نظم اشیاء

دیرینه‌شناسی علوم انسانی

میشل فوکو

یحیی امامی

THE ORDER OF THINGS:
AN ARCHAEOLOGY OF
THE HUMAN SCIENCES

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

نظم اشیاء

دیرینه‌شناسی علوم‌انسانی

میشل فوکو

مترجم: یحیی امامی

پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی

وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

نظم اشیاء
دیرینه‌شناسی علوم انسانی

میشل فوکو
یحیی امامی
ناشر: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی
طرح جلد: زهرا صفوی
لیتوگرافی: تارنگ
چاپ اوّل: پاییز ۱۳۸۹
تیراژ: ۲۰۰۰
قیمت: ۹۹۰۰ تومان
شابک: ۹۷۸۶۰۰۵۵۶۷۵۱۹

نشانی: تهران، خیابان پاسداران، خیابان شهید مومن‌نژاد (گلستان یکم)، شماره ۱۲۴، تلفن: ۲۲۵۷۰۷۷۷
پست الکترونیکی: info@iscs.ac.ir **سایت: www.iscs.ac.ir**

کلیه آثار منتشره این پژوهشکده در جهت ایجاد فضای آزاد علمی و نظر شخصی نویسندگان محترم آن است و لزوماً مورد تایید این پژوهشکده نیست.

سرشناسه: فوکو، میشل، ۱۹۲۶ ـ ۱۹۸۴ م.
Foucault, Michel
عنوان و نام پدیدآور: نظم اشیا: دیرینه‌شناسی علوم‌انسانی/ میشل فوکو؛ مترجم یحیی امامی.
مشخصات نشر: تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۹.
مشخصات ظاهری: ۶۶۲ ص. : مصور، نمودار.
شابک: 978-600-5567-51-9
یادداشت: کتاب حاضر از متن انگلیسی تحت عنوان
The order of things; an archaeology of the human sciences به فارسی برگردانده شده است.
یادداشت: عنوان اصلی: . Mots et les choses, 1973
عنوان دیگر: واژه‌ها و چیزها.
موضوع: دانش و دانش‌اندوزی
موضوع: تمدن ـ ـ تاریخ
شناسه افزوده: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی
رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۹ ۲و۹ف/AZ۱۰۱
رده‌بندی دیویی: ۹۰۱
شماره کتابشناسی ملی: ۲۰۰۸۷۹۷

این کتاب
ترجمه‌ای است از:

The Order of Things, An Archealogy of the Human Sciences

by Michel Foeault

فهرست

دیباچه پژوهشکده ..... یازده

مقدمه چاپ انگلیسی ۱

پیش‌گفتار ۱۱

بخش ۱

فصل ۱؛ زنان عالی‌تبار ۳۱

فصل ۲؛ نثر جهان ۵۵

چهار همانندی ۵۵

امضاءها ۶۹

محدوده‌های جهان ۷۷

نوشتار اشیاء ۸۴

هستی زبان ۹۶

فصل ۳؛ بازنمایی کردن ۱۰۵
دون کیشوت ۱۰۵
نظم ۱۱۲
بازنمایی نشانه ۱۲۴
بازنمایی مضاعف‌شده ۱۳۳
تخیل شباهت ۱۳۹
متزیس و «طبقه‌بندی» ۱۴۶
فصل ۴؛ صحبت‌کردن ۱۵۷
نقد و شرح ۱۵۷
دستور عام ۱۶۳
نظریهٔ فعل ۱۷۹
مفصل‌بندی ۱۸۶
نام‌گذاری ۱۹۸
اشتقاق ۲۰۹
چهارضلعی زبان ۲۱۷
فصل ۵؛ طبقه‌بندی کردن ۲۳۱
آنچه مورخان می‌گویند ۲۳۱
تاریخ طبیعی ۲۳۶
ساختار ۲۴۳
نشان ویژه ۲۵۳
پیوستگی و فاجعه ۲۶۴
هیولاها و سنگواره‌ها ۲۷۳
گفتمان طبیعت ۲۸۴
فصل ۶؛ مبادله ۲۹۷
تجزیهٔ ثروت ۲۹۷
پول و قیمت‌ها ۳۰۲
سوداگری ۳۱۰

تعهد و قیمت ۳۲۰
ایجاد ارزش ۳۳۶
سودمندی ۳۴۵
جدول عمومی ۳۵۳
میل و بازنمایی ۳۶۳

بخش ۲

فصل ۷؛ محدودیت‌های بازنمایی ۳۷۵
عصر تاریخ ۳۷۵
مقیاس کار ۳۸۲
ساختار ارگانیک موجودات ۳۸۹
صرف کلمه ۳۹۹
ایدئولوژی و نقد ۴۰۶
ترکیب‌های عینی ۴۱۶
فصل ۸؛ کار، زندگی، زبان ۴۲۷
تجربه‌مندی‌های جدید ۴۲۷
ریکاردو ۴۳۲
کوویه ۴۴۸
باپ ۴۷۵
زبان به موضوع بدل می‌شود ۴۹۸
فصل ۹؛ انسان و دوتایی‌هایش ۵۱۱
بازگشت زبان ۵۱۱
جایگاه شاه ۵۱۸
تحلیل کرانمندی ۵۲۵
امر تجربی و امر استعلایی ۵۳۵
«می‌اندیشم» و امر نااندیشیده ۵۴۲
عقب‌نشینی و بازگشت خاستگاه ۵۵۲

گفتمان و هستی انسان ۵۶۳
خواب انسان‌شناختی ۵۷۱
فصل ۱۰؛ علوم انسانی ۵۷۵
سه چهرهٔ دانش ۵۷۵
شکل علوم انسانی ۵۸۲
سه الگو ۵۹۳
تاریخ ۶۱۲
روانکاوی و قوم‌شناسی ۶۲۳
نتیجه‌گیری ۶۴۴

دیباچه پژوهشکده

اندیشه سیاسی و اجتماعی در دوران معاصر تحولات شگرفی را شاهد بوده است و چرخش‌های متعدد فکری و فلسفی، در کنار تحولات عمده در فناوری و علوم دقیقه، چشم‌اندازی از دنیای نوین به روی ما گشوده است که انکار ضرورت شناخت دقیق و همه‌جانبه آن برای هر اجتماعی که به دنبال عقب نماندن از قافله علم و گنجینه فهم بشری است، به دور از درایت و دوراندیشی است.

تحولاتی که بیش از هر چیز در دنیای غرب روی داد و آن‌را مدرنیته نامیده‌اند، به‌جز وجوه تکنولوژیک و علمی، ابعاد فلسفی و اندیشه‌ای قابل توجهی نیز با خود به همراه داشت. انکار و رد دنیای گذشته، تاکید بر محوریت سوژه انسانی در عالم، تحول در پیوند فیزیک و متافیزیک، تلاش برخی اندیشمندان برای تبیین روابط و مقولات وجود انسانی بر اساس یافته‌های علوم دقیقه، سیطره رفتارگرایی بر نظام‌های تربیت اجتماعی و فرهنگی و مقولات دیگری از این دست از جمله ثمرات اندیشه مدرن بود که البته نمی‌توان قضاوتی سیاه‌وسفید از آنها به دست داد. انصاف آن است که این اندیشه، هم ثمرات مفید و هم آثار زیان‌آوری به بار آورد و از این‌رو، تلاش برای سیر به این وضعیت (مدرن) برای جوامع غیرغربی

لاجرم می‌بایست مبتنی بر تامل و بذل توجه دقیق و ظریف در همه ابعاد آن باشد.

فیلسوفان پست‌مدرن از جمله اندیشمندانی بودند که با تاکید بر زیان‌های مدرنیته برای زندگی وجودیِ انسانی، به کالبدشکافی این مضرات پرداختند و هریک به گونه‌ای به واکاوی و پرده‌گشایی از وجوه پنهان سیطره مدرنیته بر حیات بشری دست یازیدند. میشل فوکو را باید از جمله طلایه‌داران اندیشه پست‌مدرن دانست که از یک‌سو با تاسی به میراث فکری متفکرانی چون نیچه و هایدگر و از سوی دیگر با اتکا به تلاشِ خستگی‌ناپذیر شخصی در جستجو برای مدارک و شواهد و مستندات چگونگی تاثیرگذاری قدرت مدرن بر زندگی روزمره و حیات اجتماعی انسان غربی در دوران پس از رنسانس، نظام اندیشه‌ای غرب را در قرن بیستم مورد چالش جدی قرار دادند.

بسیاری از متفکران، زندگی فوکو را به دو بخش (دیرینه‌شناسی و تبارشناسی) تقسیم کرده‌اند، و در این راستا، از دو فوکو، یکی فوکوی متقدم و اولیه، و دیگری فوکوی متاخر و واپسین دم می‌زنند. فوکوی نخستین، فوکویی است که به ساختارگرایی نزدیک بوده و تحت تأثیر مارکس، کانت، هایدگر و سنت‌های مسلط زمان خود یعنی ساختارگرایی و هرمنوتیک است. فوکوی واپسین را می‌توان فوکوی فراسوی ساختارگرای و هرمنوتیک نامید که در این دوره بیشتر متاثر از اندیشه‌های فردریش نیچه است. دلیل این تحول در نظام اندیشه‌ای فوکو آن بود که فوکوی متقدم، بیشترین دغدغه خود را متوجه مقوله دیرینه‌شناسی دانش می‌نمود و پس از آنکه به این نتیجه رسید که دیرینه‌شناسی روش مطلوب او برای دستیابی به فهم روابط حاکم بر جامعه بشری نیست، در دوران متاخر به

تبارشناسی روی آورد. در این دوران است که فوکو با کاوش در ریشه‌های فکری جنبش عظیم انقلاب اسلامی در ایران، به حمایت از آن روی می‌آورد و مطالب مشهور و مانوس محققان و پژوهشگران ایرانی را درباره انقلاب اسلامی تقریر می‌کند که در اینجا نیازی به تکرار آن نیست.

کتاب «کلمه‌ها و چیزها» از جمله آثاری است که فوکو در دوران متقدم فکری خویش به نگارش درآورده است. این کتاب همان‌گونه که از عنوان فرعی آن پیداست به «دیرینه‌شناسی علوم انسانی» می‌پردازد. این اثر که به جرات می‌توان آن‌را مهم‌ترین پژوهش در زمینه دیرینه‌شناسی و تحلیل گفتمانی فوکویی دانست، در ترجمه به زبان انگلیسی دچار تغییر نام شد و «نظم اشیا» نام جدیدی بود که در نسخه انگلیسی بر روی جلد آن نقش بست. ترجمه این کتاب به زبان فارسی به همت و سعی سعید فقیدی صورت گرفت که اندک زمانی پس از اتمام کار ترجمه و در عنفوان جوانی در حادثهٔ ناگوار تصادف از دنیا رفت. «یحیی امامی» از جمله پژوهشگران جوان و پویایی بود که جامعه دانشگاهی ایران می‌توانست امید فراوانی به تولید علمی و پژوهشی آینده او داشته باشد؛ اما افسوس که دست تقدیر او را از ما گرفت. *پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری* با گرامیداشت یاد آن مرحوم، کتاب حاضر را که از جمله آثار کلاسیک در زمینه اندیشه سیاسی و اجتماعی معاصر به شمار می‌رود، به اندیشمندان و پژوهشگران جوان و فکوری تقدیم می‌کند که با بازخوانی انتقادی تجربه جوامع دیگر بشری در جهت توسعه و پیشرفت، متعهدانه به دنبال یافتن راه مناسب تعالی و شکوفایی جامعه ایرانی هستند.

مقدمه چاپ انگلیسی

احتمالاً عنوان این مقدمه باید «راهنمای استفاده» [از کتاب] باشد. نه به این دلیل که احساس می‌کنم به خواننده نمی‌توان اعتماد کرد ـ خواننده، البته، آزاد است آنچه را می‌خواهد از کتاب استنباط کند، کتابی که لطف کرده و آن را خوانده است. پس من چه حقی دارم که بگویم این کتاب باید به این شیوه، به جای شیوه دیگر، استفاده شود؟ وقتی این کتاب را می‌نوشتم چیزهای بسیاری وجود داشت که برایم روشن نبود: پاره‌ای از آنها کاملاً مشخص به نظر می‌رسیدند و پاره‌ای کاملاً نامشخص. از این‌رو به خودم گفتم: اگر نیات من روشن‌تر و طرحم برای شکل‌گیری آماده‌تر می‌بود خواننده ایده‌آل به کتاب من نزدیک می‌شد.

۱. خواننده تصدیق خواهد کرد که این کتاب مطالعه‌ای دربارهٔ حوزه‌ای فراموش‌شده است. حداقل در فرانسه تاریخ علم و تفکر، بالاترین شأن را به ریاضیات، جهان‌شناسی و فیزیک می‌دهد ــ علوم ناب، دقیقه و مربوط به امور ضروری که همگی به فلسفه نزدیک هستند: در تاریخ این علوم می‌توان ظهور تقریباً مستمر حقیقت و خرد ناب را مشاهده کرد. با این حال، حوزهٔ دیگر ــ حوزهٔ که با موجودات زنده، زبان‌ها، یا واقعیت‌های اقتصادی سروکار دارند ــ آن‌چنان مملو از تفکر تجربی و در معرض نوسانات و تخیل، سنت‌های قدیمی

و رخدادهای خارجی در نظر گرفته می‌شوند، که فرض بر این است که تاریخ‌شان می‌تواند هر چیزی به‌غیر از [یک تاریخ] بی‌قاعده باشد. حداکثر، از این انتظار می‌رود سند وضعیت ذهنی، یک اسلوب فکری، آمیزه‌ای از کهنه‌گرایی و حدس بی‌باکانه، آمیزشی از بصیرت و بی‌بصیرتی را فراهم کنند. اما چه می‌شد اگر دانش تجربی، در یک زمان مشخص و در یک فرهنگ مشخص، از قاعده‌مندی مشخصی برخوردار بود؟ چه می‌شد اگر خودِ امکانِ ثبت وقایع، امکان رخصت به خود برای متقاعدشدن با وقایع‌ها، امکان تحریف آنها در سنت‌ها یا استفادهٔ صرفاً نظرپردازانه از آنها، بلی حتی اگر این آخری، در اختیار تصادف نبود؟ چه می‌شد اگر اشتباهات (و حقایق)، تمرین باورهای کهنه (نه فقط شاملِ کشف‌های حقیقی بلکه ساده‌ترین تصورات) در یک زمان مشخص از قوانین رمز خاصی از دانش پیروی می‌کردند؟ به طور خلاصه چه می‌شد اگر تاریخ دانشِ غیر ـ صوری، خود دارای یک نظام بود؟ این امر فرضیه ابتدایی من بود ــ اولین خطری که تقبل کردم.

۲. این کتاب باید به عنوان یک مطالعه مقایسه‌ای، و نه علامت‌شناختی، قرائت شود. قصد من این نبوده است که بر مبنای نوع خاصی از دانش یا مجموعه‌ای از ایده‌ها تصویری از یک دوره ترسیم یا روح یک قرن را بازسازی کنم. آنچه قصد انجام آن را داشتم ارائه تعداد مشخصی، از عناصر در کنار هم بود: دانشِ موجودات زنده، دانشِ قواعد زبان، و دانشِ واقعیت‌های اقتصادی، و مرتبط‌کردن آنها با گفتمان فلسفی‌ای که در طی یک دوره زمانی از قرن هفدهم تا قرن نوزدهم معاصرشان بود. این مطالعه نه نوعی بررسی کلاسیسیم به‌طورکل و نه جستجویی برای نوعی جهان‌بینی [weltanschauung]، بلکه مطالعه‌ای دقیقاً «موضعی»[1] بود.[2]

---

1. Regional

۲. من گاهی اوقات از اصطلاحاتی مانند «تفکر» یا «علم کلاسیک» استفاده می‌کنم، امّا این اصطلاحات عملاً همیشه به حوزه خاص در حال بررسی اشاره دارند.

امّا این روش مقایسه‌ای، صرف‌نظر از برخی مسائل، نتایجی را به بار می‌آورد که اغلب اوقات به طرز چشمگیری متفاوت از نتایج حاصل از مطالعات تک ـ رشته‌ای است. (از این‌رو خواننده نباید انتظار داشته باشد که در این کتابْ تاریخ زیست‌شناسی را در کنار تاریخ زبان‌شناسی و تاریخ اقتصاد سیاسی، و تاریخ فلسفه بیابد.) تأکیدها جابجا می‌شوند: تقویم قدیسان و قهرمانان تا اندازه‌ای تغییر داده می‌شود (بیش از بوفون به لینه و بیش از روسو به دستو دو تراسی [1] فضا داده می‌شود؛ و کانتیون [2] به‌تنهایی با فیزیوکرات‌ها [3] مخالفت... می‌کند). مرزها دوباره ترسیم می‌شوند و اشیاء معمولاً دور از یکدیگرْ به همدیگر نزدیک‌تر می‌شوند، و برعکس: من به جای مرتبط‌کردن طبقه‌بندی‌های زیست‌شناختی با دیگر دانش‌های مربوط به موجود زنده (نظریهٔ رویش، یا فیزیولوژیِ حرکت حیوان یا تعادل‌شناسی گیاهان)، آنها را با آن چیزی مقایسه کرده‌ام که در همان زمان ممکن بود دربارهٔ نشانه‌های زبانی، شکل‌گیری ایده‌های کلی، زبان کنش، سلسله‌مراتب نیازها و مبادله کالاها گفته شده باشد.

این امر دو نتیجه به همراه داشت: من به این سمت هدایت شدم که تقسیم‌بندی‌های بزرگی را رها کنم که اکنون برای همه ما آشنا هستند: سرچشمه‌های زیست‌شناسیِ (یا فلسفه یا اقتصاد) قرن نوزدهم را در قرن هفدهم و هجدهم جستجو نکردم. آنچه دیدم ظهور شکل‌های خاص عصر کلاسیک بود: نوعی «طبقه‌بندی» یا «تاریخ طبیعی» که نسبتاً تحت تأثیر دانشی نبود که آن موقع در فیزیولوژی گیاهی یا حیوانی وجود داشت؛ نوعی «تجزیهٔ ثروت» که فرض‌های «حساب سیاسی [4]» را که معاصر آن

1. Destutt de Tracy
2. Cantillon
۳. Physiocrat، در فرانسه قرن هیجدهم پیرو این نظریه که زمین سرچشمه واقعی ثروت و احترام به مالکیت برای رونق کشور لازم است. ـــ م.
4. political arithmetic

بود، کمتر مورد توجه قرار می‌داد؛ و «دستور عام» که نسبت به تجزیه‌های تاریخی و آثار مربوط به معناگزاری که در آن زمان محقق شدند، کاملاً بیگانه بود. به عبارت دیگر، وقتی علوم در قرن نوزدهم متمایز و نام‌گذاری شدند اشکال به «شناخت‌شناسانه» هم ترجمه شده است، با آنها تلفیق نشدند. علاوه بر این، من در بین این اشکال متفاوتْ ظهور شبکه‌ای از شباهت‌ها را دیدم که از همجواری‌های سنتی فراتر می‌رفت: در بین تقسیم‌بندی گیاهان و نظریه مسکوکات[1]، بین مفهوم نشان ویژهٔ[2] عمومی و تجزیهٔ تجارت، هم‌شکلی‌هایی در علوم کلاسیک یافت می‌شود که گوناگونی مفرط موضوع‌های تحت بررسی را نادیده می‌گیرد. فضای دانش در آن زمان به شیوه‌ای کاملاً متفاوت از شیوه‌ای آرایش یافت که کنت یا اسپنسر در قرن نوزدهم، نظام‌مند کرده بودند. دوّمین خطری که کردم این بود که آنقدری که به دنبال توصیف فضای معرفت‌شناختی خاص یک دوره بودم، به دنبال توصیف پیدایش علوم نبودم.

