



جذب
النظر
لجمهور
الاسلام

مكتبة اسلام

الاسلام

میشل فوکو

نظم گفتار

درس افتتاحی در کلژ دو فرانس

دوم دسامبر ۱۹۷۰

ترجمه

باقر پرهام

https://telegram.me/philosophic_books



This is a Persian translation of
L'ordre du discours
by Michel Foucault
Gallimard, Paris, 1971

Translated by Bâgher Parhâm
Āgah Publishing House, Tehran 1999.
Reprinted 2001

فوكو، ميشل، ۱۹۲۶ - ۱۹۸۴ .
نظم گفتار؛ درس انتاخي در كلز دوفرانس، دوم دسامبر ۱۹۷۰ / ميشل فوكو؛ ترجمه
باقر پرهام، — [تهران] : آغا، ۱۳۷۸ .
ISBN 964-416-108-4
۷۲ ص.
فهرستنويسي براساس اطلاعات فيبا (فهرستنويسي پيش از انتشار).
عنوان اصلی:
L'ordre du discours
كتابات.
۱. گفتار، ۲. شناخت (السلفه). ۳. گفتار. ۴. دانش و دانش‌اندوزي. الف. پرهام، باقر،
۱۳۷۸ - ، مترجم. ب. عنوان.
۱۳۹۹/۹۷ ۸۲۴۴۰ / ۶۹۱۲ ف
کتابخانه ملي ايران
۷۸.۵۲۹۲ م



ميشل فوكو

نظم گفتار

درس انتاخي در كلز دوفرانس

ترجمه باقر پرهام

چاپ اول ترجمه فارسي پايز ۱۳۷۸، آماده‌سازی، حروفنگاري و نظارت بر چاپ دفتر نشر آغا
(حروفنگاري نفيسه جعفری، نمونه‌خوانی کاوه پرهام، صفحه‌آرایي مينو حسيني)

ليتوگرافی کوهزنگ، چاپ نقش جهان، صحافی ممتاز

چاپ دوم پايز ۱۳۸۰

شمارگان: ۱۳۰۰ جلد

همه حقوق چاپ و نشر اين كتاب محفوظ است

E-mail: agah@ neda.net

ISBN 964-416-108-4

شابك ۴-۱۰۸-۳۱۶-۹۶۴

مقدمهٔ مترجم

روز ۲ دسامبر ۱۹۷۰، کارتیه لاتن^۱، در پاریس، چهره‌ای استثنایی داشت: چند صد متر دورتر از سوربن^۲، در سالن آمفی تئاتر بزرگ کلژ دو فرانس^۳، که از مراکز علمی بزرگ جهان و مایه افتخار فرانسه است، صدها نفر^۴ جمع شده بودند تا به سخنان مردی که در ۴۴ سالگی به جانشینی یکی از برجسته‌ترین و تأثیرگذارترین استادان فلسفه در

۱. (Quartier latin)، نام بخشی از پاریس واقع در ساحل چپ رود سن (Seine) که بولوار سن میشل (Saint-Michel) و دانشگاه پاریس (La Sorbonne) در مرکز آن قرار دارند.

۲. کلژ سوربن (Collège de Sorbon) در قرن سیزدهم (۱۲۵۷ میلادی) تأسیس گردیده، بعدها به سوربن (La Sorbonne) یا دانشکده الاهیات پاریس و سرانجام به دانشگاه فعلی که علاوه بر دانشکده‌های ادبیات و علوم مرکز اداری آکادمی پاریس نیز هست تبدیل شده است.

۳. (Collège de France)، مؤسسه‌ای که در عهد فرانسوای اول، پادشاه فرانسه، در ۱۵۳۰ میلادی تأسیس شده است.

۴. از جمله کانی چون زرژ دومزیل (G. Dumézil)، کلود لوی-استروس (C. Lévi-Strauss)، فرناند برودل (F. Braudel)، فرانسوآ یاکوب (F. Jacob) و زیل (G. Deleuze) دولوز

فرانسه، در قرن بیستم، یعنی زان هیپولیت^۱، برگزیده شده بود گوش دهند. مرد ۴۴ ساله پشت میز خطابه، که درس افتتاحی^۲ اش در کلژ دوفرانس آن جمعیت انبوه را در آن روزگرد هم آورده بود، کسی جز میشل فوکو نبود، و آنچه وی در آن روز خطاب به حضار آن مجلس بیان کرد مضمون همین کتاب کوچک ولی بسیار پراهمیتی است که در دست مطالعه دارید. استثنایی بودن چهره آن روز کارتیه لاتن نیز، اگرچه به ظاهر ربطی به فوکو نداشت، اما، در حقیقت، به شخصیت وی و به ویژگی‌های اوضاع فرانسه در آن سال‌ها بی ارتباط هم نبود.

پایان دهه ۱۹۶۰ و آغاز دهه ۱۹۷۰، از سال‌های پرتب و تاب در فرانسه بود: موج اعتصاب‌های، نخست، دانشجویی و سپس کارگری و عمومی، که فرانسه را تا آستانه انقلاب پیش برد، به استعفای ژنرال دوگل از ریاست دولت، و سرانجام، به تغییراتی مهم در جامعه فرانسه، به ویژه در سطوح فرهنگی و دانشگاهی، انجامید، هنوز به کلی آرام نگرفته بود. در گوشه و کنار پاریس، به ویژه در اطراف مراکز فرهنگی و دانشگاهی، (در ونسن^۳، نانتر^۴، بولوار سن میشل و کارتیه لاتن) اغلب تظاهرات و گرددھمایی‌های اعتراض‌آمیزی برپا می‌شد که در آن‌ها، علاوه بر دانشجویان، چهره‌های سرشناصی از استادان و روشنفکران رده بالای فرانسه هم دیده می‌شدند. سخنران روز ۲ دسامبر ۱۹۷۰ در آمفی‌تئاتر کلژ دوفرانس یکی از همین استادان و روشنفکران بنام فرانسه بود که در اغلب تظاهرات اعتراض‌آمیز آن سال‌ها حضور فعال داشت. برای همین بود که کارتیه لاتن در آن روز ۲ دسامبر ۱۹۷۰ چهره جایی را داشت که گویی حکومت نظامی در آن

1. Jean Hypolite

2. Cours inaugural

3. Vincennes

4. Nanterre

اعلام شده است: همه کسانی که برای شنیدن سخنان میشل فوکو راهی محل سخنرانی او بودند مجبور شدند بارها از سدّ مأموران پلیس و کماندوهای کلاه خود به سر و چماق به دست CRS، که اغلب گذرها و کوچه‌های محله را بند آورده بودند، بگذرند!.

آشنایی ایرانیان با نام و گوشه‌ای از اندیشه‌های میشل فوکو، تا آن‌جا که من به خاطر دارم، به پیش از انقلاب بر می‌گردد: در آخرین روزهای نظام سلطنتی، در گرمگرم مبارزات مردم ما بر ضد استبداد آن نظام، میشل فوکو به ایران آمد. نگارنده این سطور، که آن روزها سرگرم فعالیت در کانون نویسنده‌گان ایران بود، مصاحبه کوتاهی با وی انجام داد که ترجمه‌اش در شماره اول نامه کانون نویسنده‌گان ایران، بهار ۱۳۵۷، منتشر شد. از آن زمان تا امروز که فوکو، به دنبال معروفیت اش در کشور خویش، و شهرت جهانی اش، به ویژه در امریکا، برای اهل فرهنگ در ایران به نامی بسیار آشنا تبدیل شده است، از هزاران صفحه‌ای که او در طول زندگانی کوتاه ولی بسیار پرنار خویش نوشته، هنوز چیز‌دندان‌گیری به زبان فارسی منتشر نشده است. اخیراً به آگهی ترجمه برخی از نوشته‌های او در مطبوعات ایران برخورده‌ام، از جمله نوشته کوتاهی با عنوان این که پیپ نیست، و یا یکی از کتاب‌های مهم او با عنوان مراقبت و تنبیه.

اما، اگرچه آثار فوکو به فارسی ترجمه نشده، ولی شهرت او در ایران، در زیر عنوان مبحث یا مفهوم دیسکور (به انگلیسی: Discourse) غوغایی به پا کرده است: کار به جایی رسیده که گویی میشل فوکو کاشف چیزی به نام دیسکور است. و از آن‌جا که هر کشف

تازه‌ای نام و عنوان تازه‌ای هم می‌خواهد، بعضی از هم‌وطنان ما به این فکر افتاده‌اند که واژه تازه‌سازگفتمان را برای این کشف جدید علم کنند. ولی آیا به راستی چنین است؟ آیا میشل فوکو چیزی به نام دیسکور کشف کرده است؟ حقیقت این است که میشل فوکو فیلسوف یا تحلیلگر فلسفی مفهوم دانش (*Savoir*) و ساختارهای دانشی، و سرانجام کارکردهای اجتماعی قدرت است، نه کاشف چیزی به نام دیسکور؛ او در تحلیل مرفلوژیک دانش، به وجود قالب‌های معرفتی بنیادین به نام اپیتمه (*épistème*) در هر دوره زمانی، و گستهایی که در روند معرفت بر اثر تغییر این قالب‌ها پیش می‌آید، پی می‌برد. میشل فوکو، برای این منظور، از چند مبحث یا زمینه، برای پژوهش‌های خود استفاده کرده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: زبان، علوم طبیعی، و اقتصاد. بررسی میشل فوکو در این زمینه‌ها، او را، چنان‌که گفتیم، به نتیجه واحدهای در باب چگونگی تغییر روش برخورد و نگاه آدمی به مسائل در ادوار تاریخی متفاوت رهنمون می‌شود. به عنوان مثال، فوکو با بررسی در زمینه‌های هنری و زبانی از یکسو، و پیشرفت علوم طبیعی و اقتصاد مدرن، از سوی دیگر، در نخستین کتاب مهم خویش پس از رساله معروف تاریخ جنون در عصر کلاسیک، یعنی در کتاب *واژه‌ها و چیزها* (1965)، نشان می‌دهد که بشریت اروپایی از مفهوم نشانه (*signe*) به عنوان رمزی از جهان و اشیاء در قرن شانزدهم، که بر ادراک مفهوم جادویی قرابت و همانندی ذاتی در اشیاء مبتنی بود، به مفهومی قراردادی از نشانه در عصر کلاسیک می‌رسد، قراردادی که در قالب مفاهیمی دیگر چون سازمان، در علوم طبیعی، و پول، مبادله، ارزش، و کار، در اقتصاد، در همان عصر کلاسیک همراه است. و فوکو از این جا نتیجه می‌گیرد که

در هر فرهنگی، در زمانه معین، همیشه یک اپیستمہ یا بنیان معرفتی وجود دارد که شرایط امکان هرگونه دانش را تعیین می‌کند^۱. ضرورت تعیین کنندگی و اجباری که در این اپیستمہ‌ها وجود دارد، فوکو را به مفهوم قدرت (Pouvoir) و کارکردهای اجتماعی آن رهنمون می‌شود، و او با بررسی مرفوولوژی قولاب، تقسیم‌بندی‌ها، و محدودیت‌ها، در زمینه‌های پژوهشی معینی چون زبان، پزشکی و روش‌های برخورد با بیماری‌های روانی و مداوای آن‌ها، تیوه‌های مراقبت و مجازات در نظام سیاسی-اجتماعی، و بالآخره، روابط جنسی و تحولات آن‌ها در طول تاریخ، نشان می‌دهد که تار و پود زندگانی اجتماعی بشر در همه این زمینه‌ها با قدرت آمیخته است، و همراه با تحولات قدرت است که ساخت‌ها و ساختارهای روابط بشری در زمینه‌های یاد شده نیز تغییر می‌کنند. همین کتاب کوچکی که در دست دارید نمونه‌ای از این‌گونه تحلیل‌هاست. این کتاب به روشنی نشان می‌دهد که بحث فوکو در زمینه دیسکور، چنان‌که گفتیم، فقط بخشی است در زمینه زبان، سخن و گفتار به معنای موجود کلمه برای نشان دادن کارکرد شکل دهنده، قالب‌ساز و تقسیم‌آفرین گفتار، به عنوان یکی از زمینه‌های بروز و تحقق پدیده قدرت. نه زبان و گفتاری که از آن‌ها سخن می‌رود پدیده‌ای است جدید و بی‌سابقه، و نه کارکرد تقسیم‌آفرین و قالب دهنده قدرت در این زمینه امری است که تازگی داشته باشد؛ زبان و گفتار، و کارکرد تقسیم‌آفرین و قالب دهنده آن‌ها، برخلاف تصور بعضی از ما، «حاصل کوشش عظیم ذهن اروپایی در صد و پنجاه سال اخیر» نیست، و «از آمیزش دستاوردهای فلسفه تاریخ، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و زبان‌شناسی در ذهن چند تن از

1. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1965, P. 7279.

در خشان‌ترین فیلسوفان و خبرگان علوم انسانی مدرن» هم برنخاسته است، بلکه، به عقیده فوکو در همین کتاب، سرآغاز این مسائل به دوهزار و چهارصد سال پیش، یعنی به زمان افلاطون، برمی‌گردد. آن‌جهه تازگی دارد نفس زبان یا پدیده گفتار نیست که ما ناگزیر باشیم واژه لازه‌ای برای آن بسازیم؛ کشف این مسئله است که زبان و گفتار حامل نظمی اجتماعی است که خود را برگوینده تحمل می‌کند، نظمی همانند نظم موجود در دیگر زمینه‌ها (علوم، اقتصاد، ...)، که حاصل کارکرد اجتماعی قدرت است.

امیدوارم این ترجمه، و ترجمه‌های دیگر از آثار فوکو که خبرش را می‌شنویم، زمینه را برای یک نگاه سالم و عاری از استباط‌ها و غرض‌های شخصی از اندیشه‌های میثل فوکو فراهم سازد و به ما ایرانیان این فرصت را بدهد که با مطالعه آثار و نوشته‌های فوکو با دیدگاه‌های او در روندی طبیعی – چنان‌که در نوشته‌های خود او هست – آشنا شویم.

باقر پرهام

تهران، ۲۰ اردیبهشت ماه ۱۳۷۸

دلم می خواستم می توانستم کاری کنم که حضور من، در گفتار^۱ امروزم، و گفتارهایی که، شاید سالیان سال، باید در اینجا ایراد کنم، آن چنان ناپیدا بنماید که به چشم نخورد. به جای آنکه من رشته سخن^۲ را به دست گیرم، دلم می خواست سخن مرا در بر می گرفت و به آن سوی هرگونه سرآغاز ممکن می برد. دلم می خواست درمی یافتم که، در لحظه سخن گفتن، صدایی بی نام، مدت‌ها پیش از من، بلند شده است، و مرا کاری نیست جز آنکه با آن صدا هم آواز شوم، دنباله عبارت را بگیرم، و بی آنکه کسی متوجه‌اش شود، چنان در تاروپود آن بخزم که گویی خود آن صدا، با یک لحظه بازیستادن، مرا به جای خود فراخوانده است. اگر چنین می شد، دیگر سرآغازی نمی توانست در کار باشد؛ و من، به جای آنکه کسی باشم که گفتار از آن اوست، بیشتر، آن نقطه انقطاع کوچکی می شدم که در روال ایراد گفتار پیش آمده است، نقطه ناپدید شدن احتمالی گفتار.

1. discours

2. parole

دلم می خواست که، پس پشت من، صدایی (از مدت‌ها پیش آغاز به سخن کرده و بازگوینده هر آن چیزی که من می خواهم به شما بگویم) می بود که چنین می گفت: «باید ادامه داد، من نمی توانم ادامه بدهم، باید ادامه داد، باید، تا زمانی که کلماتی هست، کلماتی بزرگان آورد، باید این کلمات را آنقدر گفت تا مرا بیابند، تا مرا بگویند - چه رنج عجیبی. چه خطای عجیبی، باید ادامه داد، شاید این کار تاکنون انجام شده، شاید این کلمات تاکنون مرا گفته‌اند، شاید مرا تا آستانه تاریخ‌ام، در برابر آن دری که به تاریخ‌ام گشوده می شود، رسانده‌اند، گمان ندارم که این در گشوده شود.»

به نظر من، در نزد بسیاری از افراد، میلی¹ این چنین به این که به آغاز کردن نیازی نباشد در کار است، میلی این چنین به بازیافتن خود، به وارد شدن در بازی، از آن سوی گفتار، بدون نیاز به ازبیرون در نظر گرفتن همه چیزهای عجیب، رُعب‌انگیز، شاید هم نحوست بار آن. به این خواهش تا این حد مشترک، نهاد اجتماعی² به وجهی ریشخند‌آمیز پاسخ می دهد، چرا که سرآغازها را باشکوه هرچه تمام‌تر در نظر می گیرد، پوشیده در حلقه‌ای از توجه و سکوت، و ناگزیر از کاربستِ قالب‌های مراسم و آداب، چندان که آمدن‌اش را از دوردست‌ها خبردهنده باشند.

میل می گوید: «دلم نمی خواهد که خود من ناگزیر از وارد شدن به این نظم پر مخاطره گفتار باشم؛ دلم نمی خواهد با جنبه‌هایی از آن که برئنده و قاطع‌اند سروکار داشته باشم؛ دلم می خواهد که گفتار چونان شفافیتی آرام، ژرف، بی‌نهایت گشوده، در پیرامون من باشد، که در آن، دیگران پاسخگوی آن چیزی باشند که من انتظارش را دارم، و

حقایق، یکان‌یکان، از آن برخیزند؛ و من کاری جز این نداشته باشم که خود را رها کنم تا، همچون تخته‌پاره‌ای سعادتمند، در آن و با آن، به هر جای بردۀ شوم.» ولی، نهاد اجتماعی چنین پاسخ می‌دهد: «از آغاز‌یدن نباید بترسی؛ همه‌ ما از آن‌رو در این‌جا هستیم که به تو نشان دهیم که گفتار در [قالب] نظم قوانین است؛ و ما دیری است که مراقب پیدایش هستیم؛ به تو نشان دهیم که گفتار جایی در خور خویش دارد، جایی که بزرگدارنده افتخار او، ولی خلع سلاح‌کننده اوست؛ و نشان دهیم که اگر پیش آید که گفتار قدرتی^۱ داشته باشد، این قدرت را همانا از ما، و فقط از ماست که دارد.»

