

فراموشی، بی‌خردی

موریس بلائشو

ترجمه سارا خادمی

در باب فراموشی

فراموشی: نا-حضور، نا-غیاب.

راه یافتن به فراموشی همچون یکی شدن با آن چیزی است که پنهان می‌شود. فراموشی، در ازای هر آن رخدادی که فراموش شده، خود^o رخداد فراموشی است. فراموش کردن یک کلمه، مواجه شدن با امکان توانایی فراموش کردن همه‌ی گفتارها است، نزدیک ماندن به تمامی گفتارهایی که گویی فراموش شده بودند، و همچنین نزدیک شدن به فراموشی به مثابه‌ی گفتار. فراموشی، زبان را وامی‌دارد تا به‌واسطه‌ی جمع شدن‌اش به گرد واژه‌ی فراموش‌شده، در تمامیت خویش قدعلم کند.

در فراموشی، آن چیزی وجود دارد که از ما روی می‌گرداند و همچنین انحرافی که از خود فراموشی ناشی می‌شود. میان انحراف از گفتار و انحراف از فراموشی رابطه وجود دارد. از این رو نتیجه آن می‌شود که درست هنگام گفتن، چیزها فراموش شده‌اند. گفتار اما در فراموشی شکست نمی‌خورد، بل به خاطر آن سخن می‌گوید.

*

سیر حرکت فراموشی.

(۱) هنگامی که ما کلمه‌ی فراموش شده را گم می‌کنیم، کلمه همچنان خود را از طریق فقدان نشان می‌دهد؛ در حقیقت ما کلمه را همچون چیزی فراموش شده در اختیار داریم، و از این رو آن را در غیابی بازتأیید می‌کنیم که به نظر می‌رسید ناگزیر به پر شدن بود و مکان آن تصور می‌شد باید پنهان شود. در کلمه‌ای که فراموش شده است ما فضای بیرون از آن‌جایی را تصرف می‌کنیم که کلمه در آن سخن می‌گوید، و به آن چیزی چنگ می‌زنیم که اکنون ما را به سکوت خویش باز می‌گرداند، به معنای ناموجود، ممنوع و همچنان پنهان.

در فراموشی کلمه، ما احساس می‌کنیم که ظرفیت فراموش کردن، برای گفتار امری ضروری است. ما سخن می‌گوئیم چرا که قدرت فراموش کردن داریم، و تمامی گفتارهایی که به گونه‌ای فایده‌جویانه در مسیر خلاف فراموشی عمل می‌کنند (تمامی گفتارهای یادآوری، دانش دایره‌المعارفی) خطری را قبول می‌کنند _ خطری با این حال اجتناب‌ناپذیر _ خطر اجرای گفتار منهای گفتن. از این رو گفتار هرگز نباید راز رابطه‌ی خویش با فراموشی را فراموش کند؛ به این معنا که گفتار باید به طرز عمیق‌تری فراموش کند، که باز هم فراموش کند، که خود را در فراموشی نگاه دارد، در نسبت با لغزشی که به فراموشی تعلق دارد.

(۲) هنگامی که ما پی می‌بریم از آن رو سخن می‌گوئیم که قادر به فراموشی هستیم، همچنین درمی‌یابیم که این قادر-به-فراموش کردن، صرفاً به قلمروی امکان‌ها تعلق ندارد. از سویی، فراموشی یک ظرفیت است: ما قادر به فراموشی هستیم و به لطف آن، قادر به زیستن، عمل کردن، کار کردن، و به یاد آوردن _ به بودن: بنابراین ما قادر هستیم به نحو سودمندی سخن بگوئیم. از دیگر سو، اما فراموشی دور می‌شود. فرار می‌کند. این ابداً بدان معنا نیست که بر اثر فراموشی، امکانی از ما سلب شده و ناتوانی مسلمی آشکار شده است، بل به جای امکانی که فراموش می‌شود لغزیدنی به بیرون از امکان‌ها خطور می‌کند. در همان حال همچنان که ما از فراموشی به مثابه‌ی یک قدرت نفع می‌بریم، ظرفیت فراموش کردن، از دستمان ما به یک فراموشی بدون قدرت سپرده می‌شود، به آن حرکتی واگذار می‌شود که دائماً می‌لغزد و ربنده می‌شود: انحراف از خود.

*

زمانه‌ی رنج: فراموشی بدون فراموشی، عدم امکان فراموشی.

*

"فراموش کردن آن چیزی که خود را هم از غیاب و هم از حضور متمایز می‌سازد، و با این حال هم حضور و هم غیاب را وامی‌دارد تا از طریق ضرورت فراموشی پیش‌رسد؛ این همان حرکت گسستی است که ما می‌خواهیم تحقق بخشیم.

