه خواهد کرد یا خیر،

آیا بار دیگر خود را به‌مثابه یک کل و به‌مثابه امری تعیین‌کننده اراده خواهد کرد یا خیر. این

نیپیلیسم فعال و «سرخوشانه» محرکی قدرتمند است و پتکی است که ملل منحط و روس‌ها را از پا

درمی‌آورد و نظم نوینی برای زندگی خلق می‌کند.

باز هم به پیروی از تعریف بدیو می‌توان گفت، آنچه در موضع نیچه مشخصاً دیرینه-سیاسی است، یکی‌کردن اروپا با شخص

خود اوست. همان‌طور که لویت می‌گوید: «سرنوشت اروپا بر فکر و احساس نیچه نسبت به خودش منطبق می‌شود.» اما در

ورای این انطباق، نیچه چه شکلهایی از وحدت سیاسی را دنبال می‌کند؟ اگر از اتخاذ موضع «هرمنوتیک بی‌گناهی» که همه

بیانات نیچه را استعاری می‌انگارد پرهیز کنیم – موضعی که تفکر نیچه را بی‌جان ساخته و او را به یک طنزپرداز لیبرال

رورتی‌وار یا یک آنارشویست التقاطی بدل می‌سازد – به دشواری می‌توان منکر شد که مبنای تصور نیچه از اروپا ظهور یک

سلسله‌مراتب رادیکال است که می‌تواند به آشوب سیاسی این قاره شکل بخشد و انواع پوپولیسم‌های ملی را به نفع یک نظم

سیاره‌ای جدید درهم شکند. همان‌طور که لویت متذکر می‌شود، برای ساختن آن اراده واحد و تعیین‌کننده‌ای که برای این

سیاست بزرگ ضروری است، به‌ویژه اکنون که «زمان سیاست خرد و ناچیز ملی‌گرایی به سر رسیده است، نیچه ضرورتی جدید را طرح می‌کند، یعنی ظهور «یک کاست مسلط که اهدافی درازمدت دارد و قادر است توده‌ها را در خدمت این هدف رام سازد.»

### - دموکراسی، نژادپرستی طبقاتی و «اروپایی خوب»: نژادپرستی بدون نژاد؟

افق سیاسی ظهور یک اروپای متحد و کاملاً سلسله‌مراتبی که بر زاد و ولد و تأیید زندگی استوار است به‌طرزی جدایی‌ناپذیر با معنای دیگری از اروپا پیوند دارد که برای نیچه در آن واحد معادل خطر نوعی نیهیلیسم منفعل کاهنده و هم‌زمان با آن، فرصتی برای نوع جدیدی از تجدید حیات مابعد مسیحی است. از این‌رو، دموکراتیزه شدن، در گفتاری دریدایی، به‌واقع نوعی فارماکون است، یا دست‌کم فرصتی است که باید آن را در نبرد علیه به‌اصطلاح «اخلاق بردگان» غنیمت شمرد. اما آن هم‌سطح کردنی که «دموکراتیزه شدن» به همراه می‌آورد چگونه می‌تواند مبشر امری موید حیات باشد؟ هر چه باشد، یکی از باورهای ثابت و همیشگی نیچه، از آثار اولیه‌اش به بعد، ضروری شمردن طبقه‌بندی اجتماعی (و به‌شکلی خشن‌تر، خود بردگی) است،<sup>۱۵</sup> آن هم به‌منظور رشد و توسعه فرهنگی و شدت بخشیدن به حیات معنوی. او در یک گزین‌گویه با عنوان «فرهنگ و کاست» می‌نویسد: «یک فرهنگ بالاتر فقط در جایی می‌تواند پا به هستی گذارد که جامعه حاوی دو کاست متفاوت است: کاست کارگران و کاست آنانی که کار نمی‌کنند و می‌توانند فراغت واقعی را تجربه کنند یا به بیانی پرشورتر: کاست آنانی که مجبور به کارند و کاست آنانی که فقط در صورت تمایل کار می‌کنند.»<sup>۱۶</sup> این درس ظاهراً بدیهی که از یونان باستان و جامعه کاستی هند اخذ شده است، و ژاک رانسیر بی‌اعتباری‌اش را اثبات کرده است،<sup>۱۷</sup> در یک گزین‌گویه دیگر از کتاب *انسانی بس انسانی*، آن‌هم با عنوان «اتوپییای من»، بار دیگر از سوی نیچه طرح می‌شود. در این گزین‌گویه می‌خوانیم که «در جامعه‌ای با نظمی

بهتر، کار سنگین و تأمین مقتضیات زندگی سهم کسانی خواهد بود که کمتر از همه از نتایج آنها آسیب می‌بینند»، در متن سلسله‌مراتبی از نظم که با «بی‌حس‌ترین» کارگران شروع می‌شود و با «حساس‌ترین» اربابان به پایان می‌رسد، همانانی که حتی در نقطه اوج رفاه نیز رنج را تجربه می‌کنند.<sup>۱۸</sup>

بدین‌سان، به لحاظ سطح «حساسیت»، تفاوتی نوعی یا تفاوتی فطری در کار است میان حاکمان و محکومان، اربابان و بندگان. از این‌رو، اتوپیای نیچه چیزی نیست مگر ترجمه‌ای طبیعی از این تأثیرات و توانایی‌های ماقبل سیاسی به زبان نوعی نظم اجتماعی که در اساس بر حسب تقسیم کار تعریف می‌شود (به‌ویژه تقسیم کار به دو بخش بدنی و فکری). اما آن فرایند هم‌سطح‌کردنی که ظاهراً جزئی از «تکامل اروپا» است چگونه می‌تواند این شکل از ترجمه سیاسی تفاوت‌های طبیعی را ممکن سازد؟ و مهم‌تر از هر چیز، آیا این نوع هویت‌بخشیدن به گونه‌های سیاسی اساسی با حمله قاطع نیچه در تبارشناسی/اخلاق به تصور متافیزیکی وجود یک کنشگر یا سوژه در پس‌کنش، ناخوانا یا حتی متضاد نیست – نکته‌ای که می‌توان آن را به نحوه برخورد نیچه به اروپا به مثابه روح یا سوژه نیز تسری داد؟

نیچه هنگامی که ظاهراً بدون هیچ خشم و خروشی سرگرم پرداختن به «جنبش دموکراتیک» اروپاست، نوعی فرایند درهم‌آمیزی و قلمروزدایی را به تصویر می‌کشد: «اروپایی‌ها هر روز بیشتر به یکدیگر شبیه می‌شوند؛ آنها هر چه بیشتر و بیشتر از شرایطی جدا می‌شوند که تحت آنها نژادهایی که به آب‌وهوا یا طبقه خاصی گره خورده‌اند متولد می‌شوند. آنها به صورتی روزافزون از هر نوع جو و فضای متعین مستقل می‌شوند.»<sup>۱۹</sup> اما نگاه خیره و امیدوار نیچه همچون همیشه معطوف به اثرات جمعی این دگرگونی «فیزیولوژیک» نیست، بلکه نگاه او متوجه انواع امکاناتی است که این دگرگونی برای پرورش گونه جدیدی از انسان خلاق و مثبت فراهم می‌آورد. از این‌رو، انسان اروپایی‌ای که در حال ساخته‌شدن است، «اساساً نوعی انسان فراملی و بیابانگرد است ... نوعی که، به لحاظ فیزیولوژیک، برخوردار از حداکثر قدرت و مهارت در تطبیق‌یافتن است و این توانایی وجه



ممیزه نوعی آن است.<sup>۲۰</sup> اما نیچه در مقام یک متفکر اشرافی ماتریالیست تر از آن است که گمان کند ظهور این انسان نوع جدید مورد نظرش می‌تواند بدون بروز نابرابری‌های ریشه‌دار و خشونت‌آمیزی تحقق یابد که همواره جزیی از تحول فرهنگ‌های بالاتر و موید حیات‌اند.

از این رو، برای آنکه فرایند دموکراتیزه‌شدن و وحدت‌یافتن اروپا به‌واقع بتواند گریز از آلوده‌شدن انرژی‌های فرهنگی را ممکن سازد و ارزش‌های جدید، یعنی سلسله‌مراتبی جدید عرضه کند، می‌بایست، حتی اگر شده به‌صورتی ناآگاه، شکل جدیدی از طبقه‌بندی را به‌وجود آورد. و این دقیقاً همان نکته‌ای است که نیچه پیش می‌کشد: «دقیقاً همان شرایطی که به‌صورت میانگین به هم‌سطح‌شدن و میانمایه‌شدن انسان منجر می‌شوند — یعنی به یک حیوان گله‌ای مفید، کوشا و چندمنظوره — می‌توانند با بالاترین درجه احتمال به زایش انسان‌هایی استثنایی منجر شوند که به لحاظ کیفی خطرناک‌ترین و جذاب‌ترین اند.»<sup>۲۱</sup> بدین‌سان، ظهور این گونه جدید از انسان تطبیق‌پذیر و موید حیات در اروپا خواهد بود با «تولید نوعی از انسان که سراپا آماده تجربه بردگی است»، آن هم در هیأت «شمار گوناگونی از کارگرانی پرهیاهو که به لحاظ خواست و اراده ضعیف ولی کاملاً مهبیای استخدام‌شدن‌اند، و همان‌قدر به وجود یک ارباب و حاکم نیاز دارند که به نان شب‌شان.»<sup>۲۲</sup> پس نیچه با مرتبط ساختن دموکراتیزه‌شدن با ظهور شکل جدیدی از جباریت همان استدلالی را تکرار می‌کند که در قطعه ۹۵۶ خواست قدرت به صورت فشرده بیان شده است: «همان شرایطی که تکامل حیوان گله‌ای را سرعت می‌بخشند در عین حال تکامل حیوان رهبری‌کننده را نیز تسریع می‌کنند.»<sup>۲۳</sup> به بیان دیگر، «میل به ایجاد فاصله» می‌تواند دقیقاً به‌میانجی هم‌سطح‌کردن فیزیولوژیک بازتولید شود: این است امید نیچه برای اروپا در مقام سرزمینی که در آن نظم سلسله‌مراتب می‌تواند به ظهور یک نژاد برتر یا «Herrenvolk» فراملی منجر شود که متکی بر انبوه پرولتاریای برده و بری از حس است. همان‌طور که لوسوردو تصریح کرده است، این بینش از یک طبقه یا نژاد اشرافی که اعضایش خود را با هم برابر می‌دانند در سراسر اندیشه قرن

نوزدهم مشهود است، و به‌صورتی قاطع و بی‌ابهام تمامی شکاف موجود میان «لیبرال‌ها» و «محافظه‌کارها» را درمی‌نوردد.