۳. بنابراین در سطحی عمل نکردم که معمولاً سطح مورخ علم است ــ بگویم دو سطحی که معمولاً متعلق به مورخ علم است. زیرا از یک طرف، تاریخ علمْ پیشرفت کشفیات، صورت‌بندی مسائل، و برخورد مجادله‌ها را ردیابی می‌کند؛ تاریخ علم همچنین نظریه‌ها را در سازمان درونی‌شان بررسی می‌کند؛ خلاصه آنکه تاریخ علمْ فرآیندها و محصولات آگاهی علمی را توصیف می‌کند. اما از طرف دیگر، تاریخ علم می‌کوشد آن چیزی را دوباره احیاء کند که از چنگ این آگاهی می‌گریزد: تأثیراتی که بر آن اثر می‌گذارد، فلسفه‌های ضمنی که مبنای آن بودند، موضوع‌های صورت‌بندی‌نشده، موانع دیده‌نشده؛ تاریخ علم ناخودآگاه علم را توصیف می‌کند. این ناخودآگاه همیشه جنبهٔ منفی علم است ــ آن چیزی که در برابر علم مقاومت، و آن را

1. coinage
2. character

منحرف، یا مغشوش می‌کند. آنچه قصد انجام آن را دارم آشکارکردن نوعی ناخودآگاه مثبت دانش است: سطحی که از آگاهی دانشمند می‌گریزد و با این حال بخشی از گفتمان علمی است؛ قصد من مناقشه در اعتبار و کوشش برای دست‌کم‌گرفتن سرشت علمی این گفتمان نیست. آنچه در تاریخ طبیعی، اقتصاد، و دستور زبان دورهٔ کلاسیک مشترک بود یقیناً در دسترس آگاهی دانشمند نبود؛ یا بخشی از آن که خودآگاه می‌نمود سطحی، محدود، و تقریباً تخیلی بود (برای مثال آدانسون[1] خواست نوعی نام‌گذاری مصنوعی برای گیاهان طراحی کند؛ تارگو[2] مسکوکات را با زبان مقایسه کرد)؛ امّا طبیعت‌شناسان، اقتصاددانان، و دستورشناسان، درحالی‌که این امر برای خودشان ناشناخته بود، قواعد مشابهی را به کار گرفتند تا موضوعات مناسب مطالعه‌شان را معین کنند، مفاهیم‌شان را شکل بدهند، و نظریه‌های‌شان را بسازند. من تلاش کردم این قواعد شکل‌گیری را که هرگز فی‌نفسه [یا مستقلاً] صورت‌بندی نشده‌اند، امّا صرفاً در نظریه‌ها، مفاهیم و موضوعات مطالعهٔ کاملاً متفاوت پیدا می‌شوند، از طریق جداسازیِ سطحی، به عنوان جایگاه خاص‌شان [یعنی جایگاه قواعد]، آشکار سازم و آن را، احتمالاً تا اندازه‌ای خودسرانه، سطح دیرینه‌شناختی بنامم. من دورهٔ تحت بررسی در این کتاب را به عنوان نمونه انتخاب کردم و از این طریق کوشیده‌ام تا مبنا یا نظام دیرینه‌شناسی مشترک در مجموعه کاملی از «محصولات» یا «بازنمایی‌های» علمی‌ای را معین کنم که در سرتاسر تاریخ طبیعی، اقتصاد، و فلسفهٔ دورهٔ کلاسیک پراکنده شده‌اند.

٤. مایلم این کتاب به عنوان اثری ناتمام قرائت شود. پرسش‌های بسیاری در آن وجود دارد که هنوز پاسخ‌شان پیدا نشده است؛ و بسیاری از شکاف‌ها یا به آثار اوّلیه و یا به آثار دیگری اشاره دارند که هنوز کامل، یا

1. Adanson
2. Turgut

حتی شروع نشده‌اند. امّا در اینجا باید سه مسأله را یادآوری کنم.

اول به مسألهٔ تغییر می‌پردازم. گفته شده است که این اثر [یا کتاب] خود امکان تغییر را انکار می‌کند. و این در حالی است که دل‌مشغولی اصلی من تغییرات بوده است. در واقع، دو چیز مرا به‌ویژه تحت تأثیر قرار داده‌اند: ناگهانی‌بودن و برخی از علوم هرازگاهی بدان وسیله دوباره سازماندهی شدند؛ و این واقعیت که تغییرات مشابهی همزمان در رشته‌های ظاهراً متفاوت رخ داده است. سنت دستور عام در عرض چندین سال (حوالی ۱۸۰۰) با زبان‌شناسی اساساً تاریخی جایگزین شد؛ تقسیم‌بندی‌های طبیعی بر طبق بررسی‌های کالبدشناسی مقایسه‌ای تنظیم شدند؛ و نوعی اقتصاد سیاسی بنیان‌گذاری شد که درون‌مایه‌های اصلی آن کار و تولید بود. من که با چنین ترکیب عجیبی از پدیده‌ها روبرو شده بودم به نظرم رسید که این تغییرات باید با دقت بیشتری مورد بررسی قرار بگیرند ــ بدون این‌که، به پیوستگی، ناگهانی‌بودن[1] یا گستره[2] تقلیل داده شوند. در ابتدا به نظرم رسید که انواع تغییرات در گفتمان علمی اتفاق افتاده است ــ تغییراتی که در سطح مشابهی اتفاق نیفتاد، در مسیر یکسانی پیش نرفت یا از قوانین مشابهی پیروی نکرد؛ روشی که در آن، در یک علم خاص، گزاره‌های جدید تولید شدند، وقایع جدید به دست آمدند، یا مفاهیم جدید ساخته شدند (رخدادهایی که حیات روزمره یک علم را می‌سازند) به احتمال قریب‌به‌یقین از الگویی شبیه به ظهور حوزه‌های جدید مطالعاتی (و مشابه با ناپدیدشدنِ متناظر حوزه‌های مطالعاتی قدیمی) پیروی نمی‌کند؛ امّا ظهور حوزه‌های جدید مطالعه نباید با آن توزیعِ مجدد فراگیری خلط شود که نه فقط شکل کلی علم، بلکه روابطاش را با دیگر

1. abruptness
2. scope

حوزه‌های دانش تغییر می‌دهند. پس، به نظر می‌رسد که نباید با تمام این تغییرات در یک سطح برخورد کرد یا نباید گمان کرد که آنها از نقطه‌ای منفرد منشاء می‌گیرند، هم‌چنان که گاهی اوقات گمان رفته است؛ یا نباید تمام این تغییرات را به نبوغ یک فرد، یا یک روح جمعی جدید، یا حتی به پرباری یک کشف منفرد نسبت داد؛ به همین دلیل به نظرم بهتر است که به چنین تفاوت‌هایی احترام بگذاریم، و حتی بکوشیم آنها را در خاص‌بودن‌شان بفهمیم. من در این راه تلاش کرده‌ام تا ترکیبِ دگرگونی‌های متناظری را توصیف کنم که ظهور زیست‌شناسی، اقتصاد سیاسی، زبان‌شناسی، تعدادی از علوم‌انسانی، و نوع جدیدی از فلسفه را در آستانه قرن نوزدهم مشخص می‌کند.

مسألهٔ دوّم علیت است. همیشه آسان نیست که تعیین کنیم چه چیزی باعث تغییری ویژه در علم شده است. چه چیزی چنین کشفی را امکان‌پذیر ساخته است؟ چرا این مفهوم جدید ظاهر شده است؟ اغلب این پرسش‌ها شدیداً مشکل‌آفرین هستند زیرا هیچ اصول روش‌شناختی معینی وجود ندارد که بتوان چنین تجزیه‌ای را بر مبنای آن انجام داد. این اشکال در مورد آن تغییرات کلی‌ای که علم را به عنوان یک کل تغییر می‌دهند حتی بیشتر است. با این حال اشکال و سراسیمگی مزبور در مورد چندین تغییر متناظر نیز وجود دارد. امّا احتمالاً در علوم تجربی به اوج خود می‌رسد: زیرا نقش ابزارها، تکنیک‌ها، نهادها، رخ‌دادها، ایدئولوژی‌ها، و منافع بسیار مورد توجه است؛ امّا مشخص نیست چگونه یک مفصل‌بندی چنین پیچیده و چنین گوناگون در ترکیب عملاً کار می‌کند. از نظر من عاقلانه نیست که فعلاً راه‌حلی را به زور اعمال کنم که احساس می‌کنم و می‌پذیرم که از پیشنهاد آن ناتوان هستم. تبیین‌های سنتی ــ روح زمان، تغییرات اجتماعی یا فن‌آورانه، انواع گوناگون تأثیرات ــ عمدتاً مرا به عنوان اموری تحت تأثیر قرار می‌دهند که بیشتر

جادویی هستند تا کارآمد. از این‌رو، من در این کتاب مسأله علیت را به کنار گذاشتم[1]؛ در عوض خودم را به توصیف خودِ دگرگونی‌ها محدود کرده‌ام و فکر می‌کنم که اگر قرار است روزی نظریه‌ای دربارهٔ تغییر علمی و علیت (شناخت‌شناسی) برساخته شود این کار مرحله‌ای ضروری خواهد بود.

مسألهٔ سوم سوژه است. تمیز بین سطح (شناخت‌شناسی) دانش (یا آگاهی علمی) و سطح دیرینه‌شناختی دانش، از این امر آگاه هستم که باید در مسیری به پیش روم که سرشار از دشواری است. آیا می‌توان از علم و تاریخ‌اش (و از این‌رو شرایط وجودش، تغییرات‌اش، اشتباهاتی که مرتکب شده است، پیشرفت‌های ناگهانی‌ای که آن را وارد مسیر تازه‌ای کرده اند) بدون ارجاع به خود دانشمند سخن گفت ــ و نه فقط از فرد انضمامی‌ای که با یک نام مشخص می‌شود در حالیکه باید از آثار و شکل خاص افکار او صحبت کنم؟ آیا می‌توان برای نوعی تاریخ علم معتبر تلاش کرد که کل جنبش خودانگیخته مجموعه‌ای بی‌نام دانش را از آغاز تا انتها بررسی کند؟ آیا این امر مشروع، یا حتی مفید است که جمله سنتی «Xفکر می‌کند که...» را با «فکر می‌شد که...» جایگزین کرد؟ امّا این دقیقاً آن چیزی نیست که من می‌خواهم انجام دهم. من نمی‌خواهم اعتبار زندگی‌نامه‌های فکری، یا امکانِ تاریخ نظریه‌ها، مفاهیم یا مضامین را منکر شوم. مسأله من فقط این است که آیا چنین توصیفاتی کافی هستند، آیا این توصیف‌ها حقِ مطلب را در مورد تراکمِ شدیدِ گفتمان علمی ادا می‌کنند، آیا بیرون از مرزهای مرسوم‌شان آن نظام‌های قاعده‌مندی‌هایی وجود ندارند که نقشی تعیین‌کننده در تاریخ علم داشته باشند. مایلم بدانم که آیا سوژه‌هایِ مسئولِ گفتمان علم، در موقعیت‌شان، در عملکردشان، در ظرفیت ادراکی‌شان، در امکان‌های عملی‌شان، توسط شرایطی که بر آنها سلطه و غلبه دارند تعیین نمی‌شوند. خلاصه کلام این‌که تلاش کردم تا گفتمان

---

۱. من در ارتباط با روان‌پزشکی و پزشکی بالینی در دو کتاب قبلی‌ام به بررسی این مسأله پرداخته‌ام.

علمی را نه از دیدگاه افرادی که در حال صحبت‌کردن هستند، نه از دیدگاه ساختارهای صوری آن چیزهایی که این افراد می‌گویند، بلکه از دیدگاه قواعدی بررسی کنم که در وجود چنین گفتمانی وارد بازی می‌شود: چه شرایطی را لینه (یا پتی[1] یا آرنولد[2]) باید محقق می‌کرد، نه برای منسجم و دقیق‌کردن گفتمان‌اش در کل، بلکه برای ارزش بخشیدن (در زمانی که این گفتمان نوشته شده و مورد پذیرش قرار گرفته بود) و فراهم ساختن کاربرد عملی برای آن به عنوان گفتمان علمی ــ یا دقیق‌تر به عنوان گفتمان دستوری، اقتصادی یا طبیعت‌گرایانه؟

[یا] کاملاً از این نکته آگاهم که پیشرفت چندانی نداشتم. امّا نمی‌خواهم تلاشی را که در یک جهت انجام دادم، طرد هر نوع رویکرد ممکن دیگر در نظر گرفته شود. گفتمان به‌طورکلی، و گفتمان علمی به‌طورخاص، واقعیتی بسیار پیچیده است که ما نه فقط می‌توانیم، بلکه باید در سطوح متفاوت و با روش‌های متفاوت به بررسی آن بپردازیم. اگر رویکردی باشد که من آن را طرد می‌کنم، رویکردی (شاید پدیدار شناختی باشد) که اولویت مطلق را به سوژهٔ مشاهده‌گری می‌دهد که نوعی نقش سازنده را به یک عمل نسبت می‌دهد، و دیدگاه خاص خودش را در خاستگاه تمام تاریخیت‌ها قرار می‌دهد ــ به طور خلاصه به نوعی آگاهی استعلایی منجر می‌شود. از نظر من تجزیهٔ تاریخیِ گفتمان علمی، دست‌آخر باید در معرض نظریه‌ای نه دربارهٔ سوژهٔ شناسا، بلکه دربارهٔ اعمال گفتمانی قرار بگیرد.

۵. نکته آخر تقاضایی از خوانندهٔ انگلیسی‌زبان است. در فرانسه برخی از «مفسران» کم‌عقل اصرار دارند که مرا «ساختارگرا» بنامند. من نتوانستم در مغز کوچک‌شان فرو کنم که از هیچ‌یک از روش‌ها، مفاهیم، یا اصطلاحات کلیدیِ مشخصه تجزیهٔ ساختاری استفاده نکردم.

---

1. Petty
2. Arnauld

سپاسگزار خواهم شد اگر خوانندگان جدی‌تری مرا از انتسابی [یعنی ساختارگرابودن] رها سازند که یقیناً باعث شهرت و افتخار من می‌شود، امّا شهرت و افتخاری که شایسته آن نیستم. ممکن است شباهت‌های خاصی بین آثار ساختارگرایان و آثار من وجود داشته باشد. این برازندهٔ من، از میان همه مردم، نیست که ادعا کنم گفتمان‌ام از شرایط و قواعدی مستقل است که عمدتاً از آنها ناآگاه هستم، شرایط و قواعدی که کارهای دیگری را که امروز در حال انجام هستند تعیین می‌کنند. اما براستی آسان است که از زحمت تحلیل چنین اثری با زدن برچسبی یقیناً دهن پرکن، امّا ناصحیح، اجتناب کرد.

پیش‌گفتار

ایده این کتاب از آنجا شروع شد که قطعه‌ای از بورخس[1]، خنده‌ای در من به وجود آورد که، تمام علامت‌های آشنای تفکرم را ــ تفکر ما که مهر زمانه و جغرافیای ما را دارد ــ درهم ریخت و تمام سطوح منظم و صفحاتی را درهم شکست که ما با آنها خو گرفته‌ایم تا کثرت وحشی اشیاء موجود را رام کنیم، و به مدت طولانی بعد از آن ادامه می‌یابد تا با فروپاشی تمایز قدیمی بین امر همان و دیگری تهدید و آشفته کند. این قطعه نقل قولی از یک «دایره‌المعارف چینی» است. در آن نوشته شده «حیوانات به رده‌های زیر تقسیم می‌شوند: الف.متعلق به امپراتور، ب. خشک‌کرده، پ.رام، ت.خوک‌های شیرخواره، ث.افسانه‌ای، ج.سگ‌های ولگرد، چ.مشمول طبقه‌بندی حاضر، ح.دیوانه، خ.ناشمردنی، د.ترسیم‌شده با قلم‌موی ظریفی از پشم شتر، ذ.غیره، ر.آنکه لحظه‌ای پیش سبوی آب را شکسته است، ز. آنکه از دور چون پشه می‌نماید.» یکی از شگفتی‌های این طبقه‌بندی، چیزی که در جهشی بزرگ آن را فهمیدیم، چیزی که، از رهگذر افسانه، به عنوان افسون نامتعارف نظام دیگری از تفکر نشان داده می‌شود، محدودیت خود ما،

---

1. Borges

امکان‌ناپذیری مطلق تفکر [درباره] آن [یعنی طبقه‌بندی] است.

اما فکرکردن دربارهٔ چه چیزی امکان‌ناپذیر است، و ما در این‌جا با چه نوع امکان‌ناپذیری روبرو هستیم؟ به هر کدام از این گروه‌های عجیب [مربوط به طبقه‌بندی فوق‌الذکر] می‌توان یک معنای دقیق و یک مضمون اثبات‌پذیر نسبت داد؛ برخی از آنها یقیناً دربردارندهٔ هستنده‌های غیرواقعی هستند ــ حیوانات افسانه‌ای یا حوری‌های دریایی ــ اما دقیقاً به این دلیل که دائرةالمعارف چینی آنها را در گروه‌های خاص خودشان قرار می‌دهد، قدرت‌های اشاعه‌شان را به یک موضع، محدود می‌کند؛ این دایرةالمعارف بین حیوانات خیلی واقعی (آنهایی که دیوانه شده‌اند یا به تازگی کوزه آب را شکسته‌اند) و حیواناتی که صرفاً در عالم تخیل وجود دارند به‌دقت تمایز قایل می‌شود. امکان اختلاط خطرناک دفع شده، و شکوه و اسطوره به قلل رفیع‌شان منتقل شده‌اند: اسب دوزیست غیر قابل تصور، بال‌های چنگول‌دار، پوستِ سنگ‌فرشیِ نفرت‌انگیز، چهره‌های چند شکل و جن‌زده و مخلوقاتی که آتش تنفس می‌کنند، در این طبقه‌بندی جایی ندارند. صفت هیولاواری در اینجا نه بدنی واقعی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و نه تغییری را در داستان‌های تخیلی ایجاد می‌کند؛ این صفت در ژرفای قدرت عجیبی پنهان نشده است. این صفت حتی اگر خودش را در این فضای خالی، در شکاف‌های بینابینی جداکنندهٔ تمام این موجودات از یکدیگر، جای نداده بود نیز در این طبقه‌بندی وجود نداشت. این حیواناتِ «افسانه‌ای» نیستند که امکان‌ناپذیر هستند، زیرا آنها این گونه طراحی شده‌اند، بلکه ناچیزبودن فاصله‌ای که آنها را از سگ‌های ولگرد یا حیواناتی که از فاصلهٔ دور شبیه پشه هستند جدا می‌کند (و در کنار آنها قرار می‌دهد) است که آنها را امکان‌پذیر می‌کند. آنچه از مرزهای تمام تخیلات، مرزهای تمام افکار ممکن، فراتر می‌رود صرفاً آن مجموعهٔ الفبایی (الف، ب،

ج، د) است که هر کدام از این گروه‌ها را به بقیه ربط می‌دهد.