__ فراموش کردن همه چیز، و آنگاه؟ __ نه به راحتی همه چیز؛ و اصلاً چگونه آدمی می‌تواند همه چیز را فراموش کند، وقتی که "همه چیز" شامل خود "واقعیت" فراموشی هم خواهد شد، که آن نیز تنها همچون یک نتیجه، به عملی محدود، متعین و محروم از فهم کل تقلیل خواهد یافت؟ __ فراموش کردن همه چیز شاید فراموش کردن فراموشی باشد. __ فراموشی فراموش شده: هر زمان که فراموش می‌کنم، من هیچ کاری نمی‌کنم جز آنکه فراموش می‌کنم در حال فراموش کردنم. آغاز به این حرکت فراموشی مضاعف، اگرچه دو بار فراموش کردن نیست؛ اما فراموش کردن در فراموشی ژرفای فراموشی است، فراموش کردن عمیق‌تر، به واسطه‌ی روی‌گردانی از این ژرفایی که فاقد هر امکانی است که از پایین‌ترین نواحی فراموشی به دست آمده باشد. __ پس می‌بایست در جای دیگری جست‌وجو کنیم. __ ما باید به دنبال همان چیز باشیم، دست یافتن به رخدادی که فراموش نخواهد شد، رخدادی که با این حال تنها به واسطه‌ی فراموشی نامتعیین تعیین خواهد یافت. __ مردن چه بسا پاسخ خوبی به نظر رسد. فردی که می‌میرد کار خود را با فراموشی به پایان رسانده است، و مرگ رخدادی است که در تحقق فراموشی حاضر می‌شود. __ گاهی فراموش کردن مردن^o مردن است، گاهی هم فراموش کردن، و آنگاه هم مردن است و هم فراموش کردن. اما رابطه‌ی میان این دو حرکت چیست؟ ما نمی‌دانیم. معمای این رابطه، معمای ناممکن است."

※

فراموش کردن مرگ، ربطی به رفتار غفلت‌گرانه، بی‌اصالت و طفره‌آمیز فرد نسبت به امکان مرگ ندارد. برعکس، فراموش کردن مرگ وارد شدن به رخدادی است که به طرز اجتناب‌ناپذیری بی‌اصالت است، حضور عدم حضور و تجربه‌ی دشوار عدم امکان. ما از طریق حرکتی که (فراموشی) را مخفیانه می‌رباید به خودمان اجازه می‌دهیم تا به سوی آن چیزی روی آوریم که از (مرگ) می‌گریزد، چنانکه گویی تنها راه دسترسی بی‌اصالت به این رخداد بی‌اصالت، به فراموشی تعلق دارد. فراموشی، مرگ: انحراف مطلق. زمان حاضر فراموشی، حدود فضای نامحدودی را محدود می‌کند که مرگ، آن را به فقدان حضور باز می‌گرداند.

نگاه داشتن خود در آن نقطه‌ای که گفتار، به فراموشی اجازه می‌دهد تا در پراکندگی خویش جمع شود و همچنین به فراموشی اجازه می‌دهد به سوی گفتار رسد.^۱

۱. شاید تصور شود فراموشی، سیاست یادآوری را نادیده می‌گیرد. اما فراموشی که بلانشو از آن سخن می‌گوید نه نفی نگریستن به گذشته و پشت کردن به فرشته‌ی تاریخ است و نه حتا زوال حافظه‌ای است که همه‌ی اهالی ماکوندو بعد از به خاک سپردن استخوان‌های مردگان به آن دچار می‌شوند. فراموشی به معنای دور شدن از مصالح تاریخی نیست. امکان فراموشی، انکاری را که خود بر ساخته‌ی آن است هر چه بیشتر به کار می‌اندازد. فراموشی امر غایبی را به خاطر می‌آورد که چون خالی است پس هرگز نمی‌تواند از هستی ساقط شود. از این رو فراموشی بیانگر گسست است و درست در همین نقطه است که نسبت میان فراموشی و بی‌خردی آشکار می‌شود. در آن بیرونی که هر یک نه تنها در تضاد با دیگری، بل در تفاوت با خود نیز خلق می‌کنند.

فراموشی بیانگر فاصله‌ای است که در جستجوی معنای غرابت و خروج برمی‌آید، و آدمی را به درون شکافی می‌فرستد که ناظر بر فاصله‌ی میان انسان با انسانی دیگر است. گویی با امکان فراموشی، افراد در آستانه‌ی ارتباط از یکدیگر جدا می‌شوند؛ جدایی نه به مثابه‌ی غرابتی دورفهم، بل انفصالی نامتناهی، ارتباطی ناب. از این رو مسأله بر سر نقطه‌ی آغاز است و بلانشو از فراموشی آغاز می‌کند.

بلانشو فراموشی را فضای صامت می‌داند که میل بی‌وقفه در آن سرگردان است، جایی که آدمی به سکوت خود باز می‌گردد. جایی که هیچ حضوری نمی‌تواند آن را به چنگ آورد و تصرف کند؛ مشروط به آنکه فراموشی به واسطه‌ی فراغ بالی که حافظه را از خاطره آزاد می‌کند دریافت نشده باشد، بل در یادآوری خود فراموشی به دست آید. از این رو فراموشی نه عملی خنثی که به زعم نیچه کنشی فعال است.