ولی، شاید که این نهاد و این میل چیزی جز دو پاسخ متضاد به یک نگرانی واحد نیستند: نگرانی از واقعیت مادی گفتار، به صورت چیزی بیان شده یا نوشته شده؛ نگرانی از این هستی گذراي البته محکوم به زدوده شدن، ولی زدوده شدن به حب دوامی که در تملکِ ما نیست؛ نگرانی از احساس این‌که در زیر این فعالیت به هر حال هر روزی و مخمور^۲، قدرت‌ها و خطرهایی هست که درست نمی‌توان تصورش را کرد؛ نگرانی از این‌که مبادا از خلال کلماتی که کاربرد دیرینه‌سال از زیری و ناهمواری‌شان کاسته است، به چیزی برخوریم که همه، باری، مبارزه است، و پیروزی و زخم و سلطه و بردگی.

ولی در این که مردمان سخن می‌گویند، و سخن‌هایشان از هر سو بی‌نهایت افزوده می‌شود، مگر چه چیز خطرآفرینی نهفته است؟ این خطری که صحبت‌اش را می‌کنیم آخر در کجاست؟

فرضیه‌ای که من امشب پیش می‌کشم تا جای - یا شاید صحنه بسیار موقعت - کار مرا تعیین کند، از این فرار است: فرض من این است که، در هر جامعه‌ای، تولید گفتارکاری است که نظارت بر آن و انتخاب و سازمان یابی و توزیع آن با کاریست شیوه‌هایی که نقش آنها برگرداندن بالای قدرت‌ها و خطرهای گفتار، چیره‌شدن بر روند اتفاقی رویداد نهفته در آن، و مصون ماندن از مادیت سنگین و ترسناک آن، است صورت می‌گیرد.

در جامعه‌ای، همچون جامعه ما، رؤیه‌های طرد یا کنارگذاری^۱، البته، بر همگان معلوم است. بدیهی ترین، در ضمن مأнос ترین، همه این رؤیه‌ها ممنوعیت^۲ است. همه به خوبی می‌دانند که کسی حق ندارد همه‌چیز را بگوید، از همه‌چیز، در هر اوضاع و احوالی، حرف بزند، خلاصه، هر کسی نمی‌تواند از هر موضوعی سخن بگوید. منع موضوع، رعایت آداب مربوط به اوضاع و احوال، حق ممتاز یا انحصاری کسی که سخن می‌گوید، این‌هاست مجموعه بازی سه نوع ممنوعیت در هم مداخل، که یکدیگر را تقویت یا تعدیل می‌کنند، و شبکه پیچیده‌ای را تشکیل می‌دهند که دائم تغییر می‌کند. فقط این تذکر را بدhem که مناطقی که شبکه مورد بحث من در آن از همه تنگ‌تر، یا تعداد خانه‌های سیاه از همه بیشتر است، عبارتند از مناطق مربوط به مسائل جنسی و سیاست: چندان که گویی گفتار نه تنها آن محیط طبیعی شفاف یا حنثایی که مسائل جنسی در آن خلخ سلاح می‌شوند و سیاست در آن به صلح و آرامش می‌گراید نیست، بلکه یکی از جاهایی است که این هر دو در آن، به شیوه‌ای ممتاز، برخی از رعب‌انگیزترین توانمندی‌های خویش را به کار می‌بندند. گفتار،

بیهوده چنان می‌نماید که در ظاهر چیز مهمی نیست، ممنوعیت‌های حاکم بر آن به‌زودی آشکار می‌کنند که چه رابطه‌ای میان آن و میل و قدرت وجود دارد. و به هیچ چیز شگفت‌آوری هم در این میان برنمی‌خوریم؛ زیرا گفتار – چنان‌که روانکاوی به ما نشان داده – فقط آن چیزی که میل را آشکار می‌کند (یا پنهان می‌دارد) نیست؛ بلکه در ضمن چیزی است که موضوع میل است؛ و برای آن‌که گفتار – به گواهی مدام تاریخ – فقط آن چیزی که بیانگر مبارزه‌ها و دستگاه‌های سلطه‌گری است نیست، بلکه آن چیزی است که مبارزه، برای آن، یا از طریق آن، صورت می‌گیرد، یعنی همان قدرتی است که همه کس در صدد به چنگ آوردن آن است.

در جامعه‌ما، برای طرد یا کنارگذاری، اصل دیگری هم وجود دارد؛ اصلی که دیگر از زمرة ممنوعیت نیست بلکه از مقوله تقسیم‌بندی^۱ و نخواهندگی^۲ است. منظور من تضادی است که میان عقل و دیوانگی وجود دارد. از اعماق قرون وسطی تا به امروز دیوانه کسی است که گفتارش قبول عام گفتار دیگران را ندارد؛ پیش می‌آید که سخن دیوانه سخنی بی‌ارزش تلقی می‌شود که نمی‌توان به آن استناد کرد، سخنی است که نه حقیقتی در آن است، نه اهمیتی، نه اعتباری در مرجع عدالت دارد، نه سندیتی برای اثبات اصالت یک عمل یا یک قرارداد؛ در مراسم مذهبی ویژه‌ای که در آن تن و خون مسیح، در نماد نان و شراب، قربانی راه خدا می‌شود، حرف دیوانه را اعتباری برای امکان این گذار از جوهری به جوهر^۳ دیگر و تبدیل نان به تن نیست؟ اما، در عوض، این هم پیش می‌آید که برای سخن دیوانه، در مقابل هر نوع سخن دیگر، قدرت‌های عجیبی قائل شوند، مثلاً قدرت

بیان حقیقتی پنهان، قدرت بیان آینده، قدرت دید معمومانه آن چیزی که تمامی مردمان دیگر قادر به دریافتن آن نیست. جالب است که می‌بینیم حرف دیوانه، در طول قرن‌ها در اروپا، یا اعتبار شنیده شدن نداشته، یا اگر هم کسی به آن گوش می‌داده است، در حکم سخن حقیقت تلقی می‌شده است. این سخن، یا، به محض به زبان آمدن، پس زده می‌شده، یعنی رهسپار عدم می‌گردیده؛ یا این‌که نشانه‌ای از خرد معمومانه یا رندانه، عقلی معقول‌تر از عقل مردمان عاقل، تلقی می‌شده است. در هر صورت، چه به صورت پس زده، چه به صورت حامل باری پنهانی از عقل، سخن دیوانه، به معنای دقیق کلمه، وجود نداشته است. دیوانگی دیوانه را از خلال سخنان وی بازمی‌شناخته‌اند؛ این سخنان، درست همان‌جایی را تشکیل می‌داده که تقسیم‌بندی در آن‌جا صورت می‌گرفته است؛ در حالی که هرگز کسی توجهی به این سخنان نشان نمی‌داده یا کسی به آن‌ها گوش نمی‌کرده است. تا پیش از فرن هبجدهم، هرگز پیش نیامده بود که پژوهشی به فکر این بیفتند که ببینند در این سخنان مرجع استناد برای تقسیم‌بندی، آن چیز گفته شده چیست (چگونه گفته شده، چرا گفته شده است). همه این گفتار عظیم دیوانه چیزی جز همه‌های [یهوده و بی‌معنا] تلقی نمی‌شده است؛ و [اگر پیش می‌آمد که] دیوانه‌ای، بی‌سلاح و بی‌آزار، و آشتی‌یافته با خویشتن، در صحنهٔ تئاتر ظاهر شود، و نقش حقیقت پنهان در زیر نقاب را بازی کند، ادای هیچ سخنی به عهدۀ وی گذاشته نمی‌شد مگر به صورت رمزی و نمادین. به من خواهند گفت که همه این داستان‌ها امروزه دیگر پایان یافته یا در حال پایان یافتن است؛ سخن دیوانه، دیگر سخنی نیست که از آن سوی مرز تقسیم‌بندی شنیده شود؛ دیگر سخنی بسیار ارزش و

غیرقابل استناد نیست؛ بر عکس، سخنی است که به ما هشدار می‌دهد؛ ما در این سخن معنایی می‌جوییم، یا به دنبال طرح نخستین یا ویرانه‌های یک اثر می‌گردیم؛ خواهند گفت ما دیگر به جای رسیده‌ایم که می‌توانیم مع سخن دیوانه را، در رطب و یا بسی که خود ما به هم می‌بافیم، و از خلال گستگی ناچیزی که طی آن معنای سخن خود ما بر ما پوشیده می‌ماند، بگیریم. ولی همه این توجهات ثابت‌کننده این معنا نیست که آن تقسیم‌بندی قدیمی دیگر محلی از اعراب ندارد؛ کافی است به تمامی جهاز آن دانشی که ما از خلال آن سخنان دیوانه را کشف رمز می‌کنیم بیندیشیم؛ کافی است به تمامی شبکه نهادهایی فکر کنیم که اجازه می‌دهند تاکسی - پزشک، روانکار - به این سخنان گوش دهد و بیمار را هم وامی گذارد تا باید و آن کلمات بینایش را ادا کند، یا با نومیدی تمام لب فرویندد و چیزی نگویید. آری، کافی است به همه این‌ها بیندیشیم تا این تردید در جان ما پیدا شود که تقسیم‌بندی [جامعه به عاقل و دیوانه]، نه تنها از بین نرفته بلکه در نقش دیگری عمل می‌کند، در نقش خطوطی متفاوت از خط‌کشی‌های گذشته، از خلال نهادهایی تازه و با آثار و نتایجی که به هیچ وجه عین گذشته‌ها نیستند. و حتی آن هنگام که نقش پزشک چیزی جز خوب گوش دادن به سخنی که سرانجام به آزادی رسیده است نیست، باز هم این گوش دادن در قالب حفظ جدایی و انقطاع است که انجام می‌گیرد. گوش دادن به گفتاری که - از سر شوق و آرزومندی عظیم یا از رهگذر هراس گران‌سنگ‌اش - گمان می‌کند سرشار از قدرت‌های رعب‌انگیز است. اگر به خاموشی عقل برای مداوای هیولاها نیازی باشد، کافی است که این خاموشی از سر هشدار صورت گیرد تا مرزهای تقسیم‌بندی همچنان برقرار بماند.

شاید در نظر گرفتن حقیقت و خطا به عنوان سومین دستگاه طرد یا کنارگذاری، در کنار دو دستگاه دیگری که هم اکنون از آنها سخن گفتم، مخاطره‌آمیز باشد. چگونه ممکن است اجبار حقیقت را با تقسیماتی چون تقسیم‌بندی‌های موربدیث، با تقسیم‌بندی‌هایی که از آغاز دلخواسته‌اند یا دست‌کم بر پایه ضرورت‌ها که نه بلکه پیشامدهای تاریخی شکل گرفته‌اند، به نحوی معقول مقایسه کرد؛ تقسیم‌بندی‌هایی که نه فقط تغییرپذیر بلکه در جایه‌جایی دائمی‌اند؛ تقسیم‌بندی‌هایی که کل دستگاه نهادهای اجتماعی یک جامعه پشتیبان آنها، تحمیل‌کننده و ادامه‌دهنده اعتبار آنهاست؛ تقسیم‌بندی‌هایی که، خلاصه، بدون اجبار، و بدون دست‌کم تا حدی اعمال خشونت عملی نیستند.

البته اگر در تراز یک قضیه یا گزاره^۱، در درون یک گفتار، قرار گیریم، در این صورت تقسیم‌بندی به درست و نادرست نه چیزی دلخواسته است، نه تغییرپذیر، نه امری نهادی، نه خشونت‌آمیز. ولی اگر مقیاس سنجش را تغییر دهیم، و این پرسش را مطرح کنیم که آن ارادت به حقیقتی که، از خلال گفتارهای ما، این‌همه قرون و اعصار را از سر گذرانده است چه بوده، یا هنوز چه هست، یا، آن نوع از تقسیم‌بندی که بر ارادت ما به دانش حاکم است، به شکل بسیار کلی آن، چیست، در این صورت شاید آن چیزی که در پاسخ این پرسش‌ها بدان بر می‌خوریم خطوط کلی چیزی در حدود دستگاهی از طرد یا کنارگذاری باشد (که دستگاهی است تاریخی، تغییرپذیر، و، از دیدگاه نهادهای مستقر اجتماعی، اجبارآور).

تقسیم‌بندی بی که، بی‌گمان، در تاریخ شکل گرفته است. زیرا، در

نزد شاعران یونانی قرن ششم، گفتار حقيقی - به معنای قوى و بالارزش کلمه - گفتار حقيقی شایان احترام و دهشت‌انگيز، گفتاری که می‌بایست تابع آن بود چرا که گفتاری فرمانروا بود، همچنان گفتار کسی بود که حق ادای آن را داشت و بنا به آداب لازم ادا شده بود؛ گفتاری بود که گربای عدالت بود و به هر کسی سهم خودش را می‌داد؛ گفتاری بود که آینده را پیش‌بینی می‌کرد، نه تنها پیش‌بینی اعلام می‌داشت که چه چیزی می‌خواهد اتفاق بیفتد، بلکه در تحقق یافتن آن چیز هم سهمی داشت، دلستگی و گروش انسان‌ها را به سوی خود می‌کشید و بدین‌سان در تار و پود تقدیر داخل می‌شد. ولی درست یک قرن بعد، می‌بینیم که برترین حقیقت دیگر در آن‌چه گفتار می‌بود یا در آن‌چه گفتار می‌کرد، نبود، در چیزی بود که گفتار می‌گفت: روزی فرارسید که حقیقت، در آن، از فعلِ توأم با آداب، کارآمد و درست بیان کردن^۱ خارج گردیده و به سوی خود گزاره بیان‌شده^۲ جایه‌جا شده است: به سوی معنا، شکل، موضوع آن، و رابطه‌اش با مرجع استنادش. از هزیود تا افلاطون مرزباندی ویژه‌ای انجام گرفته، که گفتار حقيقی را از گفتار خطأ جدا می‌کند؛ مرزباندی بی‌تازه، چرا که از آن پس گفتار حقيقی دیگر گفتار گران‌بهای خواستنی نیست، چرا که دیگر گفتاری هم پیوند با کاربرد قدرت نیست. سوفسطایی دیگر از میانه رانده شده است.

شكل کلی ارادت ما به دانش، بی‌گمان، از همین بخش‌بندی تاریخی گرفته شده است. ولی این بخش‌بندی هم در طول تاریخ ثابت نمانده و همواره جایه‌جا شده است: جهش‌های بزرگ علمی را گاه می‌توان در حکم نتایج یک کشف تلقی کرد، ولی همین جهش‌ها

به این سو، در دانشی جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، پزشکی، روانکاوانه، بجای چندان که گویی سخن قانون نیز در جامعه ما دبگر تا حدی مجاز است که به نوعی از گفتار حقیقت متکی باشد.

از این سه دستگاه بزرگ طرد یا کنارگذاری مؤثر در گفتار - سخن ممنوع، بخش‌بندی دیوانگی و ارادت به حقیقت - من از سومی طولانی‌تر از همه سخن گفتم. دلیل اش این است که از چند قرن پیش، دو تای اول شروع کرده‌اند به چرخیدن به سمت سومی؛ و سومی هم، بیش از پیش، می‌کوشد هر دوی آن‌ها را به حساب خودش بگذارد تا بتواند هم تغییرشان دهد و هم مبنایی برای موجه بودن‌شان باشد؛ دلیل اش این است که اگرچه دو تای نخست هماره آسیب‌پذیرتر، نامطمئن‌تر، شده‌اند چراکه هر دو را اکنون دستخوش ارادت به حقیقت می‌بینیم، این ارادت به حقیقت در عوض همواره در حال تقویت شدن، عمیق‌تر شدن و اجتناب‌ناپذیر شدن است.

و با این‌همه، شکی نیست که همین سومی کمتر از همه در معرض گفت‌وگوست. چنان‌که گویی خودِ حقیقت، در جریان پیش آمدن ضروری‌اش، ارادت به حقیقت و تبعات آن را از نظر ما می‌پوشاند. و دلیل آن هم شاید چنین باشد: اگرچه می‌بینیم که گفتار حقیقی، در واقع از دوره یونانیان به این سو، دیگر آن گفتاری که پاسخگوی می‌باشد قدرت باشد نیست، اما در ارادت به حقیقت، در ارادت یا گفتار اعمال قدرت باشد نیست، به گفتار حقیقی، آن چیزی که بازی بر سر آن است، اگر می‌باید و قدرت نیست پس چیست؟ گفتار حقیقی، که ضرورت شکل آن از میل معاف و از قدرت رهایش می‌کنند، قادر به بازشناسی ارادت به حقیقتی که سراپا بش را در برگرفته است نیست؛ و ارادت به حقیقت، همان ارادتی که دیری است بر ما تحمل گردیده، چنان است که

حقیقتی که وی خواستار آن است ممکن نیست نقاب آن نباشد. بدین سان تنها آن حقیقتی به نظر ما ظاهر می شود که می تواند ثروت، بارآوری، توان گوارا و خدعاً گرانه جهانشمول باشد. و در عوض، ما از آن ارادت به حقیقتی که دسیسه‌ای معجزه‌آسا به منظور طرد با کنارگذاری است غافل می‌مانیم. همه کسانی که در طول تاریخ ما، نقطه به نقطه کوشیده‌اند تا این ارادت به حقیقت را دور بزنند و بر ضد حقیقت، درست در آن جایی که حقیقت بر سر آن می‌شود تا ممنوعیت را توجیه کند و دیوانگی را تعریف، دویاره در آن تردید کنند، همه این گونه کسان، از نیچه تا آرتو^۱ و باتای^۲، اکنون باید چونان علائمی، بی‌گمان سربلند، در خدمت کار هر روزی ما فرار گیرند.