علاوه بر این، فقط غرابت هم‌نشینی‌های نامعمول نیست که در این‌جا با آن روبرو هستیم. ما همگی با اثر آزاردهندهٔ مجاورت نهایت‌ها، یا خیلی ساده بگویم: با همسایگی غیرمنتظرهٔ اشیایی که هیچ رابطه‌ای با یکدیگر ندارند آشنا هستیم؛ صرف عمل شمارش که تمامی اشیاء را با هم جمع می‌کند قدرت افسون‌زایی خاص خودش را دارد: اوستنس[1] گفت «من دیگر گرسنه نیستم، تا فردا تمام موجودات زیر از بزاق من در امان خواهند بود: اسطوخدوس‌ها[2]، آکالپ‌ها[3]، کرم‌های خارسر[4]، آمیب‌واره‌ها[5]، آمونیت‌ها[6]، السولوتی‌ها[7]، امبلیس‌توماها[8]، شپش‌خورها[9]، آناکوانداها[10]، کرم‌های روده[11]، مارهای دوسر[12]، کرم‌های قلاب[13]، دوگونه‌پاها[14]، بی‌هوازی‌ها[15]، کرم‌های حلقوی[16]، گلسانان[17]...» امّا تمام این کرم‌ها و مارها، تمام این مخلوقات آکنده از تباهی و لجن، همانند هجاهایی که آنها را نام‌گذاری می‌کنند، به درون بزاق اوستنس لیز می‌خورند: آن‌جا است که *جایگاه مشترکی برای* همه آنها به حساب می‌آید، همانند جایگاه چتر و ماشینِ خیاطی روی میز کار؛ نزدیکی آنها اگرچه ممکن است شگفت‌انگیز باشد، با این حال توسط آن و، آن تضمین شده است که استحکام‌اش دلیل امکان‌پذیری هم‌نشینی است. یقیناً نامحتمل بود که

1. Eusthenes
2. Aspics
3. Acalephs
4. Acanthocephalates
5. Amoebocytes
6. Ammonites
7. Axolotls
8. Amblystomas
9. Amphislions
10. Anacondas
11. Ascarids
12. Amphisbaenas
13. Angleworms
14. Amphipods
15. Anaerobes
16. Annelids
17. Anthozoan

عنکبوتیان، آمونیت‌ها و کرم‌های حلقوی روزی به زبان اوستنس بچسبند، امّا آن دهان حریص و گرم، به‌رغم همه چیز، یقیناً برای آنها منزلی مناسب و سقفی برای هم‌زیستی فراهم می‌کرد.

کیفیت هیولاواری که در شمارش بورخس موج می‌زند برعکس، مبتنی بر این واقعیت است که زمینهٔ مشترکی که بر اساس آن چنین هم‌نشینی‌هایی امکان‌پذیر گشته خود نابود شده است. آنچه امکان‌ناپذیر است نزدیکی اشیای فهرست‌شده نیست، بلکه جایگاهی است که بر مبنای آن این نزدیکی امکان‌پذیر است. حیواناتِ «خ.دیوانه، د.ناشمردنی، ذ.ترسیم‌شده با قلم موی ظریفی از پشم شتر» ــ کجا می‌توانند اصلاً با هم روبرو شوند، به‌جز در آوای مجرد صدایی که شمارش آنها را اعلام می‌کند، یا در صفحه‌ای که آنها را به نگارش درمی‌آورد؟ این حیوانات به غیر از لا - مکانِ زبان در کجا می‌توانند در کنار یکدیگر قرار بگیرند؟ با این حال، اگرچه زبان می‌تواند آنها را در برابر ما پراکنده کند، ولی فقط در فضایی تصورناکردنی می‌تواند چنین کاری را انجام دهد. گروه مرکزی حیواناتِ «مشمول طبقه‌بندی حاضر»، با ارجاع آشکارش به تناقض‌هایی که با آن آشنا هستیم، دلالت کافی بر این امر است که ما هرگز موفق به تعریف رابطهٔ ثابت ظرف با مظروف بین هر یک از این گروه‌ها و آن چیزی که شامل همه آنها است نخواهیم شد: اگر بتوان تمام حیواناتی را که در اینجا تقسیم‌بندی شده‌اند در یکی از بخش‌های این فهرست جای داد، در آن صورت آیا تمام بخش‌های دیگر در این یک بخش یافت نخواهند شد؟ و آنگاه وجود این بخش منفرد و فراگیر در کدام فضا قرار خواهد گرفت؟ بی‌معنایی حرفِ *و* *[and]* شمارش را با امکان‌ناپذیر ساختن در *[In]* نابود می‌سازد، جایی که اشیاء شمارش‌شده تقسیم‌بندی خواهند شد، بورخس هیچ تصویری به اطلسِ غیرممکن اضافه نمی‌کند؛ هم‌چنین در هیچ جایی با جرقهٔ مواجهه شعری روبرو نمی‌شود. او به سادگی از ضرورت‌هایی

که کمترین وضوح و بیشترین الزام را دارند صرف‌نظر می‌کند؛ او جایگاهی را نادیده می‌گیرد که حکم زمینهٔ ساکتی را دارد که هستنده‌ها می‌توانند روی آن در کنار هم قرار بگیرند. حقّه نابودکننده‌ای که نظم الفبایی ما آن را پنهان می‌کند یا، به بیان دقیق‌تر، به‌طور مضحکی آن را نشان می‌دهد، نظمی که قرار است به عنوان سرنخی (تنها سرنخ دیدنی) برای شمارش‌های دایرةالمعارف چینی اتخاذ شود... و خلاصه کلام، آنچه حذف شده است، همان «میز کار» مشهور است؛ و من درحالی‌که بخش کوچکی از آنچه را حق روسل[1] است ادا می‌کنم، از کلمه «Table» در دو معنا استفاده می‌کنم: یک میز پلاستیکی آبکاری‌شده با نیکل و پوشیده‌شده با [لباس یا رنگ] سفید که در زیر شیشه می‌درخشد و تمام سایه‌ها را می‌بلعد ــ میزی که در آن برای لحظه‌ای و شاید برای همیشه، چتر با ماشین خیاطی روبرو می‌شود؛ و هم‌چنین یک جدول [معنای دوم Table]، یک *tabula* ، که اندیشه را قادر می‌سازد بر هستنده‌های جهان عمل کند، به آنها نظم ببخشد، آنها را دسته‌بندی کند، و آنها را بر مبنای نام‌هایی گروه‌بندی کند که شباهت‌ها و تفاوت‌های‌شان را مشخص می‌کند ـ جدولی که زبان بر روی آن، از روز ازل، مکان را قطع کرده است.

این قطعه از بورخس مدت‌های طولانی باعث خنده من می‌شد، اگرچه همراه با اندکی نگرانی که به‌سختی توانستم از شر آن خلاص شوم. احتمالاً به این دلیل که در پرتو آن این شبهه به وجود آمد که اختلالی بدتر از امر *ناهماهنگ*[2] وجود دارد، و آن پیونددادن اشیای نامتناسب است؛ منظور من اختلالی است که در آن قطعاتِ زیادی از نظم‌های ممکن به‌طور جداگانه در گستره‌ی، بدون قانون یا هندسهٔ، امر *ناهنجار*[3] می‌درخشند؛ و این کلمه باید در

---

۱. Raymond Roussel؛ ریموند راسل، رمان‌نویس فرانسوی. نگاه به *ریموند راسلِ* میشل فوکو، پاریس (۱۹۶۳) [یادداشت مترجم انگلیسی].

2. incongruous
3. heteroclite

تحت‌اللفظی‌ترین معنا و معنای ریشه‌شناختی‌اش در نظر گرفته شود: اشیاء در چنین وضعیتی در جایگاه‌های چنان متفاوتی از یکدیگر «قرار داده»، «جای گرفته» و «مرتب شده‌اند» که غیرممکن است محل اقامت و محل مشترکی برای همه آنها پیدا کرد.

آرمانشهرها[1] باعث تسلی می‌شوند: اگرچه آنها هیچ محل واقعی ندارند با این حال ناحیه‌ای خیالی و آرام وجود دارد که می‌توانند در آن پدیدار شوند؛ آنها شهرهایی را با خیابان‌های گسترده و باغ‌هایی را با گلکاری عالی ممکن می‌سازند و نیز کشورهایی را که زندگی در آنها آسان است، اگرچه راه‌هایی که به آنها ختم می‌شوند خیالی هستند. ناجورجایی‌ها[2] نگران‌کننده هستند، احتمالاً به این دلیل که به صورت پنهانی زبان را تضعیف می‌کنند، نام‌گذاری این و آن را ناممکن می‌سازند، نام‌های شایع را مغشوش و ضایع، و از پیش «نحو» را نابود می‌کنند، و نه فقط نحوی را که با آن جمله‌ها را برمی‌سازیم، بلکه آن نحو کمتر آشکاری را که باعث می‌شود کلمات و اشیاء (در کنار یکدیگر و نیز در قطب مخالف یکدیگر) «با یکدیگر یکپارچه [یا هماهنگ] شوند». به این دلیل است که آرمانشهرها افسانه‌ها و گفتار را میسر می‌سازند: آنها در جهت رگه‌های زمان عمل می‌کنند و بخشی از بُعد بنیادی *افسانه‌ها*[3] هستند؛ [اما] ناجورجایی‌ها (همانند آنهایی که اغلب در بورخس یافت می‌شوند) گفتار را خشک و کلمات را در مسیرشان متوقف می‌کنند و خود امکان‌پذیری دستور را در خاستگاه‌اش مورد مناقشه قرار می‌دهند؛ آنها اسطوره‌های ما را زایل و سبک غنایی جمله‌های ما را خشک می‌کنند.

ظاهراً، وقتی کلاف‌های رنگی متفاوت و گوناگون پشم بر روی یک میز

---

1. utopias

۲. Heterotopia، فضایی که در آن عناصر متناقض در کنار هم قرار می‌گیرند. در پزشکی بافتی که در جایی غیر از محل طبیعی‌اش قرار دارد ــ م.

3. fabula

به برخی از زبان‌پریش‌ها[1] نشان داده شود، آنها نمی‌توانند به صورت هماهنگ آنها را در الگویی منظم مرتب کنند؛ گویی این مستطیل ساده نمی‌تواند به عنوان فضای خنثی و هم‌گونی عمل کند که در آن اشیاء می‌توانند به گونه‌ای جای گیرند که همزمان نظم پیوسته این‌همانی‌ها یا تفاوت‌های‌شان، و نیز حوزهٔ معنایی نام‌گذاری‌شان را نشان بدهند.

زبان‌پریش در این فضای ساده که در آن اشیاء به‌طور طبیعی مرتب و نام‌گذاری می‌شوند، فرد نوعی تکثر نواحی کوچک و قطعه قطعه را به وجود می‌آورد که در آن شباهت‌های بی‌نام اشیاء را در جزیره‌های نامرتبط جمع می‌کنند؛ در یک گوشه کلاف‌هایی را قرار می‌دهند که روشن‌ترین رنگ را دارند، در گوشه دیگر کلاف‌هایی با رنگ قرمز، و در جای دیگر کلاف‌هایی که به‌لحاظ بافتی نرم‌ترین هستند، و در جایی دیگر طولانی‌ترین کلاف‌ها یا آنهایی را که دارای رنگ ارغوانی هستند یا آنهایی را که به صورت توپ گلوله شده‌اند. اما هنوز این شباهت‌ها زایل نشده‌اند که دسته‌بندی‌ها دوباره از بین می‌روند، زیرا حوزهٔ این‌همانی‌ای که آنها را نگه می‌دارد، هرچقدر هم محدود باشد، باز گسترده‌تر از آن است که ناپایدار نباشد؛ و از این‌رو ذهن بیمار تا بی‌نهایت ادامه می‌دهد، گروه ایجاد می‌کند و دوباره آن را از بین می‌برد، شباهت‌های گوناگون را بر روی هم انباشت می‌کند، آنهایی را که شفاف‌ترین به نظر می‌رسند نابود می‌کند، اشیایی را که همانند هستند تقسیم می‌کند، معیارهای متفاوت را روی هم قرار می‌دهد، دیوانه‌وار تمام اینها را دوباره آغاز می‌کند، بیشتر و بیشتر آشفته می‌شود و دست‌آخر در آستانهٔ اضطراب تلوتلو می‌خورد.

تشویشی که هنگام خواندن بورخس باعث خنده ما می‌شود یقیناً با رنج عمیق کسانی که زبانشان نابود شده مرتبط است: فقدان آنچه برای مکان و نام

1. aphasiacs

«مشترک» است. فقدان مکان[1]، فقدان زبان[2]. با این حال متن ما از بورخس در جهتی دیگر پیش می‌رود؛ آن موطن افسانه‌ای که بورخس به اعوجاجِ طبقه‌بندی نسبت می‌دهد (و ما را از به‌کارگیری‌اش منع می‌کند، و به آن تصویری نسبت می‌دهد که فاقد تمام پیوستگی‌های فضایی است)، ناحیه مشخصی است که نامش به‌تنهایی برای غربْ گنجینهٔ بزرگ آرمانشهرها را تشکیل می‌دهد. در جهانِ رویایی ما، آیا چین دقیقاً این *جایگاه* ممتاز *فضا* نیست؟ در تخیل سنتی ما، فرهنگ چینی دقیق‌ترین و منظم‌ترین فرهنگ است، فرهنگی که نسبت به رخدادهای موقتی ناشنواترین است و بیشترین شیفتگی را با توصیف مطلق فضا دارد؛ ما به فرهنگ چینی به مثابه تمدنی از دیوارها و سدها در زیر چهره ابری آسمان می‌نگریم. و می‌بینیم که این فرهنگ در تمام سطح قاره‌ای احاطه‌شده با دیوارْ گسترده و تثبیت شده است؛ حتی نوشتارِ این فرهنگْ پرواز موقتی صدا را در خطوط افقی بازتولید نمی‌کند؛ این فرهنگْ تصاویر بی‌حرکت و هنوز قابل تشخیصِ خودِ اشیاء را در ستون‌های عمودی برپا می‌کند. تا حدی که دایرةالمعارف چینی‌ای که بورخس از آن نقل کرد، و طبقه‌بندی‌ای که این دایرةالمعارف ارائه می‌کند، به‌نوعی تفکر بدون مکان، و کلمات و گروه‌هایی منتهی می‌شود که فاقد تمام زندگی و مکان هستند، امّا در فضایی آئینی ریشه دارند و با تصاویر پیچیده، با راه‌های پرپیچ و خم، مکان‌های عجیب، پاساژهای پنهانی، و ارتباطات ناگهانی انباشته شده‌اند. پس فرهنگ چین، در منتهی‌الیه دیگر زمینی که ما در آن زندگی می‌کنیم، به عنوان فرهنگی ظاهر می‌شود که کاملاً به نظم‌بخشی به فضا اختصاص دارد، امّا فرهنگی که گوناگونی اشیای موجود را در مقوله‌هایی که برای ما امکان نامیدن، صحبت، و فکرکردن را فراهم می‌کنند، توزیع نمی‌کند.

1. Atopia
2. Aphasia

وقتی یک طبقه‌بندی بررسی شده را بنیان می‌گذاریم، وقتی می‌گوییم که شباهت یک گربه و یک سگ کمتر از شباهت دو سگ تازی است، حتی اگر هر دو خشک[1] یا رام‌شده باشند، اگر هر دو دیوانه باشند، یا حتی اگر هر دو همین الان کوزهٔ آب را شکسته باشند، بر مبنای کدام دلایل ما می‌توانیم اعتبار این طبقه‌بندی را با یقین کامل ثابت کنیم؟ بر مبنای کدام «جدول»، بر طبق کدام شبکهٔ این‌همانی‌ها، شباهت‌ها، همانندی‌ها، به این امر خو گرفته‌ایم که این‌همه اشیای متفاوت و مشابه را دسته‌بندی کنیم؟ این پیوستگی چیست که ـ هم‌چنان که به‌گونه‌ای بی‌واسطه آشکار است ـ نه *امری پیشینی* و تسلسلی ضروری آن را تعیین و نه محتواهای مستقیماً قابل درک، آن را بر ما تحمیل می‌کنند؟ زیرا پیوستگی نه پرسشی دربارهٔ پیونددادن نتایج، بلکه پرسشی دربارهٔ گروه‌بندی و جداسازی، تجزیه، مطابقت و رده‌بندی محتواهای انضمامی است؛ هیچ چیزی بیش از فرآیند تثبیت نظم در میان اشیاء (حداقل در ظاهر) احتمالی‌تر و تجربی‌تر نیست؛ هیچ چیزی وجود ندارد که بیش از نظم به چشمی حساس‌تر یا زبانی قاطع‌تر و فصیح‌تر نیازمند باشد؛ هیچ چیزی وجود ندارد که بیش از نظم موکداً مستلزم آن باشد که فرد به خودش اجازه دهد که تکثیر کیفیت‌ها [یا صفات] و اشکال او را به پیش ببرند. و با این حال چشمی که از روی قصد و عمد آماده نشده، ممکن است برخی از چهره‌های مشابه را با هم گروه‌بندی کند و بین دیگران بر مبنای فلان یا بهمان تفاوت تمایز قایل شود: در واقع، هیچ شباهت و هیچ تمایزی حتی برای ادراکی کاملاً ناآزموده وجود ندارد، که نتیجهٔ عملی دقیق و کاربرد معیاری اولیه نباشد. «نظامی از عناصر» ــ تعریفی از قطعاتی که از طریق آن شباهت‌ها و تفاوت‌ها می‌توانند نشان داده شوند، نوع‌های متغیری که این قطعات می‌توانند تحت

1. ombalmed

تأثیر آن قرار بگیرند و دست‌آخر آستانه‌ای که در بالای آن یک تفاوت و در پایین آن یک شباهت وجود دارد ــ برای استقرار حتی ساده‌ترین شکلِ نظمْ ضروری است. نظم، هم‌زمان و درعین‌حال، آن چیزی است که در اشیاء به عنوان قانون درونی‌شان وجود دارد، یعنی شبکه‌ای پنهانی که تعیین‌کننده روشی است که اشیاء با یکدیگر روبرو می‌شوند؛ و هم‌چنین آن چیزی است که تنها در شبکه‌ای وجود دارد که یک نظر[1]، یک آزمایش، یک زبان ایجاد می‌کند؛ و فقط در فضاهای خالی این شبکه است که نظم خودش را در عمق آشکار می‌کند، چنان‌که گویی پیشاپیش آن‌جا است، و در سکوت منتظر لحظه بیان خودش است.