فراموشی همچنین در به گفتار نیامدن با جنون قرابت دارد، جنونی که کلمات بدون زبان است، یا در حقیقت زمزمه‌ی مصرانه‌ی زبانی است که سوژه‌ی سخن‌گو ندارد. در حقیقت فراموشی در گفتار همچون جنون در نوشتار است. تلاش دردناکی که به کلمه در نمی‌آید. زمانی که تمامی وصله‌های ناجور، اندام‌های زائد، و اجزای ناهمخوان در غارها و اعماق دره‌ها حکومت سکوت تشکیل می‌دهند. همان چیزی که از گفتار و نوشتار و از تاریخ پوشیده مانده است. اما به ضرورت راه خود را باز هم از طریق گفتار و نوشتار باز می‌یابد. از این رو فراموشی/بی‌خردی، به معنای بی‌اثر و بی‌نتیجه بودن نیست. اگر به زعم هایدگر سرآغاز کار هنری نیازمند خاطره است، بلانشو جوهر خاطره را فراموشی می‌داند. این بدان معنا نیست که همه چیز شروع می‌شود و بعد هم با فراموشی تمام می‌شود. تنها یک معنای دور و ساده می‌تواند اینطور بگوید. فراموشی دقیقاً هوشیاری خاطره است، نیروی محافظی که به برکت آن، پوشیدگی چیزها حفظ می‌شود و ادراک دست به انتخاب می‌زند. انتخاب امری ضروری، و فراموشی انتخاب است. آدمی در مقام سوژه به بازروایی خاطرات دست می‌زند و چیزی را به محاق فرستاده و به چیزی دیگر نور می‌تاباند. فراموشی عمیقی که بلانشو از آن سخن می‌گوید همچون رود لته در سرحدات هادس جاری است و تنها مردگان تنها با نوشیدن از آب فراموشی که در غارهای رؤیا ادامه می‌یابد می‌توانند هستی پیشین خود را از یاد برده و در جهان زیرین ساکن شوند.

فراموشی خورشید است و در بازتاب نور خیره‌کننده‌اش خاطره سوسو می‌زند. شاید به همین دلیل باتای آن را نیروی بازتاب-مراقبه می‌داند، قدرتی شادمان. اما برای این که فراموشی در جایگاه پوئیتیک خودش شناخته و فهم شود، باید بتواند از کارکردی واحد دست کشیده و به یک رخداد بدل شود، به آن چیزی که مداخله‌گر است، باید با گذشتن از یک فراموشی ساده و سودمند همچون اعماقی بدون مسیر و بدون بازگشت تأیید شود. هبوط در فراموشی: ما فراموش نمی‌کنیم، تنها میان هر خاطره و هر غیاب خاطره در تعلیق هستیم، ما فراموش می‌کنیم بدون امکان فراموشی. (مترجم)

حبس بزرگ

میل به فراموشی در قرابت با آن چیزی است که بیشتر بیرون از خاطره ثبت شده است، نزدیکی با آن چیزی که می‌تواند بدون خاطره باشد، که همواره از پیش وجود دارد و در عین حال تجربه‌ی ردیابی را از خاطره پاک کرده و به فراموشی می‌سپارد. این همان حرکتی است که خود را طرد می‌کند، و از طریق طرد، خود را به مثابه‌ی بیرونی بودن نسبت به خود، تعیین می‌کند. از این رو، بیرون‌بودگی به ناگزیر هرگز بیان‌مند نشده است: گنگ. با این همه به نظر می‌رسد "گنگ‌بودگی" امر بیرونی در محدودترین و بسته‌ترین ساختارها نیز خود را نشان می‌دهد؛ همان گنگ‌بودگی که بازداشت را به ساختار و ساختار را به بازداشت بدل می‌کند، آن زمان که، از طریق تصمیمی ناگهانی (تصمیمی از آن فرهنگ مسلط) متمایز می‌شود، در فاصله نگاه داشته شده و هر آنچه که از حدود آن تجاوز می‌کند ممنوع می‌شود. ضرورت مسکوت گذاشتن بیرون، بیرونی که واقعیت دارد، و تعیین کردن آن به مثابه‌ی بیرون‌بودگی از پیش‌بینی، یا درحقیقت استثناء، اضطراری است که جامعه _ یا عقل ناپایدار _ را به سمتی سوق می‌دهد که جنون را هستی می‌بخشد، یا به عبارتی، آن را ممکن می‌سازد. اضطراری که تقریباً از انتشار کتاب میشل فوکو به بعد برای ما روشن شده است، کتابی در ذات خود استثنایی، ارزشمند، ماندگار، و به خاطر تکرارهای ضروری‌اش تقریباً ناعقلانی. وانگهی، در مقام یک رساله‌ی دکتری، این اثر برخوردار معنادار میان دانشگاه و بی‌خردی را نزد ما مطرح کرد. من نخست ایده‌ی حاشیه‌ای این کتاب را به یاد می‌آورم، این که تاریخ جنون چندان هم به مثابه‌ی طرحی بیرون از آنچه ممکن بود "تاریخ حدود باشد نیست، تاریخ حدود ژست‌های مبهم، ژست‌هایی که به محض آنکه تحقق یافته‌اند به ناگزیر فراموش شده‌اند، فراموش شده به واسطه‌ی فرهنگی که همواره چیزی را پس می‌زند که برایش بیرونی خواهد بود." بر این مبنا است که _ در همان فضای خالی که میان جنون و بی‌خردی ایجاد شده است _ ما باید از خود بپرسیم اگر چنانچه ادبیات و هنر بتواند این سرحد-تجربیات را در خود بپذیرد، از این رو قادر خواهد بود، فراسوی فرهنگ، بستری برای رابطه با آن چیزی فراهم می‌کند که فرهنگ پس می‌زند: گفتار بر لبه‌ی مرزها، بیرون از نوشتار.