البته، شیوه‌های بسیار دیگری برای نظارت بر گفتار و تعیین حدود و ثغور آن وجود ندارد. آن تعدادی که من تا این لحظه درباره آن‌ها سخن گفتم، شیوه‌هایی هستند که به اصطلاح از بیرون اعمال می‌شوند؛ کار آن‌ها این است که به عنوان دستگاه‌های طردکننده یا کنارگذار عمل کنند؛ بی‌گمان آن بخشی از گفتار را در بر می‌گیرند که در آن بازی بر سر قدرت و میل است.

گمان می‌کنم یک گروه دیگر را هم بشود شناسایی کرد. گروه شیوه‌های درونی، چون این جا دیگر خود گفتارها هستند که بر خودشان نظارت می‌کنند؛ شیوه‌هایی که بیشتر به عنوان اصول طبقه‌بندی، تنظیم و توزیع عمل می‌کنند، چندان که گویی این بار سخن بر سر چیره شدن بر ساحت دیگری از گفتار است: ساحت رویداد و پیشامد.

در ردیف نخست، از تفسیر^۱ باید نام برد. حدس من این است، و البته خیلی هم مطمئن نیستم، که هیچ جامعه‌ای نیست که در آن گزارش‌های عمدۀ‌ای که دهان به دهان می‌چرخد، که همه تکرارش می‌کنند و با این کار تغییرش می‌دهند، وجود نداشته باشد؛ این‌ها قواعد، متون، مجموعه‌هایی از گفتارهای توأم با آداب معین‌اند، که همه آن‌ها را از بر هستند، و در اوضاع و احوال کاملاً مشخصی تکرار می‌شوند؛ چیزهایی هستند یک بار گفته شده که نگاهداری می‌شوند چون گمان می‌رود در بردارنده چیزی چون راز یا ثروت‌اند. خلاصه، گمان بر این است که اختلاف سطحی^۲ در بین گفتارها، به نحوی بسیار منظم در جامعه وجود دارد: گفتارهایی می‌بینیم که در طول روز و مبادله‌ها «گفته می‌شوند»؛ و گفتارهایی که خاستگاه تعدادی از افعال تازه سخن گفتن‌اند، افعالی که آن گفتارها را از سر می‌گیرند، دگرگونشان می‌کنند یا از آن‌ها سخن می‌گویند؛ خلاصه، گفتارهایی که، پس از به زبان آمدن، تا بی‌نهایت گفته می‌شوند، گفته شده باقی می‌مانند، و همچنان باید گفته شوند. ما این‌گونه گفتارها را، در دستگاه فرهنگی خودمان می‌شناسیم: این‌ها عبارتند از متون مذهبی یا حقوقی، و نیز برخی از این متون جالبی که در مقام خودشان عنوان «ادبی» دارند؛ و یا تا حدودی برخی متون علمی.

البته این اختلاف سطح، به یقین، نه ثابت است، نه دائمی، نه مطلق. این طور نیست که، در یک سو، مقوله‌هایی از گفتارهای بنیادی یا آفرینش‌گر، که یک بار برای همیشه داده شده باشند، داشته باشیم؛ و سپس، در سوی دیگر، انبوهی از گفتارهایی که کارشان فقط تکرار و تعبیر و تفسیر است. بسیاری از متون عمدۀ به هم می‌آمیزند و از بین

می‌روند، و [از سوی دیگر] بسیاری از تفسیرها گاه مقام دست اول پیدا می‌کنند. ولی با این کاربردها و تغییراتی که در آن‌ها پدید می‌آید چیزی عوض نمی‌شود، نقش اصلی^۱ به جای خود باقی است؛ و آن اصل اختلاف سطحی که از آن سخن می‌گفتم دایم دوباره به کار می‌افتد. این‌که چنین اختلاف سطحی یک بار برای همیشه به نحوی قاطع از بین بروд هرگز چیزی جز بازی، جز ناکجا اندیشه یا هراس نمی‌تواند باشد. بازی بورخس^۲ وار تفسیری که چیزی جز دوباره ظاهر شدن کلمه به کلمه همان متنی که قرار است تفسیر شود (گیرم این بار با شکوه تمام و چنان‌که همه انتظارش را دارند) نیست؛ یا بازی گفتار منتقدی که قرار است تا بی‌نهایت از اثری که وجود ندارد سخن بگوید. روایی غنایی گفتاری که در هر یک از نقاط مطلقاً تازه و معصومانه‌اش تولدی دیگر دارد، و بر پایه اشیاء، احساسات یا اندیشه‌ها، همواره از نو ظاهر می‌شود. هراسی از نوع هراس آن بیمار زانه^۳ که کمترین حرفی را «سخن انجیل» تلقی می‌کرد سرشار از گنج‌های پایان‌ناپذیر معنا، و شایسته این‌که تا بی‌نهایت بازگفته، از سرگرفته، و تفسیر شود. همان بیمار بود که چون چیزی می‌خواند یا می‌شنید می‌گفت: «هرگاه که به این جمله می‌اندیشم، به این جمله‌ای که دوباره باید به ابدیت بپیوندد و حال آن‌که من هنوز شاید به درستی درک اش نکرده‌ام.»

ولی چه کسی هست که نبیند که در چنین مواردی هر بار سخن بر سر حذف یکی از دو سر رابطه است و نه حذف خود رابطه؟ رابطه‌ای که همواره در خلال زمان تغییر می‌کند؛ رابطه‌ای که در دوره‌ای معین

به شکل‌های بسیار و ناهمگرا درمی‌آید؟ تفسیر حقوقی (و این را دیری است که همه می‌دانند) بسیار متفاوت از تفسیر مذهبی است؛ در یک اثر ادبی واحد می‌توان هم‌زمان انواع گفتارهای متمایز را یافت؛ اودیسه، به عنوان متن دست‌اول، در یک دوره واحد، هم در ترجمة به‌رار^۱ هست، هم در انواع شرح و تفسیرهای متون، هم در اولیس جویس.^۲

عجالتاً من به این اشاره بسته می‌کنم که در آن چیزی که به‌طور کلی تفسیر نامیده می‌شود، اختلاف سطح میان متن اول و متن دوم دو نقش هم‌بسته را بازی می‌کند. از یک‌سو، اجازه می‌دهد که (بی‌نهایت) گفتارهای تازه‌ساخته شود؛ سرایستادگی متن اول، پایندگی اش، مقام وی به عنوان گفتاری شایسته هماره فعلیت یافتن، معنای چندگانه یا پنهانی که گمان می‌رود در آن نهفته است، رازداری یا غنایِ ذاتی بی‌که بدان نسبت داده می‌شود، همه، از عواملی هستند که امکانی گشوده برای سخن گفتن را پدید می‌آورند. ولی، از سوی دیگر، فنون به کار برده شده برای تفسیر هر چه باشد، نقش تفسیر جز این نسبت که بگوید آن چیزی که ناگفته و خاموش در آنجا نهفته بود بالآخره چیست. نقش تفسیر این است که، بنا به خلاف‌آمدی عادتی که گرچه جایه‌جا می‌شود اما تأثیرش همیشه به جای خود باقی است، برای نخستین بار چیزی را به ما بگوید که پیش از آن گفته شده و چیزی را مرتب تکرار کند که هرگز گفته نشده است. تکرار بی‌نهایت و گوسفندوار تفسیرها به انگیزه درونی رُویایی تکراری پوشیده صورت می‌گیرد؛ در چشم‌انداز چنین رُویایی گویا هیچ‌چیز، جز آن‌چه در نقطه‌ای‌غازین بوده، وجود ندارد، هر چه هست فقط از برعخواندن است.

تفسیر، با گزارش دادن از گفتار، طلسم رویداد نهفته در گفتار را می‌شکند؛ با تفسیر، چیزی گفته می‌شود که در خود متن نبیست ولی به شرط آنکه آن‌چه گفته می‌شود خود متن باشد و حق متن ادا شود. خطر گوناگونی گشوده، طالع نهفته در متن، [بدین سان]، با استفاده از اصل تفسیر، از سر آن چیزی که ممکن بود در باب تعداد، شکل، نقاب، اوضاع و احوال تکرار، گفته شود برداشته می‌شود. تازگی در آن‌چه گفته شده است نیست، بلکه در رویداد بازگشت آن است.

گمان می‌کنم برای رقیق‌تر کردن¹ گفتار اصل دیگری هم وجود دارد. اصلی که تاحدودی مکمل اصل اول است. منظورم مؤلف است. نه، البته، مؤلفی که به سخن‌اش گوش می‌دهیم، مؤلف سخنگویی که متنی را بیان کرده یا نوشته است، بلکه مؤلف به عنوان اصل گروهه‌بندی گفتارها، به عنوان وحدت و خاستگاه معانی آن‌ها، و کانون انسجام‌شان. این اصل در همه‌جا و به شیوه‌ای ثابت کاربرد ندارد؛ در پیرامون ما، گفتارهای زیادی در گردش‌اند که معنا و کارآیی خود را از مؤلفی که بتوان آن‌ها را به وی نسبت داد نگرفته‌اند؛ گفته‌هایی روزمره که زود هم از بین می‌روند؛ فرمان‌ها یا قراردادهایی که نه به امضایکننده نیاز دارند، نه به مؤلف؛ دستورالعمل‌هایی فنی که همین‌طور، بی‌نام و نشان، انتقال می‌یابند. ولی، در زمینه‌هایی که قاعده بر این است که گفتار به مؤلفی نسبت داده شود – ادبیات، فلسفه، علوم – کاملاً پیداست که این نسبت دادن همیشه نقش واحدی بازی نمی‌کند؛ در نظم گفتار علمی، نسبت دادن به مؤلف، در فرون وسطا، ضرورت داشت زیرا شاخصی از حقیقت بود. فرض بر

این بود که هر قضیه‌ای ارزش علمی اش را از مؤلفاش دارد. از قرن هفدهم به این سو، این نقش همواره در گفتار علمی کم رنگ‌تر شده؛ امروزه دیگر فقط در جاهایی کاربرد دارد که بخواهیم به قضیه‌ای، یا به معلولی، به مورد مثالی، به عارضه‌ای، نامی بدھیم. در عوض، در نظم گفتار ادبی، و از همان دوره به بعد، نقش مؤلف همواره تقویت شده است: همه سرگذشت‌ها، اشعار، دراماها یا کمدی‌هایی که، در قرون وسطا، همین طور به نسبت بی‌نام و نشان می‌چرخیدند، از دوران موربدیث، یک دفعه شروع شد به این‌که از همه آن‌ها بخواهند (و انتظار داشته باشند که آن‌ها بگویند) از کجا آمده‌اند، چه کسی آن‌ها را نوشته است؛ می‌خواهند که مؤلف درباره وحدت متنی که به نام او معروف می‌شود توضیح بدهد؛ از وی خواسته می‌شود تا معنای نهانی را که در آن متن است آشکار سازد یا به رغم میل خودش به گردن بگیرد؛ از وی خواسته می‌شود که پیوند آن‌ها را با زندگانی شخصی و تجاری که داشته است، و تاریخ واقعی پیدا شدن‌شان، نشان دهد. مؤلف، (دیگر)، کسی است که به زبان نگران‌کننده آفریده خیال وحدت می‌بخشد، و گره‌گاه‌های انسجام‌اش را بازمی‌نماید و نشان می‌دهد که جلی‌گاه‌اش در تار و پود واقعیت کجاست.

خوب می‌دانم که به من خواهند گفت: «این مؤلفی که از آن صحبت می‌کنید مؤلفی است که هنر نقد او را پس از آن که کار صورت گرفت اختراع می‌کند، یعنی هنگامی که مرگ دررسیده و دیگر چیزی جز انبوهی درهم و برهم از دست نوشته‌ها باقی نمانده است؛ در این‌گونه موارد کاملاً پیداست که باید نظمی در آن‌چه بازمانده است پدید آورد؛ باید طرحی خیالین ترسیم کرد و انسجام و مایه‌ای در نظر گرفت که بتوان آن را به وجودان و زندگی مؤلفی، که در واقع شاید تا

حدی خیالی است نسبت داد. ولی، همه این‌ها مانع از این نیست که وی، این مؤلف واقعی، این مردی که وجودش در میانه همه واژه‌های به کاررفته ناگهان سربرمی‌کشد، واژه‌هایی که بارتبوغ و بی‌نظمی وی را با خود دارند، به راستی وجود داشته باشد.»

انکار وجود فرد نویسنده و مبتکر، البته، بسی معناست. ولی من فکر می‌کنم که دست کم از دوره‌ای به این سو-فردی که شروع به نوشتن متنی می‌کند که امکان پدیدآمدنِ اثری در افق آن می‌چرخد، نقش مؤلف را به عهده می‌گیرد: آن‌چه می‌نویسد و آن‌چه نمی‌نویسد، طرحی که، حتی به عنوان پیش‌نویس موقت، به عنوان نخستین طرح یک اثر می‌ریزد، و آن‌چه از خود باقی می‌گذارد، همه، در گفته‌های روزانه قرار می‌گیرند، نقش مؤلف، در قالبی که وی آن را از دوران خود می‌گیرد، و نیز در قالب تغییراتی که خود وی در آن وارد می‌کند، است که این تفاوت‌گذاری‌ها را تجویز می‌کند. [خود او هم چنان‌که گفتیم، در این نقش تأثیری دارد]. زیرا او به خوبی می‌تواند تصویر سنتی مؤلف را سراپا دگرگون کند؛ برشی که وی برای ترسیم چهره هنوز لرزان اثرش، در همه آن‌چه ممکن بود بگوید، در همه آن‌چه هر روزه می‌گوید، می‌دهد، بر پایه موقعیت تازه مؤلف است.

تفسیر، با انکا به بازی هویت که گویا در قالب تکرار و همان شکل خواهد گرفت پیشامدگی^۱ اثر را محدود می‌کرد. اصل مؤلف نیز همین پیشامدگی را با انکا به بازی هویتی که گویا در قالب فردیت و من شکل می‌گیرد محدود می‌کند.

بک اصل محدودکننده دیگر هم هست که در زمینه آن‌چه «مواد

۱. hasard، به معنای تصادف، اتفاق، پیشامد...

علمی^۱ می‌نامیم و نه علوم^۲، عمل می‌کند. این نیز اصلی نسبی و متحرک است. با این اصل هم می‌شود چیزی ساخت، گیرم در قالب قواعدی تنگ.

سازمان مواد علمی، هم با اصل تضاد دارد، هم با اصل مؤلف. تضادش با اصل مؤلف از آنروست که یک ماده علمی با قلمرویی از اشیاء، با مجموعه‌ای از روش‌ها، برپایهٔ ترکیبی از قضایای حقیقی تلقی شده، و با تأثیر و تأثر متقابل قواعد و تعاریف، و فنون و ابزارها، تعریف می‌شود؛ همه این‌ها نوعی دستگاه بی‌نام و نشان را تشکیل می‌دهند که در خدمت هر کسی که بخواهد و بتواند از آن استفاده کند قرار می‌گیرد. بی‌آنکه معنا و اعتبارش باکسی که دست بر قضا مبتكرش بوده پیوندی داشته باشد. ولی، اصل ماده علمی با اصل تفسیر هم تضاد دارد: در ماده علمی، برخلاف تفسیر، آنچه در ابتدا فرض می‌شود، معنایی که دوباره باید کشف شود، یا هویتی که می‌بایست تکرار شود، نیست؛ آن چیزی است که وجود آن برای ساختن گزاره‌های بیانی^۳ جدید لازم است.

ولی مطلب بیشتر از این‌هاست؛ و بیشتر از این‌هاست، بی‌گمان، که کمتر نیست: ماده علمی، حاصل جمع همه آن چیزهای حقیقی که درباره چیزی می‌توان گفت نیست؛ و مجموعه همه آن چیزهایی که می‌توان، درباره یک داده واحد، در پرتو اصل انسجام یا منطقی بودن دستگاه گزاره‌ها، پذیرفت هم نیست. پژوهشکی کل حرف‌های درست در باب بیماری نیست؛ علم گیاه‌شناسی را نمی‌شود حاصل جمع همه حقایق مربوط به گیاهان دانست. و این هم دو دلیل دارد: دلیل اول این‌که، گیاه‌شناسی با پژوهشکی، مانند هر ماده علمی دیگر، هم از خطأ

و هم از حقیقت، هر دو، ساخته شده‌اند، خطاهایی که از زمرة بقاها یا اجام بیگانه نیستند، بلکه نقش‌هایی مثبت دارند، از تاریخچه‌ای مؤثر، از نقشی که اغلب از نقش حقایق جدایی ناپذیر است، برخوردار هستند. ولی، علاوه بر این، برای آنکه قضیه‌ای به گیاه‌شناسی، یا آسیب‌شناسی، تعلق داشته باشد، باید شرایطی در آن رعایت شده باشد، شرایطی دقیق‌تر و پیچیده‌تر از مورد حقیقت ساده و ناب؛ در هر صورت شرایطی غیر از آن. باید که آن قضیه به مقطع معینی از اشیاء برگرد؛ از پایان قرن هفدهم به این سو، مثلاً، برای آنکه قضیه‌ای از زمرة قضایای گیاه‌شناسی باشد لازم گردیده که آن قضیه برگرد به ساختِ مشهود گیاه، به دستگاه همانندی‌های نزدیک یا دور آن، یا مکانیکِ مایعات‌اش (و چنین قضیه‌ای دیگر نمی‌توانست، مانند آنچه هنوز در قرن شانزدهم معمول بود، ارزش‌های نمادین‌اش، یا مجموعه هنرها یا خواصی را که در دوران باستان برای آن می‌شناختند حفظ کند). ولی، بدون تعلق داشتن به مادة علمی معین، هر قضیه‌ای باید از ابزارهای مفهومی یا فنی از نوع کاملاً شخصی استفاده کند؛ از قرن نوزدهم به این سو، اگر قضیه‌ای مفاهیم کلی خاصی را که در عین حال استعاری^۱، کیفی و مادی یا جوهری^۲ بودند پیش می‌کشید (مانند مفاهیم گرفتگی یا انسداد)، مایعات گرم^۳، یا اجام خشک‌شده) دیگر قضیه پزشکی محسوب نمی‌شد، و «جزو پزشکی» نبود و به حساب خیال‌بافی‌های فردی و تصورات عامیانه گذاشته می‌شد؛ قضیه پزشکی می‌توانست، می‌باشد، در عوض، از مفاهیم کلی استعاری هم مدد بگیرد، ولی

1. métaphorique

2. substantiel

3. engorgement

4. liquides échauffés

مفاهیمی که از روی الگوی دیگری، الگویی کار-اندامی و فیزیولوژیکی، ساخته شده باشند (مثل تحریک، ورمکردگی یا فرسودگی بافت‌ها). از این هم بالاتر: هر قضیه‌ای، برای آنکه به ماده علمی نعلق داشته باشد، می‌بایست در افق نظری معینی جا بگیرد: کافی است پادآوری کنم که پژوهش زبان بدوى، که تا قرن هیجدهم از موضوع‌های کاملاً مقبول بود، در نیمة دوم قرن نوزدهم، کافی بود تا هر گفتاری را، اگر نگویم به عنوان خطأ، ولی به عنوان موهومات و خیال‌بافی، به عنوان عجایب صاف و ساده زبان‌شناختی، از اعتبار بیندازد.