این امیدی است که پیشاپیش در طرح نیچه از شخصیت مفهومی و چهره دیرینه-سیاسی «اروپایی خوب» در کتاب *انسانی بس انسانی* حضور داشت. در گزین‌گویه شماره ۴۷۵ از آن کتاب، با عنوان «انسان اروپایی و امحای ملت‌ها»، نیچه از «نابودی ملت‌ها» استقبال می‌کند و به‌ظهور یک نژاد اروپایی نو و درهم‌آمیخته که مبنای‌اش بیابانگردی و «گذر دائمی» است، آری می‌گوید.<sup>۲۴</sup> او تحلیلی قدرتمند از کاربردهای عوام‌فربانه ناسیونالیسم ارائه می‌دهد، ناسیونالیسمی که همواره در خدمت «سلسله‌های پادشاهی» و «گونه خاصی از طبقات تجاری و اجتماعی» است و این شکل از وحدت اروپا را به‌مثابه یگانه درمان برای بیماری یهودستیزی ارائه می‌کند، که این خود نتیجه منطقی جزم‌اندیشی بیمارگونه و نقشه‌های سیاسی مرتبط با ملت است. آیا این ضد ناسیونالیسم ظاهراً «مترقی» با پافشاری قاطعانه بر سلسله‌مراتب و زاد و ولد ناخوانا نیست؟ آیا این ستایش از «زاد و ولد میان نژادهای مختلف» پیوندهای نیچه با نژادپرستی و داروین‌سیسم اجتماعی قرن نوزدهمی را محو می‌کند؟

مارکسیست ایتالیایی صاحب‌نظر در عرصه تاریخ عقائد، دومینیکو لوسوردو، در حین تلاش برای فراتررفتن از برخورد سطحی و غالباً دفاع‌ناپذیر لوکاچ با گرایش نیچه به ایدئولوژی امپریالیستی و «دفاع غیرمستقیم» او از سرمایه‌داری،<sup>۲۵</sup> به ما نشان داده است چگونه می‌توان تداوم شکلی از تفکر در باب نژاد و سلسله‌مراتب در آثار نیچه را مفهوم‌پردازی کرد، آن‌هم بدون درغلتیدن به موضع غلط و متناقض معرفی نیچه به‌عنوان یک ناسیونالیست آلمانی یا یک یهودستیز. لوسوردو در نیچه، شورشی/شرفی تمایز مفهومی مهمی ایجاد می‌کند میان آنچه خود «نژادپردازی افقی» می‌نامد با «نژادپردازی قطری».<sup>۲۶</sup> مورد نخست به هویت‌یابی ذات‌گرایانه ملت‌ها یا گروه‌های خاصی مربوط می‌شود که به‌سادگی و در همه حال برتر یا فروتراند. اما نیچه، همان‌طور که تشخیص او از دموکراتیزه شدن اروپا به‌روشنی نشان می‌دهد به هیچ وجه نمی‌تواند به تکرار صرف رانه‌های «فرقه‌گرایی» پوپولیستی و سنتی بسنده کند. درست بر عکس، همان‌طور که از طرح‌های نظری و آینده‌نگر او در باب بهبود

نژادی برمی آید، ظهور سلسله مراتب‌های ارزشی جدید و پرورش گونه‌های جدید – به‌ویژه از طریق زاد و ولد میان گونه‌های متفاوت – از تمایزهای ملی و نژادی موجود فراتر می‌رود. اما آنچه در کل این فرایند ثابت باقی می‌ماند دقیقاً همان ایده سلسله مراتب و طبیعی ساختن نابرابری است که نیچه پیش‌تر در «اتوپای» خود در *انسانی بس انسانی* مطرح کرده بود.<sup>۲۷</sup> به بیان دیگر، نژاد برتر می‌تواند، یا حتی باید، محصول آمیزش نژادها باشد.

طبق نظر لوسوردو، عنصر مرکزی در تلاش نیچه برای تفاوت‌گذاری در متن فرایند هم‌سطح‌شدن اروپا و جداساختن سلسله مراتب، نژادپردازی در مورد طبقه است، نوعی از نژادپردازی که به‌صورت قطری پیش می‌رود، زیرا تمایزهای همیشگی میان نژادها و ملت‌ها (آلمانی، فرانسوی، یهودی و غیره) را درمی‌نوردد: «عنصر ثابت در تکامل پیچیده مورد نظر نیچه همان گرایش به نژادی ساختن طبقات فرودست است»<sup>۲۸</sup>، طبقاتی که متناوباً به‌صورت ذیل معرفی می‌شوند: به‌مثابه کاستی از بردگان وحشی، جماعتی از متعصبان، مجموعه‌ای از ابزارهای کار برای طبقات حاکم، جمعی از موجودات «نیمه حیوانی»، یا مخلوط درهمی از شکست‌خورده‌گان و واماندگان بیولوژیکی. بدین‌سان، نیچه با آن گرایشی در متن تفکر لیبرال و ضد انقلابی اروپا همراه می‌شود که پرولترا را نوعی «ابزار ناطق» (*Instrumentum vocale*) (ادموند برک) یا «وسیله دویا» (آبه سی‌یز) می‌داند. به همین سبب است که به گفته لوسوردو، درهم‌آمیزی نژادی «انسان‌های والاتر» و نخبگان برخاسته از «ملت‌های» گوناگون در تفکر نیچه کاملاً سازگار با «نوعی جنگ داخلی بین‌المللی است که از حد مرزهای دولتی فراتر می‌رود و نشان می‌دهد که چگونه نخبگان اروپایی «متمدن» مشترکاً با تهدید «وحشیان» مقابله می‌کنند، وحشیانی که ممکن است نسبت به غرب درونی یا بیرونی باشند.<sup>۲۹</sup> بدین‌سان، می‌توانیم ببینیم چرا برای نیچه مسیحیت و سوسیالیسم معرف دشمنی توأمان بوده‌اند، به‌ویژه تا آنجا که مسیحیت را تبلوری بدانیم از «قیام عمومی ستم‌دیگان، فرودستان، و انسان‌های شکست‌خورده و از ریخت‌افتاده علیه همه آنانی که دارای «نژاد و نسب هستند – همان انتقام ابدیِ نجس‌ها در مقام نوعی دین عشق».<sup>۳۰</sup>

از این لحاظ آرای نیچه را می‌توان بار دیگر در پس‌زمینه سنت دیرپای تفکر ضد سوسیالیستی قرن نوزدهم جای داد که، به گفته اتین بالیبار، مبنای اش «نژادپرذازی نهادی در ارتباط با کار بدنی است.»<sup>۳۱</sup> در عین حال، باید متذکر شد که این موضعی است مبتنی بر درکی سراپا نابسنده و نوستالژیک از رابطه میان «بسط و توسعه» فرهنگی، استثمار و تقسیم کار — توجه کنید به ارجاعات دائمی نیچه به نظام‌های مربوط به کاست و سلسله‌مراتب که در آنها از ترکیب طبقه‌بندی، همگون‌سازی و ستیز طبقاتی نشانی دیده نمی‌شود، ترکیبی که کاملاً درخور شرایط اروپای قرن نوزدهم است. در این معناست که تصور نیچه از یک اروپای متحد و سلسله‌مراتبی را، که در آن سلطه درونی گویای قدرت بیرونی است، می‌توان معادل پدیده‌ای دانست متعلق به «نژادپرستی نوین عصر بورژوازی ... نژادپرستی‌ای که هدف اصلی آن پرولتاریا است آن هم بر مبنای منزلت دوگانه این طبقه در مقام جمعیت استثمارشده ... و جمعیت به‌لحاظ سیاسی خطرناک.»<sup>۳۲</sup> این نکته را نیز باید در نظر داشت که بالیبار، در پرتو درگیری دائمی نیچه با مسئله «نجس‌ها»، معتقد است که نژادپرستی معاصر، گذشته از تعیین یافتن دائمی توسط مبارزه طبقاتی، معرف انتقال مفاهیم و کنش‌های مربوط به کاست نیز هست.<sup>۳۳</sup>

شاید بتوان دلیل اصلی مشارکت نیچه در این شکل از نژادپرستی طبقاتی ضد سوسیالیستی قرن نوزدهم را ناتوانی او از تمیز نهادن میان نوعی هم‌ارزی هم‌سطح‌کننده و شکلی نوع‌آورانه از برابری دانست که مبتنی بر فراتر رفتن از ارزش‌های موجود است. همانطور که ماتسینو مونتیناری بر ضد لوکاچ استدلال کرده است، نوعی بدگمانی، اگر نگوییم نقد نسبت به برابری در مقام مقوله‌ای سیاسی، حتی در تفکر کسانی چون انگلس هم وجود داشت و در ادامه می‌توان گفت که خود نیچه بیشتر با نوعی سوسیالیسم مسیحی و آبکی آشنا بود تا جنبه‌های مثبت‌تر و قاطعانه‌تر تفکر مارکسیستی و کمونیستی.<sup>۳۴</sup> هرچند وحشت طبقاتی او از کنش‌ها و حوادث کمون پاریس، که در پایان مقاله بدان بازخواهم گشت، ما را به سمت این داوری سوق نمی‌دهد که شاید آشنایی بیشتر او با اعتقادات انقلابی می‌توانست موجب تخفیف دشمنی‌اش شود. نحوه برخورد نیچه به مسئله