اجازه دهید این کتاب را از چنین منظری بخوانیم، یا دوباره بخوانیم. در قرون وسطا، فرد دیوانه تحت نظارت شیوه‌ی نظام‌یافته‌تری نسبت به گذشته قرار گرفت. اما ما دیدیم که ایده‌ی بازداشت، میراث گذشته بود. به دنبال حرکت طردی که از پیشتر جامعه را وادار کرده بود تا افراد جذامی را در انزوا نگه دارد و سپس، زمانی که جذام (تقریباً به طور

ناگهانی) از میان رفت، ضرورت بیرون گذاشتن وجه تاریک انسانی از مابقی جامعه همچنان حفظ شد. " بسیاری اوقات، و در فضاهاى مشابه، شیوه‌های مرسوم طرد به طرز عجیبی مشابه است: فقیر، مجرم، و افراد به لحاظ روانی افسارگسیخته نقشی را به عهده خواهند گرفت که فرد جذامی دیگر از آن رها شده بود." به نظر می‌رسد که این ممنوعیتی برای طبعی تکین باشد، طبعی مطلقاً جدا افتاده. طبعی که با این حال به واسطه‌ی این مرز حاشیه‌ای همچنان در مجاورتی مسحورکننده باقی مانده است، امکان غیرانسانی‌ای که به طرز اسرارآمیزی به انسان‌هایی تعلق دارد که جنون را تأیید کرده و به نمایش گذاشته‌اند. از این رو آدمی می‌تواند بگوید این همان الزام به طرد کردن است _ طرد به مثابه‌ی "ساختار"ی ضروری_ که کشف می‌کند، برمی‌انگیزاند، و تنها متعلق به آن دسته از موجوداتی است که باید مطرود بوده باشند. این طرد نه ماده‌ی محکومیتی اخلاقی است، نه موضوع جدایی ساده و کاربردی. حلقه‌ی قدسی، همواره حقیقت را محصور می‌کند، اما فرد بیگانه و خطرناک همچون حدّ غایی حقیقتی است که هر قدرتی را که حقیقت دارد تهدید می‌کند. این حقیقت^۲ مرگ است. حضور زنده‌ی مرگ، همان جذامی (امر مطرود) است. و همچنین، هنگامی که زمان جنون فرامی‌رسد، این حقیقت باز هم مرگ است، اما مرگی بیشتر درونی، مرگی که حتا در غایت جدیت و سختی خود هیچ نقابی بر چهره ندارد: کله‌ی تهی انسان احمق جایگزین جمجمه‌ای وحشتناک می‌شود، قهقهه‌ی فرد دیوانه به جای دهان کجی ماتم زده، هملت در برابر یوریک، دلکک مرده، دوباره دلکک.^۲

حقیقت دست‌نیافتنی، نیروی افسونی که صرفاً جنون نیست بل از طریق جنون بازگو شده است، نیرویی که طغیان کرده است، همچون رنسانسی حقیقی سر می‌رسد و دامنه‌ی خود را تا مرز دو نوع تجربه می‌گستراند. یکی از تجربیات می‌تواند تراژیک یا کیهانی نامیده شود (جنون^۳ ژرفایی بهت انگیز را آشکار می‌کند، خشونت‌ی زیرزمینی، دانشی که بی‌حد و مرز است، ویران‌گر، و مخفیانه). آن دیگری، تجربه‌ای انتقادی است که سویی‌ی هجو اخلاقی را پیش‌فرض می‌گیرد، اینکه (زندگی احمقانه است، چیزی مضحک؛ اما اگر "جنون دیوانه"ای وجود دارد که از آن نمی‌توان هیچ انتظاری داشت، "جنون خردمندانه"ای نیز وجود دارد که به خرد تعلق دارد و نسبت به ستایش تمسخرآمیز محق است).

این جنون حقیقتاً رنسانس است، رنسانسی آنگونه که تمامی صداهاى اسرارآمیز و مبهم را آزاد، و همزمان تمامی آنها را آبدیده می‌کند، همچون آهنی گداخته. شاه لیر، دن کیشوت: امروز، روز بزرگ جنون است. میشل مونتینی نزد تاسو به مراقبه می‌پردازد، او را تحسین می‌کند و از خود می‌پرسد آیا ممکن است وضعیت رقت‌انگیز اخیر به خاطر روشنی بیش از اندازه‌اش باشد که او را کور کرد، "به خاطر آن استعداد نادر برای تمرینات روحی که تاسو را هم بدون توانایی تمرین

۲. اشاره به پرده‌ی پنجم نمایشنامه‌ی هملت در صحنه‌ی گورستان که صحبت از مرگ و حقیقت آن است. گورکنان در حال کندن گور برای دفن اقبالی‌ی جوان، استخوان‌های مردگان پیشین را زیر و رو می‌کنند و در همان حال یکی از آنها جمجمه‌ی یوریک، دلکک شاه را از زیر خاک بیرون کشیده و به دست هملت می‌دهد. و بعد آن مونولوگ هملت در باب مرگ. (مترجم)

و هم بدون روح وامی‌گذارد.^۳ دوران کلاسیک فرامی‌رسد؛ دو جنبش در حال شکل‌گیری هستند. دکارت، با ضربه‌ی غریب نیرومندی، جنون را به سکوت تقلیل می‌دهد؛ این شکستِ سهمگینِ تأملات نخست دکارت است، یعنی امتناع از هر نوع نسبت با ناعقلانیتی که مستلزم ظهور *عقل* (ratio) است. این امتناع دکارتی با وجود چنین سخت‌گیری و دقت مثالی رخ می‌دهد: "اما آخر، آنها مجنون‌اند، و من اگر بخواهم به مثال آنها اقتدا کنم، کمتر از آنان نامعقول نیستم." این در جمله‌ی دیگری تأکید شده است: "اگر، بیدار شوم، می‌توانم همچنان تصور کنم که درحال رؤیا دیدن هستم، از آنجاکه دیوانگی با تمرین شک، و با واقعیت تفکر ناسازگار است، من نمی‌توانم از طریق تفکر خود را دیوانه فرض کنم." باید به این جمله همان‌گونه گوش دهیم که به دقایق قطعی تفکر غربی. انسان _ در مقام تحقق خرد، در مقام تأیید شهریاری سوژه‌ای که پذیرای حقیقت است _ خود^۴ امکان جنون است. البته، ممکن است افرادی باشند که دیوانه هستند، اما خود انسان، سوژه‌ی درون انسان، نمی‌تواند اینطور باشد؛ در عوض او تنها می‌تواند انسانی باشد که خود را از طریق آری‌گویی شهریاری من (I) بازمی‌شناسد و در نخستین انتخاب، او مخالف بی‌خردی است: شکست خوردن در این انتخاب، به هر صورت، "بیرون افتادن از امکان انسانی" خواهد بود، انتخاب انسان نبودن.^۵

