

نگاه

نهی‌لیسم «داستایوسکی» و عصر «کافین‌زدایی‌شده» ما



ارسلان ریحان‌زاده

■ **«تکرار می‌کنم، خواسته‌هایتان را تعدیل کنید، هر آنچیز بزرگ و زیبا،ست را از من نخواهید، در عوض در آرامش و هماهنگی زندگی می‌کنیم، خواهید‌دید.»**

داستایوسکی، «برادران کارامازف» و شیطان، این‌گونه، در بخش‌های پایانی «برادران کارامازف»، داد سخن سر می‌دهد. سخنی در سرزنش امر والا، «بزرگ و زیبا» و در ادامه هم درخواست تعدیل تو گویی دیگر نشانی از زبان شر نزد وی نیست؛ شیطانی بدون شر. کلمات این شیطان میان‌ماه همان کلوسی بود که: از گذر آن قرن نوزدهم رویای اعصار آینده را می‌دید؛ اصراری که انفعال را ترویج و ترفیع می‌دهند و به زبان نیچه، جز «کشتن احساس زندگی، فعالیت مکانیکی و لذت‌های ناچیز» نیستند. آیا دو قرن پس از اعلام چنین کلماتی، این خود ما نیستیم که در چنین کلوسی گیر افتاده‌ایم؟ آیا در زمانه‌ای به سر نمی‌بریم که یگانه حکم یی‌چون‌چرایش «تعدیل» است؟ زمانه‌ای که دغذغه و وسواس مردمانی که در آن می‌زند «مجموعه کامل محصولاتی است که از خصایص مضر خود تهی شده‌اند؛ قهوه بدون کافئین، کرم بدون چربی و…» (Žižek, 2002)، به این مجموعه می‌توان فهرست بلندبالای دیگری نیز اضافه کرد. از جمله، تبلیغ سونای بدون بخار در یکی از شبکه‌های ماهواره‌ای، تلاش دانشمندان نیوزیلندی در جهت کشف تن خنثی‌کننده بوی بد پیاز که همچنین مانع از سرازیر شدن اشک موقع پاک کردن آن می‌شود و نیز اظهارنظر معروف کالین پاول، وزیر امور خارجه وقت آمریکا، مبنی بر جنگ بدون تلفات.

از منظر عقل سلیم، جهان «کافین‌زدایی‌شده»، سلامتی افراد را بیشتر تضمین خواهد کرد و اینکه فقدان درد بهتر از درد خواهد بود. این نگره عقل سلیمی ما را به ارایه آن تعریفی از نهی‌لیسم راه خواهد برد که بنا به آن، نهی‌لیسم در اصل خود، تدبیر در پذیرش درد، تعارض و آنتاگونیسم تعریف می‌شود. لیکن از آنجا که دردها، تعارضات و آنتاگونیسم جزو لاینفک آن چیزی است که ما زندگی می‌نامیمش جست‌وجوی جهانی رها از درد هم‌راز با انکار خود جهان خواهد بود. از این‌رو نهی‌لیسم، در چنین مفهومی، جهانی موهوم را خلق خواهد کرد که در آن دیگر خبری از درد، تعارض و آنتاگونیسم نخواهد بود. جهانی که می‌توان از آن به عنوان جهانی مینوی یاد کرد. دقیقاً به دلیل خلق چنین جهانی بود که نیچه ادیان مونوتیست را نهی‌لیستی می‌نامید، لیکن نکته اینجااست که حتی پس از الهیات منفی نیچه و بحرانی شدن ادعای این جهان مینوی، هنوز هم سایه نهی‌لیسم، چسبنا یا تونالیته بیشتر، بر فراز عصر ما گسترده مانده است. در این خود، ادعای هایدگر را تأیید می‌آورد که معتقد بود نهی‌لیسم صرفاً محدود به یک دوره تاریخی خاص نیست و اگر «الذاته اندیشیده شود، می‌توان گفت، نهی‌لیسم حرکت بنیادین تاریخ غرب است» (Heidegger, 1977). داستایوسکی به خوبی این تداوم تاریخی نهی‌لیسم را نشان می‌دهد و آن ادعایی را که با رایش مدرنیته نهی‌لیسم خود را به دو گونه ظاهراً متفاوت ولی در عین حال مشابه، نمایان می‌کند با اسنادی تمام در آثار خود روایت می‌کند. در وضعیت تاریخی مدرنیته، نهی‌لیسم خود را در دو شکل «ادیکال» و «شفعل» نمایان می‌کند که در نمونه نخست، تأکید بر تعالی‌بخشی از طریق نفی «این» جهان تا نهایت منطقی خود و نابودی جهان واقعی است و در نوع دوم، آن رضایت و خرسندی از جهان واقعی از گذر تعدیل کردن و از دست دادن خصایص مضر و خطرناک این جهان، یعنی اشتیاق‌ها و ارزش‌ها، به دست می‌آید. از یک سو، وضعیتی را داریم که در آن ارزش‌ها نمی‌توانند جهانی را برای تحقق خود ببینند و از سوی دیگر جهان بدون ارزش را داریم، بـمـا این همه و همان‌طور که گفتیم تقارن عجیبی میان این دو شکل از نهی‌لیسم وجود دارد؛ تقارن میان خواستن هیچ‌چیز و نابودی خواست. با این همه، در عصر ما سویه‌های نهی‌لیستی فقط با فرمان «تعدیل» گره نخورده است و روی دیگر سکه نهی‌لیسم این عصر چیزی است که به قول ژرژک آن را «باید فرمان «لذت ببر»» دیگری بزرگ نام نهاد. به زبان دیگر، جهان «کافین‌زدایی‌شده» ما به طور متناقض در پیوند با لاله زدن ساکنان خود برای لذت و هیجان هر چه بیشتر است؛ همان چیزی که بدیو آن را «اشتیاق برای امر واقعی» می‌نامد؛ جهانی که در آن به همان میزانی از «داروهای آرامبخش» استفاده می‌کنیم که از «داروهای محرک»، رفت و آمد میان این دو گرایش نهی‌لیستی وضعیتی را رقم می‌زند که در آن این دو گرایش «رابطه‌ای بدون رابطه» را برقرار می‌کنند، به این معنا که در همان حال که به هم بی‌ربط می‌مانند از یکدیگر نیز تغذیه می‌کنند. درست به دلیل چنین خصلت پارادوکسیکالی است که رابطه بدون رابطه این دو گرایش، سویه‌های نهی‌لیستی به خود می‌گیرد، آن‌طور که چرخه مهوع و خفه‌کننده‌ای را ایجاد می‌کند که خالصی از آن جز به میانجی پاره کردن کل این رابطه ممکن نمی‌شود. در واقع پارادوکسیکال بودن این رابطه از آن روست که با تعدیل کردن خواسته‌ها و اخته کردن رادیکالیته همه امور، آن فرملی که ما را به «لذت ببر» فرا می‌خواند و واقع ما را به لذت بردن از چیزهایی فرا می‌خواند که دیگر لذتی نخواهند داشت. از این‌رو برای رهایی از وضعیت نهی‌لیستی جهان معاصر و تجربه حقیقی لذت، فقط و فقط باید از فرمان «لذت ببر» دیگری بزرگ تخطی کرد.

«داستایوسکی» نویسنده‌ای است

که به نظر بسیاری از «منتقدان و خوانندگان ایده‌های انتزاعی در رمان‌هایش تبدیل به گوشت و خون می‌شود و در قالب انسان‌های زنده تجسم پیدا می‌کند. بارزترین مثال آن هم تجسم ایده نهی‌لیسم است. این نکته محدود به داستایوسکی نیست بلکه در کل رمان‌های روسی دیده می‌شود. در «شنل» گوگول با ایده «انسان کوچک» روبه‌رو هستیم، در «بلوموف» گونچاروف خستگی در ملال اشرافیت به چشم می‌خورد و همین‌طور مفهوم مشهود است. وجود ایده‌های انتزاعی در آثار ادبی خود محصول روبه‌رو شدن از بیرون جوامع عقب‌افتاده با مدرنیته است که باعث ایجاد نوعی اشتیاق و وسواس بیش از حد نسبت به فلسفه و مفاهیم انتزاعی می‌شود. این در تاریخ کشور خود ما نیز به چشم می‌آید که اصولاً به‌نوعی مدرنیزم و مدرنیسم‌ساخته‌شده در خیال برمی‌گردد. در روسیه حتی مارکسیسم عمل‌گرای لنینی هم ریشه در اندیشه‌های یک فیلسوف مثل «پلخائف» دارد. تفاوت روسیه با دیگر کشورهایی که با مدرنیته روبه‌رو شده‌اند،

این بوده که حامل این مفاهیم انتزاعی، رمان بوده است. ایده نهی‌لیسم را می‌توان از طریق شخصیت‌های داستان‌های داستایوسکی مانند راسکولنیکف «جنایت و مکافات»، ایوان کارامازوف در «برادران کارامازوف»، استاوروگین و قهرمان رمان «یادداشت‌های زیرزمینی» پی گرفت. از طریق راه‌حلی داستایوسکی در تقابل با ایده نهی‌لیسم می‌توان به این ایده نزدیک شد. من در داستایوسکی دو راه‌حل را در این زمینه پیدا کردم. یکی از این راه‌حل‌ها به «جبران از دست رفتن ایمان فردی» برمی‌گردد. از این دیدگاه می‌توان گفت که واقعاً نهی‌لیسم، به نوعی، از دست دادن ایمان فردی است و پاسخ داستایوسکی هم به آن «بازایی» است. شکل از دست رفتن این ایمان مسیحی شکیکی است نوزدهمین در جامعه نیمه‌مدرنیزه است. این شکل از دست دادن ایمان با آن چیزی که در قرن هجدهم فرانسه سراغ داریم تفاوت دارد. عمده اینها هم به «رنج بشری» برمی‌گردد. بهترین نمونه آن را ما در شخصیت ایوان کارامازوف می‌بینیم. حساسیت وی به رنج بچه‌ها و مسئله خیر و شر و الهیات نشانگر همین موضوع است. این مسایل، مسایل است که شخصیت‌های داستایوسکی در سطوح مختلف با آنها روبه‌رو می‌شوند، آنان را دچار اضطراب وجودی می‌کند و در نتیجه ایمان‌شان را از دست می‌دهند. نقطه مقابل رامحل داستایوسکی هم به کتاب معروف در الهیات مسیحی یعنی «تقلید از مسیح» برمی‌گردد. برای مثال می‌توان به شخصیت «سونیا» در جنایت و مکافات اشاره کرد که تپب معرفی‌اش است: «روسیه مقدس» سونیا به تناقض‌ها و رنج‌های زندگی تن می‌دهد و در مقابل براساس ایثار و فداکاری خودفروشی را به جان می‌خرد. بخشایش مشترک‌ایش و کسانی که این شر را بر او روا می‌دارند جزئی از ذهنیتش است. نمونه دیگر «پرنس میشکین» است. وی واجد خیلی از خصوصیات مسیح‌گونه است. این شخصیت میشکین دارای دو وجهی است که خیلی آن را نمی‌شود در نهی‌لیسم و راه‌حل آن خلاصه کرد. در رمان «بله»، نوعی بازبایی دوباره کودکی و فضایل آن برای ملت روس به چشم می‌خورد. ملت روس ملتی است که در برخورد با مدرنیته دوران بلوغ را پشت سر می‌گذارد و دچار بحران و شور است. بُعد دیگر رمان بله همین برخورد و جراح بلوغ است. نوعی عملا می‌بینیم که میشکین، به عنوان مسیح، چندان موفق نیست و در راه بازبایی کودکی هم شکست می‌خورد. مهم‌ترین نمود آن این است که در قالب مسیح تبدیل به یک بله شده است. کودکی‌اش هم خارج از روسیه است و در پایان رمان هم می‌بینیم که به همان سوویس و بیماری‌اش می‌گردد. بعد از میشکین به تکرار ساختن یک شخصیت مسیح‌گونه می‌رسیم که البته این خود یکی از دلایل شکست شخصیت وی است. این طرح درباره «آلیوشا» در رمان برادران کارامازوف دوباره تکرار می‌شود. این بار تلاش می‌شود مسیح واقعی‌تر و از بسیاری جهت پیچیده‌تر ساخته شود. عشق او به همه، بخشایش‌اش و در خود گرفتن رنج دیگران همه نمودهایی از مسیح‌بودن است. نقطه اوج یکی شده و ما مسیح را جایی است که درست همان پاسخی را که مسیح به مفتش اعظم می‌دهد او به برادرش در مقابل معمای رنج بشری می‌دهد. شخصیت آلیوشا پیچیده‌تر از پرنس میشکین است. اولاً که از بلاهت در آلیوشا خبری نیست و ثانیاً معصومیتش ذاتی و ناشی از بیماری نیست. در جاهایی و جویهای گناه‌آلودش اشاره می‌کند. در کل آلیوشا نسبت به محیط اطرافش پیوند بیشتری دارد و حالت تک‌بعدی پرنس میشکین را ندارد. در مورد جدایی آلیوشا از جامعه روسی باید گفت اگرچه خود وی به رفتن به صومعه و راهب شدن تمایل دارد ولی از قضا مرادش او را از این کار منع می‌کند و او از او می‌خواهد که راسالتش را به عنوان یک چهره مسیح‌گونه در بین مردم ادامه دهد. نکته مهم دیگری این است که آلیوشا در رابطه‌اش با بچه‌ها نسخه پیروز را در مقابل میشکین دارد. اگر بپذیریم که یکی از مضامین پنهان رمان بله، بازبایی مجدد کودکی و فضایل آن برای روسیه بوده است عمدتاً از طریق آلیوشا با آن روبه‌رو هستیم. کتاب با جمع شدن بچه‌ها دور آلیوشا و سه بار هورا کشیدن برایش پایان می‌پذیرد.

راه حل دوم داستایوسکی در قبال نهی‌لیسم، ناشی از «: دست رفتن رابطه فرد با سرزمین و خاک» است که این خود، به نوعی، «بی‌ریشه شدن» است. موضوع اصلی هم اینجا همان ایده «سرزمین مقدس روس» است. اینجا دیگر مسیحیت نه به عنوان شکلی از ایمان فردی و وجودی بلکه به عنوان شکلی از زندگی و اجتماع و زیست‌جهان و تجربه عمومی همگانی تجسم پیدا می‌کند و داستایوسکی



مقاله‌ای از «مراد فرهادپور»

نیچه، داستایوسکی، نهی‌لیسم

اروپای غربی و نوع مسیحیت آنجا، یعنی پروتستانتیزم و کاتالیزیسم، را به عنوان انحراف رد و آن را کاملاً تبدیل به ستایش از سرزمین مقدس روسیه به عنوان حقیقت مسیحیت می‌کند. او روسیه را به عنوان یک نمونه یا سرمشق در نظر می‌گیرد که می‌تواند هم کشورهای شرقی و هم اروپا را نجات دهد. البته طنز تاریخی نیز این است که بعدها لنین آن را به عنوان مثالی پیش‌روی اروپا و شرق گذاشت. در اینجا می‌توان نوعی نزدیکی بین مسیحیت نزدیک‌شان به خاک و پیوندشان با سنت و زندگی ماقبل مدرن جلوه‌گر می‌شود. رامحل دوم با اینکه در همه آثارش به چشم می‌خورد ولی بعد از تبعید به سبیری این قضیه پررنگ‌تر می‌شود. داستایوسکی تا قبل از آن یک روشنفکر شهری است که با پاسکال و نیچه و اگزیستانسیالیست‌ها سرو کار دارد ولی بعداً با فقر و محکومان به مدت چهار سال در شرایط سختی زندگی می‌کند و در نتیجه نظرات سیاسی و اجتماعی‌اش هم عوض می‌شود و به سوی نوعی پوپولیسم روسی و اسلاو‌گرایی سوق پیدا می‌کند و چهره داستایوسکی مرتجع ساخته می‌شود. بعداً خواهیم دید که قضیه بسیار پیچیده‌تر و دیالکتیکی‌تر از این تفسیر یک‌سویه است. اگر خواهیم راه‌حل «بازگشت به اجتماع» را به‌عنوان راه‌حلی در برابر نهی‌لیسم مطرح کنیم، می‌توان مثال‌هایی از طرح کرد. مثال‌ها سلسلی آن در چهره نهی‌لیست‌های معروف داستان‌های داستایوسکی معلوم است. «راسکولنیکف» از محیطی اجتماعی‌تر (شهرستان) و از دل یک زندگی خانوادگی برخاسته و یک زندگی تنها و منزوی را در شهری انتزاعی مثل پترزبورگ پی می‌گیرد. او به تلاطم مدرنیته پرتاب شده است. با استاوروگین در «جن‌زدگان» مثال بارز دیگری است. این رمان با ایفای از انجیل شروع می‌شود:

«آنها که نه سردند نه گرم…» نه ایمان دارند و نه

بی‌ایمانند و بدر از هر دو گروهند.»

و «استاوروگین» شخصیتی از این دست است. او از هر گونه زیست‌جهانی‌کند کنده شده و چنان بی‌ریشه شده که دیگر هیچ‌گونه تمایلی حتی به شر هم ندارد. انقلابیونی که داستایوسکی چهره‌ای مجنون از ایشان ساخته زنده‌تر از استاوروگین می‌نامند. چون در ایده‌های انتزاعی‌شان با شور و هیجان رفتار می‌کنند. حتی تجاوزی به یک دختر بچه کمتر فاقد انگیزه‌های سادیستی است و بیشتر می‌توان گفت از سر ملال بوده است. این مثال‌ها شخصیت‌هایی را توصیف می‌کند که از اجتماع بایده شده و به این نهی‌لیسم رسیده بودند. مثال‌های ایجابی آن در برابر این نمونه‌های سلسلی را می‌توان این‌گونه برشمرد: بهترین نمونه دیمیتری در «برادران کارامازوف» است. البته باید دانست که مضامین «سرزمین مقدس روسیه» در اشکال غیرشخصیتی هم در داستان‌های داستایوسکی بروز می‌یابد. اولین نکته در مورد



داستایوسکی هیچ‌گاه نتوانست خودش را از تجربه شهری به‌طور کامل جدا کند و به راه‌حل تولستویی بازگشت به ده و رفتن به سمت موزیک‌ها عمل کند. بنابراین در مجموع برخوردش نسبت به زندگی مدرن به مراتب دیالکتیکی‌تر و پیچیده‌تر از برجسب ارتجاعی و سنت‌گراست که از نظر سیاسی می‌شود به وی زد

«دیمیتری» اسمش است. دیمیتری از «دمیتر» می‌آید که نهایتاً به یک الهه یونانی (الهه طبیعت و زاینده‌گی) برمی‌گردد. این یک نشان‌دهنده نزدیکی وی به خاک و تعلقش به سرزمین مقدس روسیه است. دیمیتری کلا از قبل رستگار است هر چند ظاهرش بسیار عجیب و غریب است. دیمیتری به عنوان یک افسر نظامی باید نماد مقابله با حقیقت موزیک‌ها باشد (آن چیزی که در تولستوی هم می‌بینم). اما اتفاقاً همین افسر تزاری برای داستایوسکی نماد رستگاری است؛ رستگار شده‌ای به شیوه کاملاً غیروشنفکرانه و بدون ابهامات و تلاطمات فلسفی و تنوّل‌ورژیک‌ی که در ایوان می‌بینیم. دیمیتری نقطه مقابل انسان معضله‌دار است (یعنی همان چیزی که لوکاچ به عنوان شخصیت اصلی رمان مطرح می‌کند). لوکاچ به انسان مضله‌دار، «هی‌خالگی استعلائی» را نسبت می‌دهد که نقطه مقابل این ویژگی در دیمیتری به چشم می‌خورد. بی‌خالگی استعلائی همان بی‌ریزشگی و عدم پیوند با خاک است که



کند. پس در هر دو مورد و هر دو راه‌حل در برابر نهی‌لیسم شکست می‌خورد و این را خود داستایوسکی هم بیان می‌کند و به صورت ضمنی و حتی، گاهی موقع، صریح نسبت به این قضیه آگاه است و همین آگاهی است که ما را به سویه دیالکتیکی داستایوسکی می‌کشاند و نهایتاً او را به بحث نیچه و نهی‌لیسم پیوند می‌دهد.

در آثار داستایوسکی، در نحوه بسط این دو راه‌حل، جنبه‌های دیالکتیکی مشهود است. داستایوسکی هیچ‌گاه نتوانست خودش را از تجربه شهری به‌طور کامل جدا کند و به راه‌حل تولستویی بازگشت به ده و رفتن به سمت موزیک‌ها حتی در بطن رمان‌هایش عمل کند. بنابراین در مجموع برخوردش نسبت به زندگی مدرن به‌مراتب دیالکتیکی‌تر و پیچیده‌تر از برجسب ارتجاعی و سنت‌گراست که از نظر سیاسی می‌شود به وی زد.

داستایوسکی راه‌حل‌هایش را به عنوان پاسخی مسیحی به نهی‌لیسم (به عنوان نوعی از دست رفتن مسیحیت) در قالب ایمان فردی و زندگی جمعی مطرح می‌کند و خودش هم آنها را شکست می‌دهد. شکست هم اینجا دیالکتیکی است. شکست این راه‌حل‌ها در خودشان منعکس می‌شود و دوباره همان تناقض‌ها را ایجاد می‌کند. همان‌طور که نیچه گفته بود نهی‌لیسم نتیجه شکست مسیحیت نیست که ما با مقابله با این شکست و احیای مسیحیت بتولیم بر آن غلبه کنیم. نهی‌لیسم نتیجه پیروزی ارزش‌های مسیحی است. به همین علت هم در خود داستایوسکی احیای این ارزش‌ها به دلیل تغییر نیافته، نه فرد و نه جامعه را از منطق نهی‌لیسم خارج نمی‌کند. بازگشت به ارزش‌های مسیحی یعنی بازگشت به منطق نهی‌لیسم و تکرار خود ماجرای نهی‌لیسم. برای همین این راه‌حل‌ها به عنوان راه‌حل‌های غایی و نهایی به جایی نمی‌رسند و شکست می‌خورند. خود اساسی نیچه هم دقیقاً همین است که دنبال کردن ارزش‌های غایی در قالب حقیقت یا ایمان یا بنیاد متافیزیکی غایی، به نهی‌لیسم ختم می‌شود. افلاطون حقیقت را اصل می‌کند و مسیحیت از دید نیچه نوعی افلاطون‌گرایی عامیانه است. این جست‌وجوی حقیقت درست همان چیزی است که زیربای الهیات مسیحی را می‌زند؛ از این نظر توصیف نیچه کاملاً با تحول تاریخی خواناست. این تصویری که ما یک‌سری حقیقت با بنیان سفت و محکم داریم که ارزش‌هایی هم بر آنها مبتنی است و کسی هم توان تغییر ندارد امروزه دیگر کاملاً فروپاشیده شده و جالب اینجااست که این فروپاشی توسط خود منتقد حقیقت و حقیقت‌جویی اتفاق می‌افتد. نیچه هم معتقد است که ارزش‌های متافیزیکی با بنیاد غایی محکم و غیر تاریخی و بری از تنش و تناقض از بین رفته است و نه هر گونه ارزشی. آنچه اتفاق می‌افتد نوعی پذیرش رخداد است؛ مسئله پذیرش تصادف و تن سپردن به آن. دالوز می‌گوید ما باید لایق آنچه که بر ما رخ می‌دهد، باشیم، یعنی ما خودمان منشاء رخداد باشیم نه به عنوان سوزهای که قبل تصمیم به اجرای این رخداد داشته است. که این همان منطق حقیقت‌جویی متافیزیکی است. ما باید لایق مصیبت‌ها و بلاهایی که سرمان می‌آید، باشیم. این یعنی پذیرش نهی‌لیسم به شکل مثبت و غیرانفعالی که نیچه از آن حرف می‌زند. این همان پذیرش باری است. ما تاس را بر تپاب می‌کنیم و تاس‌ها دوباره برای پرتاب دیگری سوی من بازمی‌گردند. ما از پذیرش زندگی کردن بر لبه یک بلوک در کنار هم تردیده‌ها، شکاف‌ها، تناقض‌ها بدون جست‌وجوی یک امنیت کاذب در قالب هر گونه توجیه متافیزیکی جهان چاره‌ای نداریم. نکته دیگری که دالوز از قول یک نویسنده فرانسوی نقل می‌کند این است که «رخم من قبل از من وجود داشت من به دنیا آمدم تا به آن تجسم ببخشم» این هم همان پذیرش رخداد است. این تجسم تبدیل شدن ما خودمان تجسم نهی‌لیسم می‌شود و از طریق پذیرش رخداد نهی‌لیسم بر خودمان بر آن غلبه می‌کنیم و با همان عشق به تقدیری می‌رسیم که نیچه از آن یاد می‌کند؛ تقدیری که همان تأیید ارزش‌های غیرمتافیزیکی و بدون بنیان در قالب نوعی نهی‌لیسم مثبت است. در شکل تئوریک آن می‌توان گفت تأیید وجود اسکت و تناقض در جهان، در زبان و در سوزه، اگر بخواهیم این را به قسمتی از رمان داستایوسکی وصل کنیم شاید بهترین کار این باشد که این را به تجربه ایوان وصل کنیم. نکته اصلی در تجربه ایوان کارامازوف، تن ندادن به شکاف درونی‌اش است. در واقع حاضر نیست بپذیرد که میل به کشتن پدر در خودش نیز هست. حاضر نیست بپذیرد که برادر ناتنی‌اش پیام او را (به قول لاکان) به شکست میکوس و حقیقی به وی برمی‌گرداند. پیام اسمردیاکوف به ایوان این است که تو می‌خواستی پدرت را بکشی و من این کار را برای تو انجام دادم. این در واقع همان مضمون انتقال گناه است که در روانکاوی لاکانی زیاد با آن روبه‌رویم. دقیقاً جایی که به قول ژرژک بین کارآگاه و روانکاو فرق هست. کارآگاه از میان همه متهمان دست توری یکی می‌گزارد، در حالی که روانکاو همه جمع را دارای انگیزه و قصد، فرضاقتل، می‌داند و مهم نیست که چه کسی کشته است. چون با توجه به میل کشتن و انتقال گناه همگی قاتلند. پذیرش گناه و پذیرش میل به این کشتن نکته‌ای است که ایوان از تن دادن به آن می‌گریزد. اگر ایوان این مساله را می‌پذیرفت و به وجود شکاف در خودش تن می‌داد می‌توانست آن را به سطح آگاهی خودش بیآورد دیگر منتقل نشد.

است. زمین ما این دغدغه‌های نویسندگان دوره شکوفایی را به بالاترین حد خود می‌رساند و جست‌وجوی ناآجاباد را نخست در شکل فلسفی به صورت روایاها و مکاشفات پدرو، سلستینا، سمیون و لودویکو دربار جهانی کمل، بری از بیماری و مرگ، سرشار از صلح و شادکامی و عشق تصویری می‌کند.» (۱)

اما تنها این «فؤنتنش» نیست که به جست‌وجو در بی ناآجاباد می‌آید بلکه به تعبیر گیورکو، آرزو و بهشت

ویژگی بارز رمان‌های بزرگ دوره شکوفایی آمریکای لاتین است. مثلاً جست‌وجوی اوراسینو لولوپورا در بی مطلق، کلون و نیروتا در لی‌لی‌بازی از کورتاسلر یا تلاش پرشور قهرمان مستاصل رمان گام‌های گمشده از کارپانتیه هم چیزی نیست جز تلاش در بی بهشت دنیای نو که جایگاه رهایی و رضای خلافته خود است یا مثلاً آن بهشت مستعجل دهکده ماگونلو که خوزه آرکادیو در صددال تنهایی آن را بنیاد نهاده بود تا قلمرو معصومیت و شادکامی باشد. ما می‌بخشد رالیسم جادویی ادبیات آمریکای لاتین در جنبه ایده‌آلیستی مطلق گرفتار باقی نمی‌ماند. این در واقع تمایز آن است. اما تمایز دیگر آن است که اساساً هر امکانی می‌تواند متفاوت از امکان دیگر باشد که می‌توان پیش‌فرض‌های جامعه بورژوازی غرب را به کناری نهاد و با نگاهی تازه به جهان نگاه کرد. در نظر نویسندگان آمریکای لاتین این نگاه جدید دسترس پذیر می‌بود در صورتی که واقعیت از چشم آن دسته از مردم آمریکای لاتین نگرسته می‌شد که پیش‌فرض‌هایشان متفاوت بود. از آن روی که خلسگاه قومی و طبقاتی متفاوتی داشتند. یعنی همان مردمی که مثل شخصیت‌های کتاب Tradiciones peruanas نوشته ریکاردو یولاما به معجزات اعتقاد داشتند. رالیسم جادویی پاسخی بود به این اشتیاق که نه تنها آن دیگری می‌شد. جادو تفاوت را تبیین می‌کرد و رالیسم زمینه تضاد میان تجربه عادی را فراهم می‌آورد که مایه تمایز این تجربه می‌شد.» (۲) به نظر «همدالله کوثری» آن امکانی که می‌تواند امکان دیگر باشد که تفاوت را تبیین کند «جادویی» است که در سنت لاتینی جایگاه ویژه‌ای دارد. اگر چه خود این جادو به تنهایی کفایت نمی‌کند و حتی مستعد ایجاد نقشی جادویی بکند، درست مثل همان گل رز داخل گلدان که حضورش تأثیری سحرآمیز در نوشتن مارکز ایفا می‌کند.

(۱) فؤنتنش گیورکو، ترجمه عبدالله کوثری، صص ۶۰-۵۹

(۲) مقدمه داستان‌های کوتاه آمریکای لاتین، نوشته عبدالله کوثری ص ۲۷

ادبیات آمریکای لاتین

اشیای سحرآمیز در ادبیات



نادر شهریوری (مدقی)

■ «مارکز» در مصاحبه‌ای تعریف می‌کند که یک بار چیزی مانع از راحت نوشتن او شده و کمی بعد درمی‌یابد که همسرش فراموش کرده گل رز در گلدان روی میزش بگذارد؛ با فریاد یک گل خواستم آوردند و دوباره همه چیز خوب شد. رالیسم جادویی تلاش برای توجیه جهان به صورتی نامعقول است؛ اینکه گل رز در زرد در گلدان روی میز مارکز گذاشته شود یا نشود قاعداً نباید در راحت نوشتن مارکز تأثیر بگذارد اما عملاً وجود آن گل تأثیری مهم در نوشتن می‌گذارد تا به آن حد که به تعبیر مارکز دوباره همه چیز خوب می‌شود. این موضوع به خصوص آنگاه اهمیت می‌یابد که آدمی در جهانی از چیزها زندگی می‌کند؛ چیزهایی که هر یک می‌توانند امکان‌هایی بالقوه باشند؛ اما این تمامی ماجرا نیست. مساله اساساً گشودگی امکانات به روی چیزهاست؛ اینکه امکان‌های بیشتری و نه یک امکان – برای زندگی و البته ادبیات وجود دارد. خود مارکز گشودگی امکان‌ها در عالم ادبیات را تأثیر داستان کوتاه مسخ بر خود می‌داند. او در این باره می‌گوید که تنها پس از خواندن مسخ کافکا بود که دریافتم در خارج از نمونه‌های عقلانی و مثال‌های علمی محض چه امکان‌ها تا بیشمار دیگری وجود دارد که می‌توان دل به آنها داد تا ابتدا با تخیل آن را به تصور درآورد و سپس ابداًع‌شان کرد؛ اینکه ابتدا چیزی را به تصور درآورد و سپس سعی در ابداًع آن داشت با خود می‌تواند مایه‌هایی از آرزو به همراه داشته باشد؛ آرزوی دیگر شدن، در واقع آرزو و طلب بهشت کردن؛ بهشتی که گم شده اما به مثابه یک امکان می‌تواند همواره گشوده باشد که احیاناً آن را اعاده کرد. این بهشت حتی می‌تواند در هیات یک ناآجاباد طلب شود. این مساله در ادبیات آمریکای لاتین همواره وجود دارد که آن را به خصوص فؤنتنش در «زمین ما» به خوبی نشان می‌دهد. «یکی از جنبه‌های شگفت زمین ما این است که این رمان جست‌وجو در پی ناآجاباد است که ویژگی سبسیاری از رمان‌های بزرگ دوره شکوفایی



است. زمین ما این دغدغه‌های نویسندگان دوره شکوفایی را به بالاترین حد خود می‌رساند و جست‌وجوی ناآجاباد را نخست در شکل فلسفی به صورت روایاها و مکاشفات پدرو، سلستینا، سمیون و لودویکو دربار جهانی کمل، بری از بیماری و مرگ، سرشار از صلح و شادکامی و عشق تصویری می‌کند.» (۱)

اما تنها این «فؤنتنش» نیست که به جست‌وجو در بی ناآجاباد می‌آید بلکه به تعبیر گیورکو، آرزو و بهشت ویژگی بارز رمان‌های بزرگ دوره شکوفایی آمریکای لاتین است. مثلاً جست‌وجوی اوراسینو لولوپورا در بی مطلق، کلون و نیروتا در لی‌لی‌بازی از کورتاسلر یا تلاش پرشور قهرمان مستاصل رمان گام‌های گمشده از کارپانتیه هم چیزی نیست جز تلاش در بی بهشت دنیای نو که جایگاه رهایی و رضای خلافته خود است یا مثلاً آن بهشت مستعجل دهکده ماگونلو که خوزه آرکادیو در صددال تنهایی آن را بنیاد نهاده بود تا قلمرو معصومیت و شادکامی باشد. ما می‌بخشد رالیسم جادویی ادبیات آمریکای لاتین در جنبه ایده‌آلیستی مطلق گرفتار باقی نمی‌ماند. این در واقع تمایز آن است. اما تمایز دیگر آن است که اساساً هر امکانی می‌تواند متفاوت از امکان دیگر باشد که می‌توان پیش‌فرض‌های جامعه بورژوازی غرب را به کناری نهاد و با نگاهی تازه به جهان نگاه کرد. در نظر نویسندگان آمریکای لاتین این نگاه جدید دسترس پذیر می‌بود در صورتی که واقعیت از چشم آن دسته از مردم آمریکای لاتین نگرسته می‌شد که پیش‌فرض‌هایشان متفاوت بود. از آن روی که خلسگاه قومی و طبقاتی متفاوتی داشتند. یعنی همان مردمی که مثل شخصیت‌های کتاب Tradiciones peruanas نوشته ریکاردو یولاما به معجزات اعتقاد داشتند. رالیسم جادویی پاسخی بود به این اشتیاق که نه تنها آن دیگری می‌شد. جادو تفاوت را تبیین می‌کرد و رالیسم زمینه تضاد میان تجربه عادی را فراهم می‌آورد که مایه تمایز این تجربه می‌شد.» (۲) به نظر «همدالله کوثری» آن امکانی که می‌تواند امکان دیگر باشد که تفاوت را تبیین کند «جادویی» است که در سنت لاتینی جایگاه ویژه‌ای دارد. اگر چه خود این جادو به تنهایی کفایت نمی‌کند و حتی مستعد ایجاد نقشی جادویی بکند، درست مثل همان گل رز داخل گلدان که حضورش تأثیری سحرآمیز در نوشتن مارکز ایفا می‌کند.

پی‌نوشت‌ها:

(۱) فؤنتنش گیورکو، ترجمه عبدالله کوثری، صص ۶۰-۵۹

(۲) مقدمه داستان‌های کوتاه آمریکای لاتین، نوشته عبدالله کوثری ص ۲۷