

زبان بستگی

آرشام استادسرای

«تجربه‌ی مطلق و محض [یا: تجربه در ناب‌ترین شکلش]... چیزی جز زبان نیست...» | والتر بنیامین

جورجو آگامبن در ابتدای مقاله‌ی آپاراتوس چیست؟ [1] می‌نویسد: «در فلسفه پرسش‌هایی که بسته و مربوط به اصطلاحات و واژگان اند (terminological) مهم هستند. همانطور فیلسوفی که برایش احترام بسیاری قائلم پیش از این بیان کرده، واژگان (terminology) لمح‌های شاعرانه‌ی (poetic) تفکرند.» (1) چرا واژگان برای تفکر مقام و شأن لمح‌های شاعرانه احراز می‌کنند؟ چه چیز به واژگان، چنین خصوصیتی بخشیده است؟ اصلاً چه قرابتی میان تفکر و شاعری، میان شعر و فلسفه هست؟ چگونه می‌توان این لمحات را بازشناخت، یا حتی با آن‌ها مواجه شد؟ آگامبن بارها، بدون آنکه از این «فیلسوف مورد احترام» نامی برده باشد، از این تلمیح استفاده کرده است. (2) اما تنها در سال 2019 و برای نخستین بار، در گفت‌وگویی با فیلسوف فرانسوی آلیوشا ولد لازوسکی نام ژیل دلوز را در کنار این نقل قول می‌آورد («اگر این نکته، همانطور که دلوز گفته، درست باشد که واژگان لمح‌های شاعرانه‌ی تفکرند...») (3). آگامبن پیش از این گفت‌وگو هیچ‌گاه در هیچ متنی در خصوص این نقل قول (واژگان لمح‌های شاعرانه تفکرند) «مشخصاً» از دلوز نام نبرده بود؛ این؛ بالاخص در ابتدای مقاله‌ی آپاراتوس چیست؟ که نه در ترجمه‌ی انگلیسی‌اش چنین اشاره‌ای هست و نه در خود متن ایتالیایی. حتی ویراستاران کتاب‌واژه‌نامه‌ی آگامبن هم از این نقل قول، نه به عنوان ارجاعی سراسر است و «مشخص»، بلکه صرفاً به عنوان «اشاره‌ای غیرمستقیم» به دلوز یاد کرده بودند. [2] با این همه او در گفتگوی یادشده به نوشته و متنی از دلوز که این جمله در آن نقل شده باشد اشاره‌ای نکرده است. در این خصوص به یادداشتی برخوردیم که تاریخ نگارش آن به سال 2009 بازمی‌گردد و در آن منبع این جمله یکی از آخرین کتاب‌های دلوز و گتاری یعنی فلسفه چیست؟ عنوان شده است. (4) نویسنده‌ی این یادداشت قبل از هر چیز یادآور می‌شود از آنجایی که نام مقاله‌ی آگامبن (what is a dispositif) (5) تا حدی می‌توان نتیجه گرفت جمله‌ی او هم می‌تواند ارجاعی سربسته و غیرمستقیم به او باشد. منتها این نکته صرفاً زمانی می‌تواند درست باشد که سایر متن‌هایی که آگامبن در آن‌ها این نقل قول را ذکر کرده (چه قبل از چاپ آپاراتوس چیست چه بعد از آن) نادیده بگیریم. اما در ادامه دلیل دیگری هم ارائه می‌دهد که بیش از مابقی قابل تأمل است. او می‌نویسد، این جمله («واژگان لمح‌های شاعرانه‌ی تفکرند») در واقع اشاره‌ای به مقدمه‌ی کتاب فلسفه چیست؟ (1991) دلوز و گتاری است. بخش مورد نظر او:

"Il doit y avoir dans chaque cas une étrange nécessité de ces mots et de leur choix, comme élément de style."

[ترجمه‌ی انگلیسی کتاب]

"in each case there must be a strange necessity for these words and for their choice, like an element of style."

[ترجمه‌ی فارسی کتاب]

(باید ضرورتی غریب برای این واژگان و انتخابشان، همچون عنصری از سبک، درکار باشد.) (6)

برای روشنتر شدن بحث من ادامه‌ی جملات دلوز و گتاری را هم می‌آورم، گرچه تأکید نویسنده‌ی یادداشت مذکور تنها جمله‌ی فوق است.

(نامیدن [یا] نام‌گذاری مفهوم [3] مشخصاً ذوق و ذوقی فلسفی را فرا می‌خواند که با خشونت یا پیچ‌وتاب (insinuation) زبانی فلسفی را درون زبان می‌سازد - زبانی که صرفاً دایره‌ای از واژگان نیست، بلکه نحوی است که به امر والا و رفیع یا زیبای عظیم نائل می‌شود.)

بر این مبنا نویسنده‌ی یادداشت، جمله‌ی آگامبن را «ارجاعی صریح» به کار دلوز-گتاری می‌داند. اما این ارجاع صریح و روشن در کجاست؟ آیا عنصری (element) از سبک یا اسلوب (style) پیوند مشخصی با «لمحه‌ی شاعرانه» دارد؟ آیا ذوق (goût / taste) که به نظر دلوز-گتاری در واقع همان «غسل تعمیم مفهوم» است؛ همان امری که واژه و کلمه (mot / word) را به مفهوم بدل می‌سازد و «کلام» را به «گفتاری» فلسفی گذر می‌دهد و مفاهیم را «نامگذاری» می‌کند، در دهان تفکر طعمی (goût / taste) شاعرانه به خود می‌گیرد؟ آیا می‌توان آن‌ها را مترادف لمحه‌ی شاعرانه‌ی تفکر دانست؟ آیا لمحه‌ی شاعرانه همسنگ وظیفه‌ای است که دلوز بارها برای فیلسوف و فلسفه ترسیم کرده است (=خلق مفاهیم)؟ تعریفی که در اینجا از سبک و اسلوب شده چه در آثار خود دلوز چه در کتاب‌هایی که با گتاری نوشته است به صورت مختلف بارها ذکر شده است. آن‌ها پیش از این در کتاب‌های هشتاد، که به عنوان جلد دوم سرمایه‌داری و اسکیزوفرنی منتشر شد، نوشته بودند:

(آنچه سبک و اسلوب می‌نامند، می‌تواند طبیعی‌ترین چیز در جهان باشد؛ که هیچ نیست جز رویه‌ی پیوسته‌ی دگرگون‌نیایی شدن] ... سبک و اسلوب نه خلق و آفرینش روانشناختی فردی بلکه گرد هم آوردن و پیکره‌بندی (assemblage) بیان است، که ناگزیر زبانی را درون زبان خلق و تولید می‌کند.) (7)

سه سال پیش از انتشار فلسفه چیست؟ هم دلوز در نامه‌ای (سال 1989) به نویسنده‌ی الجزایری ردا پینسایا راجع به اسپینوزا، نوشته بود: «من فکر می‌کنم فیلسوفان بزرگ اسلوب‌نگاران [stylists: یا صاحب‌سبکان، سبک‌شناسان] بزرگی هم هستند. و هرچند دایره‌ی لغات و واژگان (vocabulary) فلسفی یکی از عناصر و اصول (element) درونی سبک و اسلوب (style) است، که از سوی مستلزم ابداع کلمات و واژه‌های (words) بدیع و تازه است، یا از سوی دیگر شامل بخشیدن معنا و مفهومی غیرمعمول به کلمات و واژه‌های معمولی است، [اما با اینهمه] سبک و اسلوب همیشه امری محسوب می‌شود که به نحو (syntax) مرتبط است [یا: سبک و اسلوب امری نحوی است]. اما نحو نه به عنوان قسمی تنش و کشش به سوی چیزی که نحوی و یا حتی زبانی نیست (چیزی بیرون از زبان). [بلکه] نحو در فلسفه، [به

معنای [کششی معطوف به تحرک و جنبش (movement)] [درونی] مفاهیم است. (8) او یک سال پیش از نوشتن این نامه در گفتگویی دیگر هم این مطالب را ذکر کرده بود: «فلاسفه‌ی بزرگ همینطور اسلوب‌نگاران بزرگ‌اند. سبک و اسلوب در فلسفه جنبش مفاهیم است. لینکن این جنبش تنها در جملات حضور می‌یابد، اما یگانه هدف و مقصود جملات این است که به این جنبش زندگی بخشند، زندگی‌ای از آن خودشان. سبک و اسلوب مجموعه دگرگونی‌ها، نوسان‌ها و تعدیل‌هایی است درون زبان [...] سبک آن بارقه‌ای است که واژه‌ها و کلمات ایجاد می‌کنند، حتی اگر میانشان فاصله‌ای عظیم باشد.» (9) همانطور که سبک و اسلوب را نباید به عنوان فیگوری صرفاً زیباشناختی (که توسط یک فیلسوف، نویسنده، موسیقیدان و... اتخاذ می‌شود) برداشت کرد، آنچه دلوز به عنوان «نحو» (syntax) از آن نام می‌برد هم بیش از آنکه به معنای زیباشناختی کلمه، «علم آرایش لغات و جملات» باشد و مرتبط با «علم زیباشناسی»، به معنای نحوی (=راه یا مجرای) زندگی است. و از همین منظر است که دلوز تا حدی ایده‌ی سبک و اسلوب در تفکر خویش را به مفهوم «سبک زندگی» (style of life) در تفکر فوکو پیوند می‌زند.

«سبک و اسلوب یک نویسنده‌ی بزرگ، همیشه سبک و اسلوب زندگی هم هست، اما مطلقاً نه به مفهومی شخصی، بلکه به معنای ابداع و خلق امکان زندگی، [به معنای] نحوه‌ای هستی داشتن. معلوم نیست چرا مردم گاهی می‌گویند که فیلسوفان بی‌بهره از سبک‌اند، یا اینکه چرا این چنین بد می‌نویسند. دلیل این سخنان تنها می‌تواند این باشد که [متن] آن‌ها را نمی‌خوانند، تنها در فرانسه، دکارت، مالبرانش، من دوپیران، برگسون، حتی آگوست کنت با آن وجه بالزاک‌اش، جملگی اسلوب‌نگار [صاحب سبک و سبک‌شناس] هم هستند. و فوکو نیز متعلق به همین سنت است.» (10)

نکته‌ی دیگری که باید یادآور شد این است که در خصوص رابطه‌ی نحو با سبک و اسلوب آنچه نقش محوری ایفا می‌کند همان فرمول خلق و آفرینش زبانی قلیل (mineur) درون زبانی کبیر و کثیر (majeure) است؛ ادبیات اقلیت یا دقیقت، «بدل شدن به بیگانه‌ای درون زبان خویش». [4] صرفاً از این روی است که سبک یا اسلوب زبانی درون زبان خلق می‌کند. (11) اما این فرمول درحقیقت بعد از مرگ گتاری بدل به نقطه‌ی پیوند، یا شاید دقیقت، بدل به فرمول اینهمانی نحو با سبک و اسلوب می‌گردد. دلوز در سال 1993 تمامی وجوه زیباشناختی متعارف را از «نحو» می‌زداید؛ نحو دیگر نه فرمولی برای آرایش دستوری زبان و دستور زبان (grammer) بلکه «زاینده‌ی زبانی بیگانه درون زبان است»؛ چنانکه سبک و اسلوب هم دیگر هیچ نیست جز «زبانی بیگانه درون زبان.» (12) درحقیقت سبک در اینجا بدل به نامی می‌شود برای همان چیزی که نحو درون زبان خلق می‌کند؛ نوشتن و خواندن چنان بیگانه‌ای درون زبان (مادری / پدری) خویش، صغیر و قلیل شدن درون زبانی کبیر و کثیر. به همین خاطر است که اسلوب‌نگار / فیلسوف کلام و واژگان را بدل به مفاهیم می‌سازد یا اینکه آن‌ها را خلق می‌کند. فریضه‌ی او برخلاف آن تبختر مبتذل حکیمانه که مدعی خواندن اورادی پس‌پشت کلام است، آن گفتار پنهان متن...، برخلاف این ادعا که هدف تفکر تفسیر فضای خالی میان کلمات و جملات است، دقیقاً برعکس، این است که نگاه خیره‌ی خویش را از این فضاهای خالی برگیرد و به خود کلمات و مفاهیم و واژگان معطوف سازد؛ او نه میان کلمات بلکه خود کلمات و واژگان را بازخوانی می‌کند. (13) آنچه ناگفته می‌ماند در فضای خالی میان جملات و واژگان ساکن نیست. ناگفته درون خود مفهوم و واژه، درون خود گفته، ساکن است. اما آیا همه‌ی اینها بازهم دلیلی بر همسنگی «لمحه‌ی شاعرانه‌ی تفکر» با مفهوم «سبک و اسلوب» و ضرورت آن است؟ دلوز در بخشی از جلد دوم کتاب مکالمات تعریفی از سبک و اسلوب به کار می‌برد که از سویی خاصیت جزئی واژگان را بی‌اهمیت جلوه می‌دهد و از سویی دیگر به آن‌ها در حیطه‌ی اندیشه (یا نوشتن و تفکر یک فیلسوف) و حتی در

میدان زندگی، جایگاهی ضروری می بخشد.