رمزگذاری‌های[2] بنیادی یک فرهنگ ــ قوانین حاکم بر زبان، طرح‌های ادراکی، مبادلات، تکنیک‌ها، ارزش‌ها و سلسله‌مراتب اعمال آن ــ از همان ابتدا نظم‌های تجربی‌ای را برای هر انسان بنیاد می‌نهند که او با آنها سروکار خواهد داشت و در آنها احساس راحتی خواهد کرد. در انتهای دیگر تفکر، نظریه‌های علمی یا تفسیرهای فلسفی هستند که توضیح می‌دهند چرا نظم در کل وجود دارد، و نظم از کدام قانون عام پیروی می‌کند، چه اصولی برای آن می‌توان برشمرد، و چرا این نظم خاص، و نه نظم دیگر، مستقر شده است. امّا در بین این دو ناحیه، بسیار دور از یکدیگر، قلمرویی وجود دارد که اگرچه نقش آن عمدتاً بینابینی است، اما بسیار اساسی است: این قلمرو مغشوش‌تر، مبهم‌تر و احتمالاً تحلیل آن دشوارتر است. در این‌جا است که فرهنگ ــ درحالی‌که به‌طور نامحسوسی از نظم‌های تجربی‌ای که قوانین اولیه‌اش برایش تجویز کرده‌اند منحرف می‌شود، در حالی که نوعی جدایی ابتدایی را از این قوانین شروع می‌کند و باعث می‌شود تا آنها شفافیت خاستگاهی‌شان را از دست

1. glance
2. codes

بدهند ــ قدرت‌های نادیدنی و بی‌واسطه‌اش را رها، و خود را به قدر کفایت آزاد می‌کند تا کشف کند که این نظم‌ها احتمالاً تنها نظم‌های ممکن یا بهترین نظم‌ها نیستند؛ آنگاه این فرهنگ با این فاکت ناگزیر روبرو می‌شود که در زیر سطحِ نظم‌های خودانگیخته‌اش اشیایی وجود دارند که به خودی خود می‌توانند منظم شوند و به نظم تلویحی خاصی تعلق دارند؛ خلاصه کلام با این حقیقت روبرو می‌شود که نظم وجود دارد. گویی فرهنگ در حالی که خودش را تا اندازه‌ای از شبکه‌های زبانی، ادراکی، و عملی‌اش آزاد می‌نماید، امّا درعین‌حال نوع دیگری از شبکه را با این شبکه‌ها ادغام کرده که آنها را خنثی می‌کند، و از طریق این ادغام آنها را همزمان آشکار و طرد می‌نماید، به طوری که فرهنگ از طریق این فرآیند با نظم در وضعیت اوّلیه‌اش روبرو می‌شود. بر مبنای این نظمِ تازه ادراک شده است که قوانین زبان، ادراک و عمل نقد، تا حدودی بی‌اعتبار می‌شوند. بر مبنای این نظم، که به عنوان شالوده‌ای استوار اتخاذ شده، نظریه‌های کلی دربارهٔ نظم‌دادنِ اشیاء، و تفسیری که چنین نظم‌دادنی مستلزم آن است، برساخته خواهند شد. از این‌رو، بین چشمِ پیشاپیش «رمزگذاری شده» و دانش تأملیْ، ناحیهٔ میانه‌ای وجود دارد که خود نظم را آزاد می‌کند: در این‌جا است که نظم، مطابق با فرهنگ و عصر مورد بررسی، به این صورت ظاهر می‌شود: پیوسته و تدریجی یا گسسته و قطعه‌قطعه، مرتبط با فضا یا از نو تشکیل‌شده در هر لحظه توسط نیروی پیش‌برنده زمان، مرتبط با مجموعه‌ای از متغیرها یا تعیین‌شده توسط نظام‌های مجزایی از پیوستگی‌ها، مرکب از شباهت‌هایی که متوالی یا متناظر هستند، و پیرامون تفاوت‌های فزاینده امثال آن سازمان یافته‌اند. این ناحیه میانی تا جایی که حالت‌های وجود نظم را آشکار می‌کند می‌تواند بنیادی‌تر از همه [یا بنیادی‌ترین] در نظر گرفته شود: مقدم بر کلمات، ادراکات، و ژست‌ها، که بعداً به عنوان بیان‌های کمابیش دقیق، کمابیش مناسب آن در نظر گرفته می‌شوند (و دلیل این امر است که چرا این تجربهٔ نظم

همیشه در وضعیت اوّلیهٔ ناب‌اش نقشی حیاتی دارد)؛ مستحکم‌تر، قدیمی‌تر، مطمئن‌تر، همیشه «حقیقی»تر از نظریه‌هایی که می‌کوشند تا به این بیان‌ها شکلِ آشکار، کاربرد فراگیر، یا شالودهٔ فلسفی بدهند. از این‌رو، در هر فرهنگ، بین استفاده از آن چیزی که می‌توان آن را قوانین نظم‌بخش نامید و تأمل بر روی خود نظم، تجربهٔ نابِ نظم و حالت‌های وجودش قرار دارند.

بررسی حاضر [یعنی این کتاب] کوششی است برای تحلیل این تجربه. من علاقه‌مندم که تحولات این تجربه را، از قرن شانزدهم، در جریان کلی یک فرهنگ همانند فرهنگ خودمان [یعنی فرهنگ غرب] نشان بدهم: مایلم نشان دهم که به چه شیوه‌ای، فرد ـ برخلاف شیوه‌های مرسوم - زبان را چنان که صحبت شده است، مخلوقات طبیعی را چنان که ادراک و با یکدیگر گروه‌بندی شده‌اند، و مبادلات را به شیوه‌ای که انجام شده‌اند دنبال می‌کند؛ همچنین به چه شیوه‌ای فرهنگ ما وجود نظم را آشکار می‌سازد، و چگونه مبادلات، قوانین‌شان را، موجودات زنده ماندگاری‌شان را، کلمات توالی و ارزش بازنمایی‌شان را به حالتمندی[1]های این نظم مدیون هستند؛ کدام‌یک از حالتمندی‌های نظم شناسایی، و مسلم گرفته شده، و با زمان و مکان پیوند داده شده است تا مبنای قطعی دانش آن‌چنان در دستور و فلسفه، در تاریخ طبیعی و زیست‌شناسی، در مطالعه ثروت و اقتصاد سیاسی به کار گرفته شده است را ایجاد کند، کاملاً آشکار است که چنین تحلیلی به تاریخ عقاید یا علم تاریخ تعلق ندارد: بلکه نوعی بررسی است که هدف‌اش کشف دوبارهٔ این مطلب است که دانش و نظریه بر چه مبنایی امکان‌پذیر شده‌اند؛ دانش در کدامین فضای نظم تشکیل شد؛ بر مبنای کدامین *امر پیشینی* تاریخی، و در اثر کدامین قطعیت[2]، ایده‌ها پدیدار شدند، علوم مستقر شدند، تجربه در فلسفه‌ها منعکس

1. modality
2. positivity

شد، عقلانیت‌ها شکل گرفتند، احتمالاً فقط برای این‌که بلافاصله محو و ناپدید بشوند. از این‌رو، من به توصیف پیشرفتِ دانش به سوی نوعی عینیت که در آن علمِ امروز، در نهایت، می‌تواند به رسمیت شناخته شود علاقه‌مند نیستم. آنچه تلاش می‌کنم تا روشن کنم حوزهٔ معرفت‌شناختی است، **اپیستمه**[1]ای که دانش، دانشی که جدای از تمام معیارهایی که به ارزش عقلانی‌اش یا شکل‌های عینی‌اش ارجاع دارند، تجسم شده است، تحقق خود را بر آن متکی می‌کند و در نتیجه تاریخی را آشکار می‌سازد که تاریخِ کمال رشدیابنده‌اش نیست، بلکه تاریخ شرایط امکان‌اش است؛ در این روایت، آنچه باید ظاهر شود پیکربندی‌هایی در فضای دانش است که به اَشکال گوناگون دانش تجربی، مجال بروز داده‌اند. چنین اقدام تهورآمیزی به آن اندازه که نوعی «دیرینه‌شناسی»[2] است، تاریخ، به معنای سنتی کلمه، نیست.

اکنون، این بررسیِ دیرینه‌شناختی دو گسست بزرگ را در *اپیستمهٔ* فرهنگ غربی آشکار کرده است: اولین گسست سرآغاز عصر کلاسیک است (تقریباً در نیمه قرن هفدهم) و دومی، در ابتدای قرن نوزدهم، آغاز عصر مدرن را متعین می‌سازد. نظمی که بر مبنای آن ما امروزه می‌اندیشیم با نظمی که متفکران کلاسیک بر مبنای آن می‌اندیشیدند به لحاظ وجودی یکسان نیست. به‌رغم برداشتی که ما می‌توانیم از تحول تقریباً بی‌وقفه خردِ (ratio) اروپایی از رنسانس تا زمان خودمان داشته باشیم، به‌رغم عقیده احتمالی ما در این باره که تقسیم‌بندی لینه، کمابیش به صورت تعدیل‌شده، هنوز ممکن است واجد نوعی اعتبار باشد، و به‌رغم عقیده احتمالی ما در این باره که نظریهٔ ارزش کوندییک[3] تا اندازه‌ای می‌تواند در مارژینالیسم قرن نوزدهم به رسمیت شناخته

1. Episteme
۲. دشواری روش که با چنین «دیرینه‌شناسی»ای به وجود می‌آید در اثر بعدی بررسی خواهد شد.
3. Condillac

شود، و به‌رغم عقیده ما در این باره که کینس[1] از قرابت بین تحلیل‌های خودش و تحلیل‌های کانتیون کاملاً آگاه بود، و به‌رغم این‌که دستور زبان عام (آن‌چنان که در مؤلفان پورت - رویال[2] یا در بوزی[3] به صورت نمونه درآمده است) تفاوت فاحشی با زبان ما ندارد - تمام این شبه‌پیوستگی‌های موجود در سطح ایده‌ها و مضامین بی‌تردید فقط نمودی سطحی است؛ در سطح دیرینه‌شناسی، می‌بینیم که نظام قطعیّت‌ها در پایان قرن هجدهم و آغاز قرن نوزدهم به اسلوبی فراگیر تبدیل شد.

نه این‌که خرد پیشرفتی نداشته است: بلکه فقط بدان علت که حالت وجود اشیاء، و حالت نظمی که آنها را قبل از ارائه به فهم تقسیم‌بندی کرده بود، عمیقاً تغییر کرده بود. اگر تاریخ طبیعی تورنفورت[4]، لینه، و بوفون را بتوان اصلاً به چیزی غیر از خودش نسبت داد، آن چیز زیست‌شناسی، کالبدشناسی مقایسه‌ای کوویه[5]، یا نظریهٔ تکامل داروین نیست، بلکه دستور زبان عامِ بوزی، تحلیل پول و ثروت است، چنان که در کارهای لاو[6]، یا ورون دو فورت بونی[7]، یا تارگو یافت می‌شوند. احتمالا دانشْ در پدیدآوردن دانش، ایده‌ها در دگرگون‌کردن خودشان و تعدیل فعالانه یکدیگر موفق می‌شوند (امّا چگونه؟ ــ مورخان هنوز دربارهٔ این نکته ما را آگاه نکرده‌اند)؛ [امّا] در هر صورت یک چیز مشخص است: دیرینه‌شناسی، درحالی‌که خودش به فضای کلی دانش، به پیکربندی آن، و به شیوهٔ هستی اشیایی توجه می‌کند که در آن ظاهر

---

1. Keynes

۲. Logique port-Royal، کتابی مهم درباره منطق که اولین بار در سال ۱٦٦۲ منتشر شد. Antoine Arnauld و Pierre Nicole دو عضو برجسته جنبش Jansenist، مؤلف آن بودند. این کتاب بسیار مورد توجه قرار گرفت و تا قرن بیستم استفاده می‌شد. ــ م.

3. Bauzee
4. tournefort
5. Cuvier
6. Law
7. Veron de Fortbonnais

می‌شوند، نظام‌های همزمانی، و نیز مجموعهٔ جهش‌های ضروری و مکفی را برای تحدید آستانهٔ نوعی قطّعیت جدید تعیین می‌کند.

تحلیل در این شیوه می‌توانست هم‌سازی منطقی‌ای را نشان دهد که در سرتاسر عصر کلاسیک، بین نظریهٔ بازنمایی و نظریه‌های زبان و نظم‌های طبیعی و نظریهٔ ثروت و ارزش وجود داشته است. این پیکربندی است که از قرن نوزدهم به بعد به‌طور کامل تغییر می‌کند؛ نظریهٔ بازنمایی به عنوان شالودهٔ عام تمام نظم‌های ممکن ناپدید می‌شود؛ زبان نیز به عنوان *جدول* خودانگیخته، شبکهٔ اوّلیه اشیاء، و به عنوان پیوند ضروری بین بازنمایی و اشیاء خاموش می‌شود؛ تاریخیتی عمیق به دل اشیاء نفوذ می‌کند، آنها را در هم‌سازی منطقی خاص‌شان جدا و معین نموده، و شکل‌های نظمی را بر آنها تحمیل می‌کند که پیوستگی زمان متضمن آن است؛ تحلیل/ بررسی مبادله و پولْ راه را برای مطالعهٔ تولید می‌گشاید؛ تحلیل/بررسی موجود زنده [ارگانیسم] بر جستجو برای ویژگی‌های طبقه‌بندی اولویت پیدا می‌کند و بالاتر از همه زبان جایگاه ممتازش را از دست می‌دهد و به نوبه خود به یک شکل تاریخی هم‌ساز با تراکم گذشته‌اش بدل می‌شود. امّا وقتی اشیاء به گونه‌ای فزاینده تأملی می‌شوند، درحالی‌که اصول فهم‌پذیری‌شان را فقط در تحول خودشان جستجو و فضای بازنمایی را ترک می‌کنند، انسان نیز برای اولین بار وارد حوزهٔ دانش غربی می‌شود. در کمال تعجب، انسان ــ که مطالعهٔ او از نظر ساده‌اندیشان، قدیمی‌ترین پژوهش از زمان سقراط است ــ احتمالاً چیزی بیش از شکافی در نظم اشیاء یا نوعی پیکربندی که طرح کلی‌اش را یک جایگاه تازه تعیین می‌کند نیست ـ جایگاهی که او، اخیراً، در حوزهٔ دانش اشغال کرده است. از آن‌جا که تمام پندارهای[1] انسان‌گرایی جدید، تمام راه‌حل‌های آسان یک «انسان‌شناسی» به عنوان تاملی عام دربارهٔ انسان،

1. chimera

نیمه‌تجربی، نیمه‌فلسفی، فهمیده شدند.[1] با این حال، اینکه فکر کنیم انسان فقط ابداعی جدید است، تنها باعث تسلی و آرامش عمیق است. اینکه انسان چهره‌ای است که هنوز دو قرن عمر ندارد، ابتکاری جدید در دانش ما، و این‌که او به‌زودی یعنی وقتی که دانش شکل جدیدی را کشف کند دوباره ناپدید خواهد شد.

آشکار است که مطالعهٔ حاضر، به یک معنا، انعکاسی از تعهد من برای نوشتن تاریخ دیوانگی در عصر کلاسیک است؛ این مطالعه همان مفصل‌بندی‌ها را در زمان دارد، پایان رنسانس را به عنوان نقطهٔ آغازش اتخاذ می‌کند، سپس در آغاز قرن نوزدهم با آستانهٔ مدرنیته‌ای دقیقاً همان‌گونه که تاریخ دیوانگی من مواجه شد مواجه می‌شود، که ما هنوز آن را پشت سر نگذاشته‌ایم. امّا درحالی‌که من در تاریخ دیوانگی روشی را بررسی می‌کردم که در آن فرهنگ می‌تواند در شکلی کلی و حجیمْ تفاوتی محدود کننده را تعیین کند، در این‌جا به این مشاهده علاقه‌مند هستم که چگونه فرهنگْ نزدیکی اشیاء را تجربه می‌کند، چگونه فرهنگْ *جدول* روابط اشیاء و نظمی را به آن شکلی تثبیت می‌کند که اشیاء بر مبنای آن باید مورد مطالعه قرار گیرند. به‌طور خلاصه، من در اینجا به تاریخ شباهت می‌پردازم: تفکر کلاسیک در چه شرایطی می‌توانست روابط شباهت یا هم‌ترازی را بین اشیاء منعکس کند، روابطی که شالوده و توجیهی را برای کلمات، طبقه‌بندی‌ها و نظام‌های مبادله‌شان فراهم می‌کردند؟ کدام امر پیشینی تاریخی نقطهٔ شروعی را فراهم کرده است که بوسیله آنْ تعیین صفحهٔ شطرنج بزرگ این‌همانی‌های مجزایی امکان‌پذیر می‌شد در برابر زمینهٔ مغشوش، نامشخص، ناشناخته و به عبارتی بی‌اعتنای تفاوت‌ها مستقر شود؟ تاریخ دیوانگیْ تاریخ دیگری [the Other]است ـــ تاریخی که برای یک

---

۱. این جمله در متن اصلی نیز ناقص و مبهم است. م

فرهنگ مشخص همزمان درونی و بیرونی است، و از این‌رو باید طرد شود (تا خطر درونی را از خود دور کند)، امّا راه آن گم‌وگورشدن (به‌منظور کاهش دیگر بودگی) است؛ درحالی‌که تاریخ نظم تحمیل‌شده بر اشیاءْ تاریخ امر همان است ــ تاریخی که برای یک فرهنگ مشخص هم پراکنده است و هم درهم تنیده، و از این‌رو باید توسط انواع تمیز داده و به صورت این‌همانی‌ها جمع شود.

اگر کسی بداند که بیماری دقیقاً یک اختلال ــ وجود یک دیگربودگی خطرناک در بدن انسان، در دل زندگی ــ و پدیده‌ای طبیعی با ثابت‌هایش، شباهت‌هایش، و انواعش است آنگاه می‌توان مشاهده کرد که چه گستره‌ای را می‌توان برای دیرینه‌شناسیِ دیدگاه پزشکی لحاظ نمود. از تجربهٔ محدودِ «دیگری» تا اشکال سازندهٔ دانش پزشکی، و از این اشکال تا نظم اشیاء و مفاهیمِ امر همان، آنچه برای تحلیل دیرینه‌شناختی در دسترس است، کل دانش کلاسیک یا به بیان دقیق‌تر، آستانه‌ای است که ما را از تفکر کلاسیک جدا می‌کند و مدرنیته ما را بنیاد می‌گذارد. بر اساس این آستانه است که چهرهٔ عجیب دانشْ که «انسان» نامیده شد ابتدا ظاهر شد و فضایی مناسب را برای علوم انسانی پدید آورد. در تلاش برای آشکارسازی ژرف‌ترین لایه‌های فرهنگ غربی من به شکاف‌ها، ناپایداری‌ها و کاستی‌های سرزمینی آرام و آشکار پناه می‌برم؛ و همین زمین است که بار دیگر در زیر پاهای‌مان تکان می‌خورد.

بخش ۱

فصل ۱

زنان عالی تبار[۱]

I

نقاش اندکی عقب‌تر از پردهٔ نقاشی خود ایستاده است[۱]. او به الگوی خود نگاه می‌کند؛ اگرچه ممکن است که اوّلین حرکت قلم هنوز انجام نشده باشد اما احتمالاً به این مسأله فکر می‌کند که پاره‌ای از ریزه‌کاری‌های پایانی را [به نقاشی] اضافه بکند. دستی که قلم مو را گرفته به چپ، به سمت تخته‌شستی [یا جارنگی] خم شده و برای لحظه‌ای بین بوم و رنگ‌ها بی‌حرکت مانده است. دست پرمهارت در وسط هوا معلق است و در نگاه نقاش در حالتی از جذبه متوقف مانده؛ و نگاه نیز به نوبه خود منتظرِ ژست متوقف ماندهٔ است. بین نوک قلم و نگاه خشن، منظره در شرف رها ساختن حجم‌اش است.