پرولتاریا در آثار خودش هیچ‌گاه نمی‌تواند از شر دوراهی ذیل رها شود: تسلیم ضروری (برای مثال در نظریه‌پردازی‌هایش در باب «چینی‌شدن» ضروری طبقه کارگر اروپا)<sup>۳۵</sup> از یک سو، و توسعه استعماری به یاری عناصر لومپن یا کارگری جوامع اروپایی از سوی دیگر. به بیان دیگر، به نظر می‌رسد که حرکت در جهت ساختن نژادی طبقه در هیأت کاست همراه با نوعی استعمار تقویت شده، یگانه نتیجه نهفته در اتوپیای سلطه مبتنی بر جهان‌وطن‌گرایی است. بدین‌سان، در کتاب سپیده دم، حمله ظاهراً پرشور نیچه به مکانیکی‌شدن نیروی کار و «به بردگی کشیدن غیرشخصی»، همراه با نقد او از ایده تحمیل انضباطی سوسیال دموکراتیک بر طبقه کارگر در راستای پیروزی‌های آتی، حاصلی در بر ندارد مگر نوعی حماسه سوسیال - امپریالیستی که به گسترش و تجدید حیات اروپا منجر می‌شود آن هم طی «عصری از فوران عظیم که تا به امروز دیده نشده است و مهاجرتی آزاد به سیاقی اشرافی در مخالفت با سلطه ماشین، سرمایه، و آن گزینشی که می‌رود تا همگان را وادار سازد یا برده دولت شوند یا برده جناح مدافع اختلال»<sup>۳۶</sup> و از همین جاست این شعار معروف که می‌گوید: «بگذار اروپا از شر یک-چهارم از ساکنانش رها شود! این امر هم به سود آنان و هم به سود اروپا خواهد بود!» بدین‌سان، در خیالات نیچه - هم‌زمان با گردش فضایل اروپایی در سراسر کره ارض «در سرزمین‌های دوردست و در قالب اقدامات موج انبوه استعمارگران» - انحطاط مجرمانه طبقه کارگر نهایتاً به نوعی «طبیعت زیبای وحشی و قهرمان‌گرایی» خواهد انجامید (و خود اروپا نیز احتمالاً خواهد توانست با «جمعیت انبوه چینی‌ها و شیوه‌های زندگی و فکر آنها که مناسب موربانه‌های کوشاست» کنار بیاید و حتی بخشی از سخت‌جانی آسیایی را به لطف آمیزش نژادها به اروپا اضافه کند).<sup>۳۷</sup>

#### - فراسوی کلی‌گرایی اروپایی

ما در تأملات نیچه در باب «طبقه ناممکن»، در اندیشه‌هایش درباره جباریت، بردگی و دموکراتیزه‌شدن، یا حتی در ضد

ناسیونالیسم پرشور او، با یک مضمون دیرینه-سیاسی مهم روبرو می‌شویم: نیاز اروپا به اینکه به طریقی خود را از خود جدا سازد. این گزینش و پالایش دوران‌ساز فرهنگ اروپایی هسته اصلی خود ایده دگرگونی ارزش‌هاست. این مضمونی است که به ظهور انبوهی از نوسان‌ها و تناقضات غریب دامن می‌زند. بدین‌سان، چنین تصور می‌شود که مسیحیت نوعی بیماری شرقی یا شکلی از قیام بردگان و اخلاقیات فاسد نجس‌هاست، یا برعکس، ماتریسی است از فرهنگ یونانی، رومی، و یهودی-اروپایی (یا غربی). ما همچنین شاهد گرایش به مهاجرت و خروج جغرافیایی هستیم که در نهایت به نیاز به گسست از دیالکتیک منحط «نیپیلیسم اروپایی» و گزینه‌های سیاسی نهفته در آن (لیبرالیسم، سوسیالیسم، ناسیونالیسم، پوپولیسم) منجر می‌شود. نکته جالب توجه‌تر آن است که نیچه، در اواخر زندگی آگاه خود، بیش از پیش امکان برتری دیگر تبارهای تمدنی بر تمدن اروپایی را مدنظر قرار می‌دهد. او در برخوردش با اسلام یا هندوئیسم — برخوردهایی که همگی صراحتاً ضد لیبرال، سلسله‌مراتبی و غالباً ضد زن هستند — این امکان را در نظر می‌گیرد که یک فرهنگ موید زندگی می‌تواند خود را به‌کلی از میراث غربی و مسیحی جدا سازد. همان‌طور که او در کتاب *دجال* می‌نویسد: «مسیحیت ما را از ثمرات فرهنگ باستان محروم ساخت، و سپس برای بار دوم ما را از ثمرات فرهنگ اسلامی محروم ساخت ... فی‌نفسه نمی‌توان میان اسلام و مسیحیت دست به انتخاب زد، درست همان‌طور که نمی‌توان در مورد اعراب و یهودیان چنین کرد. تصمیم از قبل گرفته شده است، و در این مورد هیچ کس امکان انتخاب ندارد. شما یا یکی از نجس‌ها هستید یا نیستید... جنگ تا پای مرگ علیه روم/ صلح و دوستی با اسلام: این است احساس آن روح بزرگ آزاد، او بدین‌سان شیوه عمل‌اش را به ما نشان داد، آن نابغه بزرگ در میان همه امپراتوران آلمانی، فردریک دوم.»<sup>۳۸</sup> اگرچه اشاره او به اسلام در اینجا ممکن است صرفاً «نشانه‌شناختی» باشد<sup>۳۹</sup>، یک محرک صرف، اما گویای دو چیز است: نخست این واقعیت که همپای پیشرفتِ تفکر نیچه هر نوع یگانگی ثابت و پایدار با مفهوم دیرینه-سیاسی یا فلسفی از اروپا یا کل غرب، متزلزل می‌شود. و دوم آنکه مولفه‌های ثابت سلسله‌مراتبی در تفکر او به‌لحاظ ارزیابی‌اش از فرهنگ‌ها تعیین‌کننده باقی می‌مانند — همان‌طور که او در *فراسوی خیر و شر* می‌نویسد، برتری اسلام از این واقعیت ناشی

می‌شود که در اینجا سروکار ما با جهانی است «که در آن آدمی به نظم سلسله‌مراتب باور دارد و نه به برابری یا حقوق برابر».<sup>۴۰</sup>

به رغم دلایل ناجور نهفته در پس این جابجایی تمدن‌ها، این حقیقتی است که ما می‌توانیم در ارتباط با پیامدهای حاد آن، و به پیروی از فیلسوف ایتالیایی، بیاجو دِ جُوآنی، بگوییم که تفکر نیچه «بازنمایی اروپا از خود» را دچار بحران می‌سازد،<sup>۴۱</sup> و همراه با لوسوردو تأکید کنیم که نیچه ضربه‌ای سخت بر امپریالیسم مسیحی عصر خود وارد می‌آورد (به یاد داشته باشیم که کنفرانس برلین و دست‌وپا زدن آفریقا تحت به اصطلاح اخلاقیات ضد بردگی با انتشار آثار اصلی نیچه هم‌زمانند)، همان امپریالیسمی که می‌کوشد «مأموریت تمدن‌ساز» اروپا را توجیه کند. علاوه بر این، چکش نیچه تبار خیالی و اسطوره تبارشناختی اروپا و غرب را درهم می‌شکند، حال چه اسطوره مسیحی-آریایی-ژرمنی باشد و چه اسطوره عبری-مسیحی-یونانی-غربی. اما هدف اصلی، و البته سازگار با آثار اولیه نیچه، فقط نابودکردن آن کلی‌گرایی فریکارانهای نیست که اینگونه ایدئولوژی‌های ساختگی مطرح می‌کنند و به یاری آن خشونت بنیادین امپریالیسم را پنهان می‌سازند، بلکه هدف در عین حال دور ریختن هر شکلی از کلی‌گرایی، و بنا به مضمون بسیاری از قطعات نیچه، قدرت‌بخشیدن به امپریالیسم و ارزش‌گذاری دوباره بر سلطه است. جداساختن افشای سویه تاریک اخلاقیات مسیحی و غربی از گرایش پایدار نیچه به ابداع دوباره سلسله مراتبی که «اروپایی» باقی می‌ماند، مستلزم نوعی عملیات کیمیاگرانه‌ی به‌غایت دشوار است.

از این لحاظ سزاوار است به یاد آوریم که شماری از روشنفکران غیر اروپایی مخالف استعمار در تفکر نیچه ابزاری یافته‌اند برای (به قول دلوز) «نقد تام و تمام» آنچه امانوئل والرشتاین «کلی‌گرایی اروپایی» نامیده است، و همچنین ابزاری برای بازسازی کلی‌گرایی و اومانیسیم در مقیاسی سیاره‌ای — یا به عبارت دیگر، استقبال از سویه منفی و انتقادی اندیشه نیچه در عین رد فلسفه او در مورد آینده به‌عنوان تفکری آلوده به پس‌مانده‌های استعمار گذشته.<sup>۴۲</sup> توصیف ادوارد سعید از رابطه فانون با فروید، و مارکس با نیچه، در کتاب فرهنگ و امپریالیسم تصویر اولیه‌ای به‌دست می‌دهد از موارد کاربرد تفکر نیچه در راستای نقد تام

و تمام سلطه: «اشارات شورشی نهفته در نوشته‌های فانون گویای تلاش فردی به‌غایت آگاه است که به طرزی عمدی و همچنین طنزآمیز تاکتیک‌های آن فرهنگی را تکرار می‌کند که به اعتقاد خودش عامل سرکوب او بوده است.» او پیشگامان خود را اهل مغرب‌زمین می‌انگارد تا از این طریق «بهتر بتواند انرژی‌های نهفته در آنان را از قید و بند فرهنگی که مولد آنان بوده است رها سازد. فانون با در نظر گرفتن این پیشگامان به‌شکلی متناقض، هم به‌مثابه اجزای ذاتی نظام استعماری و هم به‌عنوان کسانی که بالقوه با این نظام می‌جنگند، نوعی کنش خاتمه‌بخشیدن به امپراطوری و اعلان شروع عصری جدید را به اجرا می‌گذارد.»<sup>۴۳</sup>

#### - زایش تراژدی در فاصله میان کمون و استعمارزدایی

در مقام نتیجه‌گیری، مایلم امکان ارائه خوانشی این‌گونه متناقض از آثار نیچه را بررسی کنم، خوانشی که برخی از نوشته‌های آغازین نیچه در باب تراژدی یونانی را به‌عنوان نقطه شروع برمی‌گزیند. ما در *زایش تراژدی* نیچه هم ردپای تراماتیک ضدیت حاد او با سوسیالیسم را می‌یابیم (و همچنین ردپای آن «نژادپرستی طبقاتی» را که شالوده این ضدیت است) و هم نوعی متفاوتی از فرهنگی را که به یک نقطه اشتراک مهم میان اندیشه و کنش ضداستعماری جان می‌بخشد.

همان‌طور که بسیاری از شارحان آثار امه سزر نشان داده‌اند، کتاب *یادداشت‌هایی در باب بازگشت به سرزمین پدری* که می‌توان آن را برجسته‌ترین اثر شاعرانه ضداستعماری دانست، از پاره‌ای جهات ملهم از غوطه‌خوردن این شاعر و سیاستمدار اهل مارتینیک در آثار اولیه نیچه است. سزر خود در سخنرانی‌ای که در کنفرانس بین‌المللی فلسفه در هاییتی به سال ۱۹۴۶ ایراد کرد — با عنوان «شعر و شناخت» که بعداً در نشریه‌ای بنام *تراپیکس (Tropics)* منتشر شد — کنش خود را مبتنی بر تقابل قطبی امر دیونوسوسی با امر آپولونی می‌انگارد.<sup>۴۴</sup> سزر تاریخ «انتقام دیونوسوس از آپولون» را به سال ۱۸۵۰، و به «نفوذ



بودلر در جهان» نسبت می‌دهد، اما چارچوب نیچه‌ای این اثر تردیدناپذیر است، به‌ویژه با توجه به نظر مولف در مخالفت با عقل‌گرایی سرد علوم طبیعی و ستایش او از قدرت‌های خلاق نهفته در تجربه تراژیک («شیفتگی و دهشت. به خود لرزیدن و حیرت. بیگانگی و صمیمیت»، «نوعی وحدت بدوی به‌هم‌پیچیده که شاعران خیره‌شدن در درخشش آن را نزد خود نگاه داشتند»). آنچه از این لحاظ بارز و تکان‌دهنده است، مدیحه‌سرایی سزر برای خشونت شاعرانه است که در عین جهت بخشیدن به شکل خاصی از سخنوری نیچه‌ای، نور تاریک سوررئالیسم، یعنی اشعار لوتره‌آمون را به عنوان هادی برمی‌گزیند:

در این اقلیم خشم و آتش که همان اقلیم شعری است، همه ارزش‌ها ارزش خود را از دست می‌دهند، محاکم از صدور حکم باز می‌مانند، قضات از مجازات‌کردن و هیئت‌های منصفه از بیگناه‌شمردن. فقط جوخه‌های آتش هنوز می‌دانند چه باید بکنند. هرچه جلوتر بروی نشانه‌های فروپاشی واضح‌تر می‌شود. مقررات خفگی به بار می‌آورند و رسوم متعارف به ته می‌رسند. قوانین گرامون (Grammont) برای حمایت از ابنای بشر، و قوانین لوکارنو (Locarno) برای حمایت از حیوانات به‌ناگهان و به‌شکلی شگفت‌انگیز محاسن خود را از دست می‌دهند. باد سرد پریشانی بر همه جا

می‌وزد.<sup>۴۵</sup>

این بیان تراژیک در صورت‌بندی خود از وجه مثبت و خلاق قدرت‌های ویرانگر نسبت به نیچه وفادار می‌مانند، وجه خلاق که نمی‌توان آن را به رابطه‌ای دیالکتیکی تقلیل داد. همان‌طور که دونا جونز به‌روشنی استدلال کرده است، از این لحاظ فرار سزر از هرگونه دیالکتیک بازشناسی (ضد) استعماری، از پیش‌گویای معرفی امر تراژیک در آثار دلوز و دیگران به‌مثابه نوعی تأیید ضد دیالکتیکی تفاوت است. همان‌طور که جونز متذکر می‌شود:

کتاب *یادداشت‌های* امه سزر را به‌سادگی نمی‌توان به میانجی دیالکتیک هگلی-مارکسیستی

بازشناسی و کار خوانند، زیرا او به هیچ وجه نمی‌توانست امکان بیلدوتنگ را در بطن کار بردگی بیابد. او همچنین نمی‌توانست باور کند که هیچ اربابی قادر است شکلی از بازشناسی به برده عطا کند، یا حتی علاقه‌ای به این کار داشته باشد ... [برده] به‌سادگی حتی یک ذره هم برای بازشناسی از سوی دیگری ارزش قائل نیست (یا برای کارکرد آموزشی کار گروهی!) در اینجا است که — با طنزی به غایت روشن — نیچه، که خود غالباً به صورتی خام از بهبود نژادی دم می‌زند، به امه سزر این شجاعت را می‌بخشد تا از نیاز به تأیید شدن که معنای ضمنی‌اش صرفاً سازش کردن است، فراتر رود. ریشه‌های آنچه غالباً خشم آتش‌گون اشعار او خوانده می‌شود، در همین جاست، و همچنین،

فراخوان صریح و قاطع شاگرد او، فانون، برای دست‌یازیدن به خشونت.<sup>۴۶</sup>

چرخش به‌سوی درک نیچه از تراژدی به‌مثابه منبعی برای نوعی بوطیقای ضد استعماری — که می‌کوشد حلقه بسته دیالکتیک رهایی را بشکند، حلقه‌ای که در تحلیل نهایی همواره نسبت به غرب درونی باقی می‌ماند — فقط به امه سزر منحصر نیست. وُلّه سویینکا، نماینده‌نویس و نظریه‌پرداز نیچریه‌ای حتی بیش از این‌ها به چارچوب *زایش تراژدی* متوسل می‌شود تا پیوند میان ازدست‌رفتن فردیت و غرق‌شدن در جمع را در متن *درام آفریقایی* بررسی کند. تلاش او نهایتاً موجب می‌شود تا درک (یونانی-آلمانی) خود نیچه از امر تراژیک ریشه‌کن شود. سویینکا در تحلیل خود از نقش خدایی به‌نام اوگن (Ogun) در تراژدی یوروبا (Yoruba) توصیف می‌کند که این خدا چگونه «بارِ دگر فردیت خود را واگذار می‌کند ... تا در فرایند تکه‌پاره شدن حل شود، و سپس از نو در بطن یگانگی جهانشمول، امر ناخودآگاه، یا گرداب ژرف و سیاه نیروهای میتوپوئتیک جذب شود.<sup>۴۷</sup> از این‌رو، درک درامای تراژیک بدون اتخاذ نوعی جهت‌گیری کیهانی ناممکن است، یعنی بدون نوعی «اتحاد و فشردگی جمعی که ذات همسرایانه آن، انرژی جمعی لازم را برای به چالش کشیدن قلمرو خدایان زمینی پیش‌رو می‌نهد».<sup>۴۸</sup> این الهام

نیچه‌ای در آثار سوبینکا به روشنی همبسته شکلی از طرد تاریخی‌گری و تأیید درکی سرپا متافیزیکی از امر تراژیک است، درکی گویای «گشودگی آدمی به سوی شکل‌های خاصی از تجربه عمقی که نظریه‌های عام زیباشناختی آنها را به خوبی توضیح نمی‌دهند» و همچنین گویای «گشودگی آدمی نسبت به تمامی آن ناراحتی و رنج سوژکتیوی که محصول بصیرت‌های خلاق اوست، و اینکه آن گسستی در بطن روح و روان بشری که ما به صورتی مبهم آن را «تراژدی» می‌نامیم پی‌گیرترین ندایی است که ما را فرامی‌خواند تا به ریشه‌های خود بازگردیم.<sup>۴۹</sup>

بازیابی محتوای سیاسی *زایش تراژدی* چگونه بر کاربردهای ضداستعماری و پسااستعماری درک متافیزیکی نیچه از تراژدی اثر می‌گذارد؟ نیچه در متنی خودانتقادی و پس‌نگرانه که همراه با چاپ ۱۸۸۶ این کتاب منتشر شد (کتابی که عبارت از *دل روح موسیقی* از عنوان آن حذف شده بود و جایش را به عبارت *یا هلنیسم و بدبینی داده بود*)، به صراحت به وضعیتی اشاره می‌کند که این کتاب در پاسخ بدان نوشته شد:

هر آنچه در بطن این کتاب بحث‌انگیز نهفته است، بی‌شک باید پرسشی بس برانگیزاننده و به‌غایت مهم باشد، و علاوه بر آن یک پرسش شخصی ژرف — آن عصر و زمانه‌ای که این کتاب طی آن و حتی به‌رغم آن نوشته شد، یعنی دوره متلاطم جنگ فرانسه و پروس در سال‌های ۱۸۷۰ تا ۱۸۷۱ دقیقاً به همین نکته شهادت می‌دهد. آن زمان که تندرِ نبرد وُرت (Worth) در پهنه اروپا طنین می‌افکند، آن متفکر درون‌نگر و آن عاشق معماها که این کتاب را به‌بار آورد در گوشه‌ای از کوهستان آلپ نشسته بود، به‌تمامی غرق در معماها و تأملات ژرف خویش و از این‌رو در یک زمان هم به‌غایت پرخروش و هم آرام و بی‌خروش، سرگرم نگارش افکارش در باب یونانیان باستان — همان هسته اصلی این کتاب غریب و بس دسترسی‌ناپذیری که این دیباچه (یا موخره) دیررس باید بدان بپردازد.

چند هفته بعد او خود در پای دیوارهای متر (Metz) ایستاده بود در حالی که دغدغه اصلی اش هنوز علامت سوالی بود که در برابر آن به اصطلاح «شادابی» یونانیان باستان نهاده بود. تا آنکه سرانجام، در آن ماه بسیار پرتلاطمی که طی آن مذاکرات صلح در ورسای برگزار شد، او نیز با خویشتن به صلح رسید و در حالی که به آهستگی از بستر بیماری ای برمی‌خواست که از میدان نبرد با خود آورده بود، در ذهن خویش به نظری قاطع و مطمئن در باب «زایش تراژدی از بطن روح موسیقی» رسید...<sup>۵۰</sup>

این مجموعه از تصاویر پرشور و جان‌بخش بی‌شک نقابی است بر دهشت‌هایی که یک بهیاری داوطلب در خط مقدم جبهه تجربه کرده بود، ولی در عین حال حجابی است بر یک زخم مشخصاً سیاسی که هم‌پای فرایند رشد و نمو نخستین کتاب مهم نیچه تحقق یافته بود. لوسوردو در «تراژنامه» و زندگینامه فکری انتقادی خویش درباره نیچه به صورتی متقاعدکننده نشان می‌دهد چه پیوند وثیقی برقرار است میان تصویر ماورای سیاسی نیچه از امر تراژیک – همان پروژه فرهنگی-سیاسی برخاسته از بطن تألیف خلاق او میان دو قطب یونانی و آلمانی – و واکنش وحشت‌زده او به خبر دروغین آتش‌زدن موزه لوور از سوی شورشیان کمون پاریس. در تفسیر لوسوردو، کمون پاریس، که از خلال این کنار هم نشستن عریان خشونت عوامانه و هم‌سطح‌کننده با قتل مرتفع خلاقیت زیباشناختی تصویر می‌شود، معرف نوعی رخداد منفی است که یکبار و برای همیشه خشم ضدانقلابی نهفته در فلسفه نیچه را عیان می‌سازد. نیچه در نامه‌ای مورخ ۲۱ ژوئن ۱۸۷۱ خطاب به دوست خویش، کارل فون گرسدورف، می‌نویسد:

وقتی خبر آتش‌سوزی‌های پاریس را شنیدم برای چندین روز حس کردم نابود شده‌ام و ترس‌ها و تردیدهای بسیاری بر من غلبه کردند؛ اگر این امکان وجود داشت که پرشکوه‌ترین آثار هنری یا حتی دوره‌های کاملی از هنر در یک روز واحد محو و نابود شوند، آنگاه کل هستی پژوهشی، علمی، فلسفی،

و هنری عبث و بی‌معنا به نظر می‌رسید؛ من به ارزش متافیزیکی هنر باوری راسخ دارم، زیرا هنر

نمی‌تواند محض خاطر آدمیان بیچاره وجود داشته باشد بلکه باید رسالتی بس والاتر را تحقق

بخشد.<sup>۵۱</sup>

لوسوردو حضور پیامدهای آشکار این امر را در قطعه مهمی از *زایش تراژدی* تشخیص می‌دهد، قطعه‌ای که در عین حال به مضامینی اشاره دارد که در بخش‌های اولیه این نوشته بدان‌ها پرداختیم، یعنی ارتباط معنی‌دار مقوله «نژادپرستی طبقاتی» با هرگونه ارزیابی انتقادی از تفکر نیچه. این قطعه به‌روشنی متنی است که در آن نیچه جدل خود علیه چهره سقراط را، که در اینجا در جوار چهره اورپید جای گرفته، با تمام قوا بیان می‌کند، هرچند این جدل هنوز با خوارشماری اخلاقیات مسیحی که مشخصه فلسفه دوران پختگی اوست در هم نیامیخته است:

اینک نباید آنچه را که در زهدان این فرهنگ سقراطی مخفی است از چشم خود پنهان داریم: نوعی از خوشبینی که خود را بی‌حدو حصر تصور می‌کند! آن زمان که میوه‌های این خوشبینی به ثمر می‌رسد نباید دچار هراس شویم، آن زمان که ترشحات اسیدی این نوع فرهنگ به درون پایین‌ترین سطوح جامعه ما می‌چکد و باعث می‌شود تا این جامعه به تدریج زیر بار تلاطمات و امیال به لرزه افتد، آن زمان که باور به سعادت همگانی بر کره خاک و باور به ممکن‌بودن نوعی فرهنگ عام مبتنی بر معرفت به تدریج خود را به مطالبه‌ای تهدیدآمیز برای تحقق سعادت اسکندرگونه بر کره خاک بدل می‌سازد، به فراخوانی برای نوعی گره‌گشای غیبی (deus ex machina) اورپیدی! باید توجه داشت که فرهنگ اسکندرگونه نیازمند طبقه‌ای از بردگان است تا بتواند در درازمدت سرپا بماند؛ ولی از آنجا که این فرهنگ با خوشبینی به هستی می‌نگرد، پس ضرورت وجود چنین طبقه‌ای را منکر می‌شود و از این رو

به‌سوی نابودی و انقضای هولناک پیش می‌رود آن‌زمان که سخنان زیبا و اغواگر و صلح‌آمیزش در باب «کرامت انسانی» و «کرامت کار» به هیچ ختم می‌شود. هیچ چیزی خوفناک‌تر از طبقه‌ای از بردگان وحشی نیست که آموخته است هستی خود را به‌مثابه نوعی بی‌عدالتی تلقی کند و بر آن شده است تا نه فقط برای خودش بلکه برای همه نسل‌های آتی انتقام بگیرد.<sup>۵۲</sup>

همان‌طور که لوسوردو می‌گوید، کتاب *زایش تراژدی* می‌توانست به‌راحتی، و شاید حتی به طرزی مناسب‌تر، عنوان یا زیرعنوان ذیل را داشته باشد: *بحران تمدن از سقراط تا کمون پاریس*.<sup>۵۳</sup> در اینجا نشانی نمی‌بینیم از آن نوع تأکید بر ناپیوستگی و تفاوت که در متون دیگر، و به‌ویژه در *تبارشناسی اخلاق*، با نقد نیچه از شیوه‌های تاریخی‌گرای تفکر همراه است؛ به‌عوض این تأکید با شکلی از پیوستگی و تداوم (میان فرهنگ اسکندرگونه زیر لوای سقراط-اورپیید و انقلاب قرن نوزدهم) روبرویم که آنچنان نامحتمل است که می‌توان آن را بر سازنده نوعی ضداسطوره دانست – یعنی حکایتی در باب ریشه‌ها و خاستگاه‌های دور انحطاط و زوالی که بعدها، بر حسب همان زبان سلطه، به‌مثابه قیام بردگان در عرصه اخلاق بازگویی خواهد شد. و شاید آنچه برای مقاصد ما حتی بامعناتر باشد دعوی نیچه در باب پیش‌فرض‌های خشن و بی‌رحم اخلاقیات، خشونت نهفته در بطن تقوا، و شالوده‌های ضد انسانی اومانیزم است (دعوی‌ای که در آثار منتشرشده و منتشرناشده او به حد سرگیجه‌آوری تکرار می‌شود، هرچند در اینجا با روشنی و وضوحی مثال‌زدنی). گزین‌گویه بسیار نقل‌شده والتر بنیامین در این باره که اسناد و مدارک تمدن هم‌زمان اسناد و مدارک توحش‌اند، یکی از مضامین پایدار تفکر نیچه است، البته با این تفاوت مهم که برای نیچه این امری مثبت و شایسته تأیید بود. همان‌طور که خوزه امیلیو استبان‌انگیتا به‌خوبی استدلال کرده است، این نکته همان هسته پایدار سیاست تراژیک نیچه است، و همچنین سرچشمه اولیه تلاش‌های او جهت ابداع یا ارزش‌گذاری دوباره بر اشرافیت در پی فروپاشی درونی فئودالیسم و رژیم سابق و نظام‌های اخلاقی و متافیزیکی‌نخ‌نمای آنها – تلاش‌هایی که به بهترین وجه

در مقوله *میل به فاصله* تبلور می‌یابد، که خود سنگ زیربنای تفکر نیچه در باب سلسله‌مراتب و اقتدار است. همانطور که نیچه در قطعه‌ای به سال‌های ۱۸۷۰-۱۸۷۱ نوشت:

هنر همان نیروی مازاد و آزاد مردمی است که خود را بیهوده در مبارزه برای بقا به هدر نمی‌دهد.

در اینجا است که واقعیت بی‌رحم یک فرهنگ به اثبات می‌رسد، یعنی تا آنجا که این فرهنگ طاق

نصرت خود را بر پایه سرکوب و نابودی برپا می‌کند.<sup>۵۵</sup>

اینکه معلوم شد این باور — که در عین حال می‌توانیم آن را به‌مثابه گره‌گاهی محوناشدنی و بی‌نهایت متغیر میان بردگی و فرهنگ، سلطه و نبوغ، استثمار و شور حیاتی صورت‌بندی کنیم — مانعی محکم بر سر راه تغییر کارکرد *زایش تراژدی* در خدمت ادبیاتی ضد استعماری نیست، خود تابعی است از دورشدن نیچه، طی نگارش اولیه نخستین کار اولیه‌اش، از سیاسی ساختن صریح تلاش‌اش برای بازیابی خاستگاه امر تراژیک. در آوریل سال ۱۸۷۰، زمانی که نیچه هنوز می‌خواست اثر در حال نگارش خود را *سقراط* و *غریزه* بنامد ساختاری چهاروجهی را مدنظر داشت، با چهار فصلی که هر یک به‌ترتیب به اخلاق، زیباشناسی، دین و اسطوره، و سرانجام، به نظریه دولت اختصاص داشتند.<sup>۵۶</sup> او در پاییز ۱۸۷۰ به عنوانی متفاوت می‌اندیشید: *تراژدی و جان‌های آزاده: ملاحظاتی در باب معنای اخلاقی - سیاسی درام موزیکال*. تا بهار ۱۸۷۱ نیچه پروژه خود را از نو در چارچوبی بس نزدیکتر به شکل اولیه‌اش صورت‌بندی کرده بود — پروژه‌ای که اکنون این عنوان را حمل می‌کرد، *خاستگاه و هدف تراژدی*. *رساله‌ای زیباشناختی*. با *دیباچه‌ای بر ریشارد واگنر*.<sup>۵۷</sup> این خواستن و کنارنهادن امر سیاسی به ما رخصت می‌دهد تا خشکی تز لوسوردو را تا حدی تعدیل کنیم. اما گذشته از این نکته، متن مربوط به نظریه دولت که نیچه آن را از کتابش جدا ساخت (کتابی که اینک رساله‌ای زیباشناختی محسوب می‌شد و نیچه در کریسمس ۱۸۷۲ آن را به‌عنوان یکی از پنج دیباچه ویژه کتاب‌های نانوخته‌اش به کوزیما واگنر هدیه داد)، گزارشی قدرتمند از نوعی فلسفه سیاسی در باب سلسله

مراتب است که نیچه جوان می‌پنداشت می‌تواند آن را از بطن خوانش ضد سقراطی‌اش از سیاست یونان باستان بیرون کشد.<sup>۵۸</sup> این «سیاست تراژدی» عمدتاً به گرد نظریه ضروری‌بودن بردگی مفصل‌بندی شده است – نظریه‌ای که نیچه در پایان حیات فلسفی‌اش مکرراً آن را به نیاز به ابداع شکل‌های جدیدی از سلطه متصل می‌سازد، نیاز به ابداع سلسله‌مراتبی جدید که به‌عوض نگاه نوستالژیک به گذشته‌های باستانی یا فئودال، وجود واقعی هم‌سطح‌شدن و بین‌المللی‌شدن دموکراتیک را عرصه جدید نبرد می‌انگارد. همان‌طور که نیچه در «دولت یونانی» می‌گوید:

باید یاد بگیریم این واقعیت را که بردگی جزئی از ذات یک فرهنگ است، حقیقتی بدانیم که بی رحمانه به‌نظر می‌رسد: البته این حقیقتی است که هیچ تردیدی در باب ارزش مطلق هستی را جایز نمی‌شمارد. این حقیقت همان کرکسی است که جگر حامی و مشوق پرومته‌ای فرهنگ را می‌جود. فلاکت و بدبختی آدمیانی که زندگی‌شان سراپا کار و زحمت است باید افزایش یابد تا تولید جهان هنر برای شمار اندکی از آدمیان المپی ممکن شود.<sup>۵۹</sup>

آتش‌های (دروغین) کمون پاریس ادامه مسیر برهان او را روشن می‌سازد، زیرا انکار این امر که پذیرش سلطه پیش‌شرط فرهنگ است همه شاخه‌های تفکر عقل‌گرا و مترقی را گرد هم می‌آورد و به‌طور هم‌زمان این باور را القا می‌کند که کنش‌های پرولتری در جهت بت‌شکنی ممکن است افقی بس ویرانگرتر را پیش روی ما نهد، افقی که در آن دلسوزی برای دیگران – که به نظر می‌رسد در اینجا نیچه نسخه آن را می‌پیچد – می‌تواند خلاقیت و آفرینش را در خود فروربرد:

در اینجا می‌توانیم منشاء آن نفرتی را بیابیم که کمونیست‌ها و سوسیالیست‌ها و همچنین اخلاف آبکی‌تر ایشان یعنی نژاد سپید «لیبرال‌های» جورواجور، علیه هنر و همچنین علیه عصر باستان کلاسیک بدان دامن زده‌اند. اگر سرنوشت فرهنگ به‌واقع به دست قدرت تمیز مردم واگذار می‌شد،



اگر قدرت‌های گریزناپذیری که برای افراد در حکم قانون و قیدوبنداند حاکم نبودند، آنگاه تجلیل از فقر معنوی و روحانی و تخریب بت‌شکناهی مواهب هنر چیزی می‌بود بس بیش از قیام توده‌های ستم‌دیده علیه فردیت ماشین‌وار: این قیام فریادی می‌بود از سر دلسوزی که همه دیوارهای فرهنگ را ویران می‌کرد؛ اشتیاقی برای عدالت و برای سهم برابر از درد که هر ایده دیگری را در خود

فرومی‌برد. ۶۰

و نیچه همچنین به هنگام خلق عالی‌ترین تصویر خود از (ضد) دیالکتیک تراژیک بی‌رحمی و فرهنگ متذکر می‌شود — در قالب نگرشی که در آثار بعدی او مکرراً باز خواهد گشت — که چگونه وجه ممیزه زمان حال، عجز و ناتوانی (یا به تعبیری دیگر سوءنیت و دورویی) آن در پذیرش و تأیید آن بی‌رحمی و سلطه و سلسله‌مراتبی است که لازمه ساختن هرگونه نظم اجتماعی و فرهنگی مبتنی بر ارزش‌گذاری است — از جمله آن نظم‌ی که خود را اخلاقی یا اومانستی می‌پندارد. علاوه بر آن، آنچه در پس تحقیر حساس‌بودن نهفته است چیزی نیست جز تأکیدی بر ناتوانی زمان حال از رسیدن به نقطه اوج میل و اشتیاق تراژیک، و در نتیجه ناتوانی از گره‌زدن نظریه فرهنگ با نظریه دولت. با توجه به نادیده گرفته شدن نسبی این تبلور موجز و گویا از سیاست تراژدی در آثار اولیه نیچه، سزاوار است که نظر او را به شکلی کامل‌تر نقل کنیم:

می‌توانیم این فرهنگ باشکوه را به سردار فاتحی تشبیه کنیم که سرپایش غرق خون است و در رژه پیروزی‌اش مغلوبانی را که به‌عنوان برده به ارباب‌اش زنجیر شده‌اند به همراه می‌آورد: این مغلوبان پیشاپیش به دست قدرتی خیرخواه کور شده‌اند، به‌نحوی که اینک درحالی‌که ممکن است هر لحظه در زیر چرخ‌های ارباب خرد شوند هنوز فریاد می‌زنند «کرامت کار!»، «کرامت انسان!» فرهنگ، این کلئوپاترای شهوانی، هنوز هم گران‌بهارترین مرواریدها را بدرون جام ذرین خود می‌افکند: این

مرواریدها همان اشک‌های دلسوزی برای بردگان و بدبختی ایشان است. مشکلات اجتماعی عظیم  
امروزی از حساسیت بیش از حد انسان مدرن ناشی می‌شوند، نه از ترحم ژرف و حقیقی برای فلاکت  
ایشان؛ و حتی اگر حقیقت داشت که یونانیان باستان به واسطه داشتن برده تباه شدند، عکس آن  
حتی حقیقی‌تر است، اینکه ما سرانجام به واسطه فقدان بردگی نبود خواهیم شد ... هر آن کسی که  
قادر نیست بدون ماخلولیا به ترکیب‌بندی جامعه بیندیشد، هر آن کسی که آموخته تا بدان به‌مثابه  
زایش مداوم و دردناک آن مردان ستوده اهل فرهنگ بنگرد که هر چیز دیگری باید خود را صرف  
خدمت ایشان سازد، دیگر فریب دروغ‌های زیبایی را نخواهد خورد که آدمیان مدرن در باب خاستگاه  
و معنای دولت شایع کرده‌اند. زیرا دولت برای ما به چه معناست به جز وسیله‌ای برای به‌راه‌انداختن  
همان فرایند رشد جامعه که پیش‌تر توصیف شد و همچنین وسیله‌ای برای تضمین تداوم بی‌مانع

آن ۶۱۴

احتمالاً گنجانده شدن «دولت یونانی» در کتاب *زایش تراژدی* موجب می‌شد تا ترجمه ضداستعماری سزر و دیگران از ادبیات و  
متافیزیک تراژیک نیچه بس دشوارتر شود. و با این حال می‌توانیم تصور کنیم آن نوع جداسازی تراژدی از سلسله‌مراتب – نوعی  
جداسازی که اجازه داد تا رمزگان *زایش تراژدی* به زبانی ضد اروپامحور ترجمه شود – ابداعی بوده است در جهت تحقق امکان  
نهفته در برخی پژوهش‌های اولیه نیچه در باب درام‌های موزیکال یونانیان باستان، یعنی همان امکان ظهور شکل‌هایی از  
فرهنگ جمعی که صور فردیت و ذهنیت، و همچنین صور سلطه، را سست می‌سازند، همان فرهنگ‌هایی که می‌توانند هم‌زمان  
با «پروژه تمدن‌سازی» اروپایی تحقق یابند.

نیچه در درس‌هایش در دانشگاه بازل (۱۸۶۹ تا ۱۸۷۰) مکرراً بر عرفان جمعی و توده‌ای نهفته در بطن تراژدی یونانی تأکید

می‌گذارد؛ کنش تراژیک تابع موپه‌های غنایی و رقت‌بار همسرایان می‌شود. در اینجا ایده بس انکارشده ظهور تراژدی از دل کیش دیونوسوس، ایده انحلال فردیت در بطن نظام کیهانی و شروع فرایند تعالی به‌میانجی دهشتی بی‌حدوحصر، با خصلت دموکراتیک-جوششی بازی‌های دیونوسوسی گره می‌خورد، بازی‌هایی که نیچه آنها را چنین توصیف می‌کند: «یک جشن عظیم آزادی و برابری که در آن طبقات فرودست حق آغازین خود را از نو بازیافته‌اند.»<sup>۶۲</sup> تراژدی از «شعر توده‌ای مردمی» تغذیه می‌کند که در مدیحه‌سرایی برای دیونوسوس بسیار رایج بود.<sup>۶۳</sup> همان‌طور که نیچه جوان اظهار داشت: «این نوع مدیحه‌سرایی آوازی مردمی است، که حتی می‌توان گفت در اصل از دل طبقات فرودست برمی‌خیزد. تراژدی همواره خصلتی دموکراتیک را در خود حفظ کرده است؛ درست همان‌طور که از خود مردم زاده شده است.»<sup>۶۴</sup> تراژدی مدرن، درست برعکس، از دادگاه و قانون الگو می‌گیرد و هیچ‌گاه به‌واقع قادر نبود مبنای مردمی خود را بازیابد، هرچند این بازیابی پیش‌شرط امر حقیقتاً تراژیک است. از این‌رو می‌توان گفت که نیچه، پیش از وارد آمدن زخم کمون، برای زمانی کوتاه تصویری از تراژدی را صورت‌بندی کرد که از قضا پیشگویی روشنی است از ابداع دوباره و ضد استعماری امر تراژیک در بطن آتش استعمارزدایی.<sup>۶۵</sup>

#### پی‌نوشت‌ها:

۱- این مقاله ترجمه‌ای است از:

Alberto Toscano. "Race, Class, Tragedy. Nietzsche and the Fantasies of Europe" in *Crisis & Critique*, Vol. ۷/ Issue ۱, ۲۰۲۰.

۲. *Beyond Good and Evil*, par. ۴۶, Nietzsche ۱۹۶۶, p. ۶۱.

۳. “Improving” Humanity’, in *The Twilight of the Idols*, Nietzsche ۲۰۰۵, p. ۱۸۴.

۴. *Beyond Good and Evil*, § ۲۹۳, Nietzsche ۱۹۶۶, p. ۲۳۱.

۵- در مورد بررسی اثرات و بن‌بست‌های تصویر نیچه از اروپا رجوع کنید به مقاله بنیامین نویز در همین شماره.

See also Elbe ۲۰۰۲

۶. Losurdo ۲۰۰۲ and ۲۰۱۹. See also the precis in Losurdo ۱۹۹۹

۷. *Beyond Good and Evil*, § ۲۵۶, Nietzsche ۱۹۶۶, p. ۱۹۶.

۸. *Human, All Too Human*, Volume I, § ۴۳۸, Nietzsche ۱۹۹۶a, p. ۱۶۱.

۹. *Beyond Good and Evil*, § ۲۵۶, Nietzsche ۱۹۶۶, p. ۱۹۶.

۱۰. Ibid.

۱۱. Ibid., p. ۱۹۷.

۱۲. Badiou ۱۹۹۲, p. ۱۴. See also Badiou ۲۰۱۵.

آنری لوفهور در بررسی خود از تفکر نیچه، که ستایش و همدردی با دیالکتیک تراژیک نیچه را با نقدی برنده از محدودیت‌های اندیشه او در هم می‌آمیزد، پیشاپیش به این نکته اشاره می‌کند که نیچه غالباً می‌کوشد مسائل را به یاری فرمان‌های غنایی و شاعرانه حل و فصل کند — در نظر لوفهور این خود محصول توقف و ناتمام‌ماندن انقلاب‌های ۱۸۴۸ و کل فضای ناموزون و بهم‌ریخته عصر و زمانه نیچه بود.

See Lefebvre ۱۹۳۹.

۱۳. Badiou ۲۰۰۲, p. ۴.

۱۴. Löwith ۱۹۹۵.

۱۵. Ruehl ۲۰۱۸.

۱۶. *Human, All Too Human*, Volume I, § ۴۳۹, Nietzsche ۱۹۹۶a, p. ۱۶۲.

۱۷. Ranciere ۲۰۰۴.

۱۸. Ibid., § ۴۶۲, pp. ۱۶۸-۹.

۱۹. *Beyond Good and Evil*, § ۲۴۲, Nietzsche ۱۹۶۶, p. ۱۷۶.

۲۰. Ibid.

۲۱. Ibid.

۲۲. Ibid.

۲۳. Nietzsche ۱۹۶۸, p. ۵۰۱.

۲۴. Nietzsche ۱۹۹۶a, p. ۱۷۴.

۲۵. Lukács ۱۹۸۱, esp. Ch. ۳: ‘Nietzsche as founder of irrationalism in the imperialist period’.

۲۶. Losurdo ۲۰۰۲, pp. ۴۳۳-۷ and ۸۲۳-۶.

۲۷- در مورد اهمیت مرکزی سلسله‌مراتب در تفکر سیاسی نیچه، از اولین تا آخرین آثار او، رجوع کنید به نیچه ۲۰۰۴.

۲۸. Losurdo ۲۰۰۲, p. ۸۲۳.

۲۹. Losurdo ۲۰۰۲, p. ۴۲۶.

۳۰. “‘Improving’ Humanity”, in *The Twilight of the Idols*, Nietzsche ۲۰۰۵, p. ۱۸۵.

توجه کنید که چگونه در اینجا معرفی سیستم کاستی هندی یا آریایی در چارچوبی شرق‌شناسانه به‌مثابه نیرویی مخالف با همه بهبودبخشان بشریت عمل می‌کند.

۳۱. Balibar ۱۹۹۲, p. ۲۱۰.

۳۲. Balibar ۱۹۹۲, p. ۲۰۹.

۳۳. Balibar ۱۹۹۲, p. ۲۰۷. See also Cox ۱۹۴۸.

بسیاری از مورخان نژادپرستی (نظیر لئون پلیاکف، میشل دوشه و غیره) بر این واقعیت تأکید نهاده‌اند که مقوله مدرن نژاد در آغاز معنا و اهمیتی طبقاتی و نه ملی یا قومی داشت، زیرا نکته اصلی معرفی نابرابری طبقات اجتماعی به‌مثابه نوعی نابرابری طبیعی بود.

۳۴. Montinari ۲۰۰۳.

۳۵. Losurdo ۲۰۰۲, pp. ۳۳۰-۴.

۳۶. *Daybreak*, § ۲۰۶, Nietzsche ۱۹۹۷, p. ۲۰۷. p. See Brennan ۲۰۱۴, pp. ۱۷۳-۴. ۳۷. Ibid.

فصل کتاب برنن، «نیچه و مستعمرات» از این لحاظ اهمیتی خاص دارد، زیرا رابطه میان پادفلسفه و نوعی مابعد‌سیاست امپریالیستی را در کار نیچه برجسته می‌سازد.

۳۷. Ibid.

۳۸. Nietzsche ۲۰۰۵, pp. ۶۳-۴.

۳۹. Almond ۲۰۰۳.

۴۰. § ۳۰, Nietzsche ۱۹۶۶, p. ۴۲.

۴۱. De Giovanni ۲۰۰۴.

۴۲. Wallerstein ۲۰۰۶. Brennan ۲۰۱۴, pp. ۱۴۲-۳.

۴۳. Said ۱۹۹۳, pp. ۲۶۸-۹.

۴۴- در مورد اهمیت تمایز دیونوسوسی - آپولونی در فلسفه سزر و لئوپولد سنگور بنگرید به

Diagne ۲۰۱۱ and ۲۰۱۸. See also Harcourt ۲۰۱۶.

۴۵. Cesaire ۱۹۹۶, p. ۱۴۱.

۴۶. Jones ۲۰۱۰, p. ۱۶۸.

سز خود معاف از وسوسه‌های زیست‌شناسانه نیست. او بر خلاف گرایش درونی‌اش گهگاه به سوی نوعی ناتورالیست غیرتاریخی رانده می‌شد، آن‌هم نه از طریق شکستی صاف و ساده در بریدن از فرهنگ نژادپرستی، بلکه بر عکس، به واسطه نفس تلاش خودش برای فراتر رفتن از فرهنگ نژادی ستمگری که به ارث برده بود.

۴۷. Soyinka ۲۰۰۶, p. ۱۵۳.

۴۸. Ibid., p. ۳۷.

۴۹. Ibid., p. ۱۴۰.

۵۰. Nietzsche ۱۹۹۹, p. ۳.

۵۱. Nietzsche ۱۹۹۶b, p. ۸۱.

نیچه در نامه‌ای دیگر به روزی اشاره می‌کند که خبر نابودی موزه لوور را دریافت کرد و آن را بدترین روز حیات خود می‌نامد. نیچه همچون بسیاری از معاصرانش باور داشت خبرهای مربوط به لوور حقیقت دارد. لوسوردو از این قضیه سود می‌جوید تا تصویر موردنظر خود از نیچه به‌مثابه یک ضد انقلابی را جا بیندازد؛ او این عبارت از نامه نیچه را نقل نمی‌کند: «اما زمانی که درد به نهایت رسیده بود، باز هم نمی‌توانستم سنگی به سوی آن کفار بیندازم، همانانی که در نظر من صرفاً حاملان گناه همگانی بودند...».

Quoted in Ruehl ۲۰۰۴, p. ۸۷

۵۲. Nietzsche ۱۹۹۹, pp. ۸۶-۷.

۵۳. Losurdo ۱۹۹۹, p. ۱۱; Losurdo ۲۰۰۲, pp. ۱۳-۱۷.

۵۴. 'La mascara politica de Dioniso' [Dionysus's Political Mask], Introduction to Nietzsche ۲۰۰۴, pp. ۹-۵۰.

۵۵. Nietzsche ۲۰۰۴, p. ۶۱.

۵۶. Ugolini ۲۰۰۷, p. ۹.

۵۷. Ibid., p. ۱۳-۱۴.

رونل به این نکته اشاره می‌کند که شاید سیاست‌زدایی موجود در *زایش تراژدی* نتیجه اصرار واگنر بوده است، یعنی محصول تلاش واگنر برای ایدئال‌سازی از دولت‌شهر یونان باستان و این باور اومانستی که بردگی ریشه اصلی زوال آتن بوده است.

Ruehl ۲۰۰۴.

۵۸. On 'The Greek State', see Ruehl ۲۰۰۴.

رونل بر تأثیر ضد دموکراتیک یا کوب بورکهارت تأکید می‌نهد و در بحثی جذاب به این نکته اشاره می‌کند که تصویر پرومته در چاپ نخست *زایش تراژدی* معرف آرزوی نیچه برای رها ساختن خود از تفکر واگنر و ایده‌های او در باب برابری و مخالفت با سرمایه‌داری است که واگنر حتی بیست‌وسه سال پس از شکست انقلاب‌های ۱۸۴۸-۱۸۴۹ هنوز بدان‌ها وفادار بود. رونل تأکید می‌کند که یکی از دلایل نفرت فزاینده نیچه از سوسیالیسم خصلت پرتالهاب طبقات کارگری در خود بازل بود. فقط چهار ماه پس از نخستین جلسه درس نیچه در مقام پروفیسور زبان‌شناسی، چهارمین کنگره‌ی انجمن بین‌المللی کارگران در بازل برگزار شد، آن هم با حضور رفیق و هم‌رزم قدیمی واگنر در قیام ۱۸۴۹ درسدن، یعنی میخائیل باکونین.

۵۹. Nietzsche ۲۰۰۶, p. ۱۶۶.

۶۰. Nietzsche ۲۰۰۶, pp. ۱۶۶-۷.

۶۱. Nietzsche ۲۰۰۶, pp. ۱۶۷-۸.

۶۲. Nietzsche ۱۹۹۴, p. ۳۷.

۶۳. Ibid., p. ۴۰.

۶۴. Ibid., p. ۴۳

۶۵- در مورد ترازودی و استعمارزدایی بنگرید به

Scott ۲۰۱۴ and Glick ۲۰۱۶.

#### منابع:

Almond, Ian ۲۰۰۳, 'Nietzsche's Peace with Islam: My Enemy's Enemy is My Friend', *German Life and Letters* ۵۶,۱, ۴۳-۵۵.

Arnold, A. James, ۱۹۸۱, *Modernism and Négritude: The Poetry and Poetics of Aimé Césaire*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Badiou, Alain, ۱۹۹۲, 'Casser en deux l'histoire du monde', *Les conférences du Perroquet* ۳۷.

— ۲۰۰۲, 'Who is Nietzsche?', *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, ۱۱ (۲۰۰۱):۱-۱۱.

— ۲۰۱۵, Nietzsche. *L'Antiphilosophie I*, ۱۹۹۲-۱۹۹۳, Paris: Fayard.

Balibar, Etienne ۱۹۹۲, "Class Racism", in Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, trans. Chris Turner, London: Verso.

Brennan, Timothy, ۲۰۱۴, *Borrowed Light: Vico, Hegel, and the Colonies*, vol. ۱, Stanford, CA: Stanford University Press.

Césaire, Aimé, ۱۹۹۶, 'Poetry and Knowledge', in *Refusal of the Shadow: Surrealism and the Caribbean*, ed. Michael Richardson, trans. Michael Richardson and Krzysztof Fijałkowski, London: Verso.

Cox, Oliver Cromwell, ۱۹۴۸, *Caste, Class and Race*, New York: Doubleday.

De Giovanni, Biagio, ۲۰۰۴, *La filosofia e l'Europa moderna*, Bologna: il Mulino.

Diagne, Souleymane Bachir, ۲۰۱۱, *African Art as Philosophy: Senghor, Bergson and the Idea of Negritude*, trans. Chike Jeffers, Calcutta: Seagull Books.

— ۲۰۱۸, 'Negritude', *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, available at: <https://plato.stanford.edu/entries/negritude/>

Elbe, Stefan, ۲۰۰۲, "Labyrinths of the Future": Nietzsche's genealogy of European nationalism', *Journal of Political Ideologies* ۷,۱, ۷۷-۹۶.

Glick, Jeremy Matthew, ۲۰۱۶, *The Black Radical Tragic: Performance, Aesthetics, and the Unfinished Haitian Revolution*, New York: New York University Press.

Harcourt, Bernard E. ۲۰۱۶, 'Aimé Césaire: Poetic Knowledge, Vitality, Negritude, and Revolution', *Nietzsche*

13/13, Columbia Centre for Contemporary Critical Thought seminar, December 22, available at: [http://blogs.law.columbia.edu/nietzsche1313/aime-cesairepoetic-knowledge-vitality-negritude-and-revolution/#\\_ednref14](http://blogs.law.columbia.edu/nietzsche1313/aime-cesairepoetic-knowledge-vitality-negritude-and-revolution/#_ednref14)

Jones, Donna V., 2010, *The Racial Discourses of Life Philosophy: Négritude, Vitalism, and Modernity*, New York: Columbia University Press.

Lefebvre, Henri, 1939, *Nietzsche*, Paris: Editions Sociales Internationales.

Losurdo, Domenico, 1999, *Nietzsche e la critica della modernità. Per una biografia politica*, Rome: manifestolibri.

— 2002, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Torino: Bollati Boringhieri.

— 2019, *Nietzsche, the Aristocratic Rebel: Intellectual Biography and Critical Balance-Sheet* (Historical Materialism Book Series vol. 200), Leiden: Brill.

Löwith, Karl, 1995, *Martin Heidegger and European Nihilism*, New York: Columbia University Press.

Lukács, George, 1911, *The Destruction of Reason*, trans. Peter Palmer, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Montinari, Mazzino, 2003, 'Nietzsche Between Alfred Bäumler and Georg Lukács', in *Reading Nietzsche*, trans. Greg Whitlock, Urbana: University of Illinois Press.

Nietzsche, Friedrich, 1966, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, trans. with a commentary by Walter Kaufmann, New York: Vintage.

— 1968, *The Will to Power*, ed. Walter Kaufmann, trans. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale, New York: Vintage.

— 1991, *La nascita della tragedia / La filosofia nell'età tragic dei Greci / Verità e menzogna*, with introductions and notes by Sergio Givone, Furio Jesi, Oddone Longo and Ferruccio Masini, Rome: Newton Compton.

— 1994, *Introduction aux leçons sur l'Oedipe-Roi de Sophocle/Introduction aux études de philologie classique*, trans. Françoise Dastur and Michel Haar, ed. Michel Haar, Fougères: Encre Marine.

— 1996a, *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*, trans. R.J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press.

— 1996b, *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*, ed. and trans. Christopher Middleton, Indianapolis: Hackett.

— 1997, *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, ed. Maudemarie Clark and Brian Leiter, trans. R.J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press.

— 1999, *The Birth of Tragedy and Other Writings*, ed. Raymond Geuss and Ronald Speirs, trans. Ronald Speirs, Cambridge: Cambridge University Press.

— 2004, *Fragmentos póstumos sobre política*, ed. and trans. Jose Emilio Esteban Enguita, Madrid: Editorial Trotta.

— 2005, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, eds. Aaron Ridley and Judith Norman, trans. Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press.



— 2006, 'The Greek State', in *On the Genealogy of Morality*, ed. Keith Ansell-Pearson, trans. Carol Diethe, Cambridge: Cambridge University Press.

Ranciere, Jacques, 2004, *The Philosopher and His Poor*, ed. Andrew Parker, Durham, NC: Duke University Press.

Ruehl, Martin A., 2004, 'Politeia 1871: Young Nietzsche on the Greek State'. In: P. Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester: Camden House, pp. 79-97.

— 2018, 'In defence of slavery: Nietzsche's dangerous thinking', *The Independent*, 2 January. Available at: [https://www.independent.co.uk/news/long\\_reads/nietzsche-ideas-superman-slavery-nihilism-adolf-hitler-nazi-racism-white-supremacy-fascism-a8138396.html](https://www.independent.co.uk/news/long_reads/nietzsche-ideas-superman-slavery-nihilism-adolf-hitler-nazi-racism-white-supremacy-fascism-a8138396.html)

Said, Edward W., 1993, *Culture and Imperialism*, New York: Vintage.

Scott, David, 2014, *Omens of Adversity: Tragedy, Time, Memory, Justice*, Durham, NC: Duke University Press.

Soyinka, Wole, 2006 [1976], *Myth, Literature and the African World*, Cambridge: Cambridge University Press.

Ugolini, Guido, 2007, *Guida alla lettura della Nascita della Tragedia di Nietzsche*, Bari: Laterza.

Treaty establishing a Constitution for Europe, 2004.

Wallerstein, Immanuel, 2006, *European Universalism: The Rhetoric of Power*, New York: The Free Press.