"حبس بزرگ"ی که گویی سر بزنگاه اتفاق می‌افتد (تنها یک صبح در پاریس، شش هزار نفر دستگیر و بازداشت شدند)، تبعید^۶ جنون را با انتقال آن به یک حیطة‌ی مشخص تأیید می‌کند. آنهایی که دیوانه هستند ساکت شده‌اند، اما در همان زمان و در همان مکان‌ها همچنین حبس شده‌اند، با حکم اخراجی که آنها را در هم‌آمیخته و مخلوط می‌کند، از انسان‌های فقرزده و بیکاره، تا هرزه‌های دوره‌گرد، بی‌دین، و زن‌باره‌های مست، و تمامی آنانی که به راه راست

۳. شکاکیت عمیق و عنان‌گسیختگی تأملات مونتینی، او را وادار کرد به دیدار تاسو شاعر دیوانه ایتالیایی رود. او تحت تأثیر هیجان و پریشانی ذهن تاسو می‌اندیشد شاید بتوان تصور کرد برخی اذهان، جنون را به خود راه بدهند. مونتینی می‌گوید این که من قاطعانه باور داشته باشم جنون، ناممکن است انگار برای اندیشه‌ی خودم چنان وسعت بی‌اندازه‌ای قائل شده‌ام که در حد اراده‌ی الهی است. و این خود جنون آمیزتر است.

مونتینی در گفت‌وگویی خیالی با سقراط که در جهنم! رخ می‌دهد می‌گوید: "بشر همه‌ی دوران، از همان تمایلاتی برخوردار است که خرد را بر آن نیرویی نیست، بنابر این هر جا که انسان هست، بی‌خردی و بی‌خردی‌ها وجود دارد." در این دوران هنوز جنون شیوه‌ی اندیشیدن و شکاکیت به حساب می‌آمد. (مترجم)

۴. دکارت در مسیر شک و اندیشه‌ی فلسفی، در کنار صورت‌های مختلفی که ذهن را دچار خطا می‌کند به رؤیا و جنون رسید. او رؤیا و جنون را از حیطة‌ی آگاهی و منزلت فلسفی بیرون می‌راند. برای دکارت اما در تمرین عقل، مهلکه‌ی جنون بسیار خطرناک‌تر از رؤیا است. به زعم دکارت، در رؤیا چشم‌ها فریب می‌خورند و آدمی را به خطا وامی‌دارند اما حقیقت تام و جهان‌شمول در ظلمت فرو نمی‌رود. چرا که ما می‌توانیم فرض کنیم که در حال رؤیا دیدن هستیم و این خود دلیلی برای شک کردن است و به عبارتی تمه‌ای از واقعیت بر تن خود دارد. اما نمی‌توانیم حتا در فکر هم فرض کنیم دیوانه‌ایم چرا که جنون وضعیت امتناع از تفکر است، یعنی در حقیقت چون جنون اساساً ناممکن است پس دخلی هم به تفکر ندارد. با فکر کردن، جنون منتفی می‌شود. دکارت قاطعانه جنون را در فلسفه حبس می‌کند، همان حبسی که در عینیت اجتماعی نیز در حال رخ دادن بود. (مترجم)

نمی‌اندیشند. بعد از آن، در دوران پیشرفت، این درهم‌ریختگی، موجب انزجار یا استهزا و ریشخند خواهد شد. اگرچه به هیچ‌وجه موضوع خنده‌آوری نیست. به لحاظ مفهومی، این حرکت تا اندازه‌ای نشان می‌دهد قرن هفده جنون را به جنون خلاصه نمی‌کند بلکه، برعکس، روابطی را که جنون با دیگر تجربیات بنیادین حفظ کرده است درمی‌یابد، تجربیاتی که به جنسیت، مذهب (آتئیسم و توهین به مقدسات)، یا به هرزگی اشاره دارد. به عبارت دیگر، همان‌طور که فوکو به‌طور خلاصه بیان می‌کند، تجربیاتی که بر رابطه‌ی میان تفکر آزاد و نظام شور و عاطفه دلالت دارد. قدم نهادن در مسیری دیگر_ مسیری که در سکوت شکل می‌یابد، در انزوای حبس بزرگ، و از طریق حرکتی که پاسخی به تبعید دکارتی است_ درست همان جهان بی‌خردی است: جهانی که جنون تنها یک بخش از آن است و در مقابل آن کلاسیسیم^۰ ممنوعیت‌های جنسی، محرومیت‌های دینی، و همه‌ی مازاد قلب و تفکر را تسخیر می‌کند.

چنین آزمون اخلاقی با بی‌خردی، که سویی دیگر کلاسیسیم است، به طور ضمنی اجرا شد و به موجب این آرایش تقریباً نامرئی اجتماعی بود که خود را آشکار ساخت: فضای محصور که در مجاورت یک دیوانه، عیاش، شر، و ملحد واگذاشته شده _ گونه‌ای خلاء مهمه‌گر در قلب کلمه، تهدید نامعلومی که خرد در برابرش با دیوارهای بلند از خود دفاع کرده، و امتناع از تمامی گفت‌وگوها را نمادینه می‌کند: بدون-ارتباط. این هیچ نسبتی با امر سلبی ندارد؛ فاصله گرفته، پس زده شده با تحقیر و بی‌زاری، این دیگر نه شب کیهانی قرن‌های گذشته بل آن چیزی است که ناچیز است، یک چیز پیش‌پافتاده‌ی نامعنا. و اکنون نزد ما_ و تاحدودی برای خود آن قرن _ این توقیف که تمامی نیروهای نابخرد را شامل می‌شود، همه‌ی وجودهای محاصره شده‌ای که برای تمامی آن نیروها ذخیره شده‌اند، که آنها نیز به طرز مبهمی این نیروها را حفظ کرده و غایت "معنا"یی را دوباره به آنها بازمی‌گرداند که به آنها تعلق دارد. درون حدود این حصار محدود چیزی بیش از حد انتظار وجود داشته است: در زندان‌ها و سیاهچال‌ها: آزادی. در سکوت انزوا: زبان جدید، گفتار خشونت و گفتار میل بدون هیچ بازنمایی و بی‌هیچ دلالتی. و همچنین ناحیه‌ی مجاورتی که برای جنون مقرر شده است نتایجی خواهد داشت: درست همان‌طور که بالاترین نیروهای سلبی با لکه‌ی داغ نشان می‌شوند، آنهایی هم که دیوانه هستند، رفقای در زنجیرهای فاسد و هرزه، و تمامی همدست‌هایشان همواره در زیر پهنه‌ی آسمان گناه باقی خواهند ماند. این رابطه هرگز به‌تمامی فراموش نخواهد شد؛ دانش علمی از بیماری‌های روانی، هرگز پایه‌ی بنیادینی را انکار نخواهد کرد که برحسب تقاضاهای اخلاقی کلاسیسیم پی‌ریزی شده است. بلکه متقابلاً، همان‌گونه که میشل فوکو بیان می‌کند "این آزادی مسلم اندیشه است که برای ازخودبیگانگی روانی، نخستین الگو را فراهم می‌کند". به معنای دیگر، همین واقعیت است که به تداوم نیروی رازآمیز مفهوم مدرن ازخودبیگانگی کمک خواهد کرد.

این یک مورد صرف نیست، ولی به هر حال، در قرن نوزدهم رابطه‌ی میان "ازخودبیگانگی" به فیزیک‌دان‌ها ارجاع یافت و "ازخودبیگانگی" فیلسوفان بی‌اثر و خنثی شد. رابطه‌ی میان علم و جنون تا زمان اصلاحات فیلیپ پینل، با عمل

قرار دادن موجودات عقل‌گریز در تماس با موجودات بدون عقل بازنمایی شد، اکنون اما این گفت‌وگوی خاموش میان جنون در نسبت با افسارگسیختگی، و جنون در نسبت با بیماری، دیگر پایان یافته است. جنون^۰ ویژگی می‌یابد؛ بسیط و محض می‌شود، به حقیقت مبتلا می‌شود، از بیگانگی سلبی دست می‌شوید و به جای آن در پوزیتیویته‌ی آرام چیزها قرار می‌گیرد تا شناخته شود. این پوزیتیویسم (پوزیتیویسمی که هرچه بیشتر در پیوند با فرم‌های اخلاق بورژوازی باقی می‌ماند) به نظر می‌رسد، در کسوت انسان‌دوستی، بی‌شک از طریق اجبار به دترمینیسمی فراگیرتر از همه‌ی مکانیزم‌های تأدیبی پیشین، بر جنون تسلط می‌یابد. مهم‌تر آنکه، تقلیل جنون به سکوت، خواه عملاً با اجرای صامت آن (همچون در سراسر دوران کلاسیک) یا به واسطه‌ی حبس آن در موزه‌های گونه‌های عقلانی (مانند سراسر عصر روشنگری)، حرکت دائمی هر فرهنگ غربی است که همواره از درون خود به حفظ خطوط تقسیم و حد فاصل‌ها می‌پردازد.

*

آدمی باید به سوی آثار تیره، اندوهگین و بزرگ ادبیات و هنر روی آورد تا زبان جنون را بشنود، تا آن را بشنود، شاید، دوباره از نو. ساد، گویا، هولدرلین، نیچه، نروال، ون گوگ، آرتو، این وجودها نه تنها با جذب به سوی جنونی که خود سوژه‌ی آن بودند، بل همچنین به واسطه‌ی رابطه‌ای که گویی هر یک میان دانش مبهم بی‌خردی و آن چیزی حفظ کرده‌اند که دانش صریح علم^۰ جنون می‌نامدش، ما را افسون کرده و به سوی خود می‌کشند. هر یک به روش خودشان، و نه هرگز به گونه‌ای مشابه، آدمی را به سوی پرسشی پیش می‌برند که انتخاب دکارتی در برابر ما گشوده و آن چیزی که جوهر دنیای مدرن را تعریف می‌کند: اگر خرد، اگر اندیشه همان قدرتی است که جنون را به مثابه‌ی خود ناممکن طرد می‌کند، حال زمانی که اندیشه می‌کوشد تا خود را به طرز بنیادین‌تری به مثابه‌ی قدرت عدم قدرت تجربه کند یعنی تلاشی دوباره برای زیر سؤال بردن تأییدی که اندیشه را صرفاً با امکان، یکسان تلقی می‌کند در این صورت، باید از خودش کناره‌گیری کند؟ یعنی از تأمل و کار صبورانه روی گردانده و در عوض به جست‌وجویی رو آورد که گیج و سرگردان است؟ بدون کار، بدون صبر، بدون نتیجه و بدون اثر؟ آیا ممکن است اندیشه قادر نباشد به آن چیزی که هست دست یابد، یا شاید، به بُعد غایی خود بدون عبور از میان آن چیزی که جنون نامیده می‌شود، بدون ابتلای به جنون، و آن را نادیده بگیرد؟ یا دیگر اینکه، اندیشه تا چه حد می‌تواند خود را در تفاوت میان بی‌خردی و جنون حفظ کند، اگر آن چیزی که در قعر بی‌خردی آشکار می‌شود درخواست بی‌تفاوتی باشد، امر خنثایی که با خودش هم متفاوت است؛ که آن هم خود را در "هیچ‌چیز" متمایز می‌کند؟ یا بار دیگر بازگشتن به کلمات میشل فوکو: پس آنگاه، چه چیزی قلمروی جنون آنانی را محکوم خواهد کرد که تجربه‌ی دشوار بی‌خردی را می‌پذیرند؟

آدمی ممکن است از خود بپرسد چرا اینها نوشته می‌شود و چرا هنرمندان (آن نام‌های ناآشنا، همواره از پیش نابهنگام) چنین پرسش‌هایی را به طرزی پنهانی با خود به دوش کشیده‌اند و دیگران را واداشته‌اند تا به این پرسش‌ها

توجه کنند. پاسخ در وهله‌ی نخست تقریباً ساده است. "جنون" غیاب اثر است، اما حال آنکه هنرمند کسی است که نه تنها به طرز برجسته‌ای بر حسب یک اثر تعیین شده است، بلکه همچنین دغدغه‌ی اثر، او را وارد تجربه‌ای از آن دست می‌کند که آن تجربه نیز پیشاپیش باعث ویرانی اثر می‌شود و همواره اثر را به درون ژرفای تهی بی‌اثری می‌کشاند، جایی که هیچ چیزی هیچگاه از وجود ساخته نشده است.

آیا آدمی می‌تواند بگوید این محکومیت مطلق اثر، (و به معنایی انحراف از زمان تاریخی، از حقیقت دیالکتیکی) _ محکومیتی که گاهی به روی اثر ادبی گشوده می‌شود، گاهی خود را برای انحراف و لغزش محبوس می‌کند، و در وقتی دیگر خود را در هر دوی آنها تأیید می‌کند _ دقیقاً نقطه‌ای را در اثر مشخص می‌کند که در آن نقطه مبادله‌ای میان انحراف و آفرینش برقرار خواهد شد، جایی که، تمامی زبان‌ها میان وراجی بیهوده‌ی صرف و گفتار اصیل، همچنان مردد خواهند ماند، جایی که زمان، دور شدن از زمان و بازگشت به سوی غیاب زمان، از خلال درخشندگی خود، تصویر و صورتی خیالی از بازگشت عظیمی را عرضه خواهد کرد که نیچه ممکن بود برای لحظه‌ای پیش از فرورفتن در تاریکی، در مقابل چشمانش نگاه داشته باشد؟ طبیعتاً آدمی نمی‌تواند اینطور بگوید. هرچند، مگر آدمی هرگز می‌تواند مطمئن باشد که مواجهه‌ی میان بی‌خردی و جنون، یا میان جنون و اثر را، از اساس بی‌اثری آن به عنوان چیزی جز رابطه‌ای عقیم تعریف کند، و مگر، در همان انسان (که این هم یک نیچه باشد)، آدمی می‌تواند کاری جز این انجام دهد که وجود تفکری تراژیک و وجود دیوانگی را (یکسان و بدون هیچ نسبتی) به حال خود واگذارد _ یعنی کاری جز تسلیم شدن به یک ملاقات غریب چهره‌به‌چهره و خاموشی‌زدگی‌ای که رنج است. با این حال رخدادی وجود دارد که فرارسیده تا خود را برای فرهنگ تأیید کند، که ارزش این تجربه‌ی شگفت بی‌خردی‌ای را تأیید کند که دوران کلاسیک، بدون شناختن آن، مسئولیت تأیید آن را عهده‌دار شد، یا خود را از آن معاف کرد. این رخداد روانکاوی است.

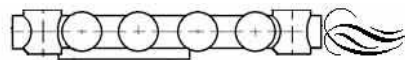
میشل فوکو، همچنین به روشنی در این باره همه‌ی آن چیزی را بیان می‌کند که باید گفته شود. پس از پیوستن انبوه دیوانگی‌ها، شوریدگی‌های احساس، خشونت ذهن، آشوب انزوا، و تمامی اشکال استعلای شبانه، همگی اینها به طرز فزاینده‌ای تکه‌تکه می‌شوند. روان‌پزشکی پوزیتیویست متأخر، بیگانگی روانی را به وضعیت ابژه تحمیل نموده و بنابراین بی‌شک آن را دچار بیگانگی ساخته است. حال فروید سر می‌رسد: فرویدی که تلاش می‌کند "جنون و بی‌خردی را با هم آشتی دهد و امکان گفت‌وگوی میان آنها را دوباره زنده کند." بار دیگر آن چیزی در تلاش برای صحبت کردن است که زمانی طولانی ساکت بوده یا زبانی نداشته است جز درخشش اندیشه‌ی غنایی، و فرمی نداشته آلا افسون هنر. "در روانکاوی این دیگر موضوع روانشناسی به حساب نمی‌آید، بل روانشناسی مدرن دقیقاً نسبت به تجربه‌ی بی‌خردی، به پوشاندن و نقاب زدن معروف بوده است." از این رو همچنین یک‌جور همدستی، نویسندگان و آنهایی را به هم جفت می‌کند که به دنبال زبان تازه‌ای هستند، همدستی‌ای که البته بدون بدفهمی نیست، آنقدر که روانکاوان اکراه دارند

تقاضاهای دانشی را که ما علمی می‌نامیم رها کنند، تقاضاهایی که می‌کوشند به طور تدریجی جنون را دقیقاً در ذات‌مندی طبیعت قرار دهند و تصویر جنون را در چهارچوبی زمانمند، تاریخی، و اجتماعی بگذارند. در حقیقت، جنون هنوز هم موضوع علم به حساب نمی‌آید.

این اکراه از سوی روانکاوان بسیار حائز اهمیت است، چرا که یکی از مسائلی را آشکار می‌سازد که روانکاوان با آن مواجه می‌شوند: گویی در مواجهه با بی‌خردی و جنون، ناگزیر باید انتظار دو حرکت متضاد را داشت. یکی از اینها حاکی از جریان رو به عقب غیاب زمان است، بازگشتی به سوی نا-مبدأ، غوطه‌وری غیرشخصی، و این درست همان دانش بی‌خردی است؛ دیگری، برعکس، بر حسب معنای تاریخ شکل می‌یابد و این تاریخ را در بعضی از دقایقش تکرار می‌کند. این دوآلیته در برخی از مفاهیم کلیدی‌ای یافت شده که به وسیله‌ی مکاتب مختلف روانکاوی، کم‌وبیش با موفقیت رواج یافته است. این را هم باید افزود که جهت‌گیری جدید اثر ادبی روانکاوانه در ارتباط با هگل، هایدگر، و بررسی زبان‌شناختی شناخته شده و دلیل آن _علی‌رغم عدم تجانس آشکار ارجاع_ چه بسا ممکن است در پرسش موازی‌ای پیدا شود که باید آن را اینگونه صورت‌بندی کنیم: اگر جنون دارای زبان است، و اگر حتا جنون چیزی جز زبان نیست، زمانی که جنون تلاش می‌کند تقاضای گفتمان دیالکتیکی و وجود زبان غیردیالکتیکی، یا به طور دقیق‌تر، تجربه‌ی غیردیالکتیکی زبان را با هم پیش ببرد آیا این زبان ما را به عقب نمی‌فرستد (همان‌طور که ادبیات، اگرچه در سطحی دیگر) به سوی یکی از مسائلی که زمانه‌ی ما به طرز دراماتیکی با آن درگیر بوده است؟

این بحث تند و مبهمی است که ساد، در پی کتاب *برادرزاده‌ی رامو* اثر دنی دیدرو، بیدرنگ در دوران ما مطرح کرد. مواجهه با بی‌خردی در یکی از سلول‌هایی که ساد در آن حبس شده بود، او تسلیم آن شد، و بعد از بیش از یک قرن سکوت و دهشت همگانی، بی‌خردی را به میل و گفتار واداشت؛ گفتار بی‌پایان، میل بی‌حد، و حقیقت آن است که گفتار و میل با این پیمان که به مسئله‌دار ماندن پایانی نمی‌دهند اظهار شدند. اما با این حال، تنها بر پایه‌ی رابطه‌ی معمایی میان اندیشه، عدم امکان، و گفتار است که آدمی می‌کوشد اهمیت عام تکین اثر هنری‌ای را به چنگ آورد که فرهنگ در همان زمان که آن را دریافت می‌کند پس می‌زند، که به واسطه‌ی ابژه‌انگاری^۵ آنها را انکار می‌کند، این تجربیات سرحد را، آثار اغلب گمنام، آثاری که منزوی می‌مانند حتا زمانی که آدمی از آنها سخن می‌گوید. من به یکی از منزوی‌ترین آثار موجود می‌اندیشم، به یکی از آن آثاری که گویی ژرژ باتای، بیرون از دوستی و تنها به شوخی، نامش را به آنها امانت داد.^۵

۵. اشاره‌ی بلاتشو در اینجا به یکی از آثار بحث‌انگیز ژرژ باتای با عنوان تجربه‌ی درونی است. اثری که به زعم فوکو بیشتر از آنکه خوانده شود نفرت برانگیز است. سوای آنکه باتای در آن کتاب به ملاقات‌ها و گفت‌وگوهای خود با بلاتشو و تأثیرات متقابل اندیشه‌ی آنها اشاره دارد، بلاتشو نیز از آن گفت‌وگوهای بی‌پایان با



www.mindmotor.biz

«وایسین نَفَس های تجربه‌ی اشتراکی شناخت خود» یاد می‌کند. بلانشو به نوعی عنوان مقاله‌ی بعدی خود _ حدّ-تجربه_ را از اثر باتای امانت گرفته است و این مفهوم را به شیوه‌ی خود در ارتباط با پرسشی بنیادین، بسط می‌دهد.(مترجم)