اما نه بدون نظام دقیقی از ترفندها. نقاش، با ایستادن اندکی عقب‌تر، خودش را در یک طرف نقاشی‌ای قرار داده است که روی آن کار می‌کند.

---

۱. Las Meninas (The maids of honour)، ندیمه‌ها؛ نام نقاشی‌ای است که ولاسکز، نقاش اسپانیایی، در سال ۱٦٥٦ آن را کشیده است. این اثر یکی از مشهورترین نقاشی‌های جهان است و در موزه پرادو مادرید نگهداری می‌شود. لوکا جوردانو گفته است که این نقاشی «الهیات نقاشی» است. سر توماس لاورنس گفته که این نقاشی فلسفه‌ی هنر را مجسم می‌کند. ــ م.

به عبارت دیگر، برای ناظری که در زمان حاضر او را مشاهده می‌کند او در سمت راست بوم است، درحالی که بوم کل انتهای سمت چپ را اشغال می‌کند. صفحه پشتی بوم به سمت ناظر چرخیده است: ناظر نمی‌تواند هیچ بخشی از آن را ببیند، به‌جز طرف معکوس آن را، به همراه قاب بزرگی که بوم بر روی آن کشیده است. از طرف دیگر، تمام قدِ نقاش کاملاً قابل مشاهده است؛ به هر تقدیر، بومِ بلند نقاش را پنهان نکرده است، بومی که ممکن است به‌زودی او را وقتی دوباره قدمی به سوی آن برمی‌دارد تا به کارش بازگردد جذب خود کند، او بی‌تردید، همین الان، در این لحظه، در برابر چشمان ناظر از چیزی سربرمی‌آورد که در اصل به تعبیری قفس بزرگی است که به وسیله سطحی که او نقاشی می‌کند به عقب پرتاب شده است. اکنون می‌توان دید که او در لحظه‌ای خاموش، در مرکز خنثی این نوسان، گرفتار شده است. بدن تیره و چهرهٔ روشن او در نیمه‌راه بین دیدنی و نادیدنی قرار دارد: نقاش درحالی‌که از آن بوم در ورای نظر ما پدیدار می‌شود، به نگاه ما وارد می‌شود؛ اما وقتی در یک لحظهٔ قدمی به سمت راست برمی‌دارد خودش را از نگاه ما کنار می‌کشد و در این حالت دقیقاً در جلوی بومی که نقاشی می‌کند ایستاده است؛ وی وارد ناحیه‌ای می‌شود که نقاشی‌اش، که برای لحظه‌ای فراموش شده است، بار دیگر برای او، عاری از سایه و عاری از خاموشی، قابل دیدن می‌شود. گویی نقاش نمی‌تواند هم‌زمان در تصویری دیده شود که او در آن بازنمایی می‌شود و یا آن چیزی را ببیند که روی آنْ چیزی را بازنمایی می‌کند. او در آستانهٔ این دو مشاهده پذیری[1] ناسازگار فرمان می‌راند.

نقاش نگاه می‌کند، چهرهٔ او اندکی برگشته و سرش به سمت شانه خم شده است. او به نقطه‌ای خیره شده که اگرچه نادیدنی است [اما] ما، ناظران،

1. visibility

می‌توانیم به‌آسانی ابژه‌ای را به آن نسبت بدهیم، زیرا ما خودمان آن نقطه هستیم: بدن‌های ما، چهره‌ها و چشم‌های ما. منظره‌ای که نقاش مشاهده می‌کند به صورت مضاعف نادیدنی است: اوّل، به این دلیل که این منظره در فضای نقاشی بازنمایی نمی‌شود و دوّم، بدان علت که این منظره دقیقاً در آن نقطهٔ کور، در آن مکانِ پنهان‌کنندهٔ ضروری‌ای قرار دارد که نگاه ما، در لحظهٔ نگاه‌کردن واقعی ما، در آن ناپدید می‌شود.

و با این حال، چگونه می‌توانیم از دیدن آن کیفیت مشاهده‌ناپذیر، در جلوی چشمان‌مان غفلت کنیم، زیرا این کیفیت مشاهده ناپذیر معادل محسوس‌اش و چهره پنهان‌اش را در خود نقاشی دارد؟ درواقع، اگر برای ما امکان داشت تا لحظه‌ای در بومی نظر کنیم که نقاش بر روی آن کار می‌کند می‌توانستیم بفهمیم که او به چه چیزی نگاه می‌کند. امّا تمام آنچه می‌توانیم از آن بوم ببینیم بافت‌اش، نرده‌های افقی و عمودی برانکار، و پایه‌های مایلِ سه‌پایهٔ تابلو است. مستطیل دراز و یکنواختی که تمام قسمت چپ تابلو واقعی را اشغال می‌کند، و پشت بوم را در تابلو بازنمایی می‌کند، کیفیت مشاهده‌ناپذیر را در شکل سطح در ژرفای آنچه هنرمند مشاهده می‌کند بازسازی می‌کند: آن فضایی که ما در آن هستیم، و فضایی که ما هستیم. از چشمان نقاش به آنچه او در آن‌جا مشاهده می‌کند چنان خط پرجذبه‌ای ترسیم می‌شود که ما، تماشاگران، قدرتی برای فرار از آن نداریم: این خط از تابلوی واقعی کشیده می‌شود و از سطح آن سربرمی‌آورد تا به محلی بپیوندد که از آن‌جا، نقاش را می‌بینیم که ما را مشاهده می‌کند: این خط نقطه‌چین به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر به ما می‌رسد، و ما را به بازنمایی تصویر پیوند می‌دهد.

این مکان در ظاهر مکانی ساده است؛ موضوعی مربوط به رابطهٔ متقابل ناب: ما به تابلویی نگاه می‌کنیم که در آنْ نقاش نیز به ما نگاه

می‌کند. یک تقابل صرف، درحالی‌که چشم‌ها نگاه‌های یکدیگر را تسخیر می‌کنند، نگاه‌های مستقیم هم‌چنان که عبور می‌کنند با یکدیگر ادغام می‌شوند. با این حال، این خط باریکِ مشاهده‌پذیری متقابلْ شبکهٔ کامل و پیچیده‌ای از عدم قطعیت‌ها، مبادله‌ها و نیرنگ‌ها را دربرمی‌گیرد. نقاش چشمانش را فقط به اندازه‌ای به سوی ما برمی‌گرداند که ما جایگاه سوژه او را اشغال کرده باشیم. ما، یعنی ناظران، یک عامل اضافی هستیم. اگرچه آن نگاه به ما خوشامد می‌گوید، [اما] ما را کنار هم می‌گذارد، و ما را با آن چیزی جایگزین می‌کند که همیشه قبل از این‌که آنجا باشیم آنجا بوده است: خودِ الگو. امّا، برعکس، نگاه نقاش که به فضای تهی‌ای توجه کرده است که در بیرون از تابلو در برابر او قرار می‌گیرد، به اندازه تعداد ناظرانْ الگو می‌پذیرد. مشاهده‌گر و مشاهده‌شده در این مکان دقیق اما خنثی در مبادله‌ای بی‌پایان شرکت می‌کنند.

هیچ نگاهی ثابت نیست، یا به بیان دقیق‌تر در چنین نگاه خنثی‌ایی که به صورت عمودی در پردهٔ نقاشی نفوذ می‌کند، سوژه و ابژه، ناظر و الگو نقش‌های‌شان را تا بی‌نهایت عوض می‌کنند. و در اینجا بوم بزرگ، پشت به ما، در منتهی‌الیه چپ تابلو کارکرد دوّم خود را اعمال می‌کند: بوم که به گونه‌ای سرسختانه نادیدنی است مانع از آن می‌شود که روابط این نگاه‌ها اصلاً کشف‌شدنی باشد و یا به صورت قطعی تثبیت شود. ثبات مبهمی که بوم در یک طرف برقرار می‌کند بازی دگردیسی‌ها[1] را که در مرکز بین ناظر و مدل برقرار شده است برای همیشه ناپایدار می‌کند. از آن‌جا که ما فقط می‌توانیم طرفِ مقابل را ببینیم، نمی‌دانیم چه کسانی هستیم، یا چه کاری انجام می‌دهیم؛ دیده شده‌ایم یا می‌بینیم؟ نقاش به جایی نگاه می‌کند

1. metamorphoses

که هرگز، در تمام لحظه‌ها، از تغییر محتوا، شکل، چهره و هویتش دست نمی‌کشد. امّا سکونِ نگران چشم‌هایش ما را به سمت دیگری برمی‌گرداند که قبلاً دنبال کرده‌اند، مسیری که بی‌هیچ تردید دوباره آن را دنبال خواهند کرد: مسیرِ بومِ ساکنی که بر روی آن، برای مدتی طولانی و برای همیشه، پرتره‌ای ترسیم می‌شود، که احتمالاً پیشاپیش ترسیم شده است، و هرگز دوباره محو نخواهد شد. تا آنجا که نگاه مطلقِ نقاش بر مثلثی مجازی که حدودش این تابلوی تابو [یا تصویرِ تصویر] را تعریف می‌کند فرمان می‌راند: در زاویهٔ رأس ــ تنها گوشهٔ دیدنی ــ چشم‌های نقاش؛ در یکی از زاویه‌های قاعده، الگو مکان نادیدنی را اشغال کرده؛ و در زاویهٔ دیگر قاعده، چهره الگو احتمالاً در سطح نادیدنی بوم ترسیم شده است.

به محض این‌که چشم‌های نقاشْ ناظر را در حوزهٔ نگاه‌شان قرار می‌دهند، آنها کنترل او را به دست می‌گیرند، وی را وادار می‌کنند تا به تابلو وارد شود، به او مکانی را اختصاص می‌دهند که هم ممتاز و هم اجتناب‌ناپذیر است، و نشانه درخشان و دیدنی‌شان را از وی می‌گیرند و آن را بر سطح دسترسی‌ناپذیر بوم در تابلو نمایش می‌دهند. ناظر می‌بیند که کیفیت مشاهده ناپذیرش برای نقاش، دیدنی شده و به تصویری بدل می‌شود که برای همیشه نسبت به خودش نادیدنی است. نوعی شوک[1] که حقه‌ای حاشیه‌ای آن را تقویت و اجتناب‌ناپذیرتر کرده است. تابلو را، در منتهی‌الیه راست، پنجره‌ای روشن کرده که در چشم‌انداز بسیار واضحی نشان داده شده است؛ آنقدر واضح که ما به‌ندرت چیزی بیش از جای پنجره را در دیوار می‌بینیم؛ به طوری که سیل نوری که از آن جاری می‌شود هم‌زمان و به یک میزان، دو فضای مجاور را که هم‌پوشانی دارند اما تقلیل‌ناپذیرند در خود غرق می‌کند: سطح نقاشی به همراه حجمی که بازنمایی می‌کند (یعنی

1. shock

استودیوی هنرمند، یا سالنی که چهارپایه اکنون در آن برپا شده است) و در جلوی آن سطح، حجم واقعی اشغال شده توسط ناظر (یا مکان غیرواقعی الگو) را. و این سیل گستردهٔ نور طلایی هم‌چنان‌که در اتاق از راست به چپ عبور می‌کند، هم ناظر را به سمت نقاش و هم الگو را به سمت بوم می‌برد. هم‌چنین این نور است که، در حالی که نقاش را در برمی‌گیرد، او را برای ناظر دیدنی می‌سازد و چارچوب آن بوم اسرارآمیز را، در چشم‌های الگو، به خطوط طلایی‌ای تبدیل می‌کند که بر روی آن تصویر او، وقتی به آنجا منتقل شد، قرار است محبوس شود.

این پنجرهٔ انتهایی، که نسبی و به‌سختی نشان داده شدهٔ جریان کاملی از روشنایی روز را رها می‌کند که به مثابه جایگاه عمومی بازنمایی عمل می‌کند. این پنجرهٔ بوم نادیدنی را در طرف دیگر تابلو متوازن می‌کند: دقیقاً همان‌گونه که این بوم، از طریق پشت‌کردن به ناظران، خودش را بر روی تابلویی که آن را بازنمایی می‌کند خم می‌کند، و از طریق روی هم قراردادن طرف مقابل و دیدنی‌اش بر روی سطح تابلویی که آن را نشان می‌دهد، زمینه‌ای را شکل می‌دهد که برای ما دسترسی‌ناپذیر است و بر روی آن تصویر مربوطه به عالی‌ترین شکل موجود می‌درخشد؛ به همین ترتیب پنجره، که روزنه‌ای صرف است، فضایی را تثبیت می‌کند که به همان اندازه آشکار است که فضای دیگر پنهان و منفرد است (زیرا هیچ‌کسی به آن نگاه نمی‌کند، حتی نقاش)، این فضا زمینهٔ مشترکِ نقاش، تصاویر، الگوها و ناظران است. از راست، از طریق پنجره‌ای نادیدنی، حجمِ واضح نوری جریان می‌یابد که تمام بازنمایی را مشاهده‌پذیر می‌کند؛ به سمت چپْ سطحی گسترش می‌یابد که، در طرف دیگر تمام نسج بافته‌شده دیدنی‌اش، بازنمایی‌ای را که حمل می‌کند پنهان می‌سازد. نور با هجوم‌آوردن به منظرهٔ (منظورم اتاق و نیز بوم است، اتاقی که در بوم بازنمایی می‌شود، و اتاقی که بوم در آن قرار دارد) چهره‌ها و

ناظران را می‌پوشاند و آنان را در زیر نگاه نقاش به سمت آن مکانی می‌برد که قلم موی او آنان را در آن بازنمایی می‌کند. اما آن مکان از ما پنهان شده است. ما خودمان را در حالی مشاهده می‌کنیم که نقاش ما را مشاهده می‌کند، و با همان نوری که ما را قادر می‌سازد او را ببینیم، برای چشم‌های او مشاهده‌پذیر می‌شویم. و دقیقاً همان موقع که در شرف درک خودمان هستیم، چنان‌که گویی دست‌های نقاش ما را در یک آیینه نقاشی کرده است، به این امر پی می‌بریم که درواقع نمی‌توانیم چیزی از آن آیینه بفهمیم، مگر پشت تیره‌اش را. طرف دیگر یک روح را.

اکنون، بر حسب تصادف، دقیقاً در سمت مقابل ناظران ــ خودمان ــ بر روی دیواری که منتهی‌الیه اتاق را تشکیل می‌دهد، ولاسکز[1] مجموعه‌ای از تصاویر را نشان داده است؛ ما می‌بینیم که در میان تمام بوم‌های آویخته‌شده یک بوم است که با تلألوی خاصی می‌درخشد. قاب این بوم از قاب بوم‌های دیگر پهن‌تر و تیره‌تر است؛ با این حال، خط ظریف و سفیدی در حاشیهٔ لبه درونی آن وجود دارد که بر تمام سطح‌اش نوری را می‌پراکند که منبع آن را نمی‌توان تعیین کرد؛ زیرا این نور از جایی نمی‌آید، مگر این‌که از فضایی در درون خودش بتابد. در این نور عجیب، دو سایه آشکار است، درحالی‌که بر فراز و اندکی پشت آنها پرده‌ای لخت و ارغوانی قرار دارد. تصاویر دیگر چیزی بیش از تعدادی لکه‌های کم‌رنگ مدفون‌شده در تاریکی‌ای بدون عمق نیستند. از طرف دیگر، این تصویرِ خاصْ به چشم‌اندازی از فضا باز می‌شود که در آن اشکال قابل تشخیص از ما کناره می‌گیرند و به نوری وارد می‌شوند که فقط به خودش تعلق دارد. در میان تمام این عناصر که برای فراهم‌کردن بازنمایی‌ها در نظر گرفته شده‌اند، این تصویرِ خاصْ، درحالی‌که سد راه آنها می‌شود،

1. Velazquez

پنهان‌شان می‌کند و به خاطر جایگاه یا فاصله‌شان آنها را از ما مخفی می‌کند، تنها تصویری است که با صداقت تمام وظیفه‌اش را به انجام می‌رساند و ما را قادر می‌سازد تا آن چیزی را ببینیم که این تصویر قرار است نشان بدهد. و این کار را به‌رغم فاصله‌اش از ما، به‌رغم سایه‌های اطراف‌اش انجام می‌دهد. اما این تصویرِ خاصْ تصویر نیست: این تصویر یک آیینه است. این تصویرِ خاصْ دست‌آخر افسون امر مضاعفی را به ما ارائه می‌کند که تاکنون گمراه‌مان کرده است، و این کار را نه‌تنها از طریق نقاشی‌های دور بلکه از طریق نور در قسمت جلو به همراه بوم کنایه‌آمیزش انجام داده است.

از میان تمام بازنمایی‌هایی که در تصویر نشان داده شده‌اند این تنها بازنمایی‌ای است که مشاهده‌پذیر است؛ اما هیچ‌کس به آن نگاه نمی‌کند. نقاش درحالی‌که در کنار بوم ایستاده و توجه‌اش کاملاً به الگو جلب شده است نمی‌تواند این آینه را که به‌آرامی در پشت سرش می‌درخشد ببیند. چهره‌های دیگرِ در تصویر نیز، عمدتاً، برگردانده می‌شوند تا با آن چیزی روبرو شوند که باید در جلو اتفاق بیافتد - به سمت آن کیفیت مشاهده‌ناپذیرِ درخشانِ تحدیدکنندهٔ بوم برگردانده می‌شوند و به سمت آن منظر/ تراسِ نوری که در آن چشمان‌شان می‌توانند به کسانی خیره شوند که متقابلاً به آنان خیره می‌شوند، و نه به سمت آن گوشه تاریک که منتهی‌الیه اتاق را مشخص می‌کند و آنان در آن بازنمایی می‌شوند. درست است که در تصویر، برخی از افراد سرشان را از ما برگردانده‌اند: امّا هیچ‌کدام از آنان به اندازهٔ کافی روی‌شان را برنگردانده‌اند تا در انتهای اتاقْ آن آیینه منفرد، آن مستطیل کوچکِ درخشان را که چیزی به‌غیر از مشاهده‌پذیر بودن نیست ببینند، و در عین حال هیچ نگاهی نیست که بتواند آن را به چنگ آورد، واقعی

بنمایاند، و از میوه رسیدهٔ ناگهانیِ منظره‌ای که ارائه می‌کند لذت ببرد.