هر ماده علمی، در درون مرزهایش، به قضایای درست و نادرست معتقد است؛ ولی عجایب و غرایب قلمرو دانش دیگر از دایره درون مرزی ماده‌های علمی بیرون‌اند. بروز هر علمی بیش از آن و کمتر از آن که گمان می‌رود مسکون است: البته، تجربه مستقیم را داریم، با مایه‌هایی موهوم که حامل و ادامه‌دهنده مدام باورهای بی‌حافظه‌اند؛ ولی شاید خطایی، به معنای دقیق کلمه، در کار نباشد، چون خطأ فقط در درون یک پراتیک معین ممکن است پیش بیاید و خطأ بودن‌اش اعلام گردد؛ در عوض، در اینجا هیولا‌هایی را در گردش می‌بینیم که شکل‌شان با تاریخ دانش عوض می‌شود. خلاصه، قضیه علمی، برای آنکه به مجموعه ماده علمی متعلق باشد، باید الزام‌های پیچیده و سنگینی را برآورده سازد؛ چنین قضیه‌ای پیش از آنکه مورد قضاوت قرار گیرد و درست یا نادرست تشخیص داده شود، باید، به قول کانگیلهم^۱ «در راستای حقیقت» باشد.

غالباً این پرسش مطرح شده که گیاه‌شناسان و زیست‌شناسان قرن

نوزدهم چگونه توانسته‌اند از دیدن این حقیقت غافل بمانند که آن‌چه مندل^۱ می‌گفت درست بود. ولی دلیل این این است که مندل از اشیایی سخن می‌گفت، روش‌هایی را به کار می‌بست، و در چنان افقی از لحاظ نظری قرار داشت که همه برای زیست‌شناسی دوران او بیگانه بودند. البته، پیش از او، نودن^۲ این نکته را ثابت کرده بود که ویژگی‌های موروثی آشکار نیستند؛ ولی، این اصل، با همه تازگی و غرابت اش هنوز می‌توانست – دست‌کم به عنوان معما – جزوی از گفتار زیست‌شناختی باشد. خود مندل، از ویژگی موروثی، در پرتو گذراندن اش از نوعی صافی تا آن زمان هرگز به کار گرفته نشده، موضوع زیست‌شناختی مطلقاً تازه‌ای می‌سازد؛ وی این موضوع را از نوع جنسی که حامل انتقال آن است جدا می‌کند؛ و قلمروی که وی این موضوع را در آن بر می‌رسد و مشاهده می‌کند رشته بی‌نهایت باز نسل‌هایی است که موضوع مورد بحث با نظم آماری خاصی در آن‌ها پدیدار یا ناپدید می‌شود. پس با موضوع تازه‌ای روبرو هستیم که به ابزارهای مفهومی تازه‌ای، و بنیادهای نظری جدیدی، نیاز دارد. مندل راست می‌گفت، اما «در راستای حقیقت»، گفتار زیست‌شناختی دوران خودش نبود: آن زمان دیگر موضوع‌ها و مفاهیم زیست‌شناختی با این‌گونه قواعد ساخته نمی‌شد؛ تغییر مقیاس کامل، بسط کلی طرح تازه‌ای از موضوع‌ها در زیست‌شناسی لازم بود تا مندل هم در راستای حقیقت قرار گیرد و قضایایش هم بنابراین (تا حدود زیادی) درست بنمایند. مندل هیولا‌ای حقیقی بود، و همین سبب می‌شد که علم نمی‌توانست از وی سخن بگوید؛ در حالی که نظر آدمی چون

شلایدن^۱، که سی سال پیش از او در دل قرن نوزدهم منکر جنسیت در عالم گیاهی بود، چون سخنان اش را در قالب قواعد گفتار زیست‌شناسخانه بیان می‌کرد، بیانگر چیزی جز یک خطای علمی نبود. همیشه این امکان هست که آدمی، در جایی که هیچ قاعده‌یا نظمی بر فضای بیرونی اش حاکم نیست، نظری ارائه دهد که در راستای حقیقت باشد؛ ولی [علی الاصول] در راستای حقیقت بودن فقط موکول است به پیروی از قواعد نوعی «انتظام»^۲ گفتاری که می‌بایست در هر یک از گفتارهای ما به کار بوده شود.

مادة علمی، نوعی اصل نظارت‌گری در تولید گفتارهای است. این اصل برای تولید گفتار حدودی وضع می‌کند و این کار را با توصل به نوعی همانی^۳ که شکل ظاهر آن کاربری هماره قواعد است انجام می‌دهد.

مردم عادت دارند که باروری فکر مؤلف، گوناگونی تفسیرها، بسط و تفصیل مادة علمی، همه را از سرچشمه‌های پایان‌ناپذیر آفرینش گفتارها بشمرند. ممکن است چنین باشد، اما باید توجه داشت که این اصول به همین نسبت اجبارآور نیز هستند؛ و احتمال دارد که اگر به کار محدود کننده و اجبارآورشان توجه نکنیم از توجه به نقش مثبت و فزاینده آنها نیز غافل بمانیم.

به نظر من گروه سومی از شیوه‌های نظارت بر گفتار هم وجود دارد. در این گروه دیگر بحث بر سر چیره شدن بر قدرت‌های موجود در گفتارها، یا دفع خطر ظهور رویداد نهفته در آنها نیست؛ بحث بر سر این است که شرایطی برای کاربری آنها تعیین شود، و برای

افرادی که آن گفتارها را در اختیار دارند قواعدی وضع گردد و بدین سان اجازه داده نشود که هر کسی به آن گفتارها دسترسی داشته باشد. این بار در واقع [بیش از آن که سخن بر سر رفیق ترکردن خود گفتارها باشد] سخن بر سر رفیق ترکردن جان‌های سخنگوی است؛ هیچ‌کس از افرادی که به برخی از الزام‌ها پاسخ ندهند و شرایطی را دارا نباشند، یا از همان ابتدای ورود در بازی آمادگی این پاسخگویی را نداشته باشند، در نظم گفتار وارد نخواهد شد. به بیان دقیق‌تر: همه نواحی گفتار به نحو یکسانی گشوده و نفوذپذیر نیستند؛ ورود به بعضی نواحی اکیداً ممنوع است (نواحی متمایز شده یا متمایزکننده)، در حالی که نواحی دیگر به نظر می‌رسد به روی هر آینده و رونده‌ای گشوده‌اند و بدون هیچ‌گونه محدودیت قبلی در اختیار همه جان‌های سخنگوی قرار دارند.

دلم می‌خواهد، در این مورد، حکایتی را یادآوری کنم که آن‌چنان زیباست که آدمی می‌ترسد مبادا حقیقت داشته باشد. این حکایت، همه اجبارهای گفتار را به یک چهره واحد بر می‌گرداند: همه اصول محدودکننده قدرت گفتارها، همه آن اصول اجبارآوری که می‌خواهند بر جلوه‌های تصادفی و قاعده‌ناپذیر گفتارها چیره شوند، و همه آن اصولی که می‌خواهند از بین جان‌های سخنگوی گروه ویژه‌ای را برگزینند، همه، در این حکایت به یک چیز بر می‌گردند. در آغاز قرن هفدهم، سپه‌الار^۱ ژاپن شنیده بود که می‌گویند برتری اروپاییان – در دریانوردی، بازرگانی، سیاست، هنر سپاهیگری – زایده شناسایی‌هایشان از ریاضیات است. و دلش خواست دانشی این چنین گرانبها را به چنگ آرد. چون به وی گفته شده بود دریانوردی

انگلیسی هست که این گفتارهای شکفت آور را می آموزد، دستور داد وی را به کاخ او آوردند و در آن جا نگاه داشتند. آنگاه، یک تنہ با او، شروع کرد به درس گرفتن. ریاضیات را آموخت. وی، درواقع، مدت‌ها بر سریر قدرت بود و بسیار هم عمر کرد. در قرن نوزدهم بود که سرو کله ریاضیدانان ژاپنی پیدا شد. ولی حکایت ما به همینجا متوقف نمی شود؛ یک روایت اروپایی هم دارد. این روایت می‌گوید که آن دریانورد انگلیسی، آدمی خودساخته و خودآموز بود؛ نجاری بود که چون در یک کارگاه کشتی سازی کار کرده بود از هندسه اطلاعی داشت. آیا لازم است که در این سرگذشت، بیان یکی از اسطوره‌های بزرگ فرهنگ اروپایی را بیینیم؟ [یعنی چنین نتیجه بگیریم که] اروپا، در مقابل دانش انحصاری و باطنی استبداد شرقی، ارتباط جهان‌شمول شناسایی، مبادله بی‌انتها و آزادانه گفتارها را قرار می‌دهد.

آری، این موضوع اما در برابر بررسی بیشتر تاب نمی‌آورد. مبادله و ارتباط از چهره‌های مثبتی هستند که در درون دستگاه‌های پیچیده اجبار عمل می‌کنند؛ و بی‌گمان نخواهند توانست مستقل از این دستگاه‌ها کاری انجام دهند. سطحی‌ترین و مشهودترین این دستگاه‌های اجبار از آن چیزی تشکیل شده است که می‌توان زیرعنوان رساله آداب^۱ گرد آورد؛ این رساله است که کیفیات لازم برای افراد واجد شرایط در بین جان‌های سخنگوی را تعیین می‌کند (و نشان می‌دهد که این افراد در قواعد بازی گفت و گو، پرسش، از برخواندن، چه وضعی باید به خود بگیرند و چه نوع گفته‌هایی را باید بیان کنند)؛ همین رساله، حرکات، رفتارها، اوضاع و احوال، و مجموعه علائم و نشانه‌های ملازم با گفتار را تعیین می‌کند؛ و

سرانجام، همین رساله است که می‌گوید کارآمدی مفروض یا تحمیلی سخنان، تأثیر آن‌ها بر کسانی که خطاب به آنان گفته می‌شوند، و حدود ارزش اجبارآورشان کدام است. گفتارهای مذهبی، قضایی، درمانی و تا حدودی سیاسی، از کاریست قواعد این گونه رساله‌های آداب، که، برای جان‌های سخنگوی هم خواص ویژه قائل‌اند هم نقش‌هایی در خور و مناسب، برکنار نیستند.

«انجمنهای سخن^۱» را هم داریم که عملکردشان تا حدودی متفاوت است و وظیفه‌شان حفظ یا تولید گفتارهایست گیرم برای رایج کردن‌شان در محافلی محدود و پخش نکردن‌شان جز بارعایت قواعد دقیق و به صورتی که دارندگان اسرار انجمن با پخش این گفتارها از مایملک خود محروم نشوند؛ نمونه کهن این گونه انجمن‌ها گروه‌های ترانه‌گوی یونان^۲ بودند که اشعار از برکردنی یا احتمالاً اشعاری را که قابل دستکاری و تغییرشکل یافتن بودند می‌شناختند؛ ولی همین شناخت هم، اگرچه مقصودش از برخواندن توأم با آداب و مراسم اشعار بود، به خاطر تمرین‌های اغلب بسیار پیچیده حافظه که لازمه‌اش بود، در اختیار هر کسی نبود و ممنوعیت‌هایی بر آن حاکم بود که نمی‌گذشت از دایره گروه‌های معینی به بیرون درز کند؛ بادگیری، در این‌جا، هم عامل ورود در یک گروه و هم عامل دست یافتن به رازی بود که با از برخواندن چهره می‌نمود اما نمی‌توانست پخش شود؛ میان سخن و گوش دادن به سخن نقش‌ها قابل مبادله نبود.

البته، از این گونه «انجمنهای سخن» با آن قواعد مبهم‌شان در رازداری و انتشار، دیگر خبری نیست. ولی این نباید ما را به اشتباه

بیندازد؛ حتی در نظم گفتار حرفی، حتی در نظم گفتار منتشر شده و آزاد از هر گونه آداب و مراسم، هنوز انواعی از قواعد اختصاصی رازداری و مبادله‌ناپذیری اعمال می‌شود. کاملاً امکان دارد که کار نوشتن، آنچنان که امروزه روز در قالب کتاب رسمیت یافته است، دستگاه چاپ و پهلوانی به نام نویسنده، همه، در قالب «انجمن سخن» شاید مبهم و نامشخص، ولی همچنان البته اجبارآوری صورت گیرد. تفاوت نویسنده [با دیگران]، که به طور دائم با فعالیت هر جان سخنگوی یا نویسنده دیگر در تضاد است، خصلت غیرمتعددی^۱ نهفته در گفتار او، خصوصیت بنیادینی که دیری است نویسنده برای «خط» قائل است، ناهماهنگی مؤکدی که میان «آفرینش» و هر گونه کاربری دیگر از دستگاه زبانی وجود دارد، همه، حکایت از وجود نوعی «انجمن سخن» در نحوه بیان دارد (که در ضمن در کاریستِ قواعد علمی هم ادامه می‌یابد). ولی نشانه‌های وجود «انجمن سخن» به همین جا ختم نمی‌شود، «انجمن‌های سخن دیگری هم هست که به وجهی کاملاً دیگر و با نظام انحصار و انتشار خاص خود عمل می‌کنند؛ کافی است به رازهای فنی یا علمی، به صور پراکنش و گردش گفتار پزشکی، و، سرانجام، به کسانی بیندیشیم که گفتار اقتصادی یا سیاسی را از آن خود کرده‌اند.

«آیین»ها (ی مذهبی، سیاسی، فلسفی)، در نگاه نخست، گویی چیزی عکس «انجمن‌های سخن»‌اند: در «انجمن‌های سخن»، تعداد افراد سخنگو، اگرچه از پیش تعیین شده و ثابت نبود، اما گرایش به محدود بودن داشت؛ گفتار در بین همین تعداد محدود می‌چرخید و منتقل می‌شد. در حالی که آیین، بر عکس، گرایش به انتشار دارد؛ و

افراد به کمک اشتراک در یک مجموعه واحد از گفتار است که، با همه تعدد ممکن خویش از لحاظ تعداد، تعلق متقابل خود را به آیینی معین مشخص می‌کنند. ظاهر قضیه این است که تنها شرط لازم برای این منظور اذعان داشتن به حقایق واحد و پذیرش قاعده‌ای معین -کم و بیش انعطاف‌پذیر- از سازگاری با گفتارهای معتبر است؛ اگر آیین‌ها فقط در همین خلاصه می‌شدند چندان تفاوتی با ماده‌های علمی نمی‌داشتند، و در این صورت، نظارت گفتاری بر آن‌ها فقط محدود به قالب و مضمون گزاره‌ها می‌شد، نه مربوط به جان سخنگوی. و حال آن‌که می‌دانیم تحقیق درباره تعلق آیینی، گزاره بیانی و جان سخنگو، هر دو را، از خلال یکدیگر، دربر می‌گیرد. مورد مثال تحقیق درباره جان سخنگو از خلال گزاره بیانی و بر بنیاد آن به کار افتدن شیوه‌های کنارگذاری و مکانیسم‌های طرد در باب جان سخنگویی است که یک یا چند گزاره بیانی گوارش‌ناپذیر^۱ از وی مشاهده شده باشد؛ بدعت و سخت‌کیشی به هیچ وجه از نمونه‌های اغراق‌آمیز تعصب و رزی در کاربرد مکانیسم‌های آیینی نیستند؛ جزو بنیادی آن‌ها به شمار می‌روند. و مثال معکوس تحقیق آیینی درباره گزاره‌های بیانی بر پایه جان‌های سخنگو، با توجه به خصوصیت خود آیین معلوم می‌گردد؛ آیین، همیشه، در حکم نشانه، بروز و ابزار یک تعلق قبلی است، تعلق طبقاتی، تعلق به پایگاه اجتماعی یا نژاد، به ملت، به منافع، به مبارزه، به عصیان، به مقاومت یا به پذیرندگی. آیین عامل پیوند افراد به انواع معینی از بیان یا گزارش^۲ است، و، در نتیجه، نمی‌گذارد که آنان از دیگر نحوه‌های بیان استفاده کنند؛ آیین، در عوض، از برخی انواع نحوه‌های بیان برای پیوند دادن افراد به

1. inassimilable

2. énonciation

یکدیگر، و متمایز کردن شان از دیگران از این رهگذر، بهره بر می‌گیرد. آیین بر دو گونه سرسپردگی تحقق می‌بخشد: سرسپردگی جان‌های سخنگو به گفتارها، و سرسپردگی گفتارها به گروه، دست‌کم، بالقوه افراد سخنگو.

