

خیلی کم ... تقریباً هیچ

مرگ، فلسفه، ادبیات

سایمون کریچلی

ترجمه‌ی لیلا کوچ‌سنن



سرشناسه: کریچلی، سایمون
عنوان و نام پدیدآور: خیلی کم ... تقریباً هیچ: مرگ، فلسفه، ادبیات / سایمون کریچلی؛ ترجمه‌ی لیلا کوچک‌منش.
مشخصات نشر: تهران: رخ داد نو، ۱۳۹۳
مشخصات ظاهری: ۳۴۶ ص
شابک: ۹۷۸ - ۶۰۰ - ۶۴۵۷ - ۵۰ - ۵

وضعیت فهرست‌نویسی: فیا
یادداشت: عنوان اصلی: Very Little ... Almost Nothing: Death, Philosophy, Literature, 2nd ed, 2004

یادداشت: واژه‌نامه
موضوع: فلسفه‌ی جدید
موضوع: ادبیات جدید -- تاریخ و نقد
موضوع: پوچی (فلسفه)
شناسه افزوده: کوچک‌منش، لیلا، ۱۳۵۱، مترجم
کتاب: ۱۳۹۲۷۹۱B / ۴۴خ
بندی: ۸/۱۴۹
نماره ثبت‌نمایی ملی: ۳۲۴۵۴۲۹

تهران، خیابان انقلاب، روی دستگاه ایران، مجتمع فروزنده، واحد ۵۱۲.

کد پستی ۳۱۴۷۴۴۱۷۸، ۶۶۴۹۸۲۹، نمایر: ۶۶۴۹۸۲۹۴

• رخ داد نو

سایمون کریچلی Simon Critchely

خیلی کم ... تقریباً هیچ
مرگ، فلسفه، ادبیات
Very Little ... Almost Nothing
Death, Philosophy, Literature

ترجمه‌ی لیلا کوچک‌منش

• چاپ اول ۱۳۹۳ تهران • شمارگان ۱۰۰۰ نسخه • قیمت ۱۰۰۰ تومان

• لیتوگرافی خدمات فرهنگی صبا • چاپ تصویر • سحانه نیوت

• طرح روی جلد حسن کریمزاده

شابک ۹۷۸ - ۶۰۰ - ۶۴۵۷ - ۵۰ - ۵ BN 978-600-6457-50-5

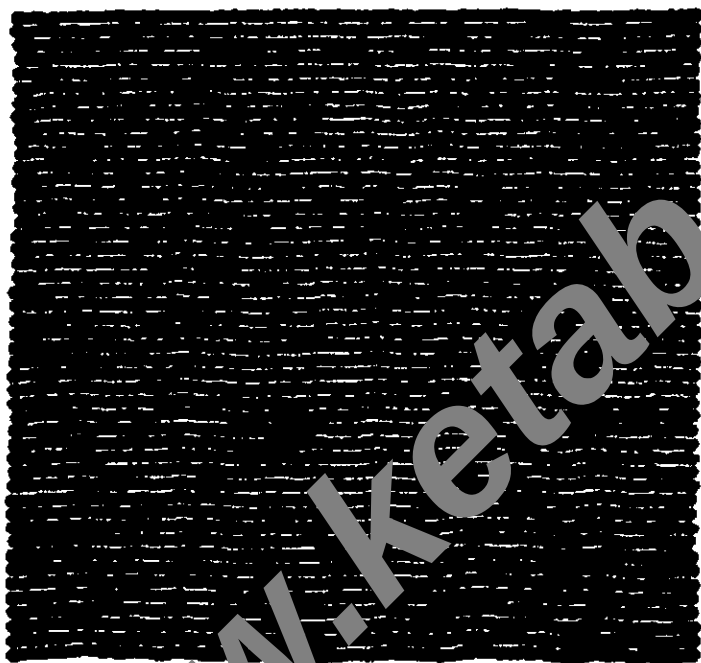
همه‌ی حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است. Printed in Iran

به یاد ویلیام جیمز کریچلی

تولد دهم فوریه ۱۹۲۹

مرگ بیست و هشتم دسامبر ۱۹۹۴

www.ketab.ir



تصاویر: پنج طرح — خیلی کم ... تقریباً هیچ — 2003 David Conn

فهرست

۱۱	کودک‌نواخت‌ها
۱۷	مقدمه
۲۱	دبیاجه‌ی نرسیده به باب دوم: همچون پدرم من نیز پیش از این مرده‌ام
۳۹	سرسخن: سفر در پنج کتاب
۴۰	(۱) فلسفه در ناامید می‌آید
۴۲	(۲) هیچ‌انگاری پیش از نیچه
۴۸	(۳) هیچ‌انگاری نیچه‌ای
۵۲	(۴) پاسخ به هیچ‌انگاری: پنج امکان
۵۷	(۵) دگر شدن هیچ‌انگاری نیچه توسط دگر
۶۱	(۶) هایدگر در برابر یونگر
۶۶	(۷) نجات ناممکن: آدورنو درباره‌ی هیچ‌انگاری
۷۵	(۸) آموختن چگونه مردن — استدلال
۸۳	عفتار اول: ایلیا
۸۳	(۱) خواندن بلانشو
۸۹	(۲) ادبیات چگونه ممکن است؟
۹۸	(۳) اورفئوس، یا قانون شوق
۱۰۲	(۴) تبارشناسی اخلاق بلانشو: بیرونیت همچون شوق، بیرونیت همچون قانون
۱۰۶	(۵) ایلیا — خاستگاه اثر هنری
۱۰۸	(الف) شیب اول — هگل در معیت ساد

- (ب) شیب دوم - تقدیری وخیم‌تر از مرگ ۱۱۵
- (پ) ابهام - راز بلانشو ۱۲۵
- (۶) (نا)ممکنی مرگ - یا بلانشو چگونه بلانشو می‌خواند اگر بلانشو نبود؟ ۱۳۳
- (۷) نگه داشتن دست لویناس بر آتش بلانشو ۱۴۳
- (الف) آینده‌ای در حال مرگ ۱۴۳
- (ب) استعلای خداناهاور ۱۵۰
- مار دوم: ناکاری رمانتیسیم ۱۶۳
- (۱) ساده‌اندیشی ما ۱۶۳
- (ب) پاره‌سازی کانتی ۱۶۷
- (ب) سبک‌ترین ساده‌اندیشی - رمانتیسیم سیاسی ۱۷۱
- (پ) مرگ و انگل ۱۷۷
- (ت) مدرنیسم رمانتیک ۱۸۱
- (۲) گریز ۱: تخیل مشابه، مدت: والاس استیونس ۱۸۳
- (۳) ابهام رمانتیک ۱۹۵
- (الف) قطعه ۱۹۸
- (ب) هوش و آبرونی ۲۰۶
- (پ) ذات غیررمانتیک رمانتیسیم ۲۱۲
- (۴) "رمانتیسیم" کاؤل ۲۱۴
- (الف) رمانتیک‌اندیشی زندگی هرروزه ۲۱۵
- (ب) امرسون به‌مثابه‌ی مطلق ادبی ۲۱۸
- (۵) گریز ۲: چرا استنلی عاشق آمریکاست و چرا ما نیز باید چنین باشیم ۲۲۵
- (۶) رمانتیسیم کاؤل ۲۳۶
- (الف) من شک‌آوریم را می‌زیم ۲۳۶
- (ب) دانش تراژیک کاؤل ۲۳۹
- (پ) تناهی، محدودیت ۲۴۵
- گفتار سوم: خوشبختی را بشناس - درباره‌ی بکت ۲۴۹

- (۱) بکت و تفسیر فلسفی ۲۴۹
- (۲) ماشین لای رویی (دریدا) ۲۵۶
- (۳) معنای بی معنایی و وظیفه‌ی یارادوکسی تفسیر (آدورنو ۱) ۲۶۰
- (۴) امید در برابر امید - ترفیع نقادی اجتماعی به سطح فره (آدورنو ۲) ۲۷۳
- (۵) هیچ چیز خنده‌دارتر از نگون‌بختی نیست - خنده‌ی بکت (آدورنو ۳) ۲۷۵
- (۶) زبان داستان، زمان مرگ (مولوی، مالون می‌میرد) ۲۸۲
- (۷) شک‌آوری قدیمی من - نحو ضعف (نام‌ناپذیر) ۲۹۱
- (۸) چه کسی سخن می‌گوید؟ من نه (بلاشو) ۳۰۱
- (۹) نه بختی : (کاول) ۳۰۹
- گفتار چهارم - اهمیت فلسفی یک شعر - درباره‌ی والاس استیونس ۳۱۹

www.ketab.ir

کوتاه نوشت‌ها

AE Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Martinus Nijhoff, The Hague, 1974).