باید پذیرفت که این بی‌تفاوتی را فقط خودِ آیینه جفت و جور می‌کند. درواقع، این آیینه هیچ چیزی از تمام آنچه در آن جا، در فضایی مشابه با خودش، وجود دارد منعکس نمی‌کند: نه نقاش با پشت کردن به آن، و نه چهره‌ها در مرکز اتاق. این آیینه، در آن اعماق روشن، امر دیدنی را منعکس نمی‌کند. در نگاره‌گری هلندی سنت بود که آیینه‌ها نقشی مضاعف‌کننده بازی کنند: آیینه‌ها محتواهای اصلی تصویر را فقط در درون فضایی محدب، منقبض‌شده، تعدیل‌شده و غیرواقعی تکرار می‌کردند. در آیینه‌ها همان چیزهایی دیده می‌شد که در نگاه اول در نقاشی دیده می‌شد، اما [چیزهایی که] بر مبنای قانونی متفاوت تجزیه و ترکیب می‌شدند. در اینجا، آیینه چیزی نخواهد گفت که پیشاپیش گفته شده باشد. با این حال، جایگاه آیینه [در این نقاشی] کمابیش کاملاً مرکزی است: لبه فوقانی آن دقیقاً بر روی خطی تخیلی است که در نیمهٔ بین رأس و کف نقاشی قرار دارد؛ این آیینه درست در وسطِ دیوارِ دورتر آویزان است (یا حداقل در وسط آن بخشی که ما می‌توانیم ببینیم؛) از این‌رو، آیینه باید تحت تأثیر همان خطوط چشم‌اندازی باشد که خود تصویر است؛ ما ممکن است انتظار داشته باشیم که همان استودیو، همان نقاش و همان بوم درون آن بر اساس فضایی یکسان مرتب شوند؛ این امر می‌تواند مضاعف‌سازی کامل باشد.

درواقع، آیینه هیچ چیزی از آنچه را در خود تصویر بازنمایی می‌شود به ما نشان نمی‌دهد. نگاه بی‌حرکت‌اش، در جلوی تصویر، به درون آن ناحیهٔ ضرورتاً نادیدنی که چهره خارجی‌اش را تشکیل می‌دهد، امتداد می‌یابد تا چهره‌هایی را درک کند که در آن فضا مرتب شده‌اند. این آیینه به جای احاطهٔ ابژه‌های دیدنی، مستقیماً از میان حوزهٔ کامل بازنمایی به پیش می‌رود و درحالی‌که تمام آن چیزی را که ممکن است در آن حوزه درک کند نادیده

می‌گیرد، کیفیت مشاهده‌پذیر را به آن چیزی بازمی‌گرداند که بیرون از تمام چشم‌اندازها قرار دارد. اما آن کیفیت مشاهده‌ناپذیر که این آیینه به این شیوه بر آن غلبه می‌کند کیفیت مشاهده ناپذیر آنچه پنهان شدهٔ نیست: این آیینه از مانعی نمی‌گذرد، چشم‌اندازی را مغشوش نمی‌کند؛ این آیینه به آنچه مشاهده‌ناپذیر است توجه می‌کند، مشاهده‌ناپذیر هم به دلیل ساختار تصویر و هم به دلیل وجودش به عنوان نقاشی. آنچه این آیینه منعکس می‌کند چیزی است که تمام تصاویر در نقاشی مدام به آن نگاه می‌کنند؛ از این‌رو، این آیینه آن چیزی است که آنگاه اگر نقاشی اندکی به جلو گسترش می‌یافت، لبهٔ پائینی آن پائین‌تر آورده می‌شد و چهره‌هایی را دربرمی‌گرفت که نقاش از آنها به عنوان الگو استفاده می‌کند، ناظر می‌توانست آن را ببیند. اما از آن‌جا که تصویر متوقف شده است، آینه فقط نقاش و استودیوی او و آنچه نسبت به تصویر بیرونی است، تا آن‌جا که آیینه خودش یک تصویر است را نشان می‌دهد ــ به عبارت دیگر، قطعهٔ مستطیل‌شکلی از خطوط و رنگ‌ها که برنامه‌ریزی شده تا چیزی را به چشمان هر ناظر ممکن نشان بدهد. در منتهی‌الیه اتاق، که همه آن را نادیده گرفته‌اند، آیینه ای که وجودش در آن جا غیرمنتظره است در درخشش خود چهره‌هایی را دربردارد که نقاش به آنها نگاه می‌کند (نقاش در واقعیت بازنمایی شده و عینی‌اش، یعنی واقعیت نقاش در کارش)؛ و نیز چهره‌هایی را که به نقاش نگاه می‌کنند (در آن واقعیت مادی که خطوط و رنگ‌ها بر روی بوم گسترده شده‌اند). این دو گروه از تصاویرْ هر دو به‌یکسان امّا به شیوه‌های متفاوت دسترسی‌ناپذیرند: اولین گروه به دلیل نوعی اثر ترکیبی ویژه نقاشی و دوّمین گروه به دلیل قانونی که بر وجود تمام تصاویر در کل حکمفرماست. در اینجا، کنش بازنمایی مبتنی بر انتقال یکی از این دو شکل مشاهده‌پذیر به مکانی دیگر است، [این کار] در نوعی روی‌هم‌انداختن ناپایدار ــ و در ارائه هم‌زمان آنها در منتهی‌الیه دیگر تصویر ــ یعنی در نقطه‌ای که اوج بازنمایی‌اش

است [صورت می‌گیرد]: اوج یک ژرفای منعکس‌شده در گوشهٔ دور ژرفای نقاشی. آیینه نوعی جابجایی[1] مشاهده‌پذیری را فراهم می‌کند که هم فضای بازنمایی‌شده در تصویر و هم سرشت‌اش به عنوان بازنمایی را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ آیینه به ما اجازه می‌دهد تا در مرکز بوم آن چیزی را ببینیم که در نقاشی، بنا به ضرورت، به صورت مضاعف مشاهده‌ناپذیر است.

به شکلی بسیار صریح نصیحتی که پاچرو[2] پیر به شاگردش کرد کاربرد عجیب تحت‌اللفظی، اما وارونه، را نشان می‌دهد آن هنگام که به شاگردش که در استودیوی او در سویل[3] کار می‌کرد گفت: «تصویر باید یک سر و گردن از قاب بالاتر باشد».

II

احتمالاً وقتش رسیده است که در انتها برای تصویری که در ژرفای آیینه آشکار می‌شود و تصویری که نقاش در جلوی نقاشی به ژرف‌اندیشی دربارهٔ آن مشغول است نامی بگذاریم. احتمالاً بهتر است که یکبار و برای همیشه هویت تمام چهره‌هایی را که در نقاشی ارائه یا نشان داده شده‌اند مشخص کنیم تا از گرفتارکردن ابدی خود در این نامیدن مبهم و البته انتزاعی پرهیز کنیم، نامیدنی که پیوسته مستعد سوءتفاهم و تکرار است، واژگانی مانند «نقاش»، «شخصیت‌ها»، «الگوها»، «ناظران»، «تصاویر». به جای این‌که تا بی‌کران زبانی را دنبال کنیم که به صورت اجتناب‌ناپذیر برای واقعیتِ مشاهده‌پذیر ناکافی است، بهتر است بگوییم که ولاسکز تصویری را سُروده و در این تصویر خود را در استودیو یا در اتاقی در قصد اسکوریال در حال نقاشی دو چهره‌ای نشان داده که شاهدخت مارگاریتا، به همراه جماعت همراهان، ندیمه‌ها، درباری‌ها و کوتوله‌ها برای

1. Metathesis
2. Pachero
3. Seville

تماشایشان به آنجا آمده است. و بهتر است بگوییم که می‌توانیم با دقت زیادی برای این گروه از مردم نام انتخاب کنیم: تاریخ تصدیق می‌کند که در اینجا دونا ماریا آگوستینا سارمنته[1] است، آن‌طرف‌تر نیتو[2] و در جلو نیکولاسو پرتوساتو[3]، یک دلقک ایتالیایی. می‌توانیم اضافه کنیم که دو شخصیتی که به عنوان الگو برای نقاش عمل می‌کنند حداقل به صورت مستقیم دیدنی نیستند؛ بجز این‌که ما می‌توانیم آنان را در یک آیینه ببینیم؛ و این‌که آنان بی‌تردید شاه فیلیپ چهارم[4] و همسرش ماریانا[5] هستند.

این نام‌های خاص نشانه‌های مفیدی را تشکیل می‌دهند و مانع از نام‌گذاری‌های مبهم می‌شوند. این نام‌ها، در هر صورت، به ما می‌گویند که نقاش، و اکثر شخصیت‌های تصویر به همراه او به چه چیزی نگاه می‌کنند. امّا رابطهٔ زبان با نقاشی رابطه‌ای بی‌کران است. این‌گونه نیست که واژگان ناکامل باشند، یا این‌که وقتی با امر مشاهده‌پذیر روبرو می‌شوند، به گونه‌ای کیفیت چیرگی‌ناپذیری بی‌کفایتی را نشان دهند. همچنین نمی‌توان آنها را به اصطلاحات دیگر تقلیل داد: ثمری ندارد که ما آنچه را می‌بینیم به زبان بیاوریم؛ آنچه ما می‌بینیم هرگز در آنچه می‌گوییم قرار ندارد. بی‌نتیجه است که تلاش کنیم تا با استفاده از تصاویر، استعاره‌ها، یا تشبیه، آنچه را می‌گوییم نشان بدهیم؛ فضایی که در آن کلمات شکوه‌شان را به دست می‌آورند فضایی نیست که چشم‌های ما آن را به کار می‌گیرند، بلکه فضایی است که عناصر متوالی نحو آن را تعیین می‌کنند. یک نام خاص، در این زمینهٔ ویژه، صرفاً یک نیرنگ است: نام خاصْ انگشتی برای اشاره‌کردن به ما می‌دهد، به عبارت دیگر، انگشتی برای عبور پنهانی از فضایی که فرد صحبت می‌کند به فضایی که فرد نگاه

1. Dona Maira Agustina Sarmienta
2. Nieto
3. Nicolaso Peretusato
4. Philip IV
5. Mariana

می‌کند؛ به عبارت دیگر، برای قراردادن یکی بر دیگری چنان که گویی هر دو یکی هستند. اما اگر کسی می‌خواهد رابطهٔ زبان را با بینایی همچنان باز نگه دارد، و یا ناسازگاری این دو را به عنوان نقطه شروعی برای گفتار و نه مانعی که باید از آن پرهیز شود لحاظ کند، تا در حد ممکن به هر دوی آنها نزدیک باشد، باید این نام‌های خاص را محو کند و بی‌کرانگی وظیفه را حفظ کند. احتمالاً با واسطه این زبان بی‌نام و یکنواخت همواره به دلیل گستردگی زیاد بسیار دقیق و تکراری است که نقاشی ممکن است به‌تدریج روشنایی‌هایش را عرضه کند.

از این‌رو، ما باید وانمود کنیم که نمی‌دانیم چه کسی قرار است در ژرفنای آن آیینه منعکس شود، و آن انعکاس را بر اساس معیارهای خودش بررسی کنیم.

نخستین نکته، طرف پشت بوم بزرگ است که در سمت چپ بازنمایی شده است. طرف دیگر، پشت بوم نقاشی یا به عبارت دقیق‌تر طرف راست است، زیرا این سوی بوم آنچه را بوم به دلیل موقعیتش پنهان می‌کند به صورت تمام‌رخ نشان می‌دهد. علاوه بر این، سطح پشتی بوم هم در تقابل با پنجره و هم نوعی تقویت آن است. پشت بوم، همانند پنجره، زمینه‌ای را فراهم می‌کند که برای نقاشی و آنچه بیرون آن قرار دارد مشترک است. امّا پنجره بوسیله حرکت پیوستهٔ جریانی عمل می‌کند که در جریان حرکت از راست به چپ، چهره‌های نگران، نقاش و بوم را با منظره‌ای که آنها آن را تماشا می‌کنند یکپارچه می‌کند؛ از سوی دیگر، این در حالی است که آیینه از طریق جنبشی لحظه‌ای و خشن، یک جنبش غافلگیرانه ناب، به طور ناگهانی از درون تصویر ظاهر می‌شود تا به آن چیزی برسد که هنوز در جلوی تصویرْ مشاهده‌ناپذیر است، تا بعداً، در منتهی‌الیه ژرفای غیر واقعی‌اش، آن را با بی‌اعتنایی به تمام نگاه‌ها، مشاهده‌پذیر ارائه کند. خط ترسیم‌شده پرجذبه، درحالی‌که انعکاس را

به آن چیزی پیوند می‌دهد که منعکس می‌کند، به صورت عمودی از سیلان جانبی نور عبور می‌کند. دست آخر - و این کارکرد سوم آیینه است - آیینه در کنار درگاهی می‌ایستد که روزنه‌ای را، همانند خود آیینه، روی دیوارِ دور اتاق تشکیل می‌دهد. این درگاه نیز مستطیلی درخشان و دقیقاً مشخص‌شده را شکل می‌دهد که نور ملایم آن در اتاق به چشم نمی‌خورد.

اگر یکی از لنگه‌های درِ حکاکی شده، انحنای یک پرده، و سایه‌های چندین پله، این مستطیل را از [منظره] اتاق خارج نمی‌کردند، این مستطیل چیزی نبود مگر قابی زراندود. بعد از پله‌ها، یک راهرو شروع می‌شود؛ اما این راهرو به جای گم‌شدن در ابهام، در نوری زرد ناپدید می‌شود، جایی که نور، بدون واردشدن [به اتاق]، در آرامشی پویا به دور خودش می‌چرخد. در برابر این زمینه، که هم‌زمان هم نزدیک و هم‌بی‌کران است، مردی به صورت طرحی تاریک، تمام قد ایستاده است؛ او از نیمرخ دیده می‌شود؛ پاهای این مرد که با یک دست پرده‌ای را به عقب نگه می‌دارد بر روی پله‌های مختلف قرار دارند و یکی از زانوهایش خم شده است. او در شرف ورود به اتاق است؛ یا ممکن است صرفاً آنچه را در اتاق اتفاق می‌افتد مشاهده کند؛ او از متعجب‌کردن افراد داخل اتاق بدون این‌که خودش دیده شود خشنود است. چشم‌های او، همانند آیینه، به طرف دیگر منظره نگاه می‌کنند. همچنین هیچ‌کس به اندازه‌ای که به آینه توجه می‌کند به او اهمیتی نمی‌دهد. ما نمی‌دانیم او از کجا آمده است: ممکن است با دنبال‌کردن راهروهای نامشخص، همین الان راه خودش را به اتاق پیدا کرده باشد، به اتاقی که این اشخاص در آن جمع شده‌اند و نقاش در آن کار می‌کند. ممکن است او نیز، مدتی کوتاه قبل از این، آنجا در جلوی صحنه بوده باشد، در آن ناحیه نادیدنی که تمام چشم‌های تصویر آنجا را برانداز می‌کنند. همانند تصاویری که در آینه دیده می‌شوند، ممکن است او نیز قاصدی از آن فضای آشکار و در عین حال پنهان باشد. با این‌همه، در

اینجا تفاوتی وجود دارد: او با گوشت و خونش آن‌جا است؛ او از بیرون، در آستانهٔ ناحیه‌ای که بازنمایی شده، ظاهر شده است؛ او تردیدناپذیر است ــ نه انعکاسی احتمالی بلکه نوعی هجوم است. آیینه از طریق مشاهده‌پذیر کردنِ آنچه ورای حتی دیوارهای خود استودیو و در جلوی تصویر اتفاق می‌افتد، نوعی نوسان را بین بیرون و درون، در بُعد ساژیتال[1]اش، به وجود می‌آورد. مهمان نامشخص درحالی‌که فقط یک پایش بر روی پله پائینی و بدنش کاملاً در نیمرخ [دیده می‌شود]، هم‌زمان هم در حال واردشدن و هم خارج‌شدن است، همانند پاندولی که در پایین‌ترین نقطه حرکتش گیر کرده است. او بلافاصله، امّا در واقعیت تاریک بدن‌اش، جنبش آنی تصاویری را تکرار می‌کند که در طول اتاق می‌درخشند، در آیینه فرومی‌روند، در آن‌جا منعکس می‌شوند و دوباره [همان تصاویر] همانند گونه[2]های دیدنی، به صورت جدید و یکسان از آن ساطع می‌شوند. آن چهره‌های کم‌رنگ، کوچک و سایه‌ای درون آیینه توسط اندام بلند و توپر مردی که در درگاه ظاهر می‌شود به مبارزه طلبیده می‌شوند.

ولی ما باید دوباره از عقب تابلو به سمت جلوی صحنه و به پایین حرکت کنیم؛ باید آن لبه‌ای را که همین الان طومار سر ستون[3]اش را دنبال می‌کردیم ترک کنیم. درحالی‌که از نگاه نقاش آغاز می‌کنیم، که مرکز عجیبی را تشکیل می‌دهد و در سمت چپ واقع شده است، اوّل از همه پشت بوم را می‌بینیم، سپس نقاشی‌های آویزان‌شده بر روی دیوار، به همراه آیینه در وسط‌شان، بعد از آن، درگاه باز، و بعد تابلوهای بیشتر که به دلیل وضوح چشم‌اندازْ نمی‌توانیم چیزی بیش از لبه‌های قاب‌شان را ببینیم، و دست‌آخر در انتهای سمت راست، پنجره یا به عبارت دقیق‌تر شیاری را می‌بینیم که در دیوار قرار دارد و از آن نور

---

۱. Sagittal ، صفحه‌ای که به صورت قدامی خلفی و عمودی جمجمه یا هر چیز دیگری را قطع می‌کند. ــ م.

2. Species
3. Volute

سرازیر می‌شود. این غلاف مارپیچیْ چرخه کامل بازنمایی را به ما ارائه می‌کند: نگاه، تخته‌شستی [جارنگی] و قلم مو، بوم عاری از نشانه، نقاشی‌ها، انعکاس‌ها، مرد واقعی (بازنمایی کامل‌شده که گویی از محتواهای حقیقی و تخیلی‌اش که در کنارش قرار دارند، آزاد شده است)؛ آن‌گاه بازنمایی دوباره زایل می‌شود: ما فقط می‌توانیم قاب‌ها را ببینیم، و نوری را که سیل‌آسا تابلوها را از بیرون دربرمی‌گیرد، اما این تابلوها هم باید مستقلاً بازسازی شوند، چنان که گویی این نور از جایی دیگر می‌آید و از قاب چوبی تیرهٔ آنها عبور می‌کند. ما درواقع این نور را بر روی اثری می‌بینیم که آشکارا از شکاف قاب بیرون می‌ریزد؛ و این نور از آن‌جا حرکت می‌کند تا به پیشانی، گونه و چشم‌های نقاش برسد، نقاشی که یک تخته‌شستی در دست و قلم موی ظریفی در دست دیگر دارد... و بدین نحو مارپیچ بسته می‌شود، یا به بیان دقیق‌تر، به وسیله آن نورْ باز می‌شود.