سرانجام، در مقیاسی بسیار وسیع‌تر، به گستنگی‌های بزرگی توجه کنیم که در زمینه معروف به تملک اجتماعی گفتارها وجود دارند. تعلیم و تربیت بیهوده کوشیده است تا، علی‌الاصول، ابزاری برای بهره‌مندی هر فرد از هرگونه گفتار، در جامعه‌ای نظیر جامعه‌ما، باشد؛ همگان به خوبی می‌دانند که این تعلیم و تربیت در توزیع [امکانات] خویش، چه از جهت امکانات بهره‌مندساز، چه از جهت امکانات بازدارنده‌اش، از خطوطی تبعیت می‌کند که حد و مرز آن‌ها را فاصله‌ها، تضادها و مبارزه‌های اجتماعی تعیین می‌کند. هر دستگاه تعلیم و تربیتی نوعی شیوه سیاسی برای حفظ یا تغییر وجهه تملک گفتارها، همراه با دانش‌ها و قدرت‌های برخاسته از آن‌هاست.

من به خوبی آگاه هستم که جدا کردن آداب سخن، انجمان‌های سخن، گروه‌های آیینی و تملک‌های اجتماعی از یکدیگر به شیوه‌ای که من هم اکنون انجام دادم بسیار انتزاعی است. این‌ها، بیشتر اوقات، با هم پیوند دارند و انواعی از بنای‌های بزرگ را تشکیل می‌دهند که توزیع افراد سخنگو در انواع متفاوت گفتارها و اختصاص یافتن گفتارها به دسته‌های معینی از جان‌ها، در قالب آن‌ها تضمین می‌شود. در یک کلمه بگوییم که این‌ها شیوه‌های عمدۀ سرسپرده‌کردن گفتارها هستند. [چون]، بالأخره، یک دستگاه آموزشی، اگر نوعی فرایند آداب‌مند کردن سخن نباشد، پس چیت؟ چه چیزی جز شیوه‌هایی برای آموختن و ثبت نظرها برای جان‌های سخنگوست؟ یا برای

تشکیل گروه‌های آینینی دست‌کم پراکنده و نامشخص؛ یا برای توزیع و تملک گفتارها با قدرت‌ها و دانش‌هایش؟ «خط»^۱ (خط «نویسنده‌گان») چه چیزی جز دستگاه مشابهی برای سرسپرده کردن است، دستگاهی که شاید شکل‌هایی تا حدی متفاوت به خود می‌گیرد در حالی که ابزارهای جزایی مهم آن فرقی [با دیگر دستگاه‌های اجبار] ندارند و مشابه آن‌ها هستند؟ آیا دستگاه قضایی، آیا دستگاه رسمی پژوهشکی، نیز، به نوبه خود، دست‌کم از برخی جهات، در حکم دستگاه‌های بزرگ سرسپرده کردن گفتار نیستند؟

گاهی از خود می‌پرسم آیا برخی از مایه‌های فلسفه برای این مطرح نشده‌اند که پاسخی برای این بازی‌های محدودیت‌آفرینی و کنارگذاری، و شاید هم، وسیله‌ای برای تقویت آن‌ها باشند.

نخست پاسخی، با پیشنهاد کردن حقیقتی آرمانی به عنوان قانون گفتار، و عقلانیتی درونبود^۲ به عنوان اصل جاری شدن گفتارها، نیز با امتداد بخشیدن به نوعی اخلاقی شناخت که حقیقت را جز به میل خود حقیقت و به تنها قدرتِ اندیشیدن آن، به هیچ چیز دیگری و عده نمی‌دهد. و وسیله‌ای برای تقویت کردن با انکاری که این بار ناظر بر واقعیت ویژه گفتار به طور کلی است.

از زمانی که بازی‌های سوفطائیان و معاشرت با آنان کنارگذاشته شده، از زمانی که شطح‌گویی‌های^۳ شان، با اطمینانی کم و بیش، مهار گردیده، به نظر می‌رسد که اندیشه غربی همواره مراقبت کرده است که گفتار، در میانه اندیشه و سخن، کمترین جای ممکن را در اختیار داشته باشد؛ به نظر می‌رسد که این اندیشه مراقبت کرده که

گفتارآوری^۱ فقط دستاوردی میانه اندیشیدن و سخن گفتن باشد؛ اندیشه‌ای باشد دوباره ملبس به علائم خویش و مشهود شده به کمک واژه‌ها، یا، برعکس، همان ساخته‌های خود زبان باشد که به کار افتاده‌اند و تأثیری معنادار را تولید می‌کنند.

این‌گونه حذف کردن واقعیت گفتار در اندیشه فلسفی که تاریخی بسیار کهن دارد، در طول تاریخ شکل‌های بسیار به خود دیده است. همین اوآخر نیز، در قالبی از چندین مایه فکری آشنا، بدان برخورده‌ایم.

جان شناسای بنیادگذار^۲، به عنوان یک مایه فکری، خودش می‌تواند از ابزارهای حذف واقعیت گفتار باشد. چون جان‌شناسای بنیادگذار خود به خود این معنا را دارد که با دیدهای خویش صور خالی زبان را به طور مستقیم به حرکت درمی‌آورد؛ همین جان‌شناسای بنیادگذار است که با گذار از ضخامت یا بسی حرکتی اشیاء تهی، با نگرش خویش، معنایی را که در آن‌ها نهاده شده است دوباره درمی‌یابد؛ نیز هموست که، وراسوی زمان، افق‌هایی از مفاسیا، می‌افکند که تاریخ بعدها فقط باید تبیین شان کند، افق‌هایی که قضايا، علوم، مجموعه‌های قیاسی، سرانجام بنیاد خود را در آن‌ها خواهند یافت. جان‌شناسای بنیادگذار، در رابطه‌اش با معنا، از علائم، نشانه‌ها، اثرها و حروفی برخوردار است. ولی برای آشکار کردن شان نیازی به گذشتن از مرجع عجیب گفتار ندارد.

موضوعی که با این مایه مقابله می‌کند، یعنی موضوع تجربه سرآغازین^۳، نقش مشابهی بازی می‌کند. این موضوع فرض را بر این می‌گذارد که پیش از آغاز تشکیل شدن هرگونه تجربه، پیش از آنکه

حتی تجربه بشری توانسته باشد در قالب من می‌اندیشم ساده شکل بگیرد، معناهایی از پیش موجود، تا آن دم به اصطلاح گفته شده، در جهان رواج داشته‌اند که به جهان پیرامون ما نظم می‌بخشیدند و آن را از همان آغاز کار به روی نوعی شناسایی بدوى می‌گشودند. بدین‌سان، میان ما و جهان گویا نوعی همدستی آغازین در کار است که امکان سخن گفتن از جهان در جهان را برای ما فراهم می‌کند، و کاری می‌کند که ما بتوانیم به جهان اشاره کنیم، از او نام ببریم، درباره‌اش قضاوت کنیم، و سرانجام، در قالب حقیقت، جهان را بشناسیم. پس، اگر گفتاری در کار باشد، این گفتار، به صورت مشروع‌اش، چه چیزی جز یک قرائت نهانی می‌تواند بود؟ در زمینه خود اشیاء معنایی در کار است که زبان ما کاری جز آن که آن معنا را برگیرد ندارد؛ و همین زبان است که، از همان ابتدایی‌ترین طرح خویش، با ما از بودنی که خود آن حکم شیرازه‌اش را داشته، سخن می‌گفته است.

موضوع میانجی جهانشمول¹ نیز، به گمانم، یکی از شیوه‌های حذف واقعیت گفتار باشد. و آن‌هم به رغم ظاهر چون، در نگاه نخست، به نظر می‌رسد که برای همه‌جا بازیافتن حرکت خردی² که جزئیات را تا حد مفهوم بالا می‌برد و به آگاهی بی‌واسطه امکان می‌دهد تا سرانجام تمامی عقلانیت موجود در جهان را بگستراند و آشکار کند، این خود گفتار باشد که در کانون مرکزی نظرورزی فرار داده می‌شود. ولی، این خرد، راست‌اش را بخواهیم، درواقع، چیزی جز گفتار تا آن زمان ادا شده نیست، مگر این‌که بیشتر خود اشیاء و رویدادها باشند که با گشودن راز ذات و بیشه خویش، خود را به طور

نامحسوسی به گفتار تبدیل می‌کنند. گفتار، در این حالت، دیگر هیچ نیست مگر تلاوی آینه‌وار حقیقتی در حال زاییده شدن در برابر چشمان خودش؛ و آن زمان که همه‌چیز می‌تواند سرانجام شکل گفتار بگیرد، آنگاه که همه‌چیز می‌تواند گفته شود و گفتار می‌تواند درباره همه‌چیز گفته شود، لحظه‌ای است که چیزها چون معنای خود را بروز داده و مبادله کرده‌اند، دیگر می‌توانند در درونیت خاموش خودآگاهی وارد شوند.

باری، گفتار، اعم از این‌که در قالب فلسفه‌ای مبتنی بر مفهوم جان‌شناسای بنیادگذار باشد، یا در قالب فلسفه مبتنی بر تجربه سرآغازین، یا در قالب فلسفه مبتنی بر مفهوم میانجی جهانشمول، در هر حال، چیزی جز نوعی بازی نیست، نوعی از بازی که در قالب نخست آن سخن بر سر خط است، در قالب دوم اش سخن بر سر قرائت، در قالب سوم، سخن بر سر مبادله؛ و در این مبادله و قرائت و خط، هرگز چیزی جز علائم به بازی گرفته نمی‌شوند. بدین‌سان، واقعیت گفتار حذف می‌شود و جای خود را به دال^۱ می‌دهد.

چه تمدنی را می‌شناسیم که، در ظاهر، بیش از تمدن خود ما احترام‌گذار گفتار بوده باشد؟ در کجا‌ی جهان، بهتر و بیشتر از تمدن ما به گفتار بالیده‌اند؟ در کجا، ظاهراً، توانسته‌اند قاطعانه‌تر از ما گفتار را از قید محدودیت‌هایش رها کنند و به مقامی جهانشمول برسانند؟ آری، با این‌همه، به نظر من می‌رسد که در زیر این ارج‌گذاری ظاهری، این سخن‌دوستی ظاهری، نوعی ترس خوابیده است. همه‌چیز چنان می‌گذرد که گوبی ممنوعیت‌ها، سدها، آستانه‌ها و مرزبندی‌هایی تعییه شده‌اند تا جلوی انتشار گستردۀ گفتار، دست‌کم تا حدودی،

گرفته شود، چندان که غنای گفتار از سنگینی بار خطرناک ترین بخش خود خلاص گردد و بی نظمی اش با چنان ارقامی سازمان یابد که از چنبر مهار ناشدنی ترین [موقعیت‌ها] می‌گریزند؛ همه چیز چنان می‌گذرد که گویی قرار بر این بوده که در بازی‌های اندیشه و زبان، هیچ اثری حتی از نشانه‌های بر جوشیدن گفتار باتی نماند. در جامعه ما – و به گمانم در همه جوامع دیگر، گیرم با طرح و عکس برداری‌های متفاوت – نوعی سخن‌گریزی^۱ عمیق، نوعی ترس پنهانی از این رویدادها، از این انبوه چیز‌های گفته شده، از سرریز این همه گزاره‌های بیانی، از همه عناصر خشونت‌بار، ناپیوسته، پیکارجو، و نیز بی‌نظمی آور و هلاکت‌بار احتمالاً موجود در همه این‌ها، از همه‌مه عظیم دائمی و ناموزون گفتار، وجود دارد.

و اگر بخواهیم این ترس را – نمی‌گوییم بزداییم – بلکه در قالب شرایط، عملکرد و آثارش، تحلیل کنیم، گمان می‌کنم باید تسلیم سه تصمیمی که اندیشه ما امروز در برابر شان اندکی مقاومت می‌ورزد، سه تصمیمی که با آن سه گروه از وظایف نامبرده مطابقت دارند، بشویم که عبارتند از: شک کردن در اعتبار ارادت‌مان به حقیقت؛ بازگرداندن خصلت رویدادگی گفتار به گفتار؛ و سرانجام پایین کشیدن دال از سریر قدرت.

این‌ها بود رئوس وظایف، یا بعضی از موضوع‌هایی که خطوط عمده کار مرا در سال‌های آینده تعیین خواهند کرد. همین جا بی‌درنگ می‌توان دید که انجام این کارها نیازمند به کار بستن چه روش‌هایی است.

یکی از نخستین اصولی که باید در این روش‌ها به کار بست، اصل برگرداندن معنا^۱ است: هر جا که بنا به روش‌های سنتی، گمان می‌رود می‌توان سرچشمۀ گفتار را در چهره‌هایی چون مؤلف، ماده علمی، ارادت به حقیقت، که به نظر می‌رسد نقش مثبتی دارند، بافت باید بنا را بر منفی بودن تأثیر آن‌ها گذاشت و چنین تلقی کرد که بُرشی که آن‌ها در گفتار می‌دهند بُرشی در جهت رقیق‌تر کردن گفتار است.

ولی، پس از آن که این اصول رقیق‌تر کردن گفتار را شناسایی کردیم، و بنا را بر این گذاشتیم که این اصول دیگر در حکم مراجع بنیادی و آفریننده نیستند، در زیر این اصول به چه چیزهایی پس می‌بریم؟ آیا باید پذیرفت که سرشاری به قوه‌ای از جهان گفتار وجود دارد که هیچ‌گونه انقطاعی در آن نیست؟ با توجه به همین پرسش است که باید اصول دیگری را هم در روش وارد کرد.

یکی از آن‌ها اصل ناپیوستگی^۲ است: وجود دستگاه‌های رقیق‌تر کردن گفتار به معنای آن نیست که زیر آن‌ها، یا وراء آن‌ها، قلمروی از حاکمیت اعظم گفتاری نامحدود، پیوسته و خاموش وجود دارد که خود به خود سرکوب یا پس زده شده‌اند و گویا وظیفه ما این خواهد بود که با باز سپردن زمام سخن به دست آن‌ها دوباره اعتلای شان دهیم. با گشتن در جهان و در تبیین پیوند با همهٔ صور و روبدادهای آن نباید خیال کیم که چیزی گفته نشده و اندیشه نشده وجود دارد که حالا دیگر باید بدان پرداخت و بدان اندیشد. گفتارها را باید چونان پراتیک‌های ناپیوسته‌ای تلقی کرد که به هم بر می‌خورند و گاه با هم جفت می‌شوند، ولی، در ضمن، از کنار هم رد می‌شوند بی‌آن‌که از هم خبر داشته باشند، یا یکدیگر را طرد می‌کنند.

اصل خودویژگی^۱: گفتار را نباید تا حد کارستِ معانی از پیش معلوم پایین آورد؛ نباید خیال کرد که جهان چهره خواندنی خود را به سوی ما برگردانده و کار ما فقط این است که اسرار آن را کشف کنیم؛ جهان همdestِ شناسایی مانیست. خداوند قادر متعالی در قلمرو گفتار که گفتار را به نفع ما بچرخاند در کار نیست. گفتار را باید چونان خشونتی در نظر گرفت که ما نسبت به اشیاء روا می‌داریم، یا، در هر صورت، چونان پراتیکی دانست که ما به اشیاء تحمیل می‌کنیم؛ و در این پراتیک است که رویدادهای گفتار اصل قاعده‌مندی خود را بازمی‌یابند.

قاعده چهارم، قاعده برونت^۲ است: نباید در صدد این باشیم که از گفتار به هستهٔ درونی و پنهان آن، به قلب اندیشه یا معنایی که گویا در قالب گفتار بروز خواهد یافت، برسیم؛ بلکه باید خود گفتار را مبدأ بگیریم، و از پیدایش و قاعده‌مندی اش به سوی شرایط بیرونی امکان آن، به سوی چیزی که سلسله‌های تصادفی رویدادهایش را می‌سازند و حدود آنها را تعیین می‌کند پیش برویم.

پس چهار مفهوم داریم که باید از آنها به عنوان اصل تنظیم‌کننده در تحلیل استفاده کرد: مفهوم رویداد، مفهوم سلسله، مفهوم قاعده‌مندی و مفهوم شرایط امکان. این‌ها، چنان‌که پیداست، هر یک در مقابل یک مفهوم دیگر قرار می‌گیرند: رویداد در مقابل آفرینش، سلسله در مقابل وحدت، قاعده‌مندی در مقابل اصالت (= یکه بودن)، و شرایط امکان در مقابل معنا این چهار مفهوم آخری (معنا، اصالت یا یکه بودن، وحدت، آفرینش) به نحو تا حدودی کلی، بر تاریخ اندیشه‌ها چیره بوده‌اند، تاریخی که همه، بر پایه توافقی

مشترک، نقطه آفرینش، وحدت یک اثر، یک دوره یا یک موضوع، نشانه اصالت فردی، و گنج بی پایان معانی نهفته را در آن می جسته اند. فقط دو تذکار دیگر را اضافه کنم. یکی به تاریخ برمنی گردد. غالباً جزو اعتبارات تاریخ معاصر می دانند که توانسته است امتیازهایی را که در گذشته برای رویداد فردی و خاص معمول بوده بردارد و کاری کند که ساختهای دیرپا جای خود را باز کنند. در این شکی نیست. با این همه، من مطمئن نیستم که کار مورخان درست در همین جهت صورت گرفته باشد. یا، بهتر بگویم، فکر نمی کنم که این کار در حکم دلیلی معکوس در میانه بازیافت رویداد و تحلیل درازمدت باشد. بر عکس، به نظر می رسد که با هرجه بیشتر و تابی نهایت فشردن بذر رویداد، با هر چه بیشتر پیش بردن قدرت تصمیم‌گیری تحلیل تاریخی و «ساندن آن تا سرحد» [بررسی] فهرست بهای ارزاق و اجناس، ثبت غراردادها در محاضر، در دفاتر کلیساها، در بایگانی بنادر و بررسی سال به سال و هفته به هفته آن‌هاست که توانسته‌اند از ورای پیکارها، فرمان‌ها، سلسله‌های شهریاری یا دوره‌های قانونگذاری، به پدیده‌های سترگی با گردید یک یا چند قرن دست بیابند: تاریخ، به نحوی که امروزه بدان عمل می شود، از رویدادها رویگردان نیست؛ بر عکس، دائم در کارگستاندن هر چه بیشتر میدان عمل رویداد است؛ دائم در حال کشف قشراهای تازه سطحی‌تر با عمقی تری از رویداد است؛ دائم به مجموعه‌های تازه‌ای دست می یابد که در آن‌ها رویدادها گاه متعدد، متراکم و با هم مبادله‌پذیرند، و گاه کمیاب و قطعی؛ از نوسان‌های به تقریب روزانه قیمت‌ها می‌رسند به تورم‌هایی که چند قرن یک بار اتفاق می‌افتد. ولی، مهم این است که تاریخ رویدادی را بدون تعیین سلسله‌ای که آن رویداد جزو آن است، یا

بدون انگشت گذاشتن بر خصوصیت وجه تحلیلی که به آن رویداد مربوط می‌شود، یا بدون جست‌وجو برای شناختن قاعده‌مندی پدیده‌ها و حدود احتمال بروز آن‌ها، یا بدون پرسش از تغییرات، خمیدگی‌ها و هنجار منحنی، خلاصه، بدون این‌که بخواهد شرایط حاکم بر رویداد را تعیین کند، در نظر نمی‌گیرد. البته، مدت‌هاست که دیگر تاریخ در صدد درک رویدادها بر پایه تأثیر علت و معلول در قالب وحدت بی‌شکل یک جریان عمدۀ از شدن، جریانی که به‌طور مبهمی همان یا به‌شدت سلسله‌مراتبی باشد، نیست؛ ولی بی‌توجهی به چنین جریانی، برای آن نیست که در جست‌وجوی یازیافتن ساخته‌هایی مقدم، بیگانه، متخاصم نسبت به رویداد، باشند. بلکه برای اثبات سلسله‌هایی گوناگون، درهم تنیده، اغلب ناهمگرا ولی نه خودفرمان، است که با آن‌ها می‌توان « محل » رویداد را مشخص کرد، و به حدود تأثیر تصادف در آن و شرایط پیدائی‌اش پی‌برد.

مفاهیم کلی بنیادینی که اکنون چاره‌ای جز پرداختن به آن‌ها نیست، دیگر مفاهیم آگاهی و پیوستگی (با مشکل‌های مربوط به آن‌ها در زمینه آزادی و علیت) نیست؛ مفاهیم نشانه^۱ و ساخت^۲ هم دیگر مطرح نیستند. مفاهیمی که اکنون اهمیت دارند عبارتند از مفاهیم رویداد^۳ و سلسله^۴، با ترکیبی از مفاهیم همبسته با آن‌ها مانند مفاهیم قاعده‌مندی^۵، بی‌قاعده‌گی^۶، ناپیوستگی^۷، وابستگی^۸، دگرگونی^۹؛ با کمک چنین مجموعه‌های از مفاهیم است که این تحلیل گفتار مورد

1. signe

2. structure

3. événement

4. série

5. régularité

6. aléa

7. discontinuité

8. dépendance

9. transformation

علاقة من از این پس نه دیگر به هیچ وجه با آن درون‌مایه سنتی که فیلسوفان دیروز‌هنوز آن را به جای تاریخ «زنده» می‌گیرند بلکه با کار واقعی مورخان جفت می‌شود.

ولی مشکل‌های فلسفی یا نظری به ظاهر ترسناک نمایی هم که با این تحلیل پیش می‌آیند از همین جا سرچشم می‌گیرند. اگر قرار باشد گفتارها را نخست به عنوان مجموعه‌هایی از رویدادهای گفتاری تلقی کنیم، چه پایگاهی باید به این مفهوم کلی رویداد که فیلسوفان این‌همه به ندرت بدان توجه کرده‌اند داد؟ رویداد، البته، نه جوهر است، نه عرض، نه کیفیت، نه فرایند؛ رویداد از سخن اجسام نیست. و با این‌همه، رویداد به هیچ وجه غیرمادی نیست و همواره در تراز مادی است که اثربخش می‌شود، و در مقام معلول قرار می‌گیرد؛ رویداد جای خودش را دارد و این جا در نسبت^۱، در هم‌زیستی^۲، در پراکندگی^۳، در پوشش^۴ (= انتباط)، در تراکم^۵، در گزینش^۶ عناصر مادی است؛ رویداد به هیچ وجه کرد^۷ یا خاصیت یک جسم نیست؛ تولید آن به صورت یک اثر^۸ و در پراکندگی مادی انجام می‌گیرد. بد نیست بگوییم که فلسفه رویداد می‌بایست در راستای نوعی ماتریالیسم ناظر بر ذات ناجسمانی^۹ که در نگاه نخست خلاف آمدی عادت است حرکت کند.

از سوی دیگر، اگر با رویدادهای گفتاری می‌بایست به حسب سلله‌های همان، ولی نسبت به هم ناپیوسته رفتار کرد، چه پایگاهی باید برای این ناپیوسته در نظر گرفت؟ معلوم است که سخن

1. relation

2. coexistence

3. dispersion

4. recouplement

5. accumulation

6. sélection

7. acte

8. effet

9. matérialisme de l'incorporel

بر سر پیامدی لحظه‌های زمانی، یا تعدد انواع گوناگون جان‌های اندیشنده نیست؛ بسخن بر سر برش‌هایی است که لحظه را می‌شکنند و جان اندیشنده را در انبوهی از موقعیت و کارکردهای ممکن می‌پراکنند. در یک‌چنین ناپیوستگی، کوچک‌ترین واحدهای به سنت بازشناخته یا کمتر از همه به آسانی مورد اعتراض، یعنی لحظه و جان اندیشنده، ضربه می‌خورند و آسیب می‌بینند. و در زیر آن‌ها، مستقل از آن‌ها، باید، در بین این سلسله‌های ناپیوسته، نسبت‌هایی را در نظر گرفت که از سنت پیامدی (یا هم‌زمانی) در یک (یا چندین) آگاهی نیستند؛ باید – خارج از فلسفه مبتنی بر جان اندیشنده با زمان – نظریه‌ای بر پایه دستگاه وارگی ناپیوسته پی‌افکند.

سرانجام، اگر درست است که این سلسله‌های گفتاری و ناپیوسته، هر کدام در درون برخی حدود، قاعده‌مندی‌های خود را دارند، شکی نیست که دیگر نمی‌توان مابین عناصر سازنده آن‌ها پیوندهای علیت مکانیکی یا ضرورت آرمانی برقرار کرد. باید پذیرفت که بی‌قاعده‌گی هم در تولید رویدادها به عنوان یک مقوله دخالت دارد. این جا نیز فقدان نظریه‌ای که با آن بتوان روابط تصادف و اندیشه را توضیح داد احساس می‌شود.

چندان که گست مختص‌ری که قرار است در تاریخ اندیشه‌ها تعییه کنیم، و مبتنی است بر این‌که به جای بررسی تصوراتی که ممکن است در پس پشت گفتارهای آن باشند، گفتارها را به عنوان سلسله‌هایی منظم و متمایز از رویدادها بررسیم، آری، همین گست مختص‌ری نیز، می‌ترسم دسیسه کوچک (ولی شاید نفرت‌انگیزی) از آب درآید که با آن بتوان تصادف، ناپیوستگی و مادیت را حتی درین اندیشه دخالت داد. سه خطری که نوعی از تاریخ می‌کوشد با روایت

علاقة من از این پس نه دیگر به هیچ وجه با آن درون‌مایه سنتی که فیلسوفان دیروز‌هنوز آن را به جای تاریخ «زنده» می‌گیرند بلکه با کار واقعی مورخان جفت می‌شود.

ولی مشکل‌های فلسفی یا نظری به ظاهر ترسناک نمایی هم که با این تحلیل پیش می‌آیند از همین جا سرچشم می‌گیرند. اگر قرار باشد گفتارها را نخست به عنوان مجموعه‌هایی از رویدادهای گفتاری تلقی کنیم، چه پایگاهی باید به این مفهوم کلی رویداد که فیلسوفان این همه به ندرت بدان توجه کرده‌اند داد؟ رویداد، البته، نه جوهر است، نه عرض، نه کیفیت، نه فرایند؛ رویداد از سخن اجسام نیست. و با این همه، رویداد به هیچ وجه غیرمادی نیست و همواره در تراز مادی است که اثربخش می‌شود، و در مقام معلول قرار می‌گیرد؛ رویداد جای خودش را دارد و این جا در نسبت^۱، در هم‌زیستی^۲، در پراکندگی^۳، در پوشش^۴ (= انتباط)، در تراکم^۵، در گزینش^۶ عناصر مادی است؛ رویداد به هیچ وجه کرد^۷ یا خاصیت یک جسم نیست؛ تولید آن به صورت یک اثر^۸ و در پراکندگی مادی انجام می‌گیرد. بد نیست بگوییم که فلسفه رویداد می‌بایست در راستای نوعی ماتریالیسم ناظر بر ذات ناجسمانی^۹ که در نگاه نخست خلاف آمدی عادت است حرکت کند.

از سوی دیگر، اگر با رویدادهای گفتاری می‌بایست به حسب سلسله‌های همان، ولی نسبت به هم ناپیوسته رفتار کرد، چه پایگاهی باید برای این ناپیوسته در نظر گرفت؟ معلوم است که سخن

1. relation

2. coexistence

3. dispersion

4. recouplement

5. accumulation

6. sélection

7. acte

8. effet

9. matérialisme de l'incorporel

بر سر پیامدی لحظه‌های زمانی، یا تعدد انواع گوناگون جان‌های اندیشه‌نده نیست؛ سخن بر سر برش‌هایی است که لحظه را می‌شکنند و جان اندیشه‌نده را در انبوهی از موقعیت و کارکردهای ممکن می‌پراکنند. در یک‌چنین ناپیوستگی، کوچک‌ترین واحدهای به سنت بازشناخته یا کمتر از همه به آسانی مورد اعتراض، یعنی لحظه و جان اندیشه‌نده، ضربه می‌خورند و آسیب می‌بینند. و در زیر آن‌ها، مستقل از آن‌ها، باید، در بین این سلسله‌های ناپیوسته، نسبت‌هایی را در نظر گرفت که از سنت پیامدی (یا هم‌زمانی) در یک (یا چندین) آگاهی نیستند؛ باید – خارج از فلسفه مبتنی بر جان اندیشه‌نده یا زمان – نظریه‌ای بر پایه دستگاه‌وارگی ناپیوسته پی‌افکند.

سرانجام، اگر درست است که این سلسله‌های گفتاری و ناپیوسته، هر کدام در درون برخی حدود، قاعده‌مندی‌های خود را دارند، شکی نیست که دیگر نمی‌توان مابین عناصر سازنده آن‌ها پیوندهای علیت مکانیکی یا ضرورت آرمانی برقرار کرد. باید پذیرفت که بی‌قاعده‌گی هم در تولید رویدادها به عنوان یک مقوله دخالت دارد. این جا نیز فقدان نظریه‌ای که با آن بتوان روابط تصادف و اندیشه را توضیح داد احساس می‌شود.

چندان که گست مختصری که قرار است در تاریخ اندیشه‌ها تعییه کنیم، و مبتنی است بر این‌که به جای بررسی تصوراتی که ممکن است در پس پشت گفتارهای آن باشند، گفتارها را به عنوان سلسله‌هایی منظم و متمایز از رویدادها بررسیم، آری، همین گست مختصر نیز، می‌ترسم دسیسه کوچک (ولی شاید نفرت‌انگیزی) از آب درآید که با آن بتوان تصادف، ناپیوستگی و مادیت را حتی در بن اندیشه دخالت داد. سه خطری که نوعی از تاریخ می‌کوشد با روایت

کردن جریان پیوسته‌ای از ضرورت آرمانی با آن مقابله کند. سه مفهوم کلی که می‌بایست با کمک آن‌ها بتوان تاریخ دستگاه‌های اندیشه را به پراتیک مورخان ربط داد. سه جهتی که برای کار نظری می‌بایست در پیش گرفت.

من با دنبال کردن این اصول و با نگاه به همین افقی که شرح دادم خیال دارم به تحلیل‌هایی بپردازم که به دو مجموعه تقسیم می‌شوند. یک مجموعه «انتقادی» که در آن اصل برگرداندن معنا به کار بسته می‌شود؛ در این مجموعه خواهم کوشید صور کنارگذاری، ایجاد محدودیت و تملک که من هم اکنون از آن‌ها سخن می‌گفتم بهتر شناخته شوند؛ در اینجا باید نشان داد که این صور چگونه شکل گرفته، و برای چه نیازهایی به وجود آمده، چگونه تغییر یافته و جایه‌جا شده، چه اجباری عملأً وارد آورده، و تا چه حد استحاله یافته‌اند.^۱ مجموعه دیگر، مجموعه «تبارشناختی»^۲ است که سه اصل دیگر را به کار می‌بندد: چگونه است که از خلال، و به رغم، یا با وجود این دستگاه‌های اجبار، سلسله‌هایی از گفتار تشکیل شده است؛ هنجار ویژه هر سلسله‌ای چه بوده، و شرایط پیدایی، رشد و تغییر یابی شان کدام است.

نخست به مجموعه انتقادی بپردازیم. امکان دارد یک گروه نخست از تحلیل‌ها به موضوعی که من با عنوان کارکردهای کنارگذاری مشخص اش کرده‌ام برگردد. در گذشته و برای مدت معینی، یکی از این موضوع‌ها را بررسی کرده‌ام: منظورم تقسیم‌بندی

۱. من نوان آثاری چون تاریخ جنون در عصر کلاسیک. مراقبت و تنبیه و تاریخ روابط جنسی را از این مقوله دانست - م.

2. *généalogique*

به دیوانگی و عقل در دوران کلاسیک است. بعدها شاید بتوان دستگاه ممنوعیت زبانی را بررسی کرد: دستگاه ممنوعیت مربوط به روابط جنسی از قرن شانزدهم تا قرن نوزدهم؛ این بررسی به هیچ وجه برای این نخواهد بود که ببینیم این ممنوعیت‌ها چگونه به تدریج و خوبشختانه از بین رفته‌اند؛ بلکه هدف بررسی، دیدن این مسئله خواهد بود که این ممنوعیت‌ها چگونه جایه‌جا شده و دوباره به کار افتاده‌اند، ابتدا در قالب عملکرد اجتماعی اعتراف که طی آن برشماری، طبقه‌بندی و تعیین سلسله‌مراتب رفتارهای ممنوع صورت می‌گرفت، و آن هم به آشکاران‌ترین وجهی، تا جایی که بررسیم به پیدایش موضوع روابط جنسی، نخست با حُجب و تأخیر بسیار، در پزشکی و روانکاوی قرن نوزدهم؛ موضوع‌ها و مقاطعی که نام بردم البته فقط به عنوان نمونه و مثال برای بهتر شناساندن مسئله است، و گرنه از همین حالا می‌شود مطمئن بود که عکس‌برداری‌های ما از موضوع همان‌هایی که ما خیال می‌کنیم نخواهند بود و ممنوعیت‌ها هم همیشه در همان محل‌هایی که به نظر ما می‌رسند نبوده است.

عجبالتاً من قصد دارم با سومین دستگاه کنارگذاری کارم را شروع کنم. و من این دستگاه را به دوشیوه درنظر خواهم گرفت. از یکسو، دلم می‌خواهد می‌توانستم ببینم که این [دستگاه] گزینش حقیقت که ما در درون آن قرار داریم ولی دائمًا هم تجدیدش می‌کنیم چگونه شکل گرفته، و در ضمن، چگونه تکرار شده، ادامه یافته و جایه‌جا شده است؛ البته، ابتدا سعی خواهم کرد در دوره سوفیطایی و آغاز آن با سقراط یا دست‌کم با فلسفه افلاطونی قرار بگیرم و این دوره را بررسی کنم تا ببینم گفتار کارآمد، گفتار توأم با مراسم و آداب، گفتار سرشار از قدرت‌ها و خطرها، چگونه توانسته است به تدریج در قالب

تقسیم‌بندی میان دو نوع گفتار حقیقی و خطاب تنظیم شود. سپس، می‌کوشم با قرارگرفتن در چرخش قرن شانزدهم و هفدهم، در دوره‌ای قرار بگیرم که در آن نوعی علم نگاه، علم مشاهده، ملاحظه، نوعی فلسفه طبیعی بسیار جدایی ناپذیر از به وجود آمدن ساختهای سیاسی، و نیز، در ضمن، جدایی ناپذیر از ایده‌ئولوژی مذهبی، به ویژه در انگلیس، پیدا می‌شود که، شکی نیست، قالب تازه‌ای از ارادت به حقیقت است. سرانجام، سومین مقطع استنادی من آغاز قرن نوزدهم خواهد بود، با آن کارهای بزرگ‌اش در بنیادگذاری علم مدرن، تشکیل جامعه صنعتی و ایده‌ئولوژی پوزیتیویستی ملازم با آن. این‌ها درواقع سه برش در ریخت‌شناسی ارادت ما به دانش، یا سه مرحله از کوتنه‌نظری^۱ ماست.

در ضمن، دلم می‌خواهد همین مسئله را، گیرم از زاویه‌ای دیگر، از سر بگیرم: یعنی ببینم تأثیر یک گفتار سرشار از ادعای علمی بودن – گفتار پژوهشکی، روانکاوانه، و نیز گفتار جامعه‌شناسی – بر مجموعه اعمال و گفتارهای تعجیزی موسوم به دستگاه جزاگی چیست. بررسی کارشناسی‌های روانکاوانه و نقش آن‌ها در تنبیه و مجازات، نقطه شروع و مواد و مصالح بنیانی این تحلیل را تشکیل خواهد داد.

تحلیل شیوه‌های محدود کردن گفتارها، از همان نوعی که هم‌اکنون با عنوان اصل مؤلف، تفسیر و ماده علمی درباره‌اش سخن می‌گفتم، نیز در همین مجموعه انتقادی، گیرم در ترازی دیگر، قرار می‌گیرد. در این چشم‌انداز، می‌شود تعدادی از بررسی‌ها را در نظر گرفت. من، به عنوان مثال، به تحلیلی از تاریخ پژوهشکی از قرن

۱. کوتنه‌نظری = phillistinism: کوتنه‌نظری بین که سخن مختصر گرفت (حافظ).

شانزدهم تا قرن نوزدهم می‌اندیشم؛ که ضمن آن، هدف بررسی به جای آن که بیشتر بر تعیین کشفیات انجام شده یا مفاهیم به کار افتاده معطوف باشد، بر این موضوع مرکز است که بینیم اصل مؤلف، اصل تفسیر و اصل ماده علمی، در ساختمان گفتار پژوهشی، و نیز در تمامی نهاد حامی و انتقال دهنده و امتداد دهنده آن، چگونه به کار بسته شده‌اند؛ می‌خواهیم بینیم اصل مؤلف بزرگ – نظریه کسانی چون الپتی بقراط، گالین^۱، ولی در ضمن کسانی چون پاراسلس^۲، سیدنهم^۳، یا بوئرهاو^۴ – چگونه عمل کرده؛ عملکرد پندگویی^۵، عملکرد تفسیر در طول قرون، و تا همین اواخر در قرن نوزدهم، چه بوده، و چگونه عملکرد موردی، جمع آوری مورد، یادگیری کلینیکی روی مورد معین، جای آن را گرفته است؛ سرانجام، پژوهشی با چه الگویی در صدد برآمده است که به صورت ماده علمی درآید، با اتكای ابتدا، به تاریخ طبیعی، سپس به كالبدشناسی و زیست‌شناسی.

یک موضوع دیگر را هم می‌توان در نظر گرفت، و آن این که بینیم دانش نقد و تاریخ ادبی در قرن‌های هیجدهم و نوزدهم چگونه توانسته‌اند با استفاده از شیوه‌های تفسیر مذهبی، نقد کتب مقدس، تذکره‌های اولیاء و انبیاء، و «سیره»‌های تاریخی یا افسانه‌ای، شرح حال‌های خودنگاشته یا خاطرات، پرسوناز مؤلف و چهره اثر را بازنده. یک روز هم لازم خواهد شد که نقش فروید را در دانش روانکاوی، که الپتی از نقش نیوتن در فیزیک (و از نقش همه بنیادگذاران ماده علمی) و نیز از نقشی که یک مؤلف می‌تواند در

1. Galien .

2. Paracelse

3. Sydenham

4. Boerhaave

5. aphorisme

میدان فلسفه بازی کند (حتی اگر مانند کانت سرچشمه نوعی دیگر از فلسفیدن باشد) بسیار متفاوت است بررسی کنیم

این هاست چند طرح از طرح هایی که از جنبه انتقادی کار من، برای تحلیل مراجع نظارت گفتاری، می توان در پیش گرفت. و اما جنبه تبارشناختی کار. این جنبه در بردارنده چگونگی تشکیل شدن واقعی گفتار یا در درون مرزهای نظارت، یا در بیرون آن، و بیشتر از همه از هر دو سوی خط مرزی است. از جنبه انتقادی، فرایند رقیق تر کردن، و نیز، در ضمن، فرایند گروه بندی و یگانه کردن گفتارها تحلیل می شود؛ در حالی که از دیدگاه تبارشناختی، چگونگی تشکیل شدن گفتارها که در عین حال امری پراکنده، ناپیوسته و منظم است بررسی می گردد. راستش را بخواهید، این دو کار هرگز کاملاً جداشدنی نیستند؛ چنان نیست که، در یک سو، قالب های پس زدن، کنار گذاشتن، گروه بندی یا اسناد را داشته باشیم؛ و سپس، از سوی دیگر، در ترازی عمیق تر، بر جوشیدن خودانگیخته گفتارها را که، بی درنگ پیش یا پس از پیدایی شان، در چنبر گزینش و نظارت قرار می گیرند. چگونگی تشکیل شدن منظم گفتارها می تواند تا حدی در بردارنده شیوه های نظارت (مانند موردی که یک ماده علمی به شکل گفتار علمی درمی آید و به آن پایگاه می رسد) هم باشد؛ و عکس قضیه هم درست است: چهره های نظارت ممکن است در درون یک ساختار گفتاری شکل بگیرند (مثل نقد ادبی به عنوان گفتار سازنده مؤلف)؛ چندان که هر کوشش انتقادی، با زیر سوال بردن مراجع نظارت، در عین حال باید قاعده بندی های گفتاری را که این مراجع از خلال آنها تشکیل می شوند کاملاً تحلیل کند؛ و هر توصیف تبارشناختی باید مرزهایی را که در ساختارهای واقعی نقشی دارند به حساب بیاورد.

میان کار انتقادی و کار تبارشناختی تفاوت موجود فقط تفاوت موضوع یا حوزه کار نیست، بلکه تفاوتی از دیدگاه نقطه حمله، چشم انداز و مرزیندی است.

هم‌اکنون درباره یکی از بررسی‌های ممکن، بررسی ممنوعیت‌های وارد بر گفتار مربوط به روابط جنسی، سخن می‌گفتم. انجام دادن چنین مطالعه‌ای، بدون تحلیل هم‌زمان مجموعه‌های ادبی، مذهبی، اخلاقی، زیست‌شناختی، و نیز پزشکی و حقوقی گفتارها، که در آن‌ها سخن از روابط جنسی است، و از چنین روابطی نام بردۀ شده و انواعی از آن توصیف گردیده، تغییرشکل یافته، تبیین و داوری شده است، دشوار و انتزاعی خواهد بود. ما هنوز از داشتن گفتاری یگانه و منظم از روابط جنسی بسیار دور هستیم؛ شاید هرگز به چنین چیزی نخواهیم رسید و شاید هم در این جهت نیست که پیش می‌رویم. مهم نیست. ممنوعیت‌ها در گفتار ادبی و در زمینه پزشکی، در گفتار روانکاوی و در گفتار مربوط به هدایت وجودان^۱، هم‌شکل نیستند و نقش واحدی را بازی نمی‌کنند. و، بر عکس، این انواع تفاوت قاعده‌مندی‌های گفتار نیز، همه، به یک نحو ممنوعیت‌ها را تقویت نمی‌کنند، یا به یک نحو آن‌ها را دور نمی‌زنند و جایه‌جاشان نمی‌کنند. پس مطالعه در هر کدام از این‌ها فقط به حسب تعدد سلسله‌هایی که بازی ممنوعیت‌ها در قالب آن‌ها صورت می‌گیرد ممکن است، ممنوعیت‌هایی که، دست‌کم تا حدی، در هر یک از این سلسله‌ها متفاوت‌اند.

سلسله گفتارهای مربوط به ثروت و فقر، پول، تولید، بازرگانی، در فرن‌های شانزدهم و هفدهم، نیز زمینه دیگری برای مطالعه‌اند. در این

سلسله از گفتار با مجموعه هایی از گزاره های بیانی سروکار داریم که بسیار ناهمسان اند، و گوینده آنها ثروتمندان و فقرا، علماء و جهال، پرتوستانها و کاتولیکها، افسران پادشاهی، بازرگانان و اخلاق شناسان اند. هر یک از این گفتارها، قالب ویژه قاعده مندی و نیز دستگاه های اجبار خاص خود را دارند. در هیچ یک از اینها دقیقاً به نشانه ای از آن قالب قاعده مندی گفتاری ویژه ای که بعدها در هیأت مادة علمی خاصی شکل می گیرد و «تحلیل ثروت ها» یا «اقتصاد سیاسی» نامیده خواهد شد برنمی خوریم. در حالی که می دانیم قاعده مندی گفتاری تازه ای، با از سرگرفتن یا کنار گذاشتن، با توجیه یا رد کردن این یا آن دسته از گزاره های بیانی آنها، براساس همانها شکل گرفته است.

می توان مطالعه ای را هم در نظر گرفت که موضوع آن به گفتارهای مربوط به وراثت برگردد، گفتارهایی که به صورت پخش و پراکنده تا آغاز قرن بیستم از خلال مواد علمی، مشاهدات، فنون و دستورالعمل های گوناگون به چشم می خوردند؛ در مورد این گفتارها مسئله این خواهد بود که بینیم این سلسله از گفتارها براساس چه قواعد و پیوندهایی توانسته اند سرانجام در سیمای علم ژنتیک، که از لحاظ معرفت شناسی دارای انجام است و نهاد اجتماعی به رسمیت اش می شناسد، دوباره ترکیب شوند. کاری که فرانسوآ ژاکوب^۱ با درخشنود و دانشی بی نظیر انجام داده است از همین مقوله است.

باری، این چنین است که توصیف های انتقادی و توصیف های تبار شناختی می بایست به تناوب انجام بگیرند، به هم متکی باشند و

یکدیگر را تکمیل کنند. بخش انتقادی تحلیل به دستگاه‌های پوشش‌بندی گفتار^۱ می‌پردازد؛ این بخش می‌کوشد تا این اصول هماهنگی و تنظیم، کنارگذاری، رفیق‌تر کردن گفتارها را بشناسد و متمایز کند. با بازی کردن با کلمات، می‌توان گفت که کار این بخش اصرار در نوعی بسی پرواپی نسته^۲ است. در حالی که بخش تبارشناختی تحلیل، در عوض، به سلسله‌هایی از شکل‌گیری واقعی گفتارها توجه دارد: این بخش می‌کوشد تا گفتار را در قالب قدرت اثباتی^۳ اش دریابد، و منظورم از این اصطلاح آن قدرتی که در مقابل انکار قرار می‌گیرد، [یعنی قدرت تصدیق و تأیید]، نیست بلکه قدرت بنادردن حوزه‌هایی از اشیا است که می‌توان قضایایی درست یا نادرست درباره آنها عنوان کرد. این حوزه از اشیاء را می‌توان حوزه اثباتیت^۴ ها نامید، و اگر بخواهیم دوباره با کلمات بازی کنیم، خواهیم گفت که سبک انتقادی سبک بسی پرواپی خستگی ناپذیر^۵ است، و حال آنکه خوبی^۶ تبارشناختی خوبی پوزیتیویسم فرخنده است.

در هر صورت، دست‌کم بر یک چیز باید تأکید کرد: تحلیل گفتار از این منظر به اکشاف جهان‌شمولی یک معنا نمی‌انجامد، بلکه بازی قلت^۷ تحمیلی را، با قدرت اثباتی بنیادینی روشن می‌کند. [منظورم] قلت و اثبات، قلت، خلاصه، اثبات و نه، به هیچ وجه، گشاده‌دستی پیوسته معنا، نه، به هیچ وجه، شهریاری یک‌تنه دال است].

و حالا، بگذار کسانی که دچار کمبود واژگان هستند – اگر آن‌چه

1. enveloppement du discours

.۲ .désinvolture appliquée . «بسی پرواپی» در قالب شکل‌ها و قالب‌های موجود – م.

3. pouvoir d'affirmation

4. positivités

5. studieuse

6. humeur

7. rareté

می‌گوییم بیش از آن که برایشان معنادار باشد به گوش‌شان خوشایندتر است - بگویند این که همان ستروکتورالیزم است.

این پژوهش‌هایی که من کوشیدم طرحی از آن‌ها را با شما در میان بگذارم، اگر الگوها و حامیانی برای کمک‌کردن به من نبودند، مطمئن هستم که نمی‌توانستم آن‌ها را دنبال کنم. خیال می‌کنم بسیار مدیون دومزیل^۱ باشم، چون در سن و سالی که من هنوز گمان می‌کردم نوشتن نوعی لذت است، این او بود که مرا به کار تشویق کرد. ولی من به آثار دومزیل هم بسیار مدیون‌ام؛ اگر من این متون او را که امروزه بر ذهن ما مسلط‌اند از معنای‌شان دور کرده یا از حد دقت علمی‌شان منحرف کرده‌ام امیدوارم که او مرا بپسخند؛ این او بود که تحلیل اقتصاد درونی گفتار را، به نحوی کاملاً متفاوت از تفسیرهای سنتی یا تفسیرهای مبتنی بر صورت‌گرایی زیان‌شناختی، به من آموخت؛ این او بود که به من آموخت تا سیستم همبستگی‌های کارکردی را از گفتاری به گفتار دیگر، از راه مقایسه پیدا کنم؛ این او بود که به من آموخت چگونه دگرگونی‌های یک گفتار و روابط [آن] با نهاد اجتماعی را شرح دهم. اگر من توانسته‌ام چنین روشی را در مورد گفتارهایی کاملاً متفاوت از سرگذشت‌های افسانه‌ای یا اسطوره‌ای به کار ببرم، این برای آن بوده که فکرش را، بی‌گمان، از کارهای مورخان علم، و به ویژه آثار کانگیلهم، که جلوی چشمان من بوده، گرفته‌ام؛ از او بود که توانسته‌ام بفهمم که تاریخ علم به اجبار در میانه دوراهه و قایع‌نگاری کثفیات یا توصیف اندیشه‌ها و عقایدی که از زمان تکوین نامشخص علم یا از جهت آثار و عواقب بیرونی اش با آن همراه هستند، گیر

نکرده است؛ بلکه امکان آن هست که تاریخ علم را به صورت مجموعه‌ای در عین حال دگرگونی پذیر و منسجم از الگوهای نظری و ابزارهای مفهومی بازیم، و باید چنین کنیم.

ولی، گمان می‌کنم، مهم‌ترین بخش دین من آن بخشی است که مدیون ژان هیپولیت هستم. خوب می‌دانم که، به نظر بسیاری، آثار وی زیر سلطه هگل است، در حالی که تمامی دوران ما، از منطق اش بگیریم تا معرفت‌شناسی اش، چه از طریق مارکس یا از جهت نیچه، می‌کوشند تا از سلطه هگل رها شود؛ و آن‌چه هم من کوشیدم هم اکنون درباره گفتار عرضه کنم هیچ ربطی به عقل^۱ هگلی ندارد.

ولی رها شدن واقعی از سلطه هگل نیازمند آن است که نخست تصوری دقیق از آن‌چه بابت این جداسدن باید پرداخت داشته باشیم؛ نیازمند آن است که بدانیم هگل تا کجا، احتمالاً بدون اطلاع خود ما، به ما نزدیک شده است؛ نیازمند آن است که بدانیم در همه آن چیزهایی که اندیشیدن بر ضد هگل را برای ما میسر می‌سازد، هنوز هم چه قدر عناصر هگلی وجود دارد؛ و نیازمند سنجش این موضوع است که اقدام ما بر ضد او از چه لحاظ هنوز احتمالاً نیرنگی است که او به ما می‌زند، نیرنگی که در پایان اش خود او را، همچنان بی‌حرکت و در جایی دیگر، منتظر خود می‌بینیم.

آری، اگر بسیاری از ما بدھکار ژان هیپولیت هستیم، برای آن است که او راهی را که با آن می‌شود از هگل دور شد و از وی فاصله گرفت، پیش از ما و برای ما به طور خستگی ناپذیری پیموده، راهی که آدمی از همان طریق دوباره می‌بیند که به شیوه دیگری به هگل برگشته، و در می‌باید که ناچار است بار دیگر از وی جدا شود.

ژان هیپولیت اول کسی بود که زحمت حضور بخشیدن به این سایه بزرگ تا حدی شبح وار هگل را که از قرن نوزدهم دور و بر ما می‌چرخید و ما با آن در تاریکی کلنجر می‌رفتیم به خود داده و او این حضور را با ترجمه‌اش، از نمودشناسی چنان به هگل بخشید؛ و دلیل این‌که کیفیت این ترجمه چنان است که خود هگل کاملاً در آن حضور دارد این است که خود آلمانی‌ها گاه برای بهتر فهمیدن روایت آلمانی‌اش به این ترجمه مراجعه می‌کنند.

و ژان هیپولیت از هیچ منفذی از این متن نیست که در آن سر نکشیده باشد چنان‌که گویی نگران آن بوده است که بداند در جایی که هگل دیگر امکانی ندارد چگونه می‌توان به فلسفه پرداخت؛ آیا هنوز ممکن است فلسفه‌ای وجود داشته باشد و هگلی نباشد؟ آن بخش از اندیشه‌ما که غیرهگلی است آیا ضرورتاً غیرفلسفی است؟ و آن چیزی که ضدفلسفی است آیا ناگزیر غیرهگلی است؟ و قدرت این‌گونه پرسش‌ها چنان است که آن حضوری که وی از هگل به ما بخشیده حضوری بود که وی فقط در صدد توصیف تاریخی و دقیق‌اش نبوده؛ حضوری بوده که هیپولیت می‌خواست نوعی انگاره آزمون مدرنیته از آن بسازد (آیا ممکن است بتوان علوم، تاریخ، سیاست و رنج هر روزی را به شیوه هگلی اندیشید؟)، و می‌خواست که از مدرنیته خود ماکوره آزمونی برای فلسفه هگلی، و، از آن طریق، برای فلسفه بسازد. رابطه با هگل، از نظر او، محل یک تجربه بود، محل یک رویارویی که او هرگز مطمئن نبود که فلسفه از آن پیروز بیرون آید. هیپولیت هرگز از دستگاه هگلی به عنوان جهانی اطمینان‌بخش استفاده نمی‌کرد؛ بلکه خطر کردن و دل به دریا زدن فلسفه را در آن مه دید.