«... زندگی واجد و شامل کنش‌هایی است که تنها می‌توانند [در قالب] سبک و اسلوب (style) به بیان درآیند. سبک‌ها قسمی سازه، و حتی بیش از آن، وجوه یا حالت‌هایی (modes) از زندگی نیستند. در سبک و اسلوب نه کلمات به حساب می‌آیند، نه جملات، و نه ضرب‌آهنگ و شکل و ظاهرشان. در زندگی هم نه داستان‌ها اهمیت دارند، نه قواعد یا اصول، و نه حتی عواقب و نتایج آن‌ها. همواره می‌توانی واژه‌ای را با واژه‌ای دیگر جابجا کنی. اگر یکی را نپسندیدی و از آن خوشت نیامد، اگر برایت مناسب نبود، دیگری را برگیر، یکی دیگر جایگزینش کن. اگر هر کدام از ما جهد لازم برای نیل به این امر کنیم، هر کس می‌تواند مقصود دیگری را دریابد، بدین سبب به سختی علتی برای اعتراض یا حتی سوال پیچ کردن همدیگر و پرسش بر ایمان باقی می‌ماند. هیچ واژه و کلام تحت‌اللفظی‌ای، و حتی هیچ استعاره‌ای وجود ندارد (استعاره‌ها صرفاً کلام و واژگان را لکه‌دار می‌کنند، یا اینکه از آن‌ها لکه‌زدایی می‌نمایند). [از اینرو است] که برای معین نمودن چیزی صحیح و دقیق تنها واژگان ناصحیح و غیردقیق در اختیار داریم. ما تنها زمانی رخصت این را خواهیم یافت که واژگانی خارق‌العاده خلق نماییم، که بهره‌ای عادی از آن‌ها ببریم ...» (14)

دلوز می‌نویسد که سبک نه نوعی امر متعالی‌ست، و نه بازنمای ساختمانی منظم و به‌سامان از ایده‌هاست. سبک و اسلوب «متعلق به همان کسانی‌ست که معمولاً می‌گویید (آن‌ها هیچ سبکی ندارند) ... سبک دلالت بر هیچ قسم ساختاری نمی‌کند یا نمایان‌کننده‌ی هیچ نوع سازمانی نیست ... [بلکه] گردهم‌آوردن و پیکره‌بندی‌ست، گردهم‌آوردن و پیکره‌بندی بیان». این پیکره‌بندی اما به معنای برساختن بیانی توپرو منسجم نیست، بلکه دقیقاً برعکس دچار شدن به لکننت است؛ نه لکننتی از سر ناتوانی در ادا کردن این یا آن گفتار یا کلمه‌ی بخصوص، بلکه دچار شدن به ناتوانی و لکننتی که از آن خود زبان است؛ همچون کسی که درون زبان مادری یا پدری خویش بدل به یک بیگانه شده؛ نوشتن به زبانی بیگانه درون زبانی مانوس (همچون کافکای یهودی تبار چکی که به آلمانی می‌نوشت و بکت ایرلندی‌ای که به انگلیسی و فرانسه می‌نوشت) از نظر دلوز تعریف سبک و اسلوب همین است.

«زندگی هم به همین صورت است. در زندگی هم نوعی عدم تناسب و ناشی‌گری هست، [قسمی پخمگی، کاهلی و عطلت،] یک جور سستی و ناتوانی [یا شکنندگی و فتورت] بنیادین، لکننتی که [هستی‌اش] لازمه‌ی جذابیت و فسون [و فریبندگی و دلربایی] آدمی‌ست. این فسون و سحر مایه و منشاء زندگی‌ست چونان که سبک و اسلوب منشأ و مایه‌ی نوشته است. زندگی تاریخچه و سابقه‌ات نیست – آنان که فاقد این جذابیت و فسون هستند، از زندگی هم بی‌بهره‌اند، پنداری مردگانند.» (15)

جملات دلوز در اینجا بردو وجه متمایز (اما نه متضاد از) یک چیز دلالت می‌کند و آن هیچ نیست جز زبان. واژگان درون یک زبان و در میدان تفکر مهم هستند، اما نه به منزله‌ی استعاره، نه به عنوان امری زیباشناسانه، و نه حتی از این جهت که غیرمعمول و ثقیل برای فهم عامه به نظر می‌آیند. واژگان، حتی معمولی‌ترینشان، در تفکر مهم هستند اما تا آنجا که بتوانند مفهومی بدیع خلق کنند و در زبان سکنه بی‌اندازند. اما از قضا این مهم برعهده‌ی دم دستی‌ترین و پیش پا افتاده‌ترین کلمات است. چندان که نحو زندگی نه برای نتایج و محصولش (روایتش یا بازنمایی‌اش، قاعده و قانونش) بلکه از سر خلق و آفرینش ناب زندگی اهمیت می‌یابد؛ اهمیتی «صغیر» و «قلیل» که گرچه به چشم نمی‌آید اما به قول آگامبن دم‌های مسیحایی زندگی هستند. از سویی دیگر چه کسی بیش از شاعر دست به چنین کنشی می‌زند؟ چه کسی

بیش از او درون زبان خویش سرگردان و آواره است؟ بجز او کیست که غربت و بیگانگی را درون خویشمندترین پاره‌ی زندگی‌اش، یعنی زبان مادری یا پدری‌اش تجربه کرده باشد؟ چه کسی به جز شاعر به شکلی پیوسته واژه‌ای را با واژه‌ای دیگر جایگزین می‌کند و زبان را به منزله‌ی دگرگونی ناب جلوه می‌دهد؟ چه کسی به جز او زبان را از تمام سویی‌ی ابزاری‌اش تهی می‌سازد؟ آیا اصلاً شعر نامی بر آن لکنتِ زبانی نیست؟ آیا این شاعر نیست که حقیقتِ خویش را از بی‌تاری و پودترین، از دم‌دستی‌ترین چیز یعنی زبان، خلق می‌نماید؟ آیا شعر او در واقع نه استعلای زبان و نوعی تعالی، بلکه تیق درونماندگار و لکنتِ درونی زبان نیست؟ آیا از همین نقطه نظر نیست که چهره‌ی شاعر به چهره‌ای بیرونی و خطرناک، نسبت به «نظم» حاکم و دستوری، تبدیل می‌شود؟ آیا لکنتِ او که همان شعر است، چونان لکنتِ دیوانه و ابله نیست که نظم فرمایشی عقل را به مخاطره می‌اندازد؟

و شاعران

از بی‌آرش‌ترین الفاظ

چندان گناه‌واژه تراشیدند

که بازجویان به تنگ آمده شیوه دیگر کردند،

و از آن پس،

سخن گفتن

نفس جنایت شد. (16)

اما اگر به بحث خود بازگردیم واقعیت این است که مسئله به ایهام واژه‌ی style بازمی‌گردد، و به احتمال این همان نکته‌ای است که نویسنده‌ی یادداشتِ مذکور هم که نقل قول آگامبن را مربوط به کتابِ دلوز و گتاری می‌داند به شکلی نامحسوس در ذهنش داشته است و همین باعث شده که ارجاع آگامبن را به کتاب فلسفه چیست؟ قلمداد کند. زیرا style در فرانسه مترادفِ فرهنگ، مجموعه یا دایره‌ی واژگان، ترمینولوژی، سبکِ نوشتاری و اسلوبِ نگارش، گفتار، نام و عنوان، و حتی واژه و کلمه و زبان هم هست. (17) اما گرچه ممکن است چنین ابهام و ایهامی را در بسیاری از متن‌ها و گفتارهای نویسندگان یافت، بالاخص در کار نویسندگان و متفکران بزرگ که به قول هانا آرنست تناقض و ابهام در بطن و قلب آثارشان حضور می‌یابد و همزمان به آن خصلتی خلاقه و متناقض نما می‌بخشد (18) (زیرا فقط نویسندگان دست دوم‌اند که می‌توانند متنی یکدست و بی‌ابهام بنویسند و «بدون لکنت» صحبت کنند)، اما با اینهمه این نکته در خصوص استفاده‌ی دلوز از style و تفسیر آگامبن از آن به عنوان ترمینولوژی یا واژگان درست نیست. در واقع نقل قولی که آگامبن بارها از آن استفاده، و به دلیلی نه چندان واضح هیچگاه منبع آن را ذکر نکرده است (و همانطور که گفته شد تا سال 2019 حتی از دلوز هم هیچگاه نامی نبرده بود) مربوط به سمینار و درسگفتاری از ژیل دلوز است با عنوان لاینیتس و باروک که در ماه مارس سال 1987 در دانشگاه پاریس ایراد شده است. (19) دلوز در بخشی از نطقش می‌گوید:

«اجازه دهید به مشق و تمرین ترمینولوژی [یا: مشقی واژگانی یا مشق اصطلاحات] بپردازیم. هنگامی که در فلسفه، ترمینولوژی [یا: واژگان] لازم آمده و پدیدار می‌شود، من به شخصه، کارم را نخست با معرفی و نامگذاری یک سلسله - [مفاهیم] آغاز می‌کنم: سلسله‌ای که نه شرط و شروطی دارد و نه حد و حدودی؛ [نام‌های این سلسله] به رابطه‌ی کل قطعه وارد می‌شوند. و اگر خوش ساخت باشند می‌توانیم آن‌ها را بسط و گسترش دهیم؛ البته چندی غریب خواهد بود

زیرا در آن هنگام، ناچاراً بخود خواهیم گفت: دست‌نگه‌دار، بسط یک واژه آنهم به معنایی متداول، فقط بخش کوچکی از آنچه مدنظر داری را تشکیل می‌دهد... در همین‌جاست که به سلسله‌ی جدیدی [از مفاهیم نیاز پیدا کرده و] سراغ آن‌ها می‌روم: [این بار] سلسله‌ای [از واژگان و نام‌های] همگرا که به سوی سرحدات میل می‌کنند [یا: مجموعه واژگان و نام‌هایی که یکدیگر را محدود می‌سازند، یا همدیگر را مشروط و کرانمند می‌کنند که برخلاف سلسله اول برای دلوز بدون شرط و شروط و حد و حدود پیش می‌رفتند]. با اینهمه ناگهان به خود می‌گوییم: راهی ندارم، واژه‌ای محتاجم. برای سهولت کار و نه اینکه خردمند و باهوش در نظر آیم؛ واژه‌ای از سهولت کار... زیرا در غیراینصورت هیچ‌کس هیچ چیز را درک نخواهد کرد. و از آنجایی که کنش معطوف و بسته به واژگان در فلسفه [یا: کنش ترمینولوژیکال در فلسفه]، حقیقی‌ترین [یا: اصیل‌ترین] کنش شاعرانه‌ی فلسفه است. [5] [چنین اقدامی] مطلقاً ضروری است.»

اکنون که منبع نقل‌قول آگامبن را باز یافته‌ایم، می‌توانیم گامی فراتر هم برداریم. او در همانجا (ابتدای مقاله‌ی آپاراتوس چیست؟) بعد از آنکه مطلب فوق از دلوز را نقل می‌کند (واژگان لمح‌ی شاعرانه‌ی تفکرند) می‌نویسد: «اما این نکته به این معنا نیست که فلاسفه حتماً و به شکلی ضروری مجبور به تعریف صریح و روشن واژگان فنی خود باشند. افلاطون هیچگاه ایده (idea) را، یعنی مهمترین مفهوم خود را تعریف نکرد...» (20) او در کنار افلاطون از اسپینوزا و لایب‌نیتس هم نام می‌برد و ما نیز به این فهرست می‌توانیم بسیاری اسماء بی‌افزاییم. مارکس هیچگاه مفهوم «کمونیسم» را تمام و کمال تعریف نکرد؛ هایدگر هیچگاه مقصود خود از «هستی» یا «رخدادِ از آن خودکننده» را به شکلی شفاف بازنگفت و «ناخودآگاه» در اندیشه‌ی فروید و لکان هیچوقت تن به تعریفی متقن نسپرد (آنهم نه صرفاً به خاطر آنچیزی که در خود مفهوم ناخودآگاه مستتر است)، و اصلاً کیست که بداند «روح» در تفکر هگل واقعاً به چه معنایی است؟ به زبان دیگر، توگویی متن‌ها، تفکر فیلسوف‌ها و نویسندگان یا شعر شاعران، همیشه در جنب و جوار مفهومی که درون خودش ناگفته‌های بسیاری حمل می‌کند، پرسه می‌زند؛ مفهومی که هیچگاه تمام و کمال به بیان در نمی‌آید و همیشه پس مانده‌ای، لکه‌ای، یا مازادی از خودش برجای می‌گذارد که درون خود کلام نهفته است؛ اصلاً همین مفهوم به بیان در نیامدنی است که سبب نوشتن می‌شود. اما این مفهوم نه سکوت و ناگفته‌ای بیرون از زبان است که کلام سعی دارد آن را مصادره کند و به بیان درآورد، نه قسمی امر به بیان در نیامدنی و ناگفته‌ی رازآلود است. و نه قسمی نیستی و خلاء درون‌زبان است؛ نوعی غیاب که حضور کلمه آن را به پرده پوشی واداشته یا سرکوب کرده است، بلکه سکوت و ناگفته‌ای است متفاوت... سکوتی که از آن خود کلمه و زبان است. نکته‌ای که در قاموس خود آگامبن «تجربه‌ی زبانی» (experimentum linguae) نام می‌گیرد و بروه‌له‌ای دلالت می‌کند که در آن خود زبان به تجربه در می‌آید. این تجربه که از سمت او زمانی به منزله‌ی سکوت درونماندگار خود زبان، یا همان مفهوم «کودکی» (infancy) مطرح شد، در نقطه‌ی مقابل تجربه‌ی منفی‌زبان قرار می‌گیرد؛ تجربه‌ای که سعی بر آن دارد زبان را به نا-گفته‌ای («آوایی» محذوف، بیان ناپذیر و...) نسبت دهد. (21) آگامبن در مقاله‌ای با عنوان «پردیس: نوشتن توان» در بخشی از این متن، با عنوان «ترمینوس» (terminus) می‌نویسد: «بنیامین زمانی گفته بود واژگان جوهر و اساس تفکر را شکل می‌دهند، و بدین واسطه برای هر فیلسوفی ترمینوس مغزو هسته‌ی نظام فکری او را در بر می‌گیرد... در لاتین، ترمینوس به معنای «مرز، حد» است... term... در منطق قرون وسطا... به معنای واژه‌ای است که بر خودش دلالت نمی‌کند بلکه در سمت مدلول می‌ایستد، به چیزی اشاره می‌کند». (22) او می‌نویسد ویژگی تفکر و اصطلاحات فلسفه‌ی معاصر و جهان مدرن فاقد چنین بُعد ارجاعی و دلالت‌گری یا اشارت‌گری به چیز (ابژه‌ای) است و به همین خاطر: «اگر این درست باشد، همانطور که پیش از این به خوبی اظهار شده، که واژگان لمح‌ی شاعرانه‌ی تفکرند، این تغییر و تبدل و جابجایی لمح‌ی شاعرانه‌ی تفکر، بدون شک سرشت‌نمای اندیشه‌ی معاصر خواهد بود. اما این بدان معنا نیست که مضمون واژه‌ها و

کلام فلسفی ویژگی اصلی خود را، [یعنی] نامیدن و نام‌گذاری (name-giving) [مفاهیم] را رها کرده است و به «گفت‌وگویی» میان انسان‌ها تقلیل پیدا کرده باشد. واژگان همواره قدرت و توان نامیدن را حفظ کرده‌اند تنها با این تفاوت که سرشت آن‌ها دیگر نمی‌تواند به سادگی با ارجاع به یک رویه‌ی مرسوم دلالت‌گری (چه در قالب خود-ارجاعی چه ارجاع به یک ابژه متعین یا امرواقع) فهم شود. به همین خاطر است که اکنون واژگان تجربه‌ای متفاوت از زبان را می‌طلبند. «واژگان، در حقیقت، بدل شده‌اند به وهله‌ی حقیقی experimentum linguae [تجربه‌ی زبانی]» (23) از همین منظر است که آگامبن یکی از ویژگی‌های تفکر دریدا، و محبوبیت اندیشه‌ی او در فلسفه معاصر را در این می‌داند که دقیقاً من باب این لمح‌ی شاعرانه چون و چرا می‌کند، بحران‌هایش را فاش می‌سازد و آن را به اخیه می‌کشد. اما این به معنای برداشت متداول از تفکر دریدا نیست: نوعی سرگردانی در میان متن که در چپ‌ای برای تأویل و تفسیری بی‌انتهای باز می‌کند و به بازی بی‌نهایت (تفاوت) دامن می‌زند و... زیرا (آنهم به یک دلیل ساده) دریدا گرچه «لمحه‌های شاعرانه‌ی تفکر» را به پرسش می‌کشد، اما برای آنکه بتواند بنویسد، برای آنکه بتواند فکر کند، خود را از قدرت نام‌گذاری محروم نمی‌سازد. او هنوز از طریق نام است که «بحران» را فرا می‌خواند. او نمی‌تواند به تمامی ترمینولوژی را دور بی‌اندازد. و این دقیقاً همانجایی است که معضله‌ی تفکری که مبتنی بر شالوده‌شکنی است نمایان می‌شود. آگامبن می‌نویسد کل تفکر دریدا بر نوعی پارادوکس فرگه‌ای استوار شده است که مدام باید یادآوری کند که مفهومی که در دم‌ودستگاه نوشتار یا گفتار از آن یاد کرده نه نوعی «مفهوم» بوده و نه یک «اصطلاح» یا واژه و «کلمه». (24) منهای بخش‌هایی که در این خصوص آگامبن از کار دریدا در مقاله‌اش نقل می‌کند، او به مصاحبه‌ای اشاره می‌کند که دریدا در آغازش گفته بود: «موتیف تفاوت (différance)، که با سکوت‌نشان و علامت‌گذاری شده، در یک اثر نه نقش «مفهوم» (concept) را بازی می‌کند، نه به سادگی [نقش] «کلمه» یا «واژه» (word) را. من همواره سعی کرده‌ام این نکته را شرح دهم. [گرچه] این امر مانع از خلق جلوه‌ها و نمودهای مفهومی اثر و مصداق‌های کلامی و صوری یا اسمی نشده است... [و] از آنجا که نمی‌تواند به مقام کلمه-ی اعظم (master-word) یا مفهوم-اعظم (master-concept) ارتقا یابد، زیرا هر نوع رابطه را با تئولوژی قطع کرده است، خود را در میان و در دام اثر می‌یابد که او را به زنجیره و سلسله‌ای دیگر از «مفاهیم» و «کلمات»، به سوی پیکره‌بندی متنی دیگری، می‌کشاند.» (25) این مصاحبه مبنای جملات نیکلاس رویل، نویسنده کتاب‌ژاک دریدا در مجموعه‌ی «اندیشه‌گران انتقادی» هم هست: «... (اصطلاحات)» (terms) هم در معنای چیزی نهایی، خودمحورگر، و فرجام‌شناسانه، «اصطلاح» نیستند (term از terme فرانسه، به معنی حد، و terminus لاتین به معنای مرز می‌آید). هر یک از این اصطلاحات مشخصاً نا-محدود (non-terminal) بخشی است از آنچه دریدا «زنجیره‌ی [گشوده‌ی] جانشین‌ها» نامیده است... این «اصطلاحات»، همچنان که او در مصاحبه‌ای [منظور همان مصاحبه‌ای است که در بالا ذکر شد] به سال 1971 تأکید می‌کند، «اتم نیستند» آن‌ها، تا آنجا که عمل تقسیم ادامه یابد، از درون تقسیم می‌شوند. هر یک از آن‌ها را، اگر مایل باشید، می‌توان گونه‌ای علامت کوچک غیراتمی دانست.» (26) این عمل تقسیم که مدام از درون می‌جوشد و انفجار می‌یابد و می‌خواهد همه چیز را به نوعی گشودگی پایان‌ناپذیر عودت دهد، باز هم صرفاً بر مبنای همان توگویی پیش می‌رود که در سخنان دریدا نهفته است (توگویی کلمات و مفاهیم «نه مفهوم هستند... نه کلمه...»). زیرا در غیر این صورت باید به کنش نام‌گذاری تن دهد و به آن اقرار کند. اما از طریق این عمل تقسیم که در حقیقت یک توگویی بی‌انتهای در آن مضمراست، سعی بر این دارد از این کنش سرباززند یا در نهایت آن را به نوعی عارضه‌ی جانبی («این امر مانع از خلق جلوه‌ها و نمودهای مفهومی اثر و مصداق‌های کلامی و صوری یا اسمی نشده») تقلیل دهد. اما نمی‌توان همزمان چیزی را نامید و هم از «نا-نام» یا «نا اسم» (nonname) و نام‌ناپذیری صحبت کرد؛ فراخواندن هر مفهوم نامیدن آن است. آپوریای تفکر و ترمینولوژی دریدا هم در همینجاست که از طریق این سلب صوری نامیدن، هر معنا یا دلالتی، بر دلالتی دیگر دلالت می‌کند بدون آنکه

بتواند مرجعی برای خویش در خاک حضور تشکیل دهد. (27) آگامبن این نکته را اینگونه بیان می‌کند: «واژه (term) نمی‌تواند به چیزی اشاره کند و، همزمان، به این واقعیت که دارد به چیزی اشاره می‌کند هم اشاره کند»؛ این همان تلاش ناممکن دیداست. زیرا اگر چیزی را بنامم، اگر بخواهم خود نام را بنامم، دیگر قادر نخواهم بود میان کلمه و ابژه یا چیزی که به آن ارجاع می‌دهم یا می‌نامم، میان ابژه و مفهوم، میان واژه یا ترم و خود اشاره تمایزی قائل شوم. (28) اما این نکته صرفاً بازنمای «بحران»، پارادوکس یا تنش نهفته در کار دریدا (یعنی همان جایگاه حدی اش که همچون حاکم هم می‌خواهد «قانون» گفتارها را مشخص کند و هم بیرون از آن‌ها واقع شود) نیست، بلکه نشان از بالقوگی خلاقانه‌ای هم هست که سعی بر آن دارد به «پردیس» نوشتار وارد شود؛ پردیسی که هیچ نیست جز بالقوگی «تجربه‌ی زبانی». با این حال، این تجربه، این صورتبندی «تجربه‌ی زبانی» در قالب «واژگان» به مثابه‌ی «لحمه‌ی شاعرانه‌ی تفکر»، در کنار نام دلوز و دریدا شاید حائز نام دیگری هم باشد. به زبان دیگر آیا می‌توان پا از این هم فراتر گذاشت و وجوه دیگری در کار آگامبن یافت که او را به «لحمه‌ی شاعرانه‌ی تفکر» رسانده است؟ پاسخ به این پرسش تا حد زیادی مثبت است. این پاسخ گرچه، همچون دامی است که برای خود پهن کرده‌ایم اما نباید شکل انتخابی خودسرانه و دلخواهی بگیرد. از سویی دیگر بلافاصله به سراغ دلایل این پاسخ رفتن هم، دست کمی از انتخابی خودسرانه نخواهد داشت. (یا همانطور که خود آگامبن، با عطف نظریه‌ی یکی از نامه‌های افلاطون می‌نویسد: «چندانکه قانون محض [] مطلق، بسیط [] که قانونی‌ست بدون پیش‌گفتار، مستبدانه است، آن گفتاری (discourse) هم که پیش‌گفتار (proem) را نادیده می‌انگارد و منحصر به صورتبندی نظریه است - هرچقدر هم که درست و صحیح باشد - مستبدانه محسوب می‌شود.» (29)) دست کم در حد توان و بضاعت خویش باید از این استبداد پرهیز کرد، باید مسیری برای خود هموار کنیم.

لِلاند دو لا دورانتیه در مقدمه‌ی کتاب خود، جورجو آگامبن: مدخلی انتقادی، می‌نویسد این فیلسوف ایتالیایی زمانی رسالت حقیقی خود را یافت که در تابستان 1966 به عنوان یکی از پنج مهمان دعوت شده، در سمیناری در جنوب فرانسه، که به سمینار تور (le Thor) مارتین هایدگر مشهور شده است، شرکت کرد. سمیناری که علیرغم تأثیرگذاری هایدگر بر متفکران سال‌های پس از جنگ جهانی دوم نه توسط «بک فیلسوف، روانکاو، مترجم، یا مورخ، بلکه در عوض توسط یک شاعر - یکی از بهترین‌های نسل خود که نقشی شجاعانه در نهضت مقاومت فرانسه ایفا کرده بود» برگزار می‌شد. این شخص کسی جز رنه شار نبود. دورانتیه از قول آگامبن می‌نویسد که برای او این سمینارها تشکیل دهنده‌ی صورتی فلکی (constellation) - در همان معنای بنیامینی کلمه - از عناصری بود که از دل‌شان امری شگفت، غیرمنتظره و نامحتمل بیرون می‌آمد؛ نام این امر شگفت و غیرمنتظره فلسفه بود و برای آگامبن این صورت فلکی چیزی نبود جز «ممکن شدن فلسفه». (30)

در اینجا مفهوم صورت فلکی اهمیت به‌سزایی دارد و باید لختی بر آن تأمل کرد. این واژه در فارسی اکثراً به «منظومه» ترجمه شده اما ترجمه‌ی constellations / constellation (صورت / صور فلکی) به «منظومه» (system)، بالاخص اگر در بستر تفکر بنیامین صورت گیرد، به هیچ عنوان صحیح نیست. آنهم به دو دلیل: (1) زیرا به لحاظ معنایی با امر منظوم و آنچه به سامان است، با نظم و نظام و انتظام پیونده خورده است. در حالی که صورت یا صور فلکی در تفکر بنیامین به هیچ عنوان مبتنی بر ایده‌ی نظم نیست، و تا حد زیادی نقطه‌ی مقابل آن قرار می‌گیرد که تفکری «غیرسیستماتیک و غیرنظامند (a-systematic)» است. در «واژه‌نامه‌ی نظریه‌ی انتقادی» دانشگاه آکسفورد هم به ویراستاری ایان بوکانان، مدخل constellation آمده: «صورت فلکی در اندیشه‌ی بنیامین به هیچ عنوان معادل منظومه (system)»

نیست زیرا او به شکلی بنیادین از پذیرش تفکر و فلسفه به منزله‌ی نوعی نظام، مثل نظام ریاضیات یا نظام‌های علمی منسجم، همیشه سربازده است». در کنار این امر باید به یاد داشت constellation ترجمه‌ی انگلیسی sternbild (صورت، شکل، تصویر = bild + ستاره = stern) آلمانی است. بنیامین این اصطلاح را در زمان حیات خود، اولین بار در مقاله‌ی بلند «پیش درآمد معرفتی-انتقادی» در کتاب «خاستگاه سوگنامه‌های آلمانی» (1930) اینگونه به کار برده است: «نسبت ایده‌ها با ابژه‌ها، همچون نسبت صور فلکی با ستارگان است.» بنیامین می‌نویسد ایده‌ها نه «قوانین» حاکم بر ابژه‌ها را توضیح می‌دهند و نه مفهوم آن‌ها را، و نه دانشی نسبت به پدیدارها به ما عرضه می‌کنند. «ایده‌ها همچون صور فلکی بی‌زمان (timeless) هستند» و تنها در چشم گیرترین حالت خویش قابل مشاهده‌اند (همچون درخشان‌ترین ستاره‌ها در آسمان شب). این تفسیر هم به او اجازه می‌دهد سرشت امر کلی را توضیح دهد («امر کلی چیزی جز ایده نیست») و هم ایده‌ها (= امر کلی) را از این طریق به پدیدارها (= امر جزئی) مرتبط کند؛ پدیدارها (که دسته‌بندی‌شان بر عهده‌ی مفاهیم است) از رهگذر اجتماع و کنار هم جمع‌شدن، ایده (= امر کلی) را مرئی می‌سازند. (طنین این کنار هم جمع‌شدن و اجتماع را تا حدی می‌شود در ترجمه‌ی انگلیسی بازشناخت: constellation دال بر جمع و مجموعه‌ای از ستارگان (و نه نظام و منظومه‌ای از آن‌ها) است، که به لحاظ ریشه‌شناختی به constellation لاتین باز می‌گردد و از ترکیب cum (باهم، در کنار هم و در یکجا...) و stella (ستاره) و پسوند -tion تشکیل شده است). صورت فلکی برای بنیامین صرفاً نوعی استعاره نیست؛ از سویی دیگر ایده و امر کلی را هم نباید به منزله‌ی تکرار دیگرگونه‌ی مثل دانست. صورت فلکی در اینجا بیش از هر چیز نام یک کنش است، «نامی برای سیر اندیشه و تغییر و تحول آن»، و تا حد زیادی باید به مثابه «صور تفکر» (thought images) فهم شود که به بنیامین اجازه می‌دهد به تمایز از نظام‌های معرفتی قرن نوزدهم به صورت‌بندی مجددی از حقیقت دست یابد؛ حقیقتی که دست‌یابی مستقیم و بی‌واسطه به آن ممکن نیست، و از باز نمودن و بازنمایی (darstellung) نیز می‌گیرد. صور فلکی رخصت می‌دهد او مختصات این حقیقت را به تمایز از نظام معرفت‌شناختی نوافلاطونی و نوکانتی، و همین‌طور پدیدارشناسی هوسرلی مساحی نماید که از یک سو نه قسمی intellectus archetypus (اسوه عقلایی) است (نوعی ابژه‌ی معظم عقل)، و نه ابژه‌ای که متعلق به آگاهی قصدی یا التفاتی است («حقیقت حال عاری از قصدیت هستی‌ست ... حقیقت مرگ قصدیت است»). مساحی این حقیقت که از هیچ مسیری تن به بازنمایی نمی‌دهد صرفاً از طریق «نامیدن» (واژگان) ممکن می‌شود و به همین دلیل است که به زعم بنیامین تفکر فلسفی بیش از آنکه به تذکار افلاطونی نزدیک باشد، به کنش نام‌گذاری نزد آدم ابوالبشر (سفر پیدایش، باب دوم، آیات 18 تا 20) نزدیک است. شاید همین نکته بتواند سویه‌ای از درک و فهم خود بنیامین از صور فلکی را برای مان روشن کند: همچنانکه درخشندگی و تابناکی یک ستاره به آن اجازه می‌دهد بیرون از نظام ریاضیاتی و «فیزیک» حاکم بر کواکب، نقشی اساسی در ظهور یک صورت فلکی ایفا کند - صورت یا شکلی که درون آسمان شب غایب و ناپیدا می‌نمود - ایده هم فارغ از مختصات امر تجربی، چونان واژه و کلمه‌ای که از جوف واقعیت رها گشته، به مثابه حقیقتی که تا پیش از این بازنمایی ناپذیر می‌نمود، در سپهر تفکر نمایان می‌شود. (2) عدم انتظام و نظم در خصوص مفهوم صورت فلکی در خود نجوم هم صادق است. منظومه (منهای چشم انداز ما) به نظامی از اجرام سماوی اطلاق می‌شود که در فضا (البته برای فهم ساده‌تر این قیاس باید فضا را در معنای نیوتنی‌اش (یعنی همان «فضا و زمان مطلق») در نظر گرفت و نه فضا-زمان نسبیت خاص) دارای نظم مشخص و معین هستند و این نظم مستقل از نقطه نظر و منظر ماست؛ مثل منظومه‌ی شمسی که فارغ از نگاه مشاهده‌گر ما یا هر هستنده‌ی دیگری، اجرامش دارای نظم مشخص و ریاضیاتی‌ست. اما صور فلکی از چنین نظمی برخوردار نیستند و انگاره‌ی آن‌ها به شدت درخشش ستارگان (ستارگان درون یک صورت فلکی هیچ نسبتی با هم ندارند جز درخشندگی‌شان) و چشم انداز ما باز می‌گردد. (31)

به سمینار تور بازگردیم. در این سمینار بجز آگامبن بیست و چهار ساله و جینورا بومیانی (نویسنده، ناشر، و شریک زندگی آگامبن) که از ایتالیا آمده بودند، فرانسوا وزین (مترجم و استاد فلسفه)، فرانسوا فدیرا (فیلسوف)، و ژان بوفری فرانسوی نیز حضور داشتند [6] و مبحث نخستین جلسات آن قطعاتِ هراکلیتوس بوده است. بحثی که زمینه‌ای برای ایده‌های مفصل‌تر هایدگر در زمستان همان سال در دانشگاه فرایبورگ فراهم کرد. (32) او در بحث خود در باب این قطعات در سمینار تور به این نکته می‌پردازد که **لوگوس** (λογος) در اندیشه‌ی هراکلیتوس (قطعه‌ی یکم) در واقع نامی است برای هستندگان و موجودات برحسب هستی‌شان. **هایدگر** می‌گوید در این معنا واژه‌ی $\pi\alpha\tau\alpha\sigma\tau\alpha$ هراکلیتوس (در قطعه‌ی دوم)، که به امر همگانی و مشترک (common) تعبیر شده، و در قطعه‌ی مذکور به عنوان اسمی (عام) برای لوگوس مطرح گشته، صرفاً بوجه یا خصیصه‌ای که دو موجود در آن با هم سهیم هستند دلالت نمی‌کند، چرا که در این صورت هستی به موجودیتِ هستنده تقلیل می‌یابد. [7] او می‌گوید بیش از هر چیز در پس این امر همگانی یا مشترک، باید طنین قسمی هم-بودی، هم-بستگی، هم-داستانی را بازشناخت؛ قسمی متعلق بودن به یکدیگر و نفس تعلق داشتن و با-هم-بودن. [8] چنانکه در اندیشه‌ی هراکلیتوس شب و روز نه متضاد هم بلکه متعلق به یکدیگرند، هستی آن‌ها برحسب با-هم-بودن است؛ روز-شب. (33)

با این حال هدف پرداختن به این سمینار نیست، بلکه تنها یادآوری نقش هایدگر در حیاتِ فکری آگامبن است و مقصود از ذکر آن، یافتن زاویه‌ای دیگر برای مساحتِ صورتِ فلکی «لمحه‌ی شاعرانه‌ی تفکر» است. این زاویه یا نکته را می‌توان در یکی از درسگفتارهای ناتمام هایدگر یافت که بیست و دو سال قبل از این سمینارها نوشته شده است. متن ناتمام این درسگفتار، به همراه یادداشت‌های پراکنده و مقدماتی بر آن، اولین بار در سال 1990 به عنوان دومین بخش جلد 50 مجموعه آثار هایدگر (gesamtausgabe) منتشر شد. هایدگر این متن را پیش از اعزام به ارتش و ممنوعیت از تدریس نگاشته بود و «به منزله‌ی درآمدی بر فلسفه و تحت عنوان «تفکر و شاعری» (denken und dichten) در ترم زمستانی 45 - 1944 ارائه شده بود»، درسگفتاری که در دانشگاه فرایبورگ به دست «حزب نازی بعد از دوساعت تشکیل برهم خورد» و دیگر هرگز تشکیل نشد. او در این متن (که بیش از یک دهه از ترجمه‌اش به فارسی نیز می‌گذرد) از طریق پرداختن به دو اسم در عرصه شعر و فلسفه، یعنی «نیچه و هولدرلین» (که عنوان فرعی درسگفتار او هم هست) پرسش هستی‌را منوط به اندیشیدن به اکنون (jetzt) کرده و می‌گوید کسانی که قادر باشند اکنون را مورد خطاب قرار دهند و پرسش «اکنون چیست» (was jetzt ist) را مطرح سازند، می‌توانند به هستی بی‌اندیشند، و آنان متفکران و شاعرانند (denker und dichter):

«از چه جهت ناگهان در آن مقامی که به تفکر می‌پردازیم، شاعران را نیز نام می‌بریم؟ آیا شاعران متفکرانند؟ آیا متفکران در اساس شاعرانند؟ با کدامین حق ایشان، یعنی متفکران و شاعران را در یک معنا می‌نامیم؟ ... به خاصگی متفکر و شاعر این امر تعلق دارد که ایشان این حس والای خویش را از واژه (wort) [term, word] (اصطلاح) به چنگ می‌آورند و آن را در کلام (sagen) (یا: سخن) مألوف می‌دارند، به طوری که متفکران و شاعران، پاس‌دارندگان [یا نگهبانان] اساسی‌واژه در زبانند. بدین سبب است که تفکر نیز به مانند شاعری این مشخصه خود را داراست که حسی والا و کلامی است که در آن فهم (besinnung) هستی به زبان می‌آید. ... تعلق تفکر و شاعری به همدیگر چنان درونی می‌نماید که گاه متفکر تنها از رهگذر [یا: به واسطه‌ی] لمحهای شاعرانه تفکرش را پیش می‌افکند و اینکه شاعر [تنها] از رهگذر [یا: به واسطه‌ی] مرتبه‌ی مقرب و اصیل خویش با تفکر متفکران است که [اصلاً شاعر هست. «تأکید از من] (34)

در حاشیه‌ی این قطعه، باید افزود یکی از اشعار **هایدگرنیز** («متفکر چونان شاعر») (aus der erfahrung des denkens) نوشته شده به سال 1947- انتشار 1957) نام دارد و در آن شعر و تفکر (با عطف نظر به هولدرلین) به منزله‌ی همسایگان و خویشانی که در جوار یکدیگر ساکن شده‌اند معرفی می‌گردند. اما با اینهمه پیوندشان غریب و ناشناخته باقی مانده است. این پیوند غریب، یا آنچه میان شاعری و تفکر پوشیده و مستور (verhüllt) مانده چیزی نیست جز سرشت شاعرانه‌ی تفکر (dichtungscharakter des denkens). زیرا سرودن (singen) و تفکر (denken) («شاخه‌های همجوار شعرند») و «حقیقت (wahrheit) آن شعر که می‌اندیشد» (das denkende dichten))، چیزی جز «منزلت هستی» (topologie des Seyns) نیست. (35) در پرتو این امر است که هایدگر در نامه‌ای در باب اومانیسم (1946-1947) می‌نویسد منزلگاه هستی و ماوای آن، زبان است و «اندیشمندان و شاعران نگاهبانان این ماوایند. نگاهبانی‌شان به سرانجام رساندن افشاپذیری هستی است، زیرا با کلام‌شان این افشاپذیری را به زبان می‌آورند و آن را در زبان نگاه‌داری می‌کنند.» (36) به همین خاطر بود که افلاطون هم تجربه‌ی والاترین چیزها، از جمله عالی‌ترین شکل تفکر، را نیز منوط به وجود گفتار (discourse) کرده بود. (37) گفتاری که در نهایت چیزی نیست جز گفت‌وشنودی میان «من و خویش» (38). چندانکه شاعران و واژگان آن‌ها اندیشه را مخاطب خود می‌سازد (اندیشه‌ای که خود قسمی مخاطب است و به قول آرنست حتی اگر «منزویانه‌ترین همه فعالیت‌ها باشد، هیچ‌گاه به تمام و کمال بدون شریک و همراه نیست») (39) فلسفه نیز به واسطه‌ی پیوندی ناگسستنی با زبان و واژگان، تفکر را می‌سراید؛ شاعران و متفکران اندیشه را با واژه از آن خویش می‌سازند. از این منظر جمله‌ی آگامبن که مبدأ این نوشته بود، با رسم خطوط این صورت‌فلکی، تا حدی معنا و مفهوم خویش را بازمی‌یابد. واژگان شاعران و نویسندگان و متفکران مهم‌اند، چرا که آن‌ها گره‌گاه‌های اندیشه‌اند، لمح‌هایی که تفکر را پیش می‌افکنند؛ با اینهمه اهمیت آن‌ها نه به واسطه‌ی قسمی تعالی یافتن و پانهادنشان به میدان متافیزیک، بلکه دقیقاً برعکس، به دلیل پیش‌پاافتادگی‌شان است (اصالت در اینجا همانطور که آگامبن می‌گوید هیچ ربطی به نوعی محتوای متعالی ندارد؛ بلکه صرفاً نتیجه یا حاصل از آن خود کردن امرناصیل است). به همین دلیل است که به قول او هیچ فیلسوف، متفکر، یا مولف و شاعری، موظف به بیان واضح واژگان خود نیست، زیرا زبان همان امری است که آن‌ها با از آن خودسازی واژه، بار آن را به دوش می‌کشند؛ امری که همان «رخداد زبان» (event of language) یا «تجربه‌ی زبانی» (experimentum linguae) نام می‌گیرد.

اما اگر این رخداد و تجربه، که نتیجه‌ی نیهیلیسم خاص زمانه‌ی ماست، یعنی تجربه‌ی «مرگ خدا» و «مرگ معنا» می‌باشد («والاترین ارزشها از ارزش خویش می‌کاهند... هدفی درکار نیست...عالم ارزش از دست داده و «از معنا تهی» شده...در جملگی رویدادها «معنا» بی‌نیست...») (40) که تحت آن دیگر هیچ قسم فرا-زبانی (metalanguage) ممکن نیست و «هیچ نامی برای نامیدن زبان درکار نیست» و انسان‌ها برای نخستین بار به معنای حقیقی کلمه با زبان خویش تنها مانده، و به زبان خویش واگذاشته شده‌اند، (41) چگونه می‌توان این تجربه‌ی زبانی و رخداد را درک کرد؟ اگر اصلاً این تجربه و رخداد حائز «معنا» و یا حتی درون‌مایه‌ای مشخص نیست، چگونه می‌توان درباره‌ی آن‌ها سخن گفت؟ آگامبن می‌نویسد از آنجا که نیهیلیسم «نیستی» را به منزله‌ی واپسین «نام» برای زبان آشکار کرده و دیگر هیچ چیز بیان‌ناپذیری در پسر زبان، باقی نمانده و زبان به سرحدات و محدودیت و مروز خود رسیده است، و خود زبان هم بدون داشتن درون‌مایه‌ای مشخص، به مثابه رخداد و تجربه‌ی ناب درآمده است، هدف و وظیفه‌ی تفکر هم اندیشیدن به این حدود خواهد بود. اما «دیدن و افشای مروز و سرحدات زبان به چه معنایی است؟ آیا گفتاری می‌تواند، بدون آنکه تبدیل به یک فرازبان شود، یا به ورطه‌ی امر بیان‌ناپذیر و ناگفتنی فروافتد، از خود زبان بگوید و مروز و سرحداتش را آشکار نماید؟» (42) آگامبن این امر را در قالب تئوری ایده‌ها یا همان «مثل» بیان می‌کند. از نگاه او مثل یا تئوری ایده‌ها نه

متعلق به حیطه‌ی امور «همنام» است و نه «بی‌نام». ایده نه فاقد نام است و نه حائز نامی‌ست. «ایده نه کلام (یک فرازبان) است، نه تصور و تصویری از یک ابژه بیرون از زبان (چنین ابژه‌ای وجود ندارد، چیزی بیان‌ناپذیر و ناگفتنی [بیرون از زبان]); [بلکه ایده] تصویر خود زبان است. زبان واسطه و میانجی تمام چیزها و دانش‌ها برای هستنده‌های انسانی‌ست، که خود بی‌میانجی‌ست. هیچ چیز بی‌واسطه و بی‌میانجی‌ای برای هستنده و موجود سخنگو قابل دسترسی نیست - هیچ چیز، بجز خود زبان، که واسطه و میانجی خویش است ... [زبان] میانجی بی‌میانجی است.» (43) کاترین میلز نویسنده‌ی کتاب فلسفه‌ی آگامبن در توضیح این خطوط می‌نویسد: «(وساطت بی‌واسطه ... یعنی زبان واسطه و میانجی ظهور چیزها در آگاهی انسان است و با این حال خودش حضوری بی‌واسطه دارد: زبان شیشه‌ای است که چیزها را از خلال آن می‌بینیم اما خودش را نمی‌بینیم. بنابراین، رسالت واقعی اندیشه تفکر در باب خود این واسطه‌ی بی‌واسطه است.» (44) آگامبن نام این میانجی بی‌میانجی یا واسطه‌ی بی‌واسطه را که حد و مرزهای زبان را آشکار می‌کند «ایده‌ی زبان» می‌گذارد. او در کتاب ایده‌ی نثر در قطعه‌ای که همین عنوان را دارد («ایده‌ی زبان») و به دو پاره تقسیم شده، سال‌ها قبل نوشته بود:

1. «چهره‌ای زیبا تواند بود که تنها در وضع سکوت و خاموشی‌ای راستین به سربرد. در حالی که شخصیت با کلامی برزبان نیامدنی و ناگفته، و نیات تحقق‌نیافته، بر چهره داغ و ردهایش را برجای می‌گذارد، و در حالی که چهره‌ی حیوان‌پنداری همیشه در آستانه‌ی بیان کلامی‌ست، زیبایی انسان گشودگی چهره‌اش به سکوت است. اما سکوتی که از آن خود کلام و واژه است، که با واژه و کلام مرئی و پدیدار شده: ایده‌ی زبان. به همین خاطر است که در سکوت چهره انسان به راستی ماوایش است.

2. تنها کلمه و واژه ما را با چیزهای گنگ و بی‌صدا مرتبط می‌سازد. در حالی که طبیعت و حیوانات همیشه دریند زبان‌اند، و حتی در حالت سکوت و خاموشی به طور پیوسته در حال واکنش به نشانه‌ها هستند، این تنها انسان است، که بر حسب کلام و واژه، موفق به گسست زبان نامتناهی طبیعت شده و خویش را برای وهله‌ای در برابر چیزهای گنگ و بی‌صدا می‌یابد. گل سرخ بکرو غصب ناشدنی، ایده‌ی گل سرخ، تنها برای انسان وجود دارد.» (45)

آگامبن به شکلی بسیط‌تر این بست و پیوند زبانی را در کتابی بیان می‌کند که بر برپیشانی‌اش عنوان، و در حقیقت، پرسشی حک شده که به قول ژیل دلوز تنها می‌تواند در شامگاه زندگی فرا رسد و «(فیضی‌ست میان مرگ و زندگی)». و آن همان پرسش «(فلسفه چیست؟)» است. در واقع هم، اولین جستار از کتاب فلسفه چیست؟ آگامبن با عنوان «تجربه‌ی آوایی»، چنانکه خود او در دیباچه‌ی کتاب نوشته، برخلاف چهار متن دیگر، که در دهه‌ی اخیر به نگارش درآمده‌اند، حاصل و نتیجه‌ی تأملات او در دهه هشتاد است و از یادداشت‌های آن دوره بسط یافته است و باید در کنار متونی همچون «(تجربه‌ی زبانی)» [9] قرائت گردد. او در همان نخستین صفحه‌ی کتاب می‌نویسد:

«ما هیچگاه نباید از تأمل در خصوص این حقیقت دست برداریم که: گرچه در هر عصری و هر وضعیت و موقعیتی، جوامعی وجود داشته‌اند که عادات و رسومشان برای ما وحشیانه جلوه کرده، یا این عادات و رسوم به هر دلیلی برای ما غیرقابل قبول بوده، و همین‌طور گروه و رسته‌هایی از انسان‌ها وجود داشته‌اند و دارند که حاضرند هر قاعده و قانونی، هر فرهنگی و سنتی را به چالش کشیده و زیر سوال برند؛ هرچند همیشه جوامعی جنایت‌کار وجود داشته و وجود خواهد داشت، و از این گذشته و در کنار همه‌ی اینها، هیچ هنجاری ارزشی هم وجود ندارد که همه‌ی انسان‌ها در خصوص

مشروعیت آن اتفاق نظر داشته و با یکدیگر موافق باشند، اما هیچگاه و هیچوقت جامعه یا اجتماعی نبوده است که بی‌چون و چرا و به شکلی روشن، از زبان صرف نظر کرده باشد، از آن چشم‌پوشیده باشد یا از آن دست کشیده باشد.» (46)

اما با اینهمه اگر به مسئله‌ی ابتدایی خود بازگردیم و بخواهیم آخرین خطوط از آن صورت‌فلسفی که بر آن نام «لمحه‌ی شاعرانه تفکر» نهاده شد را ترسیم کرده یا مساحی نماییم، باید پرسید اصلاً چه چیز متفکر، شاعر، یا نویسنده را در این میان (یعنی در میان انسان‌ها) واجد اهمیت کرده است؟ چرا این دو نام؟ قُرب و غربتِ آن‌ها نسبت به هم، و نسبت به زبان چیست؟ آن‌ها درون زبان خویش به منزله‌ی بیگانه و اجنبی زندگی می‌کنند؛ همچون دیوانگان و مجانین، همچون ابلهانی که زبانشان را کسی نمی‌فهمد؛ همچون کسانی که به «زبانی مرده» سخن می‌گویند. ایده‌ی زبانی مرده که اولین بار در کتاب‌پایان شعر آگامبن مطرح شد در واقع مختص به شاعر ایتالیایی جووانی پاسکولی است که زمانی گفته بود «زبان شاعران همیشه زبانی مرده است... زبان مرده‌ای که زندگی‌ای عظیم‌تر برای تفکر» خلق می‌کند. (47) «تجربه‌ی شعری» یا «شاعرانه» به منزله‌ی «زبانی مرده» نشان از وهله‌ای دارد که در آن زبان - همچون تجربه‌ی «مکاشفه» یا همچون تجربه‌ای که یک «ابله» یا «بربر» به هنگام مواجه‌اش با زبان دارد، یا اصلاً، روبرو شدن با واژه و کلمه‌ای بی‌معنا و فاقد دلالتِ معنایی - میان یک «نه دیگر» آوای حیوانی و «نه هنوز» معنای انسانی، تعلیق شده است. آگامبن در کتاب‌پایان شعر می‌نویسد ردپای این امر (ایده‌ی زبان مرده) به رساله‌ی دریاب تثلیث آگوستین قدیس باز می‌گردد. او در بخشی از رساله‌ی خود که تأملاتی در خصوص کلام مرده است می‌گوید فرض کنیم شخصی چیزی یا نشانه‌ای ناشناخته را شنیده است، صوتی که او نسبت به معنای آن ناآگاه است. اما با اینکه او نسبت به معنای نشانه یا صوتِ مذکور ناآگاه است، آن را همچون نشانه‌ای که «معنا»یی را حمل می‌کند، در نظر می‌گیرد و خواهان دانستن این معناست. از این منظر او ضرورتاً به شکلِ نوعی پیش‌فهم مبهم، می‌داند که آنچه شنیده آوایی تهی نبوده است بلکه صوتی بوده است دال بر چیزی، که او معنای آن را نمی‌داند. آگامبن می‌نویسد در این بخش از رساله‌ی آگوستین، کلام مرده یا واژه و کلمه‌ی مرده تجربه‌ی گفتن، ادا یا بیان کردن صرف آوایی را به خود می‌گیرد که گرچه دیگر صوتِ محض نیست اما هنوز به حیطة‌ی یک نص صریح یا معین، و دلالت‌گر هم قدم نگذاشته است. برای آگوستین تجربه‌ی کلام ناشناختنی همچون منطقه‌ی بی‌طرفی‌ست میان دلالتِ معنایی و صوت محض. (48) آگامبن از همین ایده استفاده می‌کند تا ایده‌ی «مکاشفه» را هم مجدداً صورت‌بندی نماید. مکاشفه نه پدیدار شدن یک «کلام با معنا» یا «کلامی مشخص با مفهومی واحد»، بلکه تعلیق زبان و پدیدار شدن آن به منزله‌ی زبان ناب است. مکاشفه نه به معنای آشکار شدن این یا آن چیز، بلکه آشکار شدن نفس آشکارگی‌ست. آشکارگی خود زبانه؛ «تجربه‌ی نه دیگر» (no longer) (صوت و نه هنوز) (not yet) (معنا...)). (49) البته با اینکه در این تعلیق که می‌توان بارقه‌ای از رخداد زبان یا «لمحه‌ی شاعرانه‌ی تفکر»، آنهم در ناب‌ترین شکلش را مشاهده کرد، آگامبن، درون این تجربه روزنه‌ای می‌بیند که بازهم آن را به متافیزیک، به نیستی، و امریاب‌ناپذیر عودت می‌دهد و بازهم آن را در نیستی مستقر می‌سازد. لیکن به گفته‌ی او می‌توان ایده‌ی زبان مرده را نه به مثابه قسمی نیستی بلکه همچون نوعی لهجه یا گویش برداشت کرد. این گویش «که فلسفه و شعر به آن سخن می‌گویند زبانی کم‌تر یا قلیل‌تر و صغیرتر از زبان (less than language) است» که آن‌ها [فلسفه و شعر] مقام و سرزندگی خویش را از آن کسب می‌کنند. این «کم‌تر از زبان»، این امر قلیل همان بزنگاه باریکی‌ست که رخصت می‌دهد زبان از دام نیستی و سقوط به ورطه‌ی نیهیلیسم بگریزد. این نیهیلیسم همان فراموشی و نسیانی‌ست که حیوان سخنگو به آن دچار است. به همین خاطر فلسفه و شعری که در تواتش هست به زندگی در میان ویرانه‌ها ادامه دهد، محکوم شده است توان سخن گفتن را نیز از یاد نبرد.

«هنگام که زبان و اندیشه از یکدیگر جدا گشته‌اند، ما گمان می‌بریم که می‌توانیم سخن گوئیم درعین حالی که سخن گفتن را فراموش می‌کنیم. فلسفه و شعر، هنگام که سخن می‌گویند، فراموش نمی‌کنند که در حال سخن گفتن هستند، آنان زبان را به یاد می‌آورند. اگر زبان را به یاد و خاطر آوریم، اگر فراموش نکنیم که قادریم سخن بگوئیم، در آن هنگام آزادتر و رهاتر می‌شویم، ما اسیر و محبوس امور و چیزها و قواعد نیستیم. زبان ابزار نیست، بل چهره‌ی ماست، آن گشودگی ست که ماییم.» (50)

ژان وال مترجم ترس و لرز کی‌یرکگور به فرانسوی در مقدمه خود بر این کتاب می‌نویسد مشیئت الهی برای فیلسوف دانمارکی شاعر بودن را مقرر کرده بود. اما شاعر کیست؟ «شاعر کسی است که نبوغ یادآوری دارد؛ کسی که قدرت یافته تا رازهای دیگران را برایشان فاش سازد، زیرا رازهای خود را از آنان پنهان می‌کند.» ارجاع او در واقع به بخشی از خود کتاب ترس و لرز است؛ جایی که کی‌یرکگور به تمثیل از انجیل مرقس می‌نویسد: «... شاعر قدرت واژه‌ها را می‌خرد تا رازهای سنگین دیگران را به قیمت راز کوچکی که نمی‌تواند فاش کند بیان کن. شاعر رسول نیست. او اهریمنان را فقط با اهریمن می‌راند.» (51) نام این راز کوچک که شاعر از دیگران پنهان می‌دارد تا رازشان را بازگو کند، چیزی جز زبان نیست. شاعران و فیلسوفان بستگان زبان‌اند، نه به آن خاطر که از جایگاهی متعالی برخوردارند و نه بدان خاطر که فهمی و رای ادراک بشری دارند. آنان همچون همگان انسانی خویش بسته‌ی (depend-ness) زبان‌اند، لیکن گاه‌بگاه این زبان بستگی را بازشناخته و با واژگان خویش به آن شهادت می‌دهند؛ واژگان آنان شهادتی بر این زبان بستگی‌ست. در حقیقت شعر و فلسفه در اینجا، نام‌هایی هستند برای نامیدن لمح‌های که شاعر و متفکر به زبان بستگی خویش، به بسته‌ی-زبان-بودن، نائل می‌شوند.

1. "poetic moment of thought" / "Giorgio Agamben, What Is an momento poetico del pensiero" / Apparatus? And Other Essays, Translated by David Kishik and Stefan Pedatella, Standford University Press 2009, p 1

2. جورجو آگامبن، وضعیت استثنایی، ترجمه پویا ایمانی، نشر مرکز 1395، ص 24؛ جورجو آگامبن، جنبش، ترجمه صالح نجفی، روزنامه شرق شماره 824، 11 مرداد 1385 ترجمه انگلیسی:

Giorgio Agamben. Movement. Uni.Nomade. Seminar War and Democracy. March 8, 2005, English, Translation by Arianna Bove.

3. Aliocha Wald Lasowski, Panorama de la pensée d'aujourd'hui. Volume 2, Pocket, collection (Agora), "s'il est vrai, comme le dit deleuze, que la terminologie est le moment poetique de la pensée...2019: ("

<http://www.criticalanimal.com/2009/10/deleuze-and-agamben.html>.4

5. Michel Foucault Philosopher, Essays translated from the French and German, by Timothy J..5 Armstrong, Harvester Wheatsheaf 1992, p 159

6. نقل قول‌ها از منابع زیر است:

ژیل دلوز، فلیکس گتاری، فلسفه چیست؟، ترجمه‌ی زهره اکسیری و پیمان غلامی، نشر خداد نو 1391، صص 20 و 21

Gilles Deleuze, Félix Guattari, *A Thousand Plateaus – Capitalism and Schizophrenia*,
 Translation by Brian Massumi, University of Minnesota Press, p 97

Gilles Deleuze, *Negotiations, 1972–1990*, translated by Martin Joughin, Columbia University
 Press 1995, p 164

ibid, p 141.9

ibid, p 100.10

Gilles Deleuze and Félix Guattari, *what is philosophy?* Translated by Hugh Tomlinson and
 Graham Burchell, Columbia University Press 1994, p 176

Gilles Deleuze, *Essays Critical and Clinical*, Translated by Daniel W. Smith and Michael A.
 Greco, Verso 1998, p 112–113

Carsten Henrik Meiner, *Deleuze and the Question of Style (in): symplokē*, Vol. 6, No. 1/2,
 1998, special issue: Practicing Deleuze & Guattari, p 171

Gilles Deleuze & Claire Parnet, *Dialogues II*, Translated by Hugh Tomlinson and Barbara
 Habberjam, Columbia University Press 2007, p 3

ibid, p 4–5.15

16. احمد شاملو، مجموعه آثار، دفتر یکم: شعرها، انتشارات نگاه 1389، ص 889

Dictionnaire Synonymique de la Langue française, Jean–Charles Laveaux, paris 1826, tome.
 premier, p 374; Dictionnaire Synonymique Complet de la Langue française, J. G. Fries,
 Stuttgart & Tubingue 1863, p 112; Dictionnaire Classique de la Langue française, Antoine de
 Rivarol, (seconde edition) paris 1828, p 914; Frédéric Godefroy, Dictionnaire de l'ancienne
 langue française, paris 1892, p 2231, The International English and French Dictionary, by L.
 –Smith and H. Hamilton, paris 1866, p 621; The Concise Oxford French Dictionary, French
 English by A. Chevalley and M. Chevalley, English–French by G. W. F. R. Goodridge, Oxford
 University Press 1940, p 784, (part II) p 252;
<http://www.synonymo.fr/synonyme/terminologie>

18. هانا آرنت، وضع بشر، ترجمه مسعود علیا، انتشارات ققنوس 1390، ص 121

Gilles Deleuze, *Leibniz and the Baroque*, Seminar at the University of Paris, Vincennes–ST.
 Denis, 1986–1987, Lecture 13, 17 March 1987, *The Screen and Infinite*, Translation by Charles
 J. Stivale, p 13 (in: <https://deleuze.cla.purdue.edu/>)

متن پیاده شده از سخنرانی دلوز که از روی نوار ضبط شده و به شکل نوشتار درآمده، چندان واضح نیست (ترجمه انگلیسی‌اش بخصوص) و مطالب داخل کروچه افزوده من برای سهولت خواندن آنهاست که ممکن است برداشت شخصی خود من هم در آنها دخیل بوده باشد. در کنار اینکه ترجمه انگلیسی هم در بسیاری بخش‌ها ایراد دارد. حاصل

ایده‌های مطروحه در این سمینارها و درسگفتارهای دلوز در خصوص لایبنتیس یک سال بعد از اتمامشان در قالب کتاب منتشر شد. نگاه کنید به:

Gilles Deleuze, *The Fold Leibniz and the Baroque*, translation by Tom Conley, University of Minnesota Press 1993

Giorgio Agamben, *What Is an Apparatus? And Other Essays*, Translated by David Kishik and Stefan Pedatella, Stanford University Press 2009, p 1

21. جورجو آگامبن، زبان و مرگ، در باب جایگاه منفیت، ترجمه پویا ایمانی، نشر مرکز 1391، ص 54؛ جورجو آگامبن، کودکی و تاریخ: درباره‌ی ویرانی تجربه، ترجمه پویا ایمانی، نشر مرکز 1391، ص 44

22. -Giorgio Agamben, *Potentialities, Collected Essays in Philosophy*, translated by Daniel Heller. Roazen, Stanford University Press 1999, p 207-8

ibid, p 208.23

ibid, pp 209, 213.24

Jacques Derrida, *Positions*, translated by Alan Bass, The University of Chicago Press 1981, p 40.25

26. نیکلاس رویل، ژاک دریدا، ترجمه پویا ایمانی، نشر مرکز 1388، ص 35

27. -Giorgio Agamben, *Potentialities, Collected Essays in Philosophy*, translated by Daniel Heller. Roazen, Stanford University Press 1999, p 212

ibid, p 213.28

Giorgio Agamben, *What is Philosophy*, Translated by Lorenzo Chiesa, Stanford University Press 2018, p 93

Leland de la Durantaye, *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, Stanford University Press. 2009, p 1 – 2

همینطور نگاه کنید به «یادداشت مترجم» در: جورجو آگامبن، کودکی و تاریخ – درباره‌ی ویرانی تجربه، ترجمه پویا ایمانی، نشر مرکز 1391 صص 3 – 4

31. نگاه کنید به: بابک احمدی، *خاطرات ظلمت*، نشر مرکز 1392، ص 29

A Dictionary of Critical Theory, Editor Ian Buchanan, Oxford University Press 2010, p 291; Walter Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, Translated by John Osborne, Verso 2003, p 34 – 35

برای ترجمه فارسی نگاه کنید به: والتر بنیامین، *دهلیزهای رستگاری*، مقالات معرفت‌شناختی، ترجمه صابر دشت‌آرا، نشر چشمه 1396، ص 45 – 46

Thinking in Constellations: Walter Benjamin in the Humanities, edited by Nassima Sahraoui and Caroline Sauter, Cambridge Scholars Publishing 2018, p xi; Andrea Krauß, Constellations: A Brief Introduction, translated by James McFarland (in): MLN (Modern Language Notes, published by Johns Hopkins University Press) Volume 126, Number 3, April 2011 (German Issue), p 441

برای برداشت هوسرل از «قصیدت» (intentionality) (حیث التفاتی) نگاه کنید به: هوسرل در متن آثارش، عبدالکریم رشیدیان، نشر نی 1391، ص 341؛ همینطور در خصوص صور فلکی در نجوم نگاه کنید به:

www.iau.org/public/themes/constellations

www.lpi.usra.edu/education/skytellers/constellations

32. نگاه کنید به:

Martin Heidegger and Eugen Fink, Heraclitus Seminar (1966/67), Translated by Charles H. Seibert, The University of Alabama Press 1979

Martin Heidegger, Four Seminars (Le Thor 1966, 1968, 1969, Züringen 1973), Translated by Andrew Mitchell and François Raffoul, Indiana University Press 2012, p 1 – 6

34.34. مارتین هایدگر، تفکر و شاعری - نیچه / هولدرلین، ترجمه منوچهر اسدی، نشر پرسش 1386، صص 19 – 20
 35.35. نگاه کنید به:

Martin Heidegger, Poetry, Language, Thought, Translations Albert Hofstadter, Perennial 2001 pp 3 – 14

برای ترجمه فارسی نیز نگاه کنید به: مارتین هایدگر، شعر، زبان و اندیشه‌ی رهایی، ترجمه عباس منوچهری، انتشارات مولی 1389، صص 255 – 262

36..36 مارتین هایدگر، نامه درباره‌ی انسان‌گرایی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان در: لارنس کهون، متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ویراستار فارسی عبدالکریم رشیدیان، نشر نی 1384، ص 282

37.37. نگاه کنید به: دوره‌ی آثار افلاطون، جلد سوم، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی 1367، ص 1540

38. 38. این اصطلاح در آپولوژی و گرگیاس به معنای تأمل کردن، با خود اندیشیدن (مثل: با خود گفتم... با خود اندیشیدم...)، در خود به تفکر نشستن، با (اندیشه‌) خویش همراه و همساز شدن، و (بالاخص در آپولوژی) خود را مخاطب ساختن و گفت‌وشنود با خویش است. نگاه کنید به: دوره‌ی آثار افلاطون، جلد یکم، ترجمه محمد حسن لطفی - رضا کاویانی، انتشارات خوارزمی 1367، صص 16 و 312

39.39. هانا آرنت، وضع بشر، ترجمه مسعود علیا، انتشارات ققنوس 1390، ص 121

40. فریدریش نیچه، اراده قدرت، ترجمه مجید شریف، نشر جامی 1389، صص 26، 30
- Giorgio Agamben, *Potentialities, Collected Essays in Philosophy*, translated by Daniel Heller. 41
 Roazen, Stanford University Press 1999, p 45
 ibid, 46.42
 ibid, 47.43
44. کاترین میلز، فلسفه‌ی آگامبن، ترجمه پویا ایمانی، نشر مرکز 1396، ص 69
- Giorgio Agamben, *Idea of Prose*, Translated by Michael Sullivan and Sam Whitsitt, State. 45
 University of New York 1995, p 113
- (برای ترجمه فارسی بخشی از جستارهای این کتاب نگاه کنید به: ایده‌ی سعادت، هفت جستار کوتاه از جورجو آگامبن، ترجمه آرشام استادسرای، پایگاه ادبی هنری طوطی‌مگ؛ ایده کمونیسیم، جورجو آگامبن، ترجمه آرشام استادسرای، پروژه پوئتیکا)
- Giorgio Agamben, *what is Philosophy*, Translated by Lorenzo Chiesa, Standford University. 46
 Press 2018, p 1
- Giorgio Agamben, *The End of Poem: Studies in Poetics*, Stanford University Press Stanford. 47
 1999, p 63
 ibid. 48
- Giorgio Agamben, *Potentialities, Collected Essays in Philosophy*, translated by Daniel Heller. 49
 Roazen, Stanford University Press 1999, p 42
- <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-quando-la-casa-brucia>. 50
51. سورن کیرکگور، ترس و لرز، عبدالکریم رشیدیان، نشر نی 1392، صص 28 و 89

[1] باید یادآور شد که آگامبن هیچگاه متنی با عنوان آپاراتوس چیست؟ ننوشته است، در حقیقت این ترجمه‌ی انگلیسی عنوان ایتالیایی کتاب آگامبن است (che cos'è un dispositivo)، و در فارسی نیز به پیروی از این ترجمه است که چنین نامیده شده. نکته‌ی دیگری که باید در ذهن داشت این است که خود آگامبن حتی پیش از ترجمه‌ی اثرش به انگلیسی از این اصطلاح متداول به هیچ وجه راضی نبود. از آنجایی که مقاله‌ی او در باب مفهوم دیسپوزیتیف (dispositif) در اندیشه‌ی میشل فوکو است، در ابتدای یکی از سمینارهایش می‌گوید: «من از ترجمه‌ی رایج انگلیسی این مفهوم، [ترجمه‌هایی] مانند آیین (procedure) و آپاراتوس (apparatus) خشنود نیستم و ترجیح می‌دهم [ترجمه] نزدیکی‌اش با اصل فرانسوی را حفظ کند.» به همین دلیل آگامبن به قول خودش «ترجمه‌ی عجیب و غریبی» پیشنهاد می‌کند، واژه‌ای انگلیسی که از طالع‌بینی گرفته است: دیسپوزیتور (dispositor)، که در حقیقت نشانه‌ی سیاره‌ی بخت و اقبال است که بر تمامی دیگر نشانه‌ها و سیارات در طالع‌بینی فرمان می‌راند؛ جرمی سماوی که تجلی زوری نافذ و اعمال شده بر اجرام و افراد است. اما از آنجایی که در انگلیسی و در پی آن فارسی، این متن به همان عنوان آپاراتوس چیست؟

ترجمه و مشهور شده و منبع من هم ترجمه انگلیسی ست (متأسفانه ترجمه‌ی فارسی کتاب را در اختیار نداشتم اما مشخصاتش در سایت کتابخانه ملی بدین قرار است: جورجو آگامبن، آپاراتوس چیست؟ و مقالات دیگر، ترجمه یاسر همتی، نشر خداداد نو 1389)، برای پرهیز از سردرگمی، از همین عنوان استفاده خواهم کرد. همینطور ویدئو سمینار فوق‌الذکر با عنوان Giorgio Agamben, what is a dispositive? 2005 در دسترس است.

[2] پویا ایمانی مترجم کتاب وضعیت استثنایی به فارسی در پانویسی به همین جمله («اگر آنطور که گفته‌اند واژگان لمحة شاعرانه اندیشه باشند...») در این کتاب، می‌نویسد («اشاره آگامبن به ژیل دلوز است.») او می‌گوید آگامبن در ابتدای مقاله آپاراتوس چیست؟ («مشخصاً از دلوز نام می‌برد.») در ترجمه انگلیسی وضعیت استثنایی چنین پانویسی از جانب مترجم نوشته نشده، پس می‌توان مطمئن بود ضرورت این پانویس از جانب مترجم فارسی بازشناخته شده است. اما هنگامی که به منبع مورد ذکر پویا ایمانی رجوع کنید (کتابی که من جملات آغازین نوشته‌ام را با نقل قولی از آن شروع کردم، یعنی ترجمه انگلیسی آپاراتوس چیست؟) متوجه می‌شوید هیچ نشانی از دلوز و ارجاع به او در کار نیست. آگامبن در خصوص این جمله هیچ کجای مقاله آپاراتوس چیست؟ چه در قالب یادداشت، پانویس، منبع و... به هیچ عنوان اشاره‌ای به دلوز نکرده است. همانطور هم که گفته شد حتی در متن اصلی کتاب به زبان ایتالیایی هم آگامبن از دلوز نام نبرده و ارجاعی در کار نیست. به احتمال آنچه در پانویس ترجمه فارسی وضعیت استثنایی از جانب مترجم ذکر شده به همان کتاب واژه‌نامه آگامبن مربوط است و صرفاً به آنچه مترجم در این واژه‌نامه خوانده بازمی‌گردد (چون اگر آقای ایمانی نیم‌نگاهی به منبعی که به آن ارجاع داده، می‌انداخت، متوجه می‌شد هیچ نامی از دلوز در میان نیست و اصلاً از دلوز اسمی برده نشده). این نکته را با استناد به پانویسی از یادداشت خود او در کتاب زبان و مرگ می‌گوییم، زیرا واژه‌نامه مذکور به عنوان یکی از منابع نگارش «یادداشت مترجم» ذکر شده و مطمئناً توسط پویا ایمانی تورق شده است. در ضمن ویراستاران این واژه‌نامه در صفحه 7 می‌گویند آگامبن در این جمله («اشاره‌ای غیرمستقیم») به دلوز دارد نه آنکه «مشخصاً از دلوز نام می‌برد». یکی از منابع آنها نیز نخستین صفحه مقاله آپاراتوس چیست؟ است، صفحه‌ای که، باز هم باید گفت هیچ ارجاع مستقیم و غیرمستقیمی در آن به دلوز نشده است. منبع دیگر استدلال ویراستاران کتاب فوق به گفته خودشان، مبتنی بر متن «سخنرانی منتشر نشده‌ای» از آگامبن، به نام «جنبش» (movement) است؛ متنی که از قضا اکنون هم ترجمه انگلیسی و هم ترجمه فارسی‌اش در دسترس بوده و در سمینار جنگ و دموکراسی در هشتم مارس سال 2005 ایراد شده و نقدی ست به مفهوم جنبش در اندیشه آنتونیو نگر (مشخصات ترجمه فارسی این متن و ترجمه انگلیسی در انتهای کتاب ذکر شده است). در این سمینار آگامبن ترمینولوژی را کنشی شاعرانه می‌داند که مولد و زاینده تفکر است، اما در این سخنرانی هم او در خصوص منبع این جمله هیچ ارجاع صریحی به دلوز نمی‌کند. باید این را افزود که بخشی از این سردرگمی به گردن خود آگامبن بوده است. نگاه کنید به: جورجو آگامبن، وضعیت استثنایی، ترجمه پویا ایمانی، نشر مرکز 1395، ص 24 (و پانویس همین صفحه)؛ جورجو آگامبن، زبان و مرگ در باب جایگاه منفیت، ترجمه پویا ایمانی، نشر مرکز 1391، ص 1 پانویس اول

[3] the concept's baptism / le baptême du concept: مترجمان فارسی کتاب دلوز و گتاری به فارسی، خود کلمات را تحت‌اللفظی ترجمه کرده‌اند: «(غسل تعمید مفهوم)» که به هیچ عنوان غلط نیست، اما باید یادآور شد baptism که از فعل [بابتو] یونانی آمده است (به معنای غوطه‌ور کردن، فروبردن و پوشاندن، ملون ساختن و...) در زبان‌های اروپایی مشتق از لاتین، از جمله در انگلیسی و فرانسه، بیشتر تحت تأثیر «لاتین کلیسایی» (ecclesiastical latin) است که سراسر به عمل دینی «(غسل تعمید)» ترجمه می‌شود. با اینهمه این واژه به کنش نامگذاری و نامیدن چیزی برای نخستین بار راجع است. همینطور مجازاً، به اولین تجربه سخت و مهمی در خصوص به انجام رساندن یک عمل، اشاره دارد. مثل اصطلاح «(تعمید [دادن یا یافتن] با آتش)» (baptism by fire) یا «(تعمید به آتش)» (baptism of fire) که در

واقع بر تجربه‌ای سخت و دشوار، مورد آزمایش قرار گرفتن و آزموده شدن، تحت فشار قرار گرفتن و... دلالت می‌کند اصطلاحی از همین دست است و ریشه‌اش به جمله‌ای باز می‌گردد که از قول یحیی تعمید دهنده، در باب سوم، آیه دوازدهم انجیل متی ذکر شده است و به روز داوری و قیامت و قضاوت منجی بر همگان، راجع است: «من شما را برای توبه، با آب تعمید می‌دهم؛ اما آن که پس از من می‌آید توانا تر از من است و من حتی شایسته برگرفتن کفشهایش نیستم. او شما را با روح القدس و آتش تعمید خواهد داد. او چنگک خود را در دست دارد و خرمن خویش را پاک خواهد کرد و گندم خویش را در انبار ذخیره خواهد نمود، اما گاه را با آتشی خاموشی ناپذیر خواهد سوزانید.» (نقل از انجیل هزاره نو)

[4] گرچه این فرمول بارها و بارها در کارهای دلوز و گتاری تکرار شده است، اما سرنمونه‌ی آن را می‌توان کتاب ادبیات اقلیت آنها قلمداد کرد که تفسیری از آثار کافکاست: «هیچ چیز کبیریا انقلابی نیست، جز آنچه صغیرست و قلیل. نفرت از زبان اربابان ... آنچه کافکا را بیش از هر چیز مجذوب می‌کند امکان برساختن زبانی از آن خویش است ... و بهره صغیر و قلیلی که می‌توان از زبانی بُرد که زمانی کبیر و کثیر بوده ... بدل شدن به بیگانه‌ای درون زبان خویش.»
 برای ترجمه فارسی کتاب نگاه کنید به: ژیل دلوز- فلیکس گتاری، کافکا: به سوی ادبیات اقلیت، ترجمه حسین نمکین، نشر بیدگل 1392

[5] “the “l'acte terminologique en philosophie, c'est la vraie poésie de la philosophie”. / “the terminological act in philosophy is the true poetry of philosophy.”

[6] بنابراین یکی از عکس‌های بجا مانده از این سمینار، ظاهراً شاعر فرانسوی دومینیک فورکاد هم در این سمینار حضور داشته است. حضور او در سمینار در کنار عکس مذکور، از جمله در کنار اشاره‌ای که آگامبن جوان در نامه خود به هانا آرنه کرده است تأیید می‌شود: «خانم آرنه گرامی، من نشانی شما را از دومینیک فورکاد گرفته‌ام، کسی که سعادت این را داشتم تا به همراهش در سمینارهای تابستان 1966 و 1968 هایدگر در پروانس شرکت کنم...»

[7] این تقلیل یعنی امر مشترک میان مثلا کوه و قورباغه (این مثال خود هایدگر است) صرفاً به موجود بودن این دو کاسته می‌شود؛ در این صورت آنچه میان آنها مشترک فرض می‌شود این است که هر دو موجود اند. و این همان اتفاقی است که به زعم هایدگر در متافیزیک می‌افتد، «متافیزیک به هستنده بماهو هستنده می‌اندیشد»؛ به موجودیت موجود، و هستی را به این موجودیت تقلیل داده، آن را به دست فراموشی می‌سپارد. (نگاه کنید به: مارتین هایدگر، متافیزیک چیست؟ ترجمه سیاوش جمادی، نشر ققنوس 1391) در صورتی که بحث هایدگر این است که لوگوس به منزله امر مشترک و همگانی (common) در اندیشه هر اقلیتوس در مقابل سنت متافیزیکی مابعد سقراطی، در پس هستنده به هستی می‌اندیشد، و بیش از هر چیز بر تعلق و هم-بودی، و هستی هستندگان که چیزی جز با-هم-بودن نیست، دلالت دارد.

[8] آیا در اینجا تشخیص یکی از رشته مفاهیمی که آگامبن در کتاب خود، اجتماع یا همبودگی آینده (the coming community)، مطرح می‌کند دشوار است؟ آیا هرچه بودن و موجود هرچه (whatever being) یا همان تکینگی هرچه (whatever singularity) در کار آگامبن، همان هستنده‌ای نیست که نفس تعلق داشتن را، نه چنین و چنان بودنش بلکه هرچه بودنش یا هرسان بودنش را به اشتراک می‌گذارد؟ نگاه کنید به: جورجو آگامبن، همبودگی آینده، ترجمه فواد جراح‌باشی، نشر ققنوس 1388

[9] نگاه کنید به: جورجو آگامبن، کودکی و تاریخ: درباره

ی ویرانی تجربه، ترجمه پویا ایمانی، نشر مرکز 1391، ص 40

<https://apparatus.com/>