این روزنه، همانند روزنهٔ پشت دیوار، از طریق عقب کشیدن در ایجاد نشده است؛ این روزنه کل پهنای خود تصویر است، و نگاه‌هایی که از آن عبور می‌کنند نگاه‌های یک ملاقات‌کننده [ایستاده در] فاصله‌ی دور نیست. فریزی[1] که قسمت جلویی و میانی زمینه تابلو را اشغال می‌کند ـ اگر نقاش را هم در نظر بگیریم ـ هشت شخصیت را بازنمایی می‌کند. پنج شخصیت، که سرهای‌شان کمابیش خم یا چرخیده یا کج‌شده است و مستقیماً به سطح تابلو نگاه می‌کنند. مرکز گروه را شاهدخت کوچک[2] با لباس خاکستری و صورتی اشغال کرده است. شاهزاده خانم سرش را به سمت راست تصویر چرخانده است، درحالی‌که تنه‌اش و لوده[3] بزرگ لباس‌اش اندکی به سمت چپ چرخیده؛ اما نگاه او کاملاً به صورت مستقیم معطوف به ناظری است که در

---

۱. Frieze، نواره مزین به نقوش برجسته که بالای ستون‌ها در سراسر حاشیه سقف قرار دارد، حاشیه تزئینی. ـــ م.

2. Little Infanta

۳. Pannier، شبکه‌ای از استخوان نهنگ یا سیم که برای نگهداشتن دامن زنانه زیر آن می‌پوشیدند.

جلوی نقاشی ایستاده است. خطی عمودی که بوم را به دو قسمت مساوی تقسیم می‌کند از میان چشم‌های کودک عبور می‌کند. صورت او یک‌سوّم کل ارتفاع تابلو در بالای قاب پایینی است. از این‌رو، در اینجا، در ورای تمام پرسش‌ها، مضمون اصلی نقاشی [یا اثر] قرار دارد؛ این پرسش موضوعِ خود این نقاشی است؛ چنان که گویی ولاسکز برای نشان‌دادن این امر و برای تأکید حتی بیشتر بر آن، از یک وسیله اصالتاً سنتی استفاده کرده است: او در کنار چهرهٔ اصلی چهره‌ای فرعی را قرار داده که زانو زده است و به داخل، به سمت چهرهٔ اصلی نگاه می‌کند. یک ندیمه، همانند یک نمازگزار همانند فرشته‌ای که به مریم مقدس سلام می‌کند، درحالی‌که زانو زده دست‌هایش را به سمت شاهزاده خانم دراز کرده است.

تمام نیمرخ صورت او در برابر زمینه آشکار است. چهره این ندیمه در همان ارتفاعی قرار دارد که چهرهٔ شاهدخت کوچک واقع شده است. این مستخدم به شاهزاده خانم و فقط به او نگاه می‌کند. اندکی به سمت راست، ندیمه دیگری ایستاده که به سمت شاهدخت چرخیده و اندکی بر روی او خم شده، امّا چشم‌هایش به‌وضوح معطوف به جلو است، به سمت نقاطی که نقاش و شاهزاده خانم پیشاپیش به آن نگاه می‌کردند. دست‌آخر، دو گروه دیگر را داریم که هر کدام از دو چهره تشکیل شده‌اند: یکی از این گروه‌ها در فاصله‌ای دور قرار دارد؛ دیگری که از دو کوتوله تشکیل شده است درست در جلو قرار دارد. در هر یک از این دو گروه، یک شخصیت مستقیماً به بیرون نگاه می‌کند، و دیگری به راست یا به چپ. این دو گروه به دلیل جایگاه‌ها و اندازه‌شان متناظر هستند و خودشان یک جفت را تشکیل می‌دهند: در قسمت عقب، ندیمه‌ها (زنی که در سمت چپ، به راست نگاه می‌کند)؛ در جلو، کوتوله‌ها (پسری که در منتهی‌الیه سمت راست قرار دارد و به سمت داخل، به مرکز تصویر نگاه می‌کند). این گروه از شخصیت‌ها را، که به این شیوه آرایش یافته‌اند، می‌توان بر مبنای شیوه‌ای که به تصویر نگاه می‌کنند و بر طبق نقطه

ارجاع انتخاب شده، به گونه‌ای انتخاب کرد که دو شکل را تشکیل بدهند. شکل اول یک X بزرگ خواهد بود: بالاترین نقطه دست چپ این X چشم‌های نقاش است؛ در بالاترین نقطه راستْ چشم‌های مرد درباری قرار دارند؛ در گوشه سمت چپ پایین، گوشه بوم قرار دارد که با پشت‌اش به طرف ما بازنمایی شده است (یا در این گوشه، به زبان دقیق‌تر، پایه سه‌پایه قرار دارد)؛ در گوشه سمت راست پایینْ کوتوله (که پایش بر روی پشت سگ است) قرار دارد. جایی که این دو خط همدیگر را قطع می‌کنند، در مرکز X ، چشم‌های شاهدخت قرار دارند. شکل دوّم بیش از یک منحنی بزرگ است، دو انتهای آن را نقاش در سمت چپ و مرد درباری در سمت راست تعیین کرده‌اند - هر دوی این انتهاها در بالای تصویر قرار می‌گیرند و از سطح آن عقب می‌نشینند؛ مرکز منحنی، نزدیک‌تر به ما، با چهرهٔ شاهزاده خانم و نگاهی که ندیمه‌اش به او معطوف کردهْ منطبق است. این منحنی یک حفره توخالی کم‌عمق را در مرکز تابلو توصیف می‌کند که هم‌زمان جایگاه آیینه را در پشت دربرمی‌گیرد و به آن جلوهٔ خاصی می‌بخشد.

از این‌رو، دو مرکز وجود دارد که تصویر بسته به این‌که نگاه بی‌قرار ناظر بخواهد در این یا آن مکان مستقر شود ممکن است در حول آن سازماندهی شود. شاهزاده خانم به صورت عمودی در مرکز صلیب سنت اندرو[1] ایستاده است و ستون‌های ملازمان، ندیمه‌ها، حیوانات و دلقک‌هایش حول محور او می‌چرخد. امّا این حرکت چرخشی متوقف شده است. حرکت چرخشی توسط منظره‌ای متوقف شده است که اگر این شخصیت‌ها (یِ ناگهان از حرکت ایستاده) همانند گودیِ یک جام شراب - که امکان تصویرِ مضاعف و غیرمترقبه چیزی را فراهم می‌کند - آن را فراهم نمی‌کردند، امکان مشاهده‌اش مطلقاً وجود نداشت. در عمق این شاهزاده است که بر روی آیینه قرار می‌گیرد؛ این انعکاس است که

1. St Andrew

عمودی بر روی چهره قرار می‌گیرد. امّا، به دلیل چشم‌انداز تصویر، آن دو بسیار به یکدیگر نزدیک هستند. علاوه بر این، از هر کدام از آنها یک خط اجتناب‌ناپذیر خارج می‌شود: خطی که از آیینه می‌آید تمام ژرفای بازنمایی شده را قطع می‌کند (و حتی بیشتر، زیرا آیینه حفره‌ای را در دیوار پشتی تشکیل می‌دهد و فضای دیگری را در پشت آن به وجود می‌آورد)؛ خط دیگر کوتاه‌تر است: این خط از چشم‌های کودک می‌آید و فقط از جلو عبور می‌کند. این دو خط ساژیتال در یک زاویه خیلی تند به هم نزدیک می‌شوند و نقطه‌ای که در آن آنها با یکدیگر تلاقی می‌کنند، (جایی خارج از سطح نقاشی) در جلوی تابلو یعنی دقیقاً در نقطه‌ای که ما آن تصویر را مشاهده می‌کنیم، دیده می‌شود. این نقطه‌ای ناپایدار است زیرا ما نمی‌توانیم آن را ببینیم؛ با این حال، نقطه‌ای اجتناب‌ناپذیر و کاملاً مشخص نیز هست، زیرا این نقطه را آن دو چهره برجسته تعیین می‌کنند و خط‌های نقطه‌چینِ دیگری آن را تأیید می‌کنند که خاستگاه آنها نیز در تابلو است و به شیوه‌ای مشابه از آن پدیدار می‌شوند.

دست‌آخر، می‌پرسیم پس چه چیزی آن‌جا است، در آن فضایی که به دلیل بیرونی‌بودن از تابلو کاملاً دسترسی‌ناپذیر است، امّا در عین حال، تمام خطوط ترکیب‌بندی تابلو آن را پیشنهاد می‌کنند؟ منظره چه چیزی است؟ صورت‌هایی که اوّل از همه در ژرفای چشم‌های شاهدخت و سپس در چشم‌های ملازمان و نقاش، و سرانجام در درخشندگی دور آیینه منعکس می‌شوند چه هستند؟ اما این پرسش بلافاصله به پرسشی دوگانه بدل می‌گردد: صورت منعکس‌شده در آیینه همچنین صورتی است که آن را تماشا می‌کند؛ آنچه تمام چهره‌های تصویر به آن نگاه می‌کنند دوچهره‌ای هستند که تمام چهره‌ها منظره‌ای را برای مشاهده‌شدن به چشم‌های آنان ارائه می‌کنند. کل تصویر به منظره‌ای نگاه می‌کند که خودش برای آن منظره یک منظره [دیگر] است. موقعیتی از رابطه متقابل ناب که آیینه

مشاهده‌کننده و مشاهده‌شده آن را آشکار کرده است، و دو مرحله آن در دو گوشه پائینی تصویر از هم جدا شده‌اند: بوم در سمت چپ، درحالی که پشت‌اش به ما است قرار دارد و از طریق آنْ نقطه خارجی به منظره ناب بدل شده است؛ در سمت راست، سگ در کف دراز کشیده است، و این سگ تنها عنصر موجود در نقاشی است که نه به چیزی نگاه و نه حرکت می‌کند؛ زیرا با آرامش عمیق‌اش و نوری که بر موهای ظریف‌اش می‌درخشد قرار نیست چیزی باشد، جز موجودی برای دیدن.

اوّلین نگاه ما به نقاشی که دقیقاً این چه چیزی است که مسأله «منظره به مثابه مشاهده» را بوجود می‌آورد. می‌توان حضور این دو را در نگاه احترام‌آمیز چهره‌ها در تصویر، در شگفتی کودک و کوتوله‌ها احساس کرد. ما آنان را در منتهی‌الیه تصویر، در دو سایه کوچکی می‌بینیم که در آیینه می‌درخشند. آنان در میان تمام صورت‌های نگران، همه افرادی که لباس‌های باشکوه به تن دارند، رنگ‌پریده‌ترین، غیرواقعی‌ترین و بینابین‌ترین تصاویر نقاشی هستند: یک جنبش، یک نور اندک برای پوشاندن آنان کافی است. از میان تمام چهره‌هایی که در برابر ما بازنمایی شده‌اند، آن دو چهره‌هایی هستند که بیشتر از همه مورد بی‌اعتنایی قرار گرفته‌اند، زیرا هیچ‌کس کمترین توجهی را به آن انعکاسی نمی‌کند که در پشت همه آنها وارد اتاق شده و به آرامی فضای ناشناخته‌اش را اشغال می‌کند؛ آنان تا آن‌جا که دیدنی هستند شکننده‌ترین و دورترین شکل تمام واقعیت‌ها هستند. برعکس، تا آن‌جا که بیرون تابلو قرار می‌گیرند و در نتیجه از آن به درون یک کیفیت اصالتاً مشاهده‌ناپذیر عقب می‌نشینند، مرکزی را فراهم می‌کنند که در حول آن کل بازنمایی سامان می‌یابد: آن دو هستند که دیده می‌شوند، به سوی آنان است که هر کسی می‌چرخد، در چشم‌های آنان است که شاهزاده در لباس‌های عیدش ظاهر می‌شود؛ از

بومی که پشتش به ما است تا شاهدخت، و از شاهدخت تا کوتوله که در منتهی‌الیه راست بازی می‌کند، یک منحنی عبور می‌کند (یا دوباره، شاخه پایینی X باز می‌شود) که کل آرایش تابلو را برای نگاه این دو سامان می‌دهد و از این‌رو مرکز حقیقی نقاشی را آشکار می‌کند، مرکزی که نگاه شاهدخت و تصویرِ در آیینهٔ دست‌آخر به آن ارائه می‌شوند.

در قلمرو حکایت، این مرکز به‌لحاظ نمادینْ حاکم مطلق است، زیرا مرکز را شاه فیلیپ چهارم و همسرش اشغال کرده‌اند. امّا همین مرکز به دلیل کارکرد سه‌گانه‌ای که در ارتباط با تصویر دارد بالاتر از همه است. زیرا در آن نوعی روی هم قرارگیری دقیق نگاه‌های زیر اتفاق می‌افتد: نگاه الگو همان‌گونه که نقاشی می‌شود، نگاه ناظر وقتی که به نقاشی خیره می‌شود و نگاه نقاش همان‌گونه که تابلویش را می‌آفریند (نه تابلویی که بازنمایی شده است، بلکه تابلویی در جلوی ما که در حال بحث درباره آن هستیم). این سه عملکردِ «مشاهده‌ای» در نقطه‌ای خارج از تصویر به یکدیگر می‌رسند: یعنی، نقطه‌ای ایده‌آل در رابطه با آنچه بازنمایی می‌شود، امّا نقطه‌ای کاملاً واقعی، زیرا این نقطهْ نقطهٔ آغازینی است که بازنمایی را ممکن می‌سازد. این نقطه در خود آن واقعیت نمی‌تواند نادیدنی نباشد. با این حال، آن واقعیت در تابلو ترسیم شده است ــ در سه شکلی ترسیم و پراشیده شده است که با سه عملکرد آن نقطهٔ ایده‌ال و واقعی متناظر است. آنها از این قرارند: در سمت چپ، نقاش با تخته‌شستی‌اش در دست (پرتره خودِ ولاسکز)؛ در سمت راست، مهمان با یک پا روی پله و آماده ورود به اتاق؛ او از پشت وارد صحنه می‌شود، امّا می‌تواند زوج سلطنتی را ببیند، زوجی که از جلو خودِ منظره هستند؛ و دست‌آخر در مرکز، انعکاس پادشاه و ملکه [در آئینه] با لباس‌های باشکوه، بی‌حرکت و در حالت الگوهای صبور [و در حال نگاه کردن به کسانی که به آنان نگاه می‌کنند].

این انعکاس آنچه را تمام افراد در جلوی تصویر به آن نگاه می‌کنند به‌سادگی به ما نشان می‌دهد. این انعکاس، گویی از طریق جادو، آن چیزی را اعاده می‌کند که در تمام نگاه‌ها غایب است: در نگاه نقاش، الگویی، که بدل بازنمایی‌شده‌اش در آن‌جا در تابلو مضاعف می‌شود؛ در نگاه شاه، پرتره‌اش که در شیبی از بوم تمام می‌شود و شاه از جایی که ایستاده است نمی‌تواند آن را ببیند؛ و در نگاه ناظر، مرکز واقعی منظره‌ای، که جایگاه‌اش را گویی او خودش با غصب کرده است. امّا احتمالاً این بخشندگی از طرف آیینه ساختگی است؛ این بخشندگی به همان اندازه (و حتی بیشتر از آنچه) که آشکار می‌کند پنهان نیز می‌سازد. آن فضایی که شاه و همسرش در آن تأثیر بیشتری دارند، به‌یکسان، به هنرمند و ناظر تعلق دارد: در ژرفای آیینه نیز چهره ناشناس رهگذر و چهرهٔ ولاسکز می‌توانند ظاهر شوند ــــ و باید ظاهر شوند. زیرا عملکرد آن انعکاسْ کشاندن آنچه عمیقاً نسبت به تابلو خارجی است، به درون تابلو است: نگاهی که آن را سازماندهی می‌کند و نگاهی که تابلو برایش نمایش داده می‌شود. امّا از آن‌جا که هنرمند و مهمان در تابلو در سمت راست و چپ حاضر هستند، نمی‌توان به آنان جایی در آیینه داد: درست همان‌گونه که شاه دقیقاً به این دلیل که به تابلو تعلق ندارد در ژرفای آیینه پدیدار می‌شود.

در سرستون بزرگی که اطراف استودیو در نوسان است، از نگاه نقاش، با دست بی‌حرکت و تخته‌شستی‌اش، دقیقاً تا نقاشی‌های تمام‌شده، بازنمایی به وجود آمد و کامل شد تا فقط یکبار دیگر در نور ناپدید شود؛ چرخه کامل شد. از طرف دیگر، خط‌هایی که به‌سرعت به ژرفای تابلو راه می‌یابند کامل نیستند؛ آنها همگی فاقد بخشی از مسیرشان هستند. این جای خالی را غیبت شاه ایجاد می‌کند ــ غیبتی که نوعی نیرنگ از طرف نقاش است. امّا این نیرنگ جای خالی دیگری را هم پنهان می‌کند و نشان می‌دهد که، برعکس، نزدیک [یا در دسترس] است: جای خالی نقاش و ناظر وقتی به تصویر نگاه می‌کنند یا آن را

می‌آفرینند. ممکن است در این تابلو، و در تمام بازنمایی‌هایی که این تابلو، به نمایش می‌گذارد، مشاهده‌ناپذیری چیزی که دیده می‌شود از مشاهده‌ناپذیری شخصی که می‌بیند به‌رغم تمام آیینه‌ها، انعکاس‌ها، تقلیدها، و پرتره‌ها جدایی‌ناپذیر باشد ــ در اطراف منظره تمام نشانه‌ها و اشکال متوالیِ بازنمایی آرایش یافته‌اند؛ اما رابطهٔ دوگانه بازنمایی با مدل‌اش و با پادشاه و ملکه، با مؤلف‌اش و با شخصی که به او عرضه می‌شود، ضرورتاً گسسته خواهد شد. این رابطه هرگز نمی‌تواند حتی در بازنمایی‌ای که خودش را به عنوان منظره ارائه می‌کند بدون اندکی بازمانده وجود داشته باشد. در ژرفایی که تابلو را درمی‌نوردد، و آن را در گوشه‌ای غیرواقعیْ خالی و به سمت جلوی خودش پرتاب می‌کند، ظرافت ناب تصویر اجازه نمی‌دهد که هم استادی که بازنمایی می‌کند و هم پادشاه و ملکه که بازنمایی می‌شوند در نور تمام نشان داده شوند.

احتمالاً در این نقاشیِ ولاسکز، بازنماییِ بازنمایی کلاسیک و تعریف فضایی عرضه می‌شود که این نقاشی به روی ما می‌گشاید. درواقع بازنمایی می‌پذیرد که خودش را در این‌جا بازنمایی کند، با تمام عناصرش، با تمام تصاویرش، با چشم‌هایی که به آن ارائه می‌شود، با صورت‌هایی که در معرض دید قرارشان می‌دهد، و با ژست‌هایی که آن را به وجود می‌آورند. امّا در اینجا، در میان این پراکندگی که بازنمایی همزمان در برابر ما جمع و پراکنده می‌کند، و به گونه‌ای گریزناپذیر از هر طرف نشان داده می‌شود، یک خلاء اساسی وجود دارد: ناپدیدشدن ضروری آن چیزی که شالوده‌اش است - ناپدیدشدن ضروری شخصی که بازنمایی به آن شبیه است و شخصی که در چشم‌هایش، بازنمایی فقط یک شباهت است. این سوژه ــ که «امر همان» است ــ حذف شده است. و بازنمایی که دست‌آخر از رابطه‌ای که مانع آن می‌شد آزاد شده است و خودش را می‌تواند به عنوان بازنمایی در شکل ناب‌اش ارائه کند.

یادداشت

[1] See Frontispiece.