AF Friedrich Schlegel, "Athenäum Fragments" in *Philosophical Fragments*, trans. P. Firchow (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991), pp. 18-93.

AL Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy, *L'absolu littéraire* (Seuil, Paris, 1978).

AST Theodor Adorno, *Aesthetic Theory*, trans. C. Lenhardt (Routledge & Kegan Paul, London, 1984).

AT Theodor Adorno, *Ästhetische Theorie, Gesammelte Schriften Bd. 7* (Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970).

BF Friedrich Heinrich Jacobi, 'Brief an Fichte' in *Appellation an das Publikum. Dokumente zum Atheismusstreit Jena 1798/99* (Reclam, Leipzig, 1987), pp. 153-67.

CF Friedrich Schlegel, 'Critical Fragments' in *Philosophical Fragments*, trans. P. Firchow (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991), pp. 1-16.

CP Wallace Stevens, *Collected Poems* (Faber, London, 1955).

CPP Emmanuel Levinas, *Collected Philosophical Papers*, trans. A. Lingis (Kluwer, Dordrecht, 1987).

CR Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (Oxford University Press, Oxford, 1979).

DEE Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existent*, 3rd edition (Vrin, Paris, 1986).

DQVI Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, 2nd edition (Vrin, Paris, 1986).

ED Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre* (Gallimard, Paris, 1980).

EE Emmanuel Levinas, *Existence and Existents*, trans. A. Lingis (Martins Nijhoff, The Hague, 1978).

Eel Emmanuel Levinas, *Ethique et infini* (Gallimard/France Culture, Paris, 1982).

EI Maurice Blanchot, *L'entretien infini* (Gallimard, Paris, 1969).

EL Maurice Blanchot, *L'espace littéraire* (Gallimard, Paris, 1955 (Collection Idées, 1968)).

FP Maurice Blanchot, *Fatale pas* (Gallimard, Paris, 1943).

GO Maurice Blanchot, *The Gaze of Orpheus*, ed. P. Adams Sitney, trans. Lydia Davis (Station Hill, New York, 1981).

HAH Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme* (Fata Morgana, Montpelier, 1972 (livre de poche edition)).

HO Martin Heidegger, *Holzwege*, 6th edition (Klostermann, Frankfurt a m Main, 1980).

IC Maurice Blanchot, *The Infinite Conversation*, trans. Susan Hanson (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993).

ID Friedrich Schlegel, 'Ideas' in *Philosophical Fragments*, trans. P. Firchow (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991), pp. 94-109.

IQO Stanley Cavell, *In Quest of the Ordinary* (University of Chicago Press, Chicago, 1988).

KA *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, Vol II, ed. H.richer (Ferdinand Schöningh, Munchich, 1967).

LA Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy, *The Literary Absolute*, trans. P. Barnard and C. Leste (State University of New York Press, Albany, 1988).

LF Friedrich Heinrich Jacobi, 'Open Letter to Fichte', trans. D. I. Behler in *Philosophy of German Idealism*, ed. E. Behler (Continuum, New York, 1987).

LV Maurice Blanchot, *Le Livre d'arr* (Gallimard, Paris, 1959 (livre de poche edition)).

MWM Stanley Cavell, *Must we mean what we say?* (Cambridge University Press, Cambridge, 1976).

NA Walter Stevens, *The Necessary Angel* (Faber, London, 1970).

ND Theodor Adorno, *Negative Dialektik* (Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1966).

IDS Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, trans. E. B. Ashton (Continuum, New York, 1973).

NL Theodor Adorno, *Noten sur Literature* (Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main, 1981).

N1 Theodor Adorno *Notes to Literature*, Vol. 1, trans. S. Weber Nicholsen (Columbia University Press, New York, 1992).

N2 Theodor Adorno *Notes to Literature*, Vol. 2, trans. S.W. Nicholsen (Columbia University Press, New York, 1992).

NYUA Stanley Cavell, *This New yet Unapproachable America* (Living Batch, Albuquerque, 1989).

OB Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trans. A. Lingis (Martinus Nijhoff, The Hague, 1981).

PF Maurice Blanchot, *La part du feu* (Gallimard, Paris, 1949).

QB Martin Heidegger, *The Question of Being*, trans. W. Kluback and J. T. Wilde (Twayne, New York, 1958).

QTM Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology*, trans. W. Lovitt (Garland, New York, 1977).

RP Hilary Putnam, *Renewing Philosophy* (Harvard University Press, Cambridge MA, 1991).

SL Maurice Blanchot, *The Space of Literature*, trans. Ann Smock (University of Nebraska Press, Lincoln, 1982).

T *The Luckiest Trilogy: Molloy, Malone Dies, The Unnameable*, Richard, London, 1979).

TA Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'autre* (Presses Universitaires de France, Paris, 1989).

Tel Emmanuel Levinas, *Totalité et infini* (Martinus Nijhoff, The Hague, 1961).

TI Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, trans. A. Lingis (Duquesne University Press, Pittsburgh, 1969).

TO Emmanuel Levinas, *Time and the Other*, trans. R. Cohen (Duquesne University Press, Pittsburgh, 1987).

WE Martin Heidegger, *Wegmarken*, 2nd Edition (Klostermann, Frankfurt am Main, 1978).

WM Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht* (Kröner, Leipzig, 1930).

WP Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trans. W. Kaufmann and R. J. Hollingdale (Vintage, New York, 1968).

www.ketab.ir

www.ketab.ir

مقدمه‌ی مترجم

فکر می‌کنم فلسفه اگر به کار زندگی عمیق فرد نیاید، در بهترین حالت، جز خردن بازی زیبا در خلأ نخواهد بود. شاید به همین دلیل است که فیلسوفانی مثل نیچه و هایدگر را از کسانی مثل هوسرل و فیخته بیشتر می‌پسند. حتی بدیهی‌های گیزناپذیری که بستی دائمی فلاسفه‌ی دسته‌ی اول است نیز موهبتی است از نظام آنان را در معرض چالشی دائمی قرار می‌دهد که از کهنگی و سرگذشتی آنان جلوگیری می‌کند؛ هسته‌ای مرکزی که به دلیل ارتباط با زندگی، نمی‌تواند هیچ‌وقت از قلب هسته‌ای آبرون‌من، آن را تا ابد و حتی پس از نابودی کامل به جو خواهد دراند.

اما ارتباط با زندگی عملی به بنای "ارائه‌ی راه حل" نیست. فلسفه‌ها یا مکاتبی که ادعا می‌کنند برای زندگی‌های بدوچی رسیدن‌های گاه - و - بی‌گاه ما، یک‌بار برای همیشه راهی یافتن آن آب‌نایاتی هستند که مادری برای کودک گریان خود در اتوبوسی پر جمعیت از جاده درمی‌آورد؛ با پایان مکیدن، دهان دوباره به گریه باز خواهد شد. حقه‌های بدن بیست‌می مدیتیشن، بودایی‌گری، مصرف‌پرستی و ... نیز فرد را مدت‌ها در آرامش نمی‌کنند؛ تقلید مدرن از سینه‌ی مادر، تقلیدی بی‌عصاره‌ی مغزی سیر است؛ بعد نمی‌دهد و حسن آن فقط طولانی‌تر ساکت نگاه داشتن کودک در اتوبوس است. وای اگر مقصد هنوز دور باشد!

نیچه می‌گوید آن‌چه مرا نمی‌کشد، نیرومندترم می‌سازد. سادگی این جمله باید به هراس‌مان اندازد. سادگی این جمله به آرامش و سادگی هانیبار نکتور سنکوت برده‌ها می‌ماند: آرام اما هراس‌انگیز. آن‌چه مرا نمی‌کشد یعنی آن‌چه مرا تا یک‌قدمی مرگ می‌برد، یعنی رفتن من تا چشمه‌ی مرگ اما نیرومندتر بازگشتن. اما همین رفتن است که نمی‌توان رفت: «چگونه می‌خواهی سر مار

را با دندان قطع کنی؟ در پیچ - و - تابی و تهوع امانات را بریده است و ترسیده‌ای ... تو داری می‌میری و از تو می‌خواهند سر مار را گاز بگیری؟ مگر این جا هالیوود است؟»

مطمئنم که چوپان نیچه از تعالیم زرتشت خبر نداشت. او، غریزی، سر مار در دهان خود را می‌کند. او، هنگام معرکه، به راه حل نمی‌اندیشد. چوپان، پیش از این، راه حل را با زندگی خود در کوه - و - کمر آموخته است. او دانشی عجیب شده با جسم و روح خود از طریقه‌ی رویارویی دارد: این روحیه و نه اندیشه‌ی اوست که هنگامی نبرد وارد میدان می‌شود. جمله‌ی «تو داری می‌میری و از تو می‌خواهند سر مار را گاز بگیری» دقیقاً از روحیه‌ای حکایت دارد که از مهلکه جان به در نمی‌برد. بسیاری از پایان دادن به زندگی مار است و نه اصلاً در دام مار نیفتادن، پیروزی شاید مراتب مابین میدان نبرد را تاب آوردن است. پیروزی تغییر چشم‌انداز از چشم‌انداز نبرد و پایان به چشم‌انداز در - میانه بودن است. چشمی که نه به امید یافتن و دیدن هر چه باشد بلکه به امید چشم‌اندازی دیگر و منظره‌ای دیگر است که نگاه کردن را ادامه می‌دهد.

هیچ‌انگاری، در دنیایی داغ، تشنه، عرق و بی‌هیچ منفذی به بیرون در گوش‌های خسته‌ی ما فریاد می‌زند و دیگر نه آب‌نبات می‌پذیرد نه پستانک و با همه‌ی توان پیش می‌آید. راه نجات چیست؟

نجاتی نیست! بر گردن مار دندان فروت آ!

اما سادگی است اگر فکر کنیم مار دیگری نخواهد بود. اصلاً زیستن یعنی همین مار در دهان داشتن همیشگی: همواره مردن، ناممکنی مرگ در این حالت است که باید زندگی را، یعنی مردن را، آموخت و شادمانه آمادگی داشت: ژوکر می‌خندد با لب‌هایی خونین. آن‌چه مرا نمی‌کشد نیرومندترم می‌سازد. باید تنهای‌مان، مار در دهان‌مان را، تصدیق کنیم و تصدیق کنیم که در این نبرد جز من نمی‌تواند با من باشد. باید روزمره‌مان را، به قول کاول، وهمناک کنیم و

شگفت‌انگیز. باید هولناکی چوپانی با ماری در دهان بدل به هر روزدی ما و حادثه‌ی منحصر به فرد زندگی هر روزه‌مان شود. پایانی نیست. صلح و آرامشی نیست. اما این چگونه ممکن است؟ چگونه می‌توان چنین بود و به داه ملال و انفعال نیفتاد؟

در با ادبیات: حاصل کار تخیل و واقعیت: «تحلیل مُرد. تخیل کن!» بی‌کی بی‌کی، بی‌کی که مستقیم در چشمان سنگ‌ساز مدوسا نگاه کنی بساز - و - پرداز. در زمان روایت آرام بگیر بی‌تاب شو.

یک ترجمه بی‌وقفه در حال کامل شدن است. خوشحال می‌شوم اگر دیدگاه‌ها، پیشنهادات و حتی انتقادهای خوانندگان گرامی را بدانم. از طریق این ایمیل می‌توانید با من تماس بگیرید: koochekmanesh@gmail.com

لیلا کوچک‌منش

تابستان ۱۳۹۲

www.ketab.ir

دیباجه‌ی نویسنده بر چاپ دوم

همچون پدرم، من نیز پیش از این مرده‌ام

اگر کسی بیشتر وقت خود را صرف نوشتن کند یا - متأسفانه آن‌طور که بیشتر اوقات اتفاق می‌افتد - درباره‌ی نوشتن فکر کند، دانستن این‌که اثر در پی زندگی می‌سازد، به او مشکلی ایجاد نمی‌شود. در خاطرات، زندگی و اثر به‌طور فریبنده‌ای با هم آمیخته‌اند. به این ترتیب، خیلی کم ... تقریباً هیچ‌گاه به دوران مشوشتی از زندگی من نعلقد. وارد جزئیات نمی‌شوم، اما امور حول بیماری سرطان ریه‌ی پدرم و پس از آن، که او چند روز پس از کریسمس ۱۹۹۴ شکل می‌گرفت، به یاد می‌آورم که زمانی که مرا به بیمارستانی او را با رفتن به طبقه‌ی پایین و خواندن مالون می‌میرد به یاد می‌آورم - کاری که در آن هنگام بی‌معنی می‌نمود. نیچه در جایی، زندگی نویسنده را نه فقط یک زهدان یا خاک بلکه بیشتر چون سرگین و کودی می‌داند که اثر او را می‌روید. می‌شود گفت من در سال‌هایی که خیلی کم ... تقریباً هیچ نوشته‌ای نداشتم همه جا انبوهی از کود داشتم. و همان‌گونه که هر باغبانی می‌داند، سرگین که به خوبی است و کتاب هنوز در خود جوانه‌هایی دارد که برایم گیرا هستند، حتی اگر در نظرم نثرم طولانی و خسته‌کننده و کل اثر فاخرانه باشد. می‌خواهم بر دیباجه‌ی چاپ دوم، برای خیلی کم ... تقریباً هیچ اندکی زمینه‌چینی کنم و باره‌ای را یادآوری کنم. آن را که هنوز برایم ارزشمندند و شاید مهم‌تر از آن، هنوز به کارم می‌آید، به وضوح برشمارم.

بنابراین خیلی کم ... تقریباً هیچ یک سوگواری است. به پدرم تقدیم شده است و خاصه‌ی من از مرگ‌اش شاید در نهایت سرچشمه‌ی بی‌معنای تلاش این

کتاب برای معنادهی است. روزهای واپسین پدرم طولانی و زجرآور بود. مادر، خواهرم و من به نوبت شاهد بی‌خوابی به هوش آمدن و از هوش رفتن‌های او بودیم که با مرگ^۱ - خس‌خس‌های کپسول اکسیژن پر شده بود و او می‌کوشید نفسی را به درون فرودهد که اندک اندک او را ترک می‌گفت. کریسمس را - همان‌طور که لجوجانه آرزویش را داشت زنده ماند؛ پس از آن او را به آسایشگاهی بردیم تا بتوانیم اندکی بخوابیم و استراحت کنیم. در حالی که به کل آمبولانس برده می‌شد، نگاهم کرد و دستش را به سویم پیش آورد. دستم را برای چند ثانیه‌ای در دستان خود نگه داشت و بی هیچ سخنی سر تکان داد. در این حرکت پییزی نهایی وجود داشت. به خانه، که ۱۰۰ کیلومتر دورتر بود، بازگشتم. این فکر می‌کردم که دستانش چه قدر استخوانی و کوچک شده‌اند و تا چه حد دست‌های بزرگ و گرمی که از کودکی به خاطر داشتیم، تفاوت دارند. آن شب، پیش از آنکه اوایل صبح روز بعد خواهرم تلفن کرد تا بگوید او دارد می‌میرد. دیو وار را با هم اما با این همه ۲۰ دقیقه دیر رسیدیم. همه در سکوت در اتاق انتظار آمدیم. منظره بدند. پرستاری مرا برد تا او را بینم و همان‌جا رهایم کرد. اتاق، تاریک و سیاه بود. او در نور کم‌رنگ زمستان و تنها با ملافه‌ای بر بدن‌اش خوابیده بود؛ لاغر خشکیده و به - یغما - رفته‌ی سرطان. بیش از پنج دقیقه با او تنها ماندم، اما ترسیده ایستاده بودم، بعد نشستیم و در آخر همه‌ی نیرویم را برای لمس گدازشی و نوازش پیشانی‌اش جمع کردم. سرد بود. و فکر کردم پس شکل مرگ این است. مرگ من این شکلی خواهد بود. هسته‌ی مرکزی این کتاب تلاشی است برای یافتن معنای آن چند دقیقه، یافتن معنای مرگی که در پدرم دیدم، تلاشی برای معنادهی که بی‌تردید شکست می‌خورد اما، مهم کوشیدن است.^۱

۱. جالب است که من نیز از مرگ پدر تجربه‌ای مشابه دارم با این تفاوت که دیر نرسیدم و دست او شاهد آخرین لحظه‌ها بودم. مرگ که آمد صورت پدر سنگی اما گشاده شد. هم‌نشینی سنگ‌بودگی/گشادگی در یک جا هنوز شگفت‌زده‌ام می‌کند: «پس مرگ این است!» پیشانی‌اش را بوسیدم و پیش از استقرار کامل مرگ، از آن‌جا رفتم. هماره گمان می‌کردم

به دلیل حرفه و علاقه‌ام، طریقه‌ای که می‌کوشم تا در آن مرگ پدرم و رویدادهای مربوط به آن را توضیح بدهم فلسفی یعنی، نظری و غیرمستقیم است. اگر قادر بودم شاید به این امید می‌بستم که کود هستی من دستائی، زمانی یا شعری شکافند. ام نمی‌توانم و شکفت، به جای آن کتابی بدید آمد که می‌کوشد تا اهمیت مرگ برای فلسفه و طریقه‌ای را درک کند که انسان بر پیوستن خود و مسائل کلی، تأمل ناپذیر و بسیار مهم تأمل می‌کند. سخنی از سیسرو است که می‌گوید فلسفیدن آموختن چگونه مردن است، اما آموختن چگونه مردن نیز چیزی از فلسفه به ما خواهد گفت.

جازه بیدم که کلمه‌ای درباره‌ی تلقی‌ام از فلسفه بگویم. کتاب با این جمله گشتایش می‌کند که فلسفه با ناامیدی آغاز می‌شود. یعنی، فلسفه نه در حیرت از این‌که چیزها (و یا جهان هستی) هستند، آن‌گونه که سنت فلسفی معتقد است بلکه، با این حس ناامیدی اما آشکار آغاز می‌شود که میلی ارضا نشده و کوششی بی‌نظیر به شکست انجامید است. حس می‌کنیم که چیزها نیستند، یا دست‌کم مطابق امید و انتظار نیستند. هرچه شاید پیشینیانی نیز باشند که به این امر معتقدند اما من آن را از روز به‌ویژه مدرن از فلسفه می‌دانم. برای نام و تاریخ‌دار کردن آن می‌توان گفت این تصور از فلسفه نتیجه‌ی چرخش کپرنیکی کانت است یعنی این امر که رویای بزرگ متافیزیکی از روحی که بی‌هیچ مانعی به سمت شناخت خود، فی‌نفسه و جدا از هر می‌رود فقط یک رویا است. شناخت مطلق از چیزها آن‌گونه که هستند مستملاً اثر از بصیرت موجوداتی خطاپذیر و متناهی مثل ما است. موضوع همان‌طور است که ... تقریباً هیچ‌کس در کتاب‌های دیگر من نیز انعکاس دارد آن است که انسان به‌شدت موجودی محدود است؛ هوا یا ویروسی ساده می‌تواند نابودش کند.

تصویر فیلم‌ها از مرگ تصویری اغراق‌شده است اما پس از آن روز این تصاویر به‌شدت واقعی و با این همه کاریکاتوری شدند. م

قول پاسکال ما ناتوان‌ترین گیاه طبیعت‌ایم و این حقیقت نیازمند تصدیقی است که بسیار با تردید بیان می‌شود. فرهنگ ما به نحوی بی‌پایان آراسته با اسطوره‌های پرومته‌ای چیرگی بر وضعیت انسانی، خواه از طریق فانتزی هوش مصنوعی یا خیالات معاصر درباره‌ی شبیه‌سازی یا دست‌کاری‌های ژنتیکی است. به نظر می‌رسد بسیار سخت محدودیت و تناهی‌مان را می‌پذیریم و این شکست، در نگاه من، موجد تراژدی بسیار است.

شاید بتوان و باید از این ناامیدی یک رده‌گان‌شناسی ارائه کرد و من می‌گویم تا در آثار آینده به ناامیدی شناخت‌شناسانه بپردازم. اما دو شکل از ناامیدی که امروز محور تبارخواهانه برای من مهم‌اند ناامیدی دینی و ناامیدی سیاسی است. این آنگاه ناامیدی به‌تمامی از یکدیگر جداشدنی نیستند و پی - در - پی در هم سر - ریز می‌کنند. خیلی کم ... تقریباً هیچ شگفت‌آورانه دل‌مشغول ناامیدی دینی است اما در گفتار من این موضوعات سیاسی و علم اخلاقی - به‌ویژه در پرداختنم به "اخلاق تناهی" نیز به‌تدریج یافت.

در ناامیدی سیاسی احساس فقدان یا شکست از این‌جا می‌آید که درمی‌یابیم در جهانی به‌شدت ناعادلانه زندگی می‌کنیم، جهانی که دهشت جنگ آن را تعریف می‌کند، جهانی که در آن، به قول داستایفسکی، خون به سرخوشانه‌ترین راه ریخته می‌شود انگار که شعله است. تسلیی در این امر نمی‌یابم زیرا این حس از ناامیدی سیاسی در جنگی بی‌پایان علیه قتروریسم بیش از هنگامی که دیباچه را در سال ۱۹۹۶ می‌نوشتید قابل‌تأمل‌تر شده است. اما پی‌آمد یکی است: تجربه‌ی ناامیدی سیاسی پرسش از عدالت را بی‌نیاز به یک اخلاق را پیش می‌کشد، چیزی که شاید دیگران آن را اصل هنجاری‌ای بنامند که ما را قادر می‌کند تا با وضعیت سیاسی حاضر رو - به - رو شویم. با این‌که بسیاری از آثار گذشته‌ام درباره‌ی مسائل اخلاقی و سیاسی بوده است، من اکنون در حال نگاشتن شرحی کوتاه و نظام‌مند از دیدگاه‌هایم در این زمینه‌ام و امیدوارم آن را در سال ۲۰۰۴ یا ۲۰۰۵ به چاپ برسانم.

خیلی کم ... تقریباً هیچ درباره‌ی ناامیدی دینی است؛ آن‌چه می‌خواهم و ندارم تجربه‌ای درباره‌ی ایمان است، ایمان به خدایی استعلایی، چیزی مساوی خدا، یا در واقع، خدایان. همان‌گونه که در ابتدای کتاب گفتم آرامش متافیزیکی دین و مرهم وجودی آن این است که پاسخ پرسش معنای زندگی، بیرون از زندگی و انسانیت قرار دارد. این پاسخ را از طریق روی کردن به سمت و تسلیم خدا به یک سرچشمه‌ی آسمانی، به یک آلفا و امگای خدایی می‌توان شنید. خوب است آن‌که بسیار دوست دارم ایمان داشته باشم و گاه به حال کسانی که آن را دارند، غبطه می‌خورم اما این مرهم آرام نمی‌کند. در حقیقت، پوستم را می‌آزارد و ... که هم می‌اندازد. ناامیدی دینی، یعنی فلسفه، خداناباوری است و ایمان به این معنا نیست که به روشی که من می‌شناسم، دیگر نمی‌توان فلسفید. این نگاهی افراطی است و من به خاطر اعتقاد به آن نقد شده‌ام؛ مگر کسی بتواند دو قانون روانی بر این اعمال کند، اما من نمی‌توانم بفهمم که چگونه می‌توان هم فیلسوف بود و هم ایمانی یعنی داشت. فیلسوف بودن بدین معنی است که همه‌ی پرسش‌ها مجازند، که باید تجربه‌ای از آزادی ذهنی به بالاترین درجه وجود داشته باشد و البته این‌که من سرگیجه‌آورتر و ناامیدکننده‌تر از چنین آزادی‌ای نیست.

به باور من این خداناباوری از آیین خود - سرنگاری بسیار فاصله دارد. همدلی اندکی با گرایشی دارم که در کسانی چون راسل پیدا می‌شود و به سادگی دین را رد می‌کند. این می‌تواند دعوتی برای بدترین نوع بی‌ذوقی باشد. برخلاف، گمان می‌کنم سنت دین، سنت یهودی - مسیحی که من بسیار با آن آشنایم، طریق قدرتمندی برای بیان پرسش از معنا و ارزش نهی زندگی انسانی است. در عین این‌که به‌راستی نحوه‌ی طرح این پرسش‌ها از سوی سخنران چون آگوستین یا پاسکال را می‌ستایم اما پاسخ‌هایشان برایم پذیرفتنی نیستند. اگر تجربه‌ای از ایمان می‌داشتم - و کسی چه می‌داند شاید روزی اتفاق افتد - همه چیز فلسفه در نظرم دگرگونی می‌یافت و من دیگر دیباجه‌ای بر این کتاب نمی‌نوشتم و اکنون در حال نگاشتن پشیمان‌نامه می‌بودم.

تجربه‌ی ناامیدی دینی برانگیزاننده‌ی پرسش بالقوه ناپیمودنی زیر است: اگر ساختارهای قانونی یزدان‌شناسی و نظام‌های ایمان دینی که مردمانی چون ما به آن باور داشتیم دیگر اکنون باورپذیر نیستند، اگر به قول مشهور، خدا مرده است، پس پرسش معنای زندگی چه می‌شود؟^۱ مسئله‌ای که این پرسش می‌سازد چیزی است که کتاب آن را به چارچوب درآورده است، همان عبور، ترین مهمان نیچه: هیچ‌انگاری. هیچ‌انگاری بی‌نظمی در نظام معنا است، و آنی که همه‌ی چیزهایی که پیش از این به‌عنوان بنیانی الهی و استعلایی برای ارزش‌گذاری‌های اخلاقی می‌پنداشتیم اکنون بی‌معنا شده‌اند. هیچ‌انگاری همین است که باعث احساس بی‌تفاوتی، جهت‌گم‌کردگی یا، در بدترین حالت، یاسی است. ما می‌توانیم سیلاب‌وار همه‌ی حیطه‌های زندگی را فراگیریم. برای پاره‌ای، این امر لحظه‌ی تعریف‌کننده‌ی جوانی‌شان می‌شود و برای پاره‌ای دیگر در همه‌ی عمر پایانی‌شان. کار فلسفی که نیچه آن را پیش رو نهاد و، چنان‌که می‌خواهم آن را در محله‌ی این به‌نشان دهم، هایدگر و آدورنو به روش‌هایی متمایز اما مرتبط پی گرفتند، می‌تواند پاسخ دادن به هیچ‌انگاری یا به بیان بهتر، چگونه پایداری کردن در برابر آن، در نگاه هنر، فعالیت فلسفی، یعنی حرکت آزادانه‌ی ذهن و تأمل نقدی به‌واسطه‌ی مقایسه‌ی سستیزه‌جویانه در برابر هیچ‌انگاری تعریف می‌شود. یعنی فلسفه با پرسیدن به عمق بی‌معنا شدن بنیان معنا تعریف می‌شود. ارزش‌های بی‌ارزش شدن به نیازمند چیزی هستند که نیچه آن را ارزشیابی دوباره یا بازسنجی ارزش‌ها نامید. مشکل، در اندیشیدن به عمق بی‌معنایی معنا است بدون آن‌که در راه خود به اشکال نو و غریب معنا و نیز انواع ارادتی مرهم وجودی مسحور کنیم.

۱. در سال‌های اخیر شاهد دوباره برانگیختگی دلپذیر علاقه به پرسش از معنای زندگی بوده‌ایم. دو مثال اخیر و جالبی که مخالف دیدگاه‌های من نیز هستند کتاب معنای زندگی جان کاتینگام (راتلج، لندن و نیویورک، ۲۰۰۲) و دیگری کتاب مرگ خدا و معنای زندگی جولیان یانگ (راتلج، لندن و نیویورک، ۲۰۰۳) هستند.

اما چیزها، به دلیلی که خواهیم گفت نیرنگ‌آمیزتر نیز خواهند شد - انگار به قدر کافی پیش از این ناجور نبوده‌اند. اگر کسی پیش‌گذاشته‌های نیچه، هایدگر و آدورنو را برای حل مسئله‌ی هیچ‌انگاری به نحوی که در پی می‌آید، بسزرد بنابر این فلسفه هیچ‌انگانه خواهد بود. فلسفه، برای نیچه، همدست تفسیر اخلاقی یهودی - مسیحی از جهان است؛ برای هایدگر به‌واسطه‌ی میلی رانده می‌شود که پدیدار جهان را نادیده می‌گیرد و در عوض به فاجعه‌زدگی عنوان یک خود می‌رسد و در نظر آدورنو همدست دیالکتیکی است که در آن رویگری به ایدئولوژی سلطه‌ای تبدیل می‌شود که حسیص آن آشویتس است. پس باید کرد؟ و رای آسیب‌شناسی فلسفی آن، پایداری در برابر هیچ‌انگاری است. از پروردن گفتمان‌های تازه و غیرفلسفی یا پیرافلسفی؛ تفکر تراژیک براساس فلسفه، تفکر میانجی‌گر یا گلاسنه‌پایت^۱ برای هایدگر و تجربه‌ی زیباشناختی برای آنتونو، در سبکی کم ... تقریباً هیچ، گفتمان هیچ‌انگارستیزی که می‌کوشم در ربط با آن به ناهادی دینی بیندیشم ادبیات است. یکی از دل‌مشغولتی‌های اصلی کتاب اطلس ملن فلسفه و ادبیات است، یا به عبارت بهتر، آن‌چه که فلسفه در مواجهه با ادبیات می‌تواند باشد و انجام دهد. اعتقادی که شیفتگی‌ام در هر جزء کتاب را به هم می‌پیوندد آن است که ادبیات نام آن جایی است که به مسئله‌ی ناامیدی یعنی بدیده می‌شود. پس از مرگ خدا، در ویه عنوان ادبیات است که مسئله‌ی نجاشی^۲ را می‌آورد و می‌آورد به انجام خواهد رسید. البته، چنانکه پاره‌ای نقادان یادآوری‌ام کردند و نیز گمان می‌کنم خود کتاب گویا باشد، این تصویری در اصل مدرن از ادبیات است که با بی‌ای انقلاب کپرنیکی به کار افتاد. در گفتار اول پی‌گیر تلاش بلانشو در نمونه‌های داستانی و نقدی‌اش (جایی که تمایز میان داستان و نقد، در نهایت و به‌ویژه برای فرومی‌باشد) به‌منظور توصیف و نمایش سرچشمه‌ی رازآلود اثر هنری خواهیم

۱. معنای این دو کلمه، همچون بسیاری از کلمات به‌کاربرده‌شده توسط هایدگر، تنها در متن او روشن خواهد شد. برای توضیح رجوع کنید به کتاب گلاسنه‌پایت، هایدگر و رویارویی با غیرممکن ممکن، شهریار شفنی، ترجمه‌ی لایلا کوچک‌منش، تهران، رخ داد نو، ۱۳۹۰ م.

بود. این همان چیزی است که او "دیگری" یا شب "اصلی" می‌نامد [چیزی که] از عقلانیت فلسفی می‌گریزد و من می‌گویم تا آن را با انگاره‌ی /یلیا^۱ لویناس روشن کنم، نوری که سایه‌ای پهن‌تر و مشکل‌ساز بر بقیه‌ی آثار لویناس می‌اندازد. در گفتار دوم، پس از توصیف وضع نامساعد فلسفه‌ی پس - کانتی می‌گویم و نشان می‌دهم که رمانتیک‌های ینا با پروراندن قطعه‌نویسی، یعنی یک کار نظری خود - واچین^۲ به این وضعیت پاسخ می‌دهند. این چیزی است که من "رمانتیسم ناکاری‌شده"^۳ می‌نامم سپس سعی می‌کنم نشان دهم که راین رمانتیسم^۴ با پاره‌ای دل‌مشغولی‌های آثار کاول^۵، به‌ویژه با چیزی که خرد نزدیک و دور^۶ می‌دهم، یعنی توجه‌اش به تصدیق تناهی متناهی، همخوانی دارد. اگرچه که آنها را در کتاب از قلم انداخته‌ام اما سخنانی از کاول که به‌راستی در ذهنم بودند آن‌ها را می‌آید که او کتاب *The Claim of Reason*، «آیا فلسفه می‌تواند ادبیات باشد» و در خود را بشناسد؟» خود را با آن‌ها به پایان می‌رساند (CR 496). پاسخ این پرسش باید هم "آری" و هم "نه" باشد: آری، فلسفه می‌تواند ادبیات شود و با خود بشناسد اما نه به‌عنوان فلسفه.

اما مسئله‌ی چگونگی اندیشیدن به امید دینی به نحوی که اجازه دهد تا به ارتباط میان فلسفه و ادبیات دست یابیم در تفسیر من از بکت به آخرین درجه روشن خواهد شد. از آن‌ها - یکره‌ای سخن گفتم که در نوشتن فلسفی از مرگ وجود دارد. اگرچه مرگ پدرم هسته‌ی عجیبی است اما من درباره‌ی آن فلسفه نصی‌پردازم. حقیقت آن است که گمان می‌کنم تا این کار را داشته باشم و اگر انجامش دهم احساس بی‌صدقتی وحشتناک خواهد داشت. در این دیباچه درباره‌ی مرگ پدرم چیزهای بیشتری وجود دارد از چند شماره‌ی گذرا و نامعلومی که در خود کتاب به آن داشته‌ام. اگر چیزی که این هسته عجیبی را بیان

-
1. Il y a - There is
 2. self-undoing
 3. unworked
 4. Stanley Cavell

می‌کند ادبیات است، بنابراین کار بکت ادبیات به اعلا درجه است و بدل به جابگاد تجربه‌ی مرگ در خیلی کم ... تقریباً هیچ می‌شود، بیش از این گفته که چگونه هنگام پرستاری از او بکت می‌خوانده اگرچه نمی‌توانم آن چه را که در آن زمان رخ می‌داد بیان کنم و هنوز نیز شرح آن ممکن است اندکی سخت که چبری می‌میرد و به عنوان این تجربه از ادبیات در حال رخ دادن بود، بنابراین بکت به سختی فرمان خیلی کم ... تقریباً هیچ است و یکی از اصلی‌ترین انتقادات من به خودم آن است که گمان می‌کنم نظرم در بحث از بکت به قدر کافی روشن نیست، چنان که عده‌ای از منتقدان ادامه کردند به ادبیات ثانوی در بکت بیش از اندازه پرداخته‌ام. اجازه دهید گوشت و دغدغه‌هایم را به نحو روشن‌تری بیان کنم.

دل مشغولی من در بحث بکت نحوه‌ای است که نوشته‌های او با ریخت-وپاش کردن متن به سببی که به سه‌های گمراه‌کننده‌ای از شادماهی‌های سرخ مانع تفسیر فلسفی می‌شود، فلاسفه با سه بیراهه می‌کشاند و وادارشان می‌سازد تا از تجربه‌ی زبان بکت به استراتوسفری دیگر فرازبان مفهومی وارد شوند، کوتاه آن که، خودآگاهی فلسفی حاد نوشته‌های بکت، فلسفه را هنگام تفسیر آن گیج و منگ می‌کند - شادماهی‌های سرخ همگی توجه را به خود می‌کشند، نوشته‌های بکت آزمونی قطعی برای ارتباط میان فلسفه و ادبیات هستند؛ تفسیرهای فلسفی از بکت یا از متن عقب می‌مانند و یا از آن پیشی می‌گیرند بسیار کم و یا بسیار زیاد می‌گویند و یا با بسیار گفتن، اندک‌گویی می‌کنند. بنابراین مسئله این است که چگونه می‌توان از پیش‌پاافتادگی فرازبان آکادمیک دوری جست و در واقع، تجربه‌ی زبان بکت را تجربه کرد، چگونه می‌توان به زبان او اجازه‌ی "زبانیدن" داد؟ این مرا به پرسش از معنا بازمی‌گرداند. آن چه که تفسیرهای فلسفی از ادبیات انجام می‌دهند (از "فلسفی" این‌جا مقصودم تفاسیر نقدی ادبی از بکت است) هست که به طرزی احمقانه استراتوسفری هستند) تبدیل اثر به یک معنا است خواه این معنا چرندپرانی‌هایی درباره‌ی سوژه‌ی دکارتی یا کانتی، خواه وضعیت تراژیک انسان مدرن یا ارتباط اصیل با وجود یا چیزهای دیگری از این دست باشد. این‌جا جایی است که درس‌های آدورنو از خوانش‌های بکت، به نظر من، تعیین‌کننده و

گذرناپذیر باقی مانده‌اند. دل‌مشغولی شگفت‌انگیز آدورنو چگونگی پاسخ به آشویتس است و عقیده‌ی اصلی و حیران‌کننده‌ی او این است که آخر بازی بکت تنها واکنش درخور به اردوگاه‌های مرگ است. منظور او آن است که با سر باززدن از نامیدن هولوکاست، یعنی، با پرهیز عامدانه از لایروبی معنا از رنج قربانیان به روش فهرست شیندلر اسپیلیبرگ و صنعت هولوکاست، بکت تنها پاسخ درخور به آن را ارائه کرده است. به‌خودی‌خود، آثار بکت نمایه‌ای از بهترین‌های مدرنیسم زیباشناختی‌اند یعنی، کاری که خودفرمانی‌شان فراهم‌آورنده‌ی نفی‌ای قطعی از جامعه‌ی معاصر است و با این کار، شکل‌گیری جامعه‌ی رهاشده از سلطه را ارائه می‌کنند. به این ترتیب، با رد ثابت‌مانه‌ی بنیادین، آثار بکت هیچ‌انگاری را انکار می‌کند و نشانگر عمل دگرگردان اخلاقی به‌یاساس می‌شود که از آن خودداری می‌کند.

اگر در مسیر بکت چیزی که باید از آن اجتناب شود ساختن معنای فلسفی و یا نوعی اثبات‌پذیری تازه، انتزاعی است پس آیا باید نتیجه گرفت که آثار بکت اصلاً هیچ معنایی ندارند؟ آیا فی‌حقیق باید دست از کار بکشد و به ماهی‌گیری برود؟ هرگز. این امر صرفاً به معنای نام فلسفه و روشی متفاوت است. اگر آن‌چه در آثار بکت احترام‌برانگیز است پرهیز از سوالاتی آن از معتاده‌ی است پس کار تفسیر بازسازی ملموس معنای این بی‌معنایی خواهد بود. این یعنی به معنا درآوردن پرهیز از معنایی که اثر به نمایش می‌گذارد، یا به نوبت دیگری به ارتباط درآوردن چیزی که از مفهوم و ارتباط می‌گریزد. من این را در خیلی کم ... تقریباً هیچ کاری ضروری و ناممکن می‌نامم. این کار به کتاب شکلی ویژه و به ظاهر بی‌معنی مزاجانه می‌دهد. این کتاب به چیزی که نمی‌تواند درباره‌ی آن بحث کند یا به‌تجربا آن را دریافت کند، اشاره دارد و از لایروبی معنا از آن می‌پرهیزد و به سمت آن اریب‌وار و اندک‌اندک پیش می‌رود: تنهایی متناهی.

به مسئله‌ی ناامیدی دینی بازگردیم. آثار بکت خواننده و بیننده‌ی خود را به مبارزه می‌طلبد زیرا از پیش نهادن معنایی ساده و معین می‌پرهیزد که بتوان از آن همچون راهنمایی برای نجات سود جست. آثار بکت با طفره رفتن از ما، ما را

به دست می‌آورد. این آثار روایت نجات را و/ - آفرینی^۱ می‌کنند. آن‌ها سرچشمه‌ها و آرام‌بخشی‌های داستان، افسانه و روایت را از آن می‌پیرایند. خواندن سه‌گانه‌ی بکت از ابتدا تا انتها تجربه کردن براری^۲ است. منظور من هنگامی که می‌گویم بکت نجات از نجات را به ما می‌دهد، همین است. آثار او همواره میل ما به بالا رفتن از جنگه‌های ربن و تجربه‌ی روزمره و وارد شدن به "اتوس" معنا را سرخورده می‌کند. همان‌گونه که در صوفی‌گری New Age و نیز مباحثی خام‌دستانه و بازگشت به اشکال به‌شدت واکستی بنیادگرایی دینی به سانی دیده می‌شود مبنی تقریباً مقاومت‌ناپذیر برای اثبات جهان از معنا و پیروی از آن یا بکت روایت برده‌وار از نجات وجود دارد. آثار بکت، در نگاه من، مطلقاً در برابر این مسئله سه‌ی نجات نمونه است. ادعای من آن است که [بکت] با انجام این کار، راه امر عادی یا هرروزه بازمی‌گرداند و من آن را هم در ارتباط با بکت و نیز اصول به‌ویژه والاس استیونس در گفتار دوم مورد بحث قرار خواهم داد. اما امر عادی چیزی نیست که بتوان به‌سادگی با گام برداشتن در خیابان یا گرفتن وقت استراحتی از کار، سوی آن رفت. به عکس، امر عادی، یک دستاورد و هدف یک جری است. منظور کاؤل همین است هنگامی که انگاره‌ی عقل سلیم هرروزه را در برابر چیزی قرار می‌دهد که "هرروزه‌ی اتفاقی" نامیده است. گمان می‌کنم منظور او همان است وقتی از بی‌معنایی تهی‌بودگی و سکوت نه همچون آثار بکت بلکه هیچ هدف و کارفرمایی فہرمانانه‌ی آن سخن می‌گوید.

این مرا به طرح اصلی خیلی کم ... تقریباً هیچ می‌رساند یعنی چیزی که من آن را بی‌معنایی همچون دستاورد امر عادی می‌نامم. اگر در تفسیر فلسفی باید از ساختن روایتی نجات‌بخش از معنا دوری کرد بنابراین آن‌چه که در آن پرهیز است دست می‌آید بی‌معنایی امر عادی خواهد بود. چنین است ماتریالیسم است، جهان او نه جهانی از بودن، *cogito* یا تراژدی بیهوده‌ی تمدن غرب بلکه، جهان

چیزهای متروکه است: یخچال، دوچرخه، ضبط صوت، سطل آشغال و تفاله. آثار او به این چیزها اشاره می‌کند. این مطلب را در گفتار دوم به دل‌مشغولی متأخر استیونس ربط خواهم داد چیزی که خود او "معنای ساده‌ی چیزها" می‌نامد: برکه، برگ، درخت، موش، گل، آب. سپس آن را به مصلحت‌اندیشی ریلکه در شعر سوگنامه‌ها مربوط خواهم کرد، شعری درباره‌ی آن‌چه که باید به یک فرشته گفت. و یا آن‌چه می‌تواند چنین موجودی را شگفت‌زده یا علاقمند سازد و آن سخن گفتن از خانه، پل، فواره، دروازه و کوزه به جای سخن گفتن از بی‌کرانگی و ذات خداوند است. آن‌چه هریک از این نویسندگان را دل‌مشغول خود و مرا ناراحت می‌کند، خود می‌سازد چیزی است که شاید بتوان آن را سادگی محض چیز نامید. به عبارت دیگر، هنگامی که تکاندن وهم معنا و دست‌یابی به بی‌معنایی را نیز می‌توان دید که چیزها صرفاً هستند و ما نیز چیزیم.

این نه بساطت به خودی خود اندک است اما هیچ نیست. کلمه‌ی کلیدی زندگی من تقریباً است. البته در هر سال گونه که استیونس می‌نویسد، بومیان پهنه‌ای کوچک هستیم اما هنوز پهنه‌ی جهان است که اقلیمی دارد و انباشته از چیزها است. شاید شاعری شعری در اقلیم آن و گونه‌گونی چیزهای پراکنده در آن بنویسد: اشعاری برای شهرها، شهرستان‌ها و روستاها؛ شعری برای ساختمان‌ها و خانه‌ها؛ برای پرندگان، گیاهان و درخت‌ها؛ برای سیستم حمل - و نقل، ریزه‌کاری‌های معامله و سرعت تجارت برای آب - و - هوا، هوای گرم و سرد، برای حرکت ابرها بر فراز چشم‌اندازی خیس و بعد ز ظهری از اواخر نوامبر؛ شعری برای زمان جنگ و آن‌چه صلح می‌نامند؛ شعری برای شراب، آب و حس خوب خوردن قارچ؛ برای هوا، نور و لذت داشتن بدن؛ شعری برای مادران و عاشقان؛ شعری برای دریا؛ سرد، شور، تاریک، شفاف و به‌غایت آلوده؛ شعری برای بلدرچین‌ها، توت‌های شیرین و دسته‌ی کبوتران؛ برای ماه زرد؛ برای تمامی شهوت‌نگریستن. نکته آن است که با وانهادن میل خودسرانه به پیچیدگی بر هیچ‌انگاری است که می‌توان در برابر آن ایستاد، با پروردن چیزی که امرسون "پست، عادی و دم‌دست" می‌نامد.

در مرکز خوانش من از بکت سری هست که با چشمان بسته بی‌وقفه و تقریباً نامفهوم سخن می‌گوید. با چشمان باز از سخن می‌ایستد و دوباره به سخن می‌آید در حالی که خاطره رنده‌رنده بوسس گسده است. سر بر بدنی قرار دارد که در بستری در تاریکی نشاندۀ شده است. به دلایلی که امیدوارم اکنون روشن تر شده باشند، این سبج بدر من است و او نمی‌تواند باشد. حرکتی که در بکت دنیس می‌کنم کاستن تجربه به این سر سخن‌گوی نفس‌زن در تاریکی است. این سر به همه‌های و زندگی گوش می‌سپارد. چیزی که بکت نگاه آن را غرض آشکارانه سرپیچی در کاسه‌ی سر، زمزمه‌ای نامشخص و ارتعاشی در میانه‌ی گوش می‌شنود. من آن را هوهوی هستی و صدای پس‌زمینه‌ی جهان می‌نامم که در همه‌ی روزانه جریان دارد و هنگام آرامش شبانه‌ی بدن بازمی‌گردد. هوهوی گوش‌ها طمینان‌تان می‌دهم، که هیچ لذت‌بخش نیست. در گفتار اول آن را تجربه سبب در بلانشو نامیدم که می‌گویم آن را با مفهوم /یلیای لویناس تحلیل کنم. او به آن را زمزمه‌ی سکوت نامیده است. این شب، آسمانی پرستاره نیست که قاب‌های کانی را فرا گرفته باشد یا شبی نیست که شاعر رمانتیک در آن آواز بلند می‌زند. شب، شب مردن ما و معرفت سرگیجه‌آور از تنهایی ماست که مثل یک راز آن به نزدیک خود نگاه می‌داشتیم. این مطلب، که یکی از ایده‌های اصلی است و در کتاب رفت - و - آمد دارد، نه تجربه‌ی یک استعلای خداناباورانه، استعلایی بدون دل‌پختی مساوی خدا یا خدایان بلکه، تهی‌زنگ‌داری است در قلب آن‌چه هست و آنچه ما هستیم. شاید منظور نیچه نیز از کلماتی که از /ینک /انسان برای عنوان این دیباچه عاریه گرفتیم، همین بوده باشد.^۱

هیچ یک از این‌ها سرگرم‌کننده نیست. اگر فلسفه با ناامیدی در من مشغول است، آیا یعنی با ناامیدی نیز به پایان می‌رسد؟ خیر. *Au contraire*.^۲ باور من این

1. *Ecce Homo*, trans. R. J. Hollingdale (Penguin, London, 1979), p. 38

است که تصدیق این که چیزی که هست خیلی کم و تقریباً هیچ است می تواند برگه‌ی ورودی باشد به جهان شوخ طبعی و ظرافت که الیته - به گواهی بسیاری از بهترین شوخ طبعان - جهان تاریکی است. روی کمیک خیلی کم ... تقریباً هیچ کتاب من درباره‌ی شوخ طبعی (راتلج، ۲۰۰۲) است و خواننده‌ی بادقت درخواهد یافت که در آن از پیش‌گزارده‌های فلسفی بسیار مشابهی نتایجی به تازمی متفاوت به دست آمده است. این جا شکل اندیشه را می توان در نقد من از خوانش آدورنو از بکت در گفتار سوم پی گرفت یعنی جایی که می‌گویم نشان دهم آدورنو در این مورد در فهم طبیعت و نیروی شوخ طبعی بکت کامیاب است. اگر بخواهیم بگوییم بکت از زبان را چیزی تعریف می‌کند که من "نحو ناتوانی" می‌نامم و برنج زبانی که تا بی‌نهایت خود را واچینی می‌کند و نقب می‌زند پس این بینش منجر کمیک خواهد بود، مثل گروچو مارکس^۱ که هنگام گرفتن نبض چیکو می‌گوید: «این مرد مرده یا ساعت من خوابیده است». ادعای من آن است که زهره‌ی سینه‌ی خواننده‌ی بکت طنین می‌افکند از غم‌افزایی کلیت‌بخش توفیق آدورنو از زندگی پس از آشویتس می‌گریزد. در بهترین حالت، شوخ طبعی تمسک به امری در برابر هیچ‌انگاری است که باد ادعاهای انسان را می‌خواباند. شوخ طبعی ما را از این امر آشتی می‌دهد که آن چه هست خیلی کم، تقریباً هیچ است و این شاید سبب یادآوری خوشایندی باشد. چند سال پیش، در اسلو و در خلال سمینار در مورد کتاب از من پرسیدند که درباره‌ی سعادت انسان چه فکر می‌کنم. من پاسخی دادم خوب است اما نه برای ما. گمان می‌کنم این پاسخ کمی سبک بود. وقتی از جهان نجات یافته‌ایم و دیدن بی‌معنایی را همچون دستاوردی از امر عادی آمرزشه‌ایم، باید دریافت باید نوعی آرامش، حتی شاید نوعی سعادت را برایمان به ارمغان آورد باشد. دست‌کم این طریقه‌ای است که من اکنون برای تفسیر خط به‌وضوح عجیب آخر

۱. مقصود یکی از کم‌دین‌های معروف برادران مارکس است. م

کتاب انتخاب می‌کنم: «نیک‌بختی نیست؟ نه؟ بدان.» اما باز هم شاید شما موافق نباشید. آخر، آدم است دیگر. یک شاه‌ماهی سرخ که نمی‌تواند حبس کند. قسمت بزرگی از خیلی کم... تقریباً هیچ یا می‌رانی پذیرفته و نقد شد. برخلاف چیزهایی که پیش از آن نوشته بودم یا (با نگرانی بیشتر) از آن زمان به بعد. به نظر می‌رسد که کتاب توجه عده‌ای را به خود جلب کرده است و در سال‌ها واکنش‌های بسیار خوب و مفصلی از دوستان و غریبه‌هایی دریافت کرده‌ام. بعضی‌هاشان به واسطه‌ی کتاب به دوستان من تبدیل شدند. به نحوی پارادوکسیکال، با توجه به عنوان کتاب، بعضی خوانندگان خیلی کم... تقریباً هیچ را چیزی زنده شده. احساس و تجربه شده دانستند. لذت خاصی بردم از این که می‌دیدم چگونه یکی از ابره‌های کتاب، استنلی کاول، به اعتراض‌هایی که به او کرده بودم، سرافراز خوانندگان دیگر، مثل جین بنت، کل رویکردم را مسئله‌دار دانست به نحوی به متوقفم کرد و من هنوز در جستجوی یافتن بهترین نحوه برای پاسخ به او هستم. برخی ناقدان مثل اندرو بویی کمک کردند و بی‌دقتی‌هایم را درباره‌ی تاریخچه‌ی رمانتیسم یادآور شدند و نیز این پرسش را مطرح کردند که چرا موسیقی پس‌قابل توجهی برای من، به‌ویژه در بحث‌ام از رمانتیسم بازی نمی‌کند.^۲ اما بعضی از افراد نیز به‌راستی از آن بدشان

۱. پاسخ کاول به من در

Stanely Cavell, *Philosopher Responses to his Critics*

به ویراستاری راسل گودمن (انتشارات دانشگاه آکسفورد، زیر چاپ) منتشر خواهد شد.
۲. نگاه کنید به

Jane Leach, "An Ethics of Firmitude by Simon Critchley", from *The Enchantment of Modern Life* (Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2001), pp. 75-80.

3. Andrew Bowie, "The Extraordinariness of the Ordinary", *Radical Philosophy*, No. 90 (July/August 1998), pp. 45-7.

برای نظرم درباره‌ی موسیقی نگاه کنید به

"Sounding Desire - On Tricky", in *Glossalalia - An Alphabet of Critical Keywords* (Edinburgh University Press, Edinburgh, 2003), pp. 189-200.

آمد. در این مورد اجازه دهید از بدترین نقدی که تاکنون خوانده‌ام بگویم، نقدی در ۲۰ صفحه‌ی پهن به قلم رابرت گرنت که در *Inquiry* منتشر شد.^۱ اگرچه گرنت با تردید بیان می‌کند که چیزهای "نسبتاً جالبی" در کتاب هست اما اضافه نیز می‌کند که «در آن چرندپرانی‌های صرف درباره‌ی موضوعات حاشیه‌ای و اسم‌بردن‌های بی‌هوده بسیار است، و برای تأثیرگذاری، بی‌هدف این - و - و - آن - و - می‌زند و از کلمات بد - تعریف‌شده و نیمه‌تمام استفاده می‌کند». باور کنید گرنت هنوز گرم هم نشده است. چیزی که در پی این‌ها می‌آید صفحه‌صفحه سخن تند و خیال‌پردازی‌های پریشان و مبهم و به‌شدت مصنوعی است. گرنت در عین نوشتن از موضعی به‌شدت محافظه‌کارانه با چیزی مشکل دارد که خودش (و نه من) "تئوری" می‌نامد و دائماً رویکرد مرا با انواع و اقسام لولوها، مثل ساختارگرایی (که اعتراف می‌کنم هرگز آن را واقعاً نفهمیدم)، پس از اختلال زبانی (که اصطلاحی است که هرگز نه استفاده کرده‌ام و نه می‌فهمم) یا پست‌مدرنیسم (که بسیاری جاها گفته‌ام و ضبط و ثبت است که هم به دلایل فلسفی و هم به دلایل اجتماعی آن را قبول ندارم) خلط می‌کند. پس از این‌ها، نوشته‌های گرنت چنان بدخویانه و خودپسندانه و چنان بی‌ربط به موضوع است که مشکل خوان با آن سر - به - سر شد. به‌راستی نیز چیزی تقریباً دوست‌داشتنی در نوشته‌ی پراکنده‌ی پنهانی کتاب او وجود دارد. او پس از گوش دادن به برنامه‌ای رادیویی که در سال ۱۹۸۱ برای بی.بی.سی ضبط کرده بودم، آخرین پند را چنین می‌گوید:

و اما دکتر کریجلی، او باید کارهای آینده‌اش را بر اساس نوشته‌های رادیویی‌اش بنویسد. رادیو باج‌خواه‌ترین رسانه‌ی نمایشی و تفریحی جهان فرهنگی شگفته‌آوری است برای کسی که گمان می‌کند رقیب برای

1. Robert Grant, "Not Enough, or Thinking Degree Zero", *Inquiry*, Vol. 41, No. 4 (December 1998), pp. 477-96.

گفتن دارد. [این رسانه] خیلی زود به او می‌گوید که به واقع حرفی داشته است یا نه.

رسمیست از دکتر گرنت به خاطر این بند کاری تسکین می‌کند. بند من به او با توجه به بی‌سجمی طرفین و رفتارش آن است که به همان کار معمولی به پایان فلسفه کار تو نیست!

کتاب‌ها مثل شکوفه‌های شکندنی هستند که اغلب در هوای صحرایی بازار می‌مانند. نادیده گرفته می‌شوند و به سرعت به همان کود و برگینی باز می‌گردند که از آن به یاد بسیاری شکرگزارم که این کتاب هنوز هست و دوست دارم از دوست و نویسنده انتقادات را تلخ، تونی بروس. به خاطر باورش به این کتاب در طول سال‌ها و نه تنها دومین بار برای کار بسیار مفیدش در آماده‌سازی چاپ دوم تشکر کنم. متأسفانه تا حد ممکن به دقت دوباره خوانی کردم، اشتباهات را تصحیح و بارهای تغییرات در متن انجام دادم که هیچ‌یک تأثیری بر محتوای آن چه گفته شده است نداشته‌اند. شاید سبک را بهبود بخشیده باشند. گفتار تازه‌ای به این چاپ افزوده‌ام که در ادامه بخشی از گفتار دوم بوده است و پیش از این به طور جداگانه با عنوان "معنای فلسفه یک شعر (درباره‌ی والاس استیونس)"، در *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1996, pp. 1-23 به چاپ رسیده بود.