و، به نظر من، جایه‌جایی‌هایی که او، نمی‌گوییم در درون فلسفه هگلی، بلکه روی آن فلسفه، و روی فلسفه به مفهومی که هگل در نظر داشت، انجام داده، و نیز همه آن مقلوب کردن درونمایه‌ها، از همین جاست که سرچشمه می‌گیرند. زان هیپولیت، به جای در نظر گرفتن فلسفه همچون کلیتی که سرانجام قادر به اندیشیدن به خود است و می‌تواند خویشتن خود را در حرکت مفهوم دریابد، از فلسفه، بر مبنای افقی بی‌انتها، کاری ساخت که پایان آن ناپیداست: فلسفه او، فلسفه‌ای است که چون همواره زود از خواب برخاسته هرگز آماده آن‌که به سرانجام خود برسد نیست. کاری بی‌پایان، و، بنابراین، همواره از سرگرفتنی، محکوم به قالب و به پارادوکس تکرار؛ فلسفه، چون اندیشه دست‌نیافتنی کلیت، از نظر زان هیپولیت همان عنصر تکرار پذیر نهفته در بی‌قاعدگی بیکران تجربه بود؛ همان چیزی بود که در قالب پرسشی همواره از سرگرفته شده در زندگانی، در مرگ، در خاطره، دیدار می‌نماید و پرهیز می‌کند؛ این چنین بود که وی درونمایه هگلی سرانجام یابی خودآگاهی را به درونمایه بازجویی مکرر تبدیل می‌کرد. ولی، فلسفه، به دلیل تکراری بودن‌اش، مابعدمفهوم^۱ نبود؛ وظیفه فلسفه این نبود که بنای انتزاع را دنبال کند، فلسفه می‌بایست همیشه گامی عقب بماند، از کلیات دست‌آورده‌اش ببرد و با غیر فلسفه ارتباط برقرار کند؛ فلسفه می‌بایست نه به چیزی که سرانجام دهنده آن است، بل به چیزی که مقدم بر آن است، به چیزی که هنوز به آستانه نگرانی‌های فلسفی نرسیده است، هرجه بیشتر نزدیک شود؛ فلسفه می‌بایست خصوصیت‌های تاریخ، عقلانیت‌های منطقه‌ای علم، ژرفای حافظه در آگاهی، همه، رانه برای تقلیل دادن،

بل برای اندیشیدن‌شان از سرگیرد؛ این‌چنین به دررنسایه فلسفه‌ای حاضر، نگران، متحرک در سرتاسر خط تماس خویش با غیرفلسفه، فلسفه‌ای که با این‌همه حضوری ندارد جز از راه آن غیرفلسفه، و آشکارکننده معنایی است که آن غیرفلسفه برای همه ما دارد، می‌رسیم. آری، اگر فلسفه در این تماس مکرری است که با غیرفلسفه دارد، سرآغاز فلسفه دیگر چیست؟ اگر فلسفه پیش روی ماست، اگر حضوری نهانی در آن چیزی که فلسفه نیست دارد، و سرگرم آن است که خویشن خویش را با صدایی که هنوز به تمامی بلند نیست در زمزمه اشیاء بیان کند، در این صورت، گفتار فلسفی شاید دیگر دلیل وجودی نداشته باشد؛ یا این‌که فلسفه باید از پایه‌ای بیاغازد که در عین حال دلخواسته و مطلق است؟ پیداست که درونسایه هگلی حرکت نهفته در هستی بی‌واسطه، جای خود را به حرکت نهفته در بنیاد گفتار فلسفی و ساختِ صوری آن می‌دهد.

سرانجام، به آخرین جابه‌جایی انجام یافته توسط ژان هیپولیت در فلسفه هگلی می‌رسیم: اگر درست است که فلسفه باید چون گفتاری مطلق بیاغازد، تکلیف این موضوع در تاریخ چیست و این چگونه آغازیدنی است که با فردی خاص، در یک جامعه، در یک طبقه اجتماعی، در میانه مبارزه‌ها آغاز می‌شود؟

این پنج مورد جابه‌جایی، که ما را به نهایی‌ترین کرانه فلسفه هگلی رهنمون می‌شوند، که خود فلسفه هگلی را بی‌گمان به آن سوی مرزهایش می‌گذرانند، نوبه به نوبه مجسم‌کننده چهره‌های بزرگ فلسفه مدرن‌اند که ژان هیپولیت همواره آنان را در برابر هگل قرار داده؛ مارکس با پرسش‌هایش از تاریخ، فیخته با مشکل سرآغاز مطلق فلسفه، برگسن با درونسایه تماس با غیرفلسفه، کی یرکه گور با مشکل

تکرار و حقیقت، هوسرل با درونمایه فلسفه چون وظیفه بی‌انتهای همبسته با تاریخ عقلانیت‌ما. و وراسوی این چهره‌های فلسفی، همه حوزه‌های دانشی را می‌بینیم که ژان هیپولیت در پیرامون پرسش‌های ویژه خویش مجسم می‌کرد: حوزه روانکاوی با منطق عجیب میل، ریاضیات و قاعده‌بندی‌های صوری گفتار، نظریه اطلاع و کاربرد آن در تحلیل عنصر زنده، خلاصه، همه آن حوزه‌هایی که بر مبنای آن‌ها می‌توان مسئله نوعی از منطق و هستی را که پیوندهای شان با هم همواره بسته و باز می‌شوند مطرح کرد.

من فکر می‌کنم که این اثر، که اگرچه در چند کتاب عمدۀ شکل گرفته، ولی از آن‌ها بیشتر در پژوهش‌ها، در آموزش و تعالیم، در توجه دائمی، در بیداری و بخشایشی هر روزی، در مسئولیتی به ظاهر اداری و آموزشی (یعنی در حقیقت از دو جهت سیاسی) متراکم گردیده است اثری است که به بنیادی‌ترین مشکل‌های دوران ما راه برده و بیانگر همین‌گونه مشکل‌هاست. بسیاری از ما هستیم که مدیون او بیم و او حق به گردن ما دارد.

من به این دلیل مایل بودم کارم را در اینجا با نشان او ممهور کنم، و با یادآوری از او گزارشم را به پایان برسانم که معنا و امکان آن‌چه را که انجام می‌دهم بی‌گمان از او گرفته‌ام، و برای آن است که بارها اتفاق افتاده که من کورکورانه در راهی پیش می‌رفته‌ام و او چراغی فرا راه من گرفته و روشن‌ام کرده است. پرسش‌هایی که من هم اکنون برای خودم طرح می‌کنم رو به سوی او دارند، و در او، در این فقدان – فقدانی که از دیدگاه احساس من هم غیاب اوست و هم کمبود خود من – به هم تلاقی می‌کنند.

با توجه به این همه دینی که من نسبت به او دارم، حالا می‌فهمم

چرا شما مرا برگزیده اید تا در اینجا به تدریس اشتغال داشته باشم؛
 این انتخاب شما تا حدود زیادی، در حکم بزرگداشت او از جانب
 شماست؛ عمیقاً سپاسگزار شما هستم به خاطر افتخاری که به من
 دادید، و به همان اندازه هم سپاسگزار شما هستم به خاطر آن بخش
 از افتخارکه در این انتخاب نصیب او می‌شود. اگر خود راهمنگ این
 نمی‌دانم که جانشین او باشم، در عوض، یقین دارم که اگر این سعادت
 نصیب هر دوی ما می‌شد، بزرگواری وی چنان می‌بود که من امثب
 سرشار از شور و شوق می‌شدم.

و اکنون بهتر درک می‌کنم که چرا در سرآغاز سخنام با این همه
 دشواری رو به رو بودم. حالا خوب می‌دانم آن کدام صدا بود که دلم
 می‌خواست پیش از من به صدا درآید، مرا در بر خود بگیرد، از من
 بخواهد که سخن بگویم و خویشتن خویش را در قالب گفتار من جا
 دهد. می‌دانم که آغاز به سخن کردن تا چه حد ترسناک بود چراکه آن
 سخن را در این جایی می‌باید شروع می‌کردم که او سخن می‌گفت و
 من گوش می‌دادم، و او، دیگر اکنون نیست تا به من گوش بدهد.

نمايه

باناتی	۲۳	آرتو	۲۳
برگرداندن معنا	۴۶	آفرینش	۴۸، ۴۷، ۴۸، ۴۴، ۴۴
برگن	۶۴	آگاهی	۴۹
برونیت	۴۷	آین	۳۹، ۳۸
بقراط	۵۵	آینی	۴۰
بوئرهاوه	۵۵	ایتمه	۹، ۸
بورخس	۲۵	اثباتیت	۵۹
بولوار سن میشل	۶	اثر	۵۰
بيان شده	۱۹	ارزش	۳۷، ۳۱، ۲۸، ۱۹، ۱۶، ۱۵، ۸
بيان کردن	۱۹	اصالت	۴۷
بی پرواپی نسته	۵۹	اعتراف	۵۳
بی قاعدگی	۴۹، ۵۱، ۶۳	افلاطون	۱۹، ۱۰
پاراسلس	۵۵	انتظام	۳۴
پاریس	۶	انجمن سخن	۳۸، ۳۷
پراکندگی	۵۰	انجل	۲۵
پنلگویی	۵۵	او دیه	۲۶
پوشش	۵۹، ۵۰	او لیس	۲۶
پول	۵۷، ۸	این که پپ نبت	۷

- پیشامدگی ۲۹
 پیونگی ۴۹
 تاریخ جنون در عصر کلاب ۸
 تجربه سرآغازین ۴۴، ۴۲
 تراکم ۵۰
 تصادف ۵۱
 تغیر ۶۰، ۲۰، ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۲۶، ۳۰، ۲۹، ۲۷، ۲۶، ۲۵
 دیکور ۹، ۸، ۷
 تقیب بندی ۹، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۵، ۱۶، ۱۷
 دیوانگی ۵۲، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۵
 دیوانه ۱۷، ۱۶، ۱۵
 ذات ناجمانی ۵۰
 تکرار ۲۴، ۲۲، ۲۷، ۲۶، ۳۰، ۲۹، ۲۷، ۲۶، ۵۳، ۳۰
 رساله آداب ۳۶
 جان تنبا ۴۲، ۲۰
 جویس ۲۶
 رفیق ترکردن ۴۶، ۳۵، ۲۷
 رفیق ترکردن ۴۶، ۵۹
 رویداد ۲۲
 رویداد ۲۲، ۲۰، ۱۹، ۱۸، ۱۶، ۸
 رویداد ۲۲، ۲۷، ۲۱، ۳۱، ۳۵، ۳۳، ۴۱، ۴۲
 رویداد ۵۱، ۵۰، ۴۹، ۴۸
 حقیقتی ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۲۰، ۲۱، ۲۲
 زاپن ۳۵
 زاکوب، فرانسوآ ۵۸
 زانه ۲۵
 حقیقی ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۰
 ساخت ۴۹
 سازمان ۸
 سازمان مواد علمی ۳۰
 سپهalar ۳۵
 سخن ۹، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶
 خودرویزگی ۴۷
 دال ۵۰، ۴۵، ۴۴
 داش ۸، ۹، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۲
 داش ۴۱، ۴۰، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷
 در راستای حقیقت ۲۴، ۲۳، ۲۲
 دستگاه ۱۵، ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۴
 سلله ۰۷، ۰۵، ۰۴، ۰۳، ۰۲

کانون نویسنده‌گان ایران	۷	۰۹، ۰۸، ۰۷، ۰۳
کرد	۵۰	سورین
کلژ دوفرانس	۶، ۵	۰۳، ۱۹
کنارگذاری	۱۴، ۱۵، ۱۰، ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۲۳	سبدهام
کوتاه‌نظری	۳۹، ۴۱، ۵۲، ۰۲، ۰۹	شرايط امكان
کی برکه گور	۶۴	۴۷، ۹
گالین	۵۵	شلايدن
گزارش	۲۴، ۲۷، ۲۲	۳۴
گزاره	۱۸، ۱۹، ۲۰، ۳۰، ۳۹، ۴۰، ۵۸	طرد
گزینش	۵۰	۱۵، ۱۴، ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۹
گفتار	۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۱	عاقل
فرانس	۵۰	۱۷، ۱۶
فرديت	۲۹	عقل
فرويد	۵۵	۱۵، ۱۶، ۱۷
فلسفه	۵، ۹، ۲۷، ۴۱، ۴۴، ۵۰	۶۱، ۰۳، ۱۷
فلسفه افلاطونی	۵۳	۰۴، ۵۶، ۶۲، ۶۴
فوکو	۹، ۱۰	۶۵
فوکو، ميشل	۶، ۷، ۸، ۱۰	۰۹
فيخته	۶۴	۰۶، ۰۵، ۰۴
قاعدۀ بندی	۵۶	۰۹، ۰۸، ۰۷
قاعدۀ مندی	۴۷، ۴۹، ۵۱، ۰۷، ۰۸	۰۳، ۰۲، ۰۱، ۰۰
قدرت	۱۷، ۱۴، ۱۳، ۱۰، ۹، ۸	۰۰، ۰۵، ۰۶، ۰۸
مادبیت	۵۱	۰۱، ۰۲، ۰۳، ۰۴، ۰۵
مارکس	۶۴، ۶۱	۰۶، ۰۵، ۰۴، ۰۳
مبادله	۸	۰۹، ۰۸، ۰۷
مجموعۀ انتقادی	۵۲	۰۶، ۰۵، ۰۴، ۰۳
مجموعۀ تاریخ‌ناختی	۵۲	۰۳، ۰۲، ۰۱، ۰۰
مدرنیته	۶۲	۰۵، ۰۴، ۰۳، ۰۲
مراقبت و تنبیه	۷	۰۴، ۰۳، ۰۲، ۰۱
معنا	۴۷	۰۰، ۳۲، ۰۲
کانگيلهم		۰۰

منزهیت	۱۴، ۱۵، ۲۳، ۲۷، ۴۴، ۵۲	۵۸، ۴۹، ۴۸، ۴۵
نمودنیانی جان	۶۲	۵۷
نودن	۲۲	۲۱، ۱۶، ۱۵، ۱۴، ۱۳، ۱۲، ۱۱، ۷
نهاد اجتماعی	۶۰، ۱۸، ۱۳، ۱۲	۲۲، ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۲۹
نیچه	۶۱، ۲۳	۳۴، ۴۰، ۴۲، ۴۴، ۵۰، ۵۲
نیوتن	۵۵	۵۶، ۶۰، ۵۴، ۵۲، ۶۳، ۶۱
وابستگی	۴۹	۲۳
واژه‌ها و چیزها	۸	۵۸، ۲۹
وحدت	۴۹، ۴۸، ۴۷، ۲۸، ۲۷	۴۲
ونزن	۶	۶۰، ۴۱، ۲۸، ۲۲، ۲۲
هزبود	۱۹	۵۰، ۴۱، ۲۹، ۲۸، ۲۷
هگل	۶۴، ۶۳، ۶۲، ۶۱	۵۶، ۵۵
دمان	۲۹	۵۱، ۴۹، ۴۶
همزیستی	۵۰	۷
هوسرل	۶۰	۶
هویت	۲۹	۱۵
هیپولیت، زان	۵، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵	۴۹، ۴۷، ۳۴، ۲۸، ۲۷، ۲۶
یکه بودن	۴۷	۶۰، ۵۱
نشانه	۸، ۱۶، ۲۰، ۲۶، ۲۸، ۳۹، ۴۲	۵۰



منتشر شده است:

- نوشته طاهر مقدسی، مقدمه، ترجمه و تعلیقات از دکtor محمد رضا شفیعی کدکنی
نوشته گاثان بیکون، ترجمه کاظم کردوفی
دکtor علی محمد حق شناس
نوشته محمود روح‌الله‌ای
نوشته گرتود لستابن، ترجمه پروانه ستاری
نوشته بوک لنهن، ترجمه ع. بهرام‌بیکی
اصلیه و منظهای کلاسیک (تأثیر بوان و روم بر ادبیات غرب)، در ۲ جلد، نوشته‌گر، هایت، ترجمه مهمن دلنشور
و محمد کلباسی، ویراسته مصطفی‌لیلامیه
نوشته دکتر متوجه سوده
نوشته روت برلاو، ترجمه مهشید میرعزیزی
نوشته محمود کیاکوش
نوشته هکل، ترجمه باقر پرهام
محمدبن منور، مقدمه، تصحیح و تعلیقات شفیعی کدکنی
نوشته محمد مختاری
رالف نایلر، ترجمه علی تقی پورظہیر
نوشته ونگر، ترجمه مهدی تقوی /ابرج نیکنژاد
نوشته هوشک غاری
نوشته برایان ردھ، ترجمه کاخی / افسری
برتوتول برشت، ترجمه بهرام حبیبی
نوشته رالف درندرف، ترجمه غلامرضا خدیبی
نوشته عبدالعزیز انصاری، ترجمه دکتر ابوالقاسم سرسی
ترجمه مرتضی افتخاری
زیر نظر میشل فوکو، ترجمه دکتر مرتضی کلاتریان
نوشته دکتر مهرداد بیهار
گزینش و ویرایش خمر و پارسا
دکtor محمد رضا باطنی
نوشته ابوالله حاکم نیشابوری، ترجمه خلیفه نیشابوری،
مقدمه، تصحیح و تعلیقات از دکtor محمد رضا شفیعی کدکنی
نوشته ۵. ۵. آرمانی، ترجمه مصطفی‌لیلامیه
نوشته دکتر شفیعی کدکنی
غسان کتفی، ترجمه موسی اسوار
نوشته فریدریش نیجه، ترجمه داریوش آشوری
بیزن هنری کار
- تاریخ هنر مدرن (در قطعه رحلی)
تازیات‌های سلوک (نقد و تحلیل چند قصیده لز منائی)
تا هر وقت که بیگردیم (دلستهای کوتاه)
بارشناس اخلاقی
ترانه خواهی برای افتاب (مجموعه شعر)
ترانه زمین (زندگی گوستان و مادر) نوشته کورت بلاکف، ترجمه علی اصغر بهرام‌بیکی
تکوین دولت مدن
جایی چهارگان روشن است (مجموعه دلستهای کوتاه)
جنگ اخو زمان (زمان)
جهان به کجا می‌رود؟ (ویراست دوم)
چشم‌آغاز سویاپیم مدن
چنین گفت زرتشت
حالات و سخنان ابوسعید جمال الدین لبوروه،
حقوق بین‌الملل خصوصی
حقوق طبیعی و تاریخی
خصوصی سازی (در ۲ جلد)