فصل ۲
نثر جهان

چهار همانندی

تا پایان قرن شانزدهم، شباهت[1] نقشی سازنده در دانشِ فرهنگ غرب بازی می‌کرد. این شباهت بود که عمدتاً معناگزاری[2] و تفسیر متون را هدایت می‌کرد؛ و باز همین شباهت بود که بازی نمادها را سازماندهی می‌کرد، ؟ نسبت به اشیاء دیدنی و نادیدنی را ممکن می‌ساخت، و هنر بازنماییِ آنها را کنترل می‌کرد. جهان بر روی خودش تا شده بود: زمین آسمان را منعکس می‌کرد، صورت‌ها می‌دیدند که در ستارگان منعکس شده‌اند، و گیاهان در ریشه‌هایشان رازهایی را پنهان می‌کردند که برای انسان مفید بود. نقاشی از فضا تقلید می‌کرد. و بازنمایی ـ چه در خدمت لذت یا در خدمت دانش ـ به عنوان شکلی از تکرار فرض می‌شد: به تعبیری، تئاتر زندگی یا آیینهٔ طبیعت، ادعایی که تمام زبان، شیوهٔ اعلام وجود زبان و نحوه صورتبندی حق سخن‌اش مطرح می‌کردند.

باید در اینجا اندکی درنگ کنیم، در این لحظه از زمان که شباهت در

---

1. resemblance
2. exegesis

شرف رها کردن رابطه‌اش با دانش و یا در حال ناپدید شدن از حوزه ادراک بود. چگونه همانندی[1] در پایان قرن شانزدهم، و حتی در اوایل قرن هفدهم، شباهت و همانندی درک می‌شد؟ چگونه همانندی صدرهای دانش را سازماندهی می‌کرد؟ و اگر در واقع اشیایی که با یکدیگر شباهت داشتند بی‌شمار بودند آیا حداقل می‌شد صدر را به وجود آورد که بر طبق آن اشیاء می‌توانستند با یکدیگر شباهت داشته باشند؟

شبکه معنایی شباهت در قرن شانزدهم بی‌نهایت غنی است:

دوستی [Amicitia]، برابری [Aequalitas]، قرارداد [contractus]، توافق و اجماع[consensus]، ازدواج [matrimonium]، انجمن [societas]، صلح [pax]، مشابه [similar])، هماهنگی [consonantia]، تلاش [concertus]، پیوستگی [continuum]، تولید [paritas]، نسبت [proportion]، همانندی [similitude]، ارتباط [conjuntio]، پیوند [copula]. [۱]

مفاهیم زیاد دیگری وجود دارند که در سطح تفکر همدیگر را قطع می‌کنند، با یکدیگر هم‌پوشانی دارند و همدیگر را تقویت یا محدود می‌کنند. فعلاً کافی است به اشکال اصلی‌ای اشاره کنیم که با مفصل‌بندی‌شان دانش شباهت را تعیین می‌کنند. بی‌تردید چهار نمونه از این اشکال، اساسی هستند.

اوّلین شکل *مناسبت* [*convenientia*] است. در واقع این واژه بیشتر بر مجاورت[2] فضاها دلالت می‌کند تا همانندی. آن اشیایی «مناسب»[3] هستند که به اندازه کافی به یکدیگر نزدیک هستند تا آنکه در کنار یکدیگر باشند؛ لبه‌های‌شان یکدیگر را لمس می‌کند، کناره‌های‌شان در هم می‌آمیزند و انتهای یکی بر آغاز دیگری دلالت می‌کند. در این روش، جنبش،

1. similitude
2. adjancy
3. convenient

تأثیرات، هیجانات، و خصوصیات نیز منتقل می‌شوند. به طوری که در لولای بین دو چیز یک شباهت پدیدار می‌شود. شباهتی که به مجرد هرگونه تلاشی برای توضیح آن، مضاعف می‌شود: یک شباهت مکانی، منظره‌ای که طبیعتْ دو چیز را بر روی آن قرار داده، و از این‌رو نوعی همانندی خصوصیات را بر روی آن قرار داده است: به همین دلیل در این ظرف طبیعی، جهان، مجاورت رابطه‌ای بیرونی بین اشیاء نیست، بلکه [آنچه بدست می‌دهد] نشانه‌ای از یک پیوند، اگرچه مبهم، است.

آنگاه از طریق مبادله، این تماس از طریق مبادله، شباهت‌های تازه‌ای به وجود می‌آیند؛ یک رژیم مشترک ضروری می‌شود؛ بر روی همانندی که دلیل پنهانی برای نزدیکی[1]شان بوده است شباهتی قرار می‌گیرد که اثر مشاهده‌پذیر این همسایگی[2] است. بدن و روح برای مثال به صورت مضاعف [با یکدیگر] «مناسب» هستند: روح باید متراکم، سنگین و این‌جهانی ساخته شود تا خدا آن را در دل ماده جای دهد. اما از طریق این نزدیکی، روح جنبش‌های بدن را دریافت می‌کند و خودش را با آن بدن هم‌گون می‌کند، و این درحالی است که «امیال نفسانی روح بدن را تغییر می‌دهند و آن را به تباهی می‌کشانند.»[۲]. در عرصه پهناور جهان، موجودات متفاوت با یکدیگر سازگار می‌شوند؛ گیاه با حیوان، زمین با دریا و انسان با تمام چیزهای اطرافش مرتبط می‌شود. شباهت، مجاورت‌هایی را تحمیل می‌کند که به نوبه خود شباهت‌های بیشتری را تضمین می‌کنند. مکان و همانندی درهم تنیده می‌شوند: ما می‌بینیم که خزه‌ها در سطح بیرونی صدف‌ها رشد می‌کنند، گیاهان در شاخ گوزن نر، نوعی از علف روی چهره انسان؛ و جانور گیاه‌سان[3] عجیب، از طریق

1. propinquity
2. proximity
3. zeophite

درهم‌آمیختن خصوصیاتی که آن گیاهان را شبیه حیوانات می‌سازد، و همچنین باعث تفاوت آنها از یکدیگر می‌شود[۳]. تمام اینها نشانه‌های «تناسب[1]» هستند.

مناسبت شباهتی است که به صورت نوعی مقیاس درجه‌بندی شدهٔ همسایگی، با فضا مرتبط می‌شود. این شکل از شباهت از همان سنخ اتصال و سازگاری است. به این دلیل است که *مناسبت* بیشتر از آن‌که به اشیا مربوط باشد به جهانی که اشیاء در آن وجود دارند ارتباط دارد. جهان صرفاً «تناسب» عام اشیاء است؛ به اندازه تعداد ماهی‌هایی که در دریاها وجود دارند، حیوانات، یا چیزهایی که طبیعت یا انسان به وجود آورده است، در زمین وجود دارد (آیا ماهی‌هایی وجود ندارند که *Episcopus* یا *catena*یا *priapus* نامیده شوند؟)؛ تعداد موجودات در آب و در روی زمین به اندازه تعداد موجودات آسمان است، ساکنان دریاها و زمین با ساکنان آسمان متناظر هستند؛ و دست‌آخر، به اندازهٔ موجوداتی که ممکن است به‌کلی در خود خداوند، که «کشتکار وجود، قدرت، دانش و عشق»[٤] است یافت شود، در کل آفرینش نیز یافت می‌شود. از این‌رو، از طریق این مرتبط‌کردن شباهت با فضا، و به وسیله «تناسب» که اشیاء مشابه را به هم نزدیک می‌کند و اشیاء مجاور را شبیه هم می‌سازد، [اجزای]جهان همانند یک زنجیر به یکدیگر مرتبط می‌شوند. در تمام نقاط تماسْ پیوندی آغاز و پایان می‌یابد که شبیه پیوند قبلی و پیوندی بعدی است؛ و این همانندی، از یک حلقه به حلقه دیگر، ادامه می‌یابد و نهایت‌ها (خدا و ماده)، را از یکدیگر جدا نگه می‌دارد، اما در عین حال این دو را به چنان شیوه‌ای به هم نزدیک می‌کند که اراده خداوند ممکن است در ناهشیارترین جاها نیز نفوذ کند. این زنجیر عظیم، محکم و لرزان، همان

1. convenience

طناب «تناسب» است که پورتا[1] در یک پاراگراف از *جادوی طبیعی* [*Magie naturelle*]به تصویر می‌کشد:

همان‌گونه که گیاه به خاطر پوشش‌اش برای چهارپای بی‌شعور مناسب است، حیوان وحشی نیز با تمام وجود برای انسان مناسب است، انسانی که از طریق هوش خود با بقیه ستارگان سازگار می‌شود؛ این پیوندها آن‌چنان دقیق به پیش می‌روند که همچون ریسمان به نظر می‌رسند، ریسمانی که از علت نخستین تا پایین‌ترین و کوچکترین چیزها، از طریق ارتباطی متقابل و مستمر، کشیده می‌شود. در چنان روشی فضیلت برتر، درحالی‌که پرتوهایش را می‌پراکند، به آن‌جا می‌رسد [شبیه به ایماژی می‌شود که طی آن] اگر ما یک انتهای این ریسمان را لمس کنیم بقیه ریسمان نیز به لرزه خواهد افتاد و حرکت خواهد کرد[۵].

دومین شکل همانندی مشاکله [*aemulatio*] یا تقلید است: نوعی «تناسب» که از قانون مکان رها شده است و می‌تواند، بدون حرکت، از دور عمل کند. تقریباً چنان‌که گویی بندوبست فضایی *مناسبت* درهم شکسته است، به‌طوری‌که پیوندهای این زنجیر، که دیگر مرتبط نیستند، در فاصله‌ای از یکدیگر و مطابق با شباهتی که به تماس نیاز ندارد حلقه‌های‌شان را بازتولید کرده‌اند. در مشاکله، انعکاس و آیینه چیزی وجود دارد: مشاکله وسیله‌ای است که بر اساس آن اشیاء پراکنده در جهان می‌توانند به یکدیگر پاسخ دهند. صورت انسان، از دور، با آسمان مشاکله می‌کند دقیقاً همان‌گونه که فکر انسان انعکاس ناکاملی از عقل خداوند است، و یا دو چشم‌اش، که با درخشندگی محدودشان، انعکاسی از نور عظیمی هستند که ماه و خورشید در آسمان پخش می‌کنند؛ دهان انسان زهره[2] است، زیرا بوسه‌ها و کلماتِ عاشقانه را امکان‌پذیر می‌سازد؛ دماغ تصویری را در مینیاتور عصایِ شاهی ژوپیتر[3] و چوب‌دستی

1. Porta
2. Venus
3. Jove

مرکور[1] فراهم می‌کند [۶]. رابطهٔ مشاکله، اشیاء را قادر می‌سازد تا از یکدیگر، از یک انتهای جهان تا انتهای دیگر، بدون ارتباط یا همسایگی تقلید کنند: جهان از طریق مضاعف‌کردن خودش در آیینهٔ فاصله خاص خود را حذف می‌کند؛ و در این راه بر فضای اختصاص‌داده‌شده به اشیاء غلبه می‌کند. اما کدام‌یک از این انعکاس‌های جاری در فضا تصاویر اصلی هستند؟ کدام واقعیت و کدام تصویر است؟ پاسخ به این سؤال اغلب امکان‌ناپذیر است، زیرا مشاکله نوعی دوقلویی طبیعی موجود در اشیاء است؛ مشاکله از نوعی چین‌خوردگی در هستی به وجود می‌آید، چینی که دو طرف آن بلافاصله در تقابل یکدیگر قرار می‌گیرند. پاراسلسوس[2] این تکرار بنیادی جهان را با تصویر دوقلویی مقایسه می‌کند «که تماماً شبیه یکدیگر هستند، بدون این‌که برای کسی امکان‌پذیر باشد که بگوید کدام یک همانندی‌اش را به دیگری داده است»[۷].

با این حال، مشاکلهٔ دو چهرهٔ منعکس‌شده‌ای را که با آنها روبرو شده است در وضعیت صرفاً خنثیِ تقابل رها نمی‌کند. یکی ممکن است ضعیف‌تر باشد، و از این‌رو پذیرای تأثیر قوی‌تر دیگری، که در نتیجه در آیینهٔ منفعل او منعکس می‌شود. برای مثال، آیا ستارگان بر گیاهان زمین مسلط نیستند، زمینی که ستارگان برایش الگوی لایتغیر و شکل تغییرناپذیر هستند، و به صورت پنهانی بر آن مسلط شدند تا کل سلسلهٔ تأثیرشان را جاری سازند؟ زمینِ تاریکْ آیینهٔ آسمانِ پرستاره است، امّا دو رقیب در این مشاکله نه ارزش و نه منزلت یکسان دارند. رنگ‌های روشن گل‌ها شکل ناب آسمان را، بدون خشونت، بازتولید می‌کنند. هم‌چنان که کرولیوس[3] می‌گوید:

ستارگان زمینهٔ تمام گیاهان هستند و هر ستاره در آسمان فقط پیش‌گمانهٔ[4] روحانی یک گیاه است، به طوری که ستاره آن گیاه را بازنمایی

---

۱. Mercury، مرکور پیام‌آور خدایان در روم باستان. ــ م.

2. Paracelsus
3. Crollius
4. prefiguration

می‌کند، و دقیقاً همان‌گونه که هر گیاه یا علف ستاره‌ای این‌جهانی است که به آسمان نگاه می‌کند، هر ستاره نیز یک گیاه آسمانی در شکل روحانی است که فقط از نظر ماده از گیاهان زمینی متفاوت است..، گیاهان و علف‌های آسمانی به سمت زمین چرخانده شده‌اند و مستقیماً به پایین، به گیاهانی نگاه می‌کنند که تولید کرده‌اند، و آنها را سرشار از پاره‌ای خواص ویژه می‌کنند[۸].

امّا فهرست‌ها ممکن است هم چنان باز باقی بمانند، و آیینهٔ آرام فقط تصویر «دو سرباز غضبناک» را منعکس کند. آنگاه همانندی به مبارزه یکی علیه دیگری بدل می‌شود ــ یا به بیان دقیق‌تر مبارزهٔ دقیقاً یک شکل که از طریق وزنِ ماده یا فاصله در فضا از خودش جدا شده است. انسان هم‌چنان که پاراسلوس توصیف می‌کند، همانند آسمان، «با ستارگان به صورت منظومه درآمده است»، امّا وابستگی انسان به ستارگان همانند وابستگی «دزد به کشتیِ پارویی‌اش، قاتل به چرخ شکنجه، ماهی به ماهیگیر و شکار به شکارچی نیست». این امر به آسمانی در انسان مربوط است که [زیر گنبد آن] «آزاد و قدرتمند» باشد، که «در برابر هیچ دستوری سر فرود نیاورد»، و «دیگر مخلوقات بر او حکم نرانند». آسمان درونی‌اش ممکن است خودآئین باقی بماند و فقط به خودش متکی باشد، امّا به شرطی که او با استفاده ازخردش، که دانش نیز است، به شباهت با نظم جهان برسد، آن را به درون خودش ببرد و در نتیجه در آسمان درونی‌اش تأثیر آن آسمان دیگر را دوباره خلق کند، آسمان دیگری که او در آن درخشش ستارگان دیدنی را می‌بیند. اگر او این عمل را انجام بدهد، آنگاه خرد آیینه به نوبه خود به عقب منعکس خواهد شد تا جهانی را بپوشاند که آیینه در آن واقع شده است؛ شبکه بزرگ‌اش تا اعماق بهشت و ورای آن گسترش می‌یابد؛ انسان کشف می‌کند که «ستارگان را در درون خودش

دارد...، و این‌که او حامل آسمان با تمام تأثیرات‌اش است»[۹].

مشاکله در مرحله اوّل در شکل انعکاسی صرف، مخفیانه و مبهم وجود دارد؛ این انعکاس فضاهای جهان را در سکوت درمی‌نوردد. امّا فاصله‌ای را که این انعکاس طی می‌کند استعارهٔ ظریف مشاکله فسخ نمی‌کند؛ این انعکاس برای چشمْ باز باقی می‌ماند. در این رویارویی، دو چهره متخاصم از یکدیگر استفاده می‌کنند. همانندْ همانند را می‌پوشاند که به نوبه خود دیگری را احاطه می‌کند، تا احتمالاً یکبار دیگر در تکراری پوشانده شود که می‌تواند تا *بی‌نهایت* ادامه یابد. پیوندهای مشاکله، برخلاف عناصر *مناسبت*، زنجیره‌ای تشکیل نمی‌دهند، بلکه مجموعه‌ای از حلقه‌های متحدالمرکز را تشکیل می‌دهند که یکدیگر را منعکس می‌کنند و با یکدیگر مشاکله دارند.

سوّمین شکلِ همانندی *هم‌گونی*[1] است. هم‌گونی یک مفهوم قدیمیِ آشنا برای علم یونانی و تفکر قرون وسطی است، امّا مفهومی است که احتمالاً موارد استفاده آن در زمان حاضر متفاوت است. در هم‌گونی، *مناسبت* و *مشاکله* با یکدیگر تلفیق می‌شوند. هم‌گونی مثل *مشاکله* رویارویی حیرت‌انگیز شباهت‌ها را در فضا امکان‌پذیر می‌سازد؛ امّا هم‌چنین، همانند *مناسبت*، از هم‌جواری‌ها، پیوندها و اتصال‌ها صحبت می‌کند. قدرت‌اش بی‌شمار است، زیرا همانندی‌هایی که هم‌گونی به آنها می‌پردازد همانندی‌های اساسی و دیدنی بین خود اشیاء نیستند؛ آنها فقط باید شباهت‌های ظریف‌تر روابط باشند. از این‌رو هم‌گونی، سبکبال و رهاشده، می‌تواند از نقطهٔ منفردِ مشخصی به تعداد بی‌پایانی از روابط گسترش یابد.

برای مثال، رابطهٔ ستارگان ممکن است با آسمانی معلوم شود که در آن

1. Analogy

می‌درخشند: بین گیاهان و زمین، بین موجودات زنده و زمینی که در آن زندگی می‌کنند، بین مواد معدنی همانند الماس و سنگ‌هایی که الماس‌ها در آن دفن شده‌اند، بین اندام‌های حسی و صورتی که به آن زندگی بخشیده‌اند، بین خال‌های پوستی و بدنی که خال‌ها نشانه‌های پنهان آن هستند. همچنین ممکن است هم‌گونی به خودش برگردد، بدون این‌که خودش را در معرض منازعه قرار دهد. سزالپینو[1] هم‌گونی قدیمی گیاه با حیوان (گیاه حیوانی است که کله‌پا زندگی می‌کند، دهانش ــ یا ریشه‌هایش ــ در زمین دفن شده‌اند) را نه نقد می‌کند و نه حذف؛ برعکس او به این هم‌گونی نیرویی مضاعف می‌دهد و آن را از طریق خودش تکثیر می‌کند، [تکثیر وقتی انجام می‌شود که او] کشف می‌کند که گیاه حیوان ایستاده‌ای است که مواد مغذیِ آن در اطراف ساقه‌ای که همانند بدن به بالا کشیده می‌شود از پایین به بالا می‌رود در نهایت سری در بالای آن قرار می‌گیرد که گل‌ها و برگ‌ها از آن پدیدار می‌شوند: رابطه‌ای که هم‌گونی ابتدایی را معکوس می‌کند، امّا آن را نقض نمی‌کند، زیرا این هم‌گونی «ریشه را در قسمت پایینی گیاه و ساقه را در قسمت بالایی قرار می‌دهد، شبکه وریدی در حیوانات نیز از قسمت تحتانی شکم شروع می‌شود، و ورید اصلی تا قلب و مغز بالا می‌رود»[۱۰].

این بازگشت‌پذیری و چند ