روزنامه شرق

اندیشه

نمادهای گذشته دوباره به قدرت بازگشتند — صفحه ۱۰

یک سامانه ناوبری و ۱۰ کاربرد متنوع — صفحه ۱۱

آغاز مهر یا طلاق — صفحه ۱۲

برشی از کتاب

تصویر فیلسوف تصویر فلسفه

تصویر فیلسوف پیوسته تیره‌وتار می‌شود. او را به حکیم تبدیل می‌کنند، او که فقط دوست حکمت است، دوست در معنایی دوپهلو، یعنی حکیم-ستیز، کسی که باید نقاب حکمت بزند تا زنده بماند. او را به دوست حقیقت تبدیل می‌کنند، او که حقیقت را به دشوارترین آزمون می‌سپارد، آزمونی که حقیقت از آن همان‌قدر شرحه‌شرحه بیرون می‌آید که دیونیزوس: آزمون معنا و ارزش. تصویر فیلسوف را همه این تغییر چهره‌های ضروری تیره‌وتار می‌کنند، اما همچنین همه خیانت‌هایی که او را بدل می‌کنند به فیلسوف مذهب، به فیلسوف دولت، به کلکسیونر ارزش‌های جاری و عمله تاریخ. تصویر اصیل فیلسوف پس از مرگِ کسی که می‌تواند این تصویر را برای یک عصر، در دوران خود، تجسم ببخشد زنده نمی‌ماند. در دوره بعدی، این تصویر باید بازیافته و احیا شود، باید میدان فعالیت جدیدی پیدا کند. اگر سخت‌کوشی انتقادی فلسفه به‌گونه‌ای کنشگرانه در هر دوره از سر گرفته نشود، فلسفه و به همراه آن، تصویر فیلسوف و تصویر انسان آزاد می‌میرد. حماقت و پستی از ایجاد ملغمه‌های جدید دست برنمی‌دارند. حماقت و پستی همواره حماقت و پستی عصر ما هستند، حماقت و پستی هم‌عصران ما، حماقت و پستی ما. پستی برخلاف مفهوم بی‌زمان «اشتباه» از زمان جدا نیست، یعنی از این هیاهوی اکنون، از این اکنونیتی که پستی در آن تجسد می‌یابد و حرکت می‌کند. به همین دلیل است که فلسفه اساسا نسبتی اساسی با زمان دارد: فیلسوف، همواره در ستیز با عصر خود، در مقام منتقد جهان کنونی، مفاهیمی می‌آفریند که نه جاودانند و نه تاریخی، بلکه نابهنگام‌اند و ناکنونی. ستیزی که فلسفه در آن تحقق می‌یابد ستیز ناکنونی بر ضد کنونی است، ستیز امر نابهنگام بر ضد زمانه ما. و در امر نابهنگام حقایقی است دیرپاتر از مجموع حقایق تاریخی و جاودان: حقایق زمان آینده. کنشگرانه اندیشیدن عبارت است از «عمل‌کردن به شیوه‌ای ناکنونی و از این‌رو بر ضد زمانه و حتی روی زمانه، (و امیدوارم) به نفع زمان آینده».

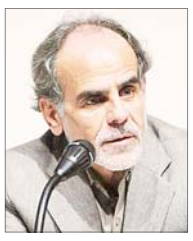
زنجیره فیلسوفان، نه زنجیره جاودان حکیمان و نه به‌هیچ‌وجه زنجیره‌ای تاریخی بلکه زنجیره‌ای گسسته است، توالی ستاره‌های دنباله‌دار، ناپیوستگی و تکرار آنها که نه در جاودانگی آسمانی که درمی‌نوردند محاط می‌شود و نه در تاریخ‌مندی زمینی که بر فراز آن پرواز می‌کنند. هیچ فلسفه جاودانی وجود ندارد، همان‌گونه که هیچ فلسفه تاریخی‌ای نیز در میان نیست. جاودانگی فلسفه، همچون تاریخ‌مندی آن، در این نکته خلاصه می‌شود: فلسفه، همواره نابهنگام، نابهنگام در هر دوره... .

فلسفه نه به دولت خدمت می‌کند و نه به کلیسا، که هردو دغدغه‌های دیگری دارند. فلسفه به خدمت هیچ قوه مستقری درنمی‌آید. کار فلسفه ناراحت‌کردن است. فلسفه‌ای که هیچ‌کس را ناراحت نکند و با هیچ‌کس ضدیت نورزد فلسفه نیست. کار فلسفه آزردن حماقت است، فلسفه حماقت را به چیزی شرم‌آور تبدیل می‌کند.

ژیل دلوز، نیچه و فلسفه، ترجمه عادل مشایخی، نشر نی، ص ۱۸۹

گفته‌ها

با ۵ نوع زندگی مواجهیم



مصطفی ملکیان در نشست «روان‌شناسی دین»: پنج شاخه از روان‌شناسی دین وجود دارد که اگر در زندگی خودمان نیز مداقه کنیم، می‌توانیم ظهور این پنج شاخه روان‌شناسی را ببینیم؛ به عبارت دیگر، با پنج نوع زندگی مواجهیم؛ نوع اول، زندگی «متدینانه» است که معیار آن سخن‌گفتن خدا با کسی است که می‌تواند موضوع تجربه دینی انسان باشد. زندگی نوع دوم، «عارفانه» نام دارد. در این نوع زندگی، تجربه شخص دیگری مدنظر نیست، بلکه تجربه «خود فرد» مدنظر است. زندگی سوم «فیلسوفانه» است که در آن افراد، براساس معیار درونی زندگی می‌کنند. این معیار درونی با واقعیت‌های ظاهری منطبق نیست؛ زیرا زندگی براساس استدلال‌های خود انسان پیش می‌رود. نوع چهارم زندگی «اخلاقی» است. اگرچه این نوع زندگی همپوشی‌هایی با سایر انواع زندگی‌ها دارد، اما اساسا با آنها متفاوت است؛ به عبارتی شهودی دکارتی دارد. زندگی پنجم «زیبایی‌شناسانه» است. مبنای افراد در این نوع زندگی، براساس لذت و لذت‌جویی است. این پنج نوع زندگی باعث می‌شود، روان‌شناسی دین، عرفان، فلسفه، اخلاق و روان‌شناسی هنری به وجود بیاید. البته باید بگویم دو قسم از روان‌شناسی فلسفه و روان‌شناسی هنری، کمترین اقبال را در میان پژوهشگران داشته‌اند. سه شاخه روان‌شناسی «دین»، «عرفان» و «اخلاق» سه شاخه پراقبال در میان شاخه‌های روان‌شناسی است. مباحث روان‌شناسی دین، عمدتا به پنج مبحث تقسیم می‌شود. سه شاخه «تجربه دینی»، «ایمان دینی» و «زندگی دین‌ورزانه» بر سایر شاخه‌های روان‌شناسی دین مقدم هستند. «تجربه دینی» به سیروسلوک بنیان‌گذاران دین مربوط می‌شود. ممکن است تجربه دینی در میان پیروان یک دین و آیین رخ بدهد، اما اصل قضیه «تجربه دینی» به بنیان‌گذار آن دین مربوط می‌شود. «ایمان دینی» شاخه دوم از روان‌شناسی دین است که در آن دین شخص بنیان‌گذار وارد تاریخ شده و در دین نهادینه می‌شود. شاخه سوم «زندگی دین‌ورزانه» نام دارد. در این شاخه، پیروان، زندگی‌شان با آن دین پیش می‌رود و دین در مقام بالفعل زندگی دیده می‌شود. به عبارتی التزام نظری و عملی در زندگی پیروان پدیدار می‌شود.

توجه به شأن متافیزیک در هگل



علی مرادخانی، در جلسه نقد و بررسی کتاب «هگل» اثر فردریک بیزر: این کتاب در زبان اصلی فوق‌العاده کتاب شاداب و خوش‌خوانی است. مترجم محترم به شایستگی از عهده ترجمه کتاب برآمده است. یکی از محسنات کتاب حفظ تعادل در طرح نسبت بین مباحث فلسفی و مباحث معرفت‌شناختی است؛ یعنی کتاب، هگل را تنها از منظر معرفت‌شناسی یا صرفا از نظر فلسفی قرائت نکرده و به‌خوبی آرای هگل‌شناسان متأخر را در سه دهه اخیر در کتاب جای داده که متأسفانه ما هنوز نتوانستیم در تک‌نگاری‌های خود این کار را انجام دهیم. کتاب به معنای واقعی آموزشی است؛ در ادبیات انگلیسی یکی کتاب هولگیت و دیگری کتاب بیزر است که این ویژگی را دارد. این کتاب تنها به انتقال اطلاعات نمی‌پردازد، بلکه روح و جان دارد که روح آن هگلی است و خواننده را دعوت به فلسفیدن و کار فلسفی نیز می‌کند. از ویژگی‌های دیگر کتاب این است که موضوعی تألیف شده است؛ یعنی نه مبتنی بر آثار هگل است و نه عارض بر گردش ایام زندگی هگل و بیوگرافی او. در بخش‌هایی از کتاب که بحث‌هایی درباره دیالکتیک و نظریه دولت و به‌ویژه درباره خدایگان و بنده و پدیدارشناسی مطرح شده، بیزر کاملا اجتهادی عمل کرده است و جدا از درست یا غلط‌بودن آن، این کتاب از این منظر اهمیت دارد. درباره دین نیز بیزر آثار جوانی هگل را درباره دین جدی می‌گیرد. به لحاظ روش‌شناختی به بافت تاریخی و هرمنوتیکی توجه دارد و از این منظر کتاب مهمی است. تز اصلی کتاب، توجه به شأن متافیزیک در هگل است. بحث از ایدئالیسم مطلق و بحث از نگاه ارگانیک هگل به مسائل که کانون کتاب است و همین‌طور تلقی فلسفی که در این کتاب از مسیحیت در هگل وجود دارد، همه اینها با نظر به کانون متافیزیک، ساختار و تفصیل پیدا کرده‌اند. بیزر متافیزیک را ارسطویی- دکارتی می‌داند؛ یعنی متافیزیک را ریشه شناخت و معرفت می‌داند. یکی از نقاط قوت کتاب، ترکیبی است که بیزر در میان قرائت‌های تاریخی از هگل به دست می‌دهد. از نقایص محتوایی کتاب به چند نکته اشاره می‌کنم: در این کتاب جای علم منطق و فلسفه طبیعت خالی است، درحالی‌که به نظر می‌آید می‌توانست از تزش مطلب بیاورد. از نقایص دیگر کتاب به لحاظ آموزشی این است که وی هیچ‌گاه به تفاسیر اومانیستی و همین‌طور به تفاسیر اگزیستانسیالیستی از هگل که بسیار اهمیت دارد، اشاره نکرده است. یک بحث فنی دیگر را نیز مغفول گذاشته و آن مسئله نفی در دیالکتیک است. به نظر من، بیزر بحث خدایگان و بنده را نیز روان‌شناختی و اخلاقی تفسیر می‌کند و از بحث‌های هستی‌شناختی که هگل درگیر آن است، عدول می‌کند. بیزر همچنین با کسانی که قرائت غیرمتافیزیکی از هگل دارند، مانند رابرت پیپین، تری پینکارد و حتی فیلسوفان تحلیلی، مانند رابرت برندم یا مکداول همراه است، اما اختلافش این است که کانتی‌دیدن منافاتی با غیرمتافیزیکی دیدن ندارد.



بخشی از جشن روز مردگان، اثر دیگو ریورا

اخلاقیات لذت، اخلاق میل



عادل مشایخی

۱ دلوز تقریبا از آغاز کار فکری‌اش تمایزی قاطع میان «میل» و «لذت» برقرار می‌کند و مدام هشدار می‌دهد که این دو را نباید خلط کرد. او در پافشاری بر این تمایز تا مرز ابراز تنفر از کلمه‌ی «لذت» پیش می‌رود و اعلام می‌کند: «... به هیچ وجه کلمه‌ی «لذت» را نمی‌توانم تحمل کنم».

قبل از ادامه‌ی این بحث به چند پرسش باید پاسخ داد. آیا روزنامه جای مناسبی برای طرح اندیشه‌های فیلسوفی مانند دلوز است؟ آیا نباید بحث در این باب را به محافل تخصصی و آکادمیک محدود کرد؟ اساسا دلوز به چه کار «ما» می‌آید؟ فلسفه‌ی دلوز چه «درد»ی از «مردم» دوا می‌کند. پیش از هر تلاشی برای پاسخ دادن به این پرسش‌ها باید به کاوش در پیش‌فرض‌های آن‌ها پرداخت. مهم‌ترین پیش‌فرضِ پرسش‌های سرزنش‌آمیزی از این دست این است که اندیشیدن اگر هم ضروری باشد و اهمیتی داشته باشد، امری تخصصی است که فقط به کارشناسان و خبرگان تعلق دارد. این مدعا درواقع مبتنی بر تقابل «خواص» و «عوام» و برقرارکردن سلسله‌مراتبی خودبزرگ‌بینانه است که برخلاف ژست اخلاقی و انسان‌دوستانه‌ای که می‌گیرد، عالم و آدم را از بالا نگاه می‌کند. «مردم را چه‌کار با فلسفه!» البته مدعی بی‌درنگ این پیش‌فرض‌ها را انکار می‌کند و بر نزدیکی و همدلی خود با مردم تأکید می‌ورزد. ولی کسی که ادعا می‌کند این حرف‌ها «درد»ی از مردم دوا نمی‌کند، فارغ از ادعاهایش، مردم را توده‌ای حیوانی می‌انگارد که فقط به درد و لذت حساس است.

در مقابلِ مدعیانی از این سنخ، می‌توان به برداشت دیگری از فلسفه و رابطه‌ی آن با مردم اندیشید. فوکو در سخنرانی‌ای که با عنوان «نقد چیست؟» منتشر شده است، از مقطعی در تاریخ غرب سخن می‌گوید که «فیلسوفان به روزنامه‌ها وارد شدند تا چیزی بگویند که از لحاظ فلسفی برای آن‌ها جالب بود و با این حال، وارد نسبتی با عموم مردم می‌شد که اثرهای یک فراخوان را داشت» (تئاتر فلسفه، ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهاندیده، نشر نی، ۱۳۸۹)از سوی دیگر، دلوز در جایی، از «فلسفه‌ی مردمی» سخن می‌گوید، «فلسفه‌ای که آرمان‌اش وضوحی بی‌چون‌وچراست که نه وضوحِ ایده‌ها بلکه وضوح رابطه‌ها و عملکردهاست». مسئله قابل‌هضم‌کردن و ساده‌سازیِ عوام‌فریبانه‌ی مفاهیم نیست: فلسفه‌ی مردمی پیچیدگی‌ها و دشواری‌ها را کنار می‌گذارد تا روابط و عملکردها را شفاف و برجسته و قابل اعتراض کند.

تفاوتِ میل با جست‌وجوی لذت و احتراز از درد دقیقاً نکته‌ای است که ما را به این برداشت از رابطه‌ی فلسفه و مردم می‌رساند. میل و لذت در این چارچوب مفهومی نه انگاره‌هایی صرفا روانشناختی، بلکه مقولاتی اخلاقی- سیاسی‌اند. «میل» و «لذت» درواقع، از طریق پیوند مفهومی با «بدن» به ابزارهایی برای تحلیل مناسبات تولید- قدرت تبدیل می‌شوند. هر شکلی از مناسبات تولید با یک تکنولوژی قدرت ملازم است: «... محاصره‌ی سیاسی بدن، مطابق مناسباتی پیچیده و دوجانبه با استفاده‌ی اقتصادی از بدن پیوند دارد؛ ... بدن به‌منزله‌ی نیروی مولد است که به محاصره‌ی قدرت و استیلا درمی‌آید... ». (فوکو، مراقبت و تنبیه، ترجمه‌ی افشین جهاندیده و نیکو سرخوش). بر این اساس است که دلوز می‌تواند از بدنی سخن بگوید که نه فقط فیزیولوژیک، بلکه «جمعی و سیاسی» است. و با توجه به «بدن» به همین معناست که می‌توان میل و لذت را تعریف کرد و اهمیت اخلاقی-سیاسیِ تمایزشان را دریافت.

لذت پیوندی ناگسستنی با «موقعیت سوژه‌ای» یا آن‌چه «هویت» می‌خوانیم دارد. موقعیت سوژه‌ای یا هویت درواقع جایگاهی است در شبکه‌ای از مناسبات. شوهر، زن، کارفرما، کارگر، رئیس، کارمند، فرمانده، سرباز ... . لذت عبارت است از تمتع یا برخورداری از مواهب ناشی از قرار گرفتن در جایگاه‌ها یا موقعیت‌هایی از این دست. برای دست یافتن به چنین جایگاه‌هایی می‌جنگیم تا از مواهب و غنائم ناشی از آن‌ها برخوردار شویم. ناگفته پیداست که میان این جایگاه‌ها و موقعیت‌ها سلسله‌مراتبی هست که جریان غنائم و مواهب را تنظیم می‌کند. برخی جایگاه‌ها «دستمزد»، «رانت» یا «سود» مادی یا به‌اصطلاح معنوی بیشتری دارند و برخی کمتر. اما به هر حال برای اینکه از این جریان سهمی داشته باشیم باید از هویت یا جایگاهی برخوردار باشیم. چسبیدن به هویت البته به خودی خود احساس امنیت و آرامش خاطر به ارمغان می‌آورد، و با قابلیتی که در جذب مواهب و غنائم دارد جذابیتی دو چندان پیدا می‌کند. به این ترتیب، به قلاب یک هویت، یک موقعیت سوژه‌ای، آویزان می‌شویم.

اما منظور از «میل» چیست؟ میل توانی «بی‌سابقه» است که بدن را تسخیر می‌کند. توانی بیگانه که مانند جریانی الکتریکی بدن را شارژ می‌کند. دلوز برای تأکید بر بی‌سابقگیِ این توان، برای فراتر بردن بحث از بیولوژیسم، از انگاره‌های ریاضیِ «توان دوم»، یا «توان nام»استفاده می‌کند. فیلسوف فرانسوی، آنریِ ملدینه از transpossibilité سخن می‌گوید، امکانی فراتر از امکان‌های جهان «کنونی» یا همان ارزش‌های مستقر، توانی که در منطق مناسبات موجود نمی‌گنجد. این توان بی‌سابقه، این فراامکان، بذر جهانی نو است که آرامش بدن را برهم می‌زند، گویی بدن به تسخیر شبحی هولناک درمی‌آید. تحقق این توان بیگانه، جهش به سوی این امکان بی‌سابقه، مناسبات موجود را بر هم می‌زند و وضعیت را دگرگون می‌کند.

این توان هم‌سرشتِ همان شبح معروفی است که مارکس و انگلس از آن سخن می‌گفتند. مفهومی که دلوز با پیرایش متون اسپینوزا و نیچه از «توان» می‌سازد، درواقع، به امری «غیرجسمانی» اشاره می‌کند: فلسفه‌ی دلوز فرسنگ‌ها با بیولوژیسم، فیزیولوژیسم یا هرگونه «ماتریالیسم بدن»، فاصله دارد. توان بی‌سابقه‌ای که بدن را شارژ می‌کند معلولِ فعل و انفعالات جسمانی نیست، بلکه یک افکت (به معنای سینمایی کلمه) است، ناشی از «وقفه»ای در فعل و انفعالات جسمانی، «وقفه»ای در جستن لذت و احتراز از درد.

فقط با توجه به این برداشت از میل و در این چارچوب مفهومی است که می‌توان از انتخاب و تصمیم اخلاقی سخن گفت و از قید نسبی‌گرایی باب روز رهایی یافت. دلوز در تقابل با لذت به‌منزله‌ی اصل هنجارگذارِ زندگی در نظام سرمایه‌داری متأخر، با ارجاع به نیچه از «رفتن تا نهایتِ میل» سخن می‌گوید.

سازوکارهای گوناگون قدرت درواقع سازوکارهایی برای مهار توان بی‌سابقه‌ای‌اند که بدن را تسخیر می‌کند، سازوکارهایی برای جدا کردن بدن از توان اش. مؤلفه‌ی مشترک همه‌ی این سازوکارها درآوردن بدن به انقیاد هویت است، چسباندن‌اش به یک موقعیت سوژه‌ای (attacher)؛ آویختن‌اش به قلاب یک هویت (accrocher)، و در نهایت: اعطای «تابعیت» جهان «کنونی» (assujettir).

در مقابل، بدنی که میل می‌ورزد نه بدنی اسیرِ غرائز بلکه بدنی است

فرسنگ‌ها فاصله است میان «شادیِ» نیچه‌ای و لذتی که «نواندیشان» و تکنسین‌های لذت و درد وعده می‌دهند و تجویز می‌کنند و با محاسبات و تکنیک‌های گوناگون برای رام کردن کالبدها و کنترل جمعیت‌ها به کارش می‌گیرند. شادیِ نیچه‌ای تعهد و پای‌بندی به توانِ بی‌سابقه و رفتن تا نهایت آن است، تحقق توان بی‌سابقه‌ای که «انسان» به‌منزله‌ی نوعی زیست‌شناختی را جایی «فراسوی لذت و درد»، به «مردم» تبدیل می‌کند

که خود را توانا به امری می‌یابد که پیش‌تر نمی‌توانسته (توان دوم، توان nام). «رفتن تا نهایت میل» درواقع، تحقق این توان است، «کندن» از موقعیت سوژه‌ای و چشم‌پوشیدن از مواهب آن؛ چشم‌پوشی از لذت. فقط در همین مسیر است که می‌توان به امکانِ اخلاقی زیستن اندیشید.

آن‌چه معمولا با هیاهو و سروصدای بسیار اخلاقیات (morale) نامیده می‌شود درواقع، اخلاقِ لذت است: اخلاقی زندگی کردن به این معنا عبارت است از چسبیدن به موقعیت سوژه‌ایِ خود و احترام به موقعیت سوژه‌ایِ دیگران (آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران نیز مپسند). زندگی کردن بر اساس مقتضیات وضع موجود. دستور مطلق این اخلاق این است: لذت ببر و بگذار دیگران نیز لذت ببرند. به دیگران احترام بگذار: یعنی هویت یا موقعیت سوژه‌ای دیگران را محترم بدار؛ منقاد هویت خود و از این طریق، منقادِ دیگران باش!

اما اخلاقِ میل با «غیر»ی دیگر سر و کار دارد. این غیر همان توان بیگانه است. هواداران متعصب لیبرالیسم «دیگری» را حد و مرز آزادی فرد معرفی می‌کنند. در اخلاق میل، «دیگری»، توان بی‌سابقه، نه حد و مرز آزادی، بلکه آغاز آزادی است.

تصمیم‌گیری اخلاقی در زمانه‌ی ما درواقع، تصمیم‌گیری بر سر این دو راهی است: توان بی‌سابقه‌ای که ما را تسخیر کرده تحقق ببخشیم و به موقعیت سوژه‌ای خود پشت پا بزنیم؛ یا این توان را واپس بزنیم و به موقعیت خود بچسبیم؟ فقط در حالت نخست اخلاقی عمل کرده‌ایم. فقط به این ترتیب است که به‌جای «منقاد شدن»، «سوژه شدن» رخ می‌دهد: این سوژه شدن با «کندن» از موقعیت سوژه‌ای (détache-ment)با «رهاشدن از قلاب» هویت (décrochage) تحقق می‌یابد و عبارت است از آری گفتن به غیری که درون «من» سر بر می‌آورد؛ گونه‌ای دیگری‌شدن.

در توصیف این «دیگری‌شدن»، می‌توان به نحوی پارادوکسیکال از «خود بودن» سخن گفت، خود بودن از طریق دیگری‌شدن. دستور مطلق نیچه را همین‌جا می‌توان فهمید: «بشو آنچه هستی» یعنی توان بی‌سابقه‌ای را که تو را تسخیر کرده است، تحقق ببخش (به این ترتیب منطق گفته‌ی نیچه صراحت پیدا می‌کند). عمل غیراخلاقی یعنی این‌که از این توان بی‌سابقه، از این فراامکان چشم بپوشی، به موقعیتت بچسبی و با «نمایش» مقتضیات این موقعیت از مواهبش برخوردار شوی.

به این معنا همه‌ی ما غیراخلاقی زندگی می‌کنیم: برای اشغال موقعیت‌ها و تمتع از مواهب‌شان می‌جنگیم و توان‌های بی‌سابقه را نه فقط در دیگران، بلکه در خودمان نیز بدنام می‌کنیم. «وجدان معذب» ترس و دلهره‌ای است که از توان بی‌سابقه‌ای که خودمان را تسخیر کرده برمی‌خیزد، بیمِ محروم شدن از موقعیت و مواهبش؛ و «کینه‌توزی» ترس و دلهره‌ای است که توان بی‌سابقه‌ی دیگران در ما بر می‌انگیزد. و البته ما هم‌صدا با کسانی که از وضع موجود متمتع‌اند، این وجدان معذب و کینه‌توزی را احساس‌هایی تعریف می‌کنیم که هم خود ما را از «شر» بازمی‌دارند و هم یاری‌مان می‌کنند و مانع «عمل غیراخلاقی» دیگران شویم و به این ترتیب در قالب بحث‌های شبه‌اخلاقی، روانشناختی، زیست‌شناختی و .... از تصلب روابط قدرت دفاع می‌کنیم.

۲ نیچه در بندی از بخش دوم چنین گفت زرتشت تصویری پیراسته و روشن از عملکرد «فرزانگان نامدار» ترسیم می‌کند. «فرزانگان نامدار» درست مطابق تصوری که از «مردم» دارند با ایشان سخن می‌گویند- همان گله‌ای که چیزی فراتر از لذت و درد نمی‌شناسد و اگر هم به معنایی پای‌بند باشد، معنایی است محصور در هویتی که مناسبات انقیاد را بازتولید می‌کند. در زمانه‌ی ما این فرزانگان به شیوه‌ای باب روز مدام رنگ عوض می‌کنند و این رنگ عوض کردن را «سیر و سلوک فکری» می‌نامند، درحالی‌که درواقع، مقتضیات بازار را گردن می‌گذارند و فارغ از مردم واقعی و حقیقتی که مردم واقعی را می‌سازد، سلائق اعضای همان رمه‌ی حساس به لذت و درد را گردن می‌نهند و برای خرافات ایشان مبانی به اصطلاح تئوریک فراهم می‌آورند. البته ممکن است این به اصطلاح نواندیشان نیز دست‌پخت خود را حقیقت بنامند. اما ماجرا به این سادگی نیست. نیچه برای تمییز «مردم واقعی» از «رمه‌ی لذت‌جو» تمایزی منطقی برقرار کرده است: شعار فرزانگان نامدار این است: «هرجا که مردم باشند حقیقت نیز آن‌جاست»؛ از نظر ایشان «حقیقت» همان چیزی است که از درد «مردم» بکاهد و بر لذت ایشان بیفزاید. اما مردمی که دلوز با الهام از نیچه و اسپینوزا از آن سخن می‌گوید، رابطه‌ی متفاوتی با حقیقت - که دیگر حقیقتِ حکم یا صدق قضیه نیست- دارد: «هرجا حقیقت باشد، مردم آن‌جاست». این حقیقت توان بی‌سابقه‌ای است که در عقلانیت وضع موجود نمی‌گنجد و سراسر «بی-معنا» است؛ همین توان بی‌سابقه است که با تسخیرِ آن «بدنِ حساس»، مردمِ واقعی را می‌آفریند. آن تعینی که سیاستمداران و نواندیشان پوپولیست خود را خدمت‌گزارانش معرفی می‌کنند، نام واقعی‌اش «جمعیت» است که دقیقاً بدنی است حساس به لذت و درد که براساس همین حساسیت اداره می‌شود.

فرسنگ‌ها فاصله است میان «شادیِ» نیچه‌ای و لذتی که «نواندیشان» و تکنسین‌های لذت و درد وعده می‌دهند و تجویز می‌کنند و با محاسبات و تکنیک‌های گوناگون برای رام کردن کالبدها و کنترل جمعیت‌ها به کارش می‌گیرند. شادیِ نیچه‌ای تعهد و پای‌بندی به توانِ بی‌سابقه و رفتن تا نهایت آن است، تحقق توان بی‌سابقه‌ای که «انسان» به‌منزله‌ی نوعی زیست‌شناختی را جایی «فراسوی لذت و درد»، به «مردم» تبدیل می‌کند (منظور نیچه از «فراسوی خیر و شر» درواقع، «فراسوی لذت و درد» است). خواستن یا اراده‌کردن به‌منزله‌ی هسته‌ی اساسیِ اخلاق-سیاستِ نیچه‌ای نه درآمدن به اسارت غریزه، بلکه تحقق توانِ بی‌سابقه‌ای است که به دگرگونی وضع موجود می‌انجامد: «این معادله‌ی بزرگ را به طریق دیگری نیز می‌توان طرح کرد: خواستن=خلق کردن.»

خنده‌ی نیچه‌ای نیز هیچ ربطی به خنده‌ی فرمایشی این روزها، خنده‌ای که درواقع تکنیکی مدیریتی است، ندارد. خنده‌ی اجباری و فرمایشی از جنس همان خنده‌ای است که میلان کوندرا در رمانِ خود، خنده و فراموشی، نامش را «خنده‌ی فرشتگان» گذاشته است. خنده‌ی نیچه‌ای خنده‌ای دیگر است، خنده‌ی رفتن تا نهایتِ میل و آفریدنِ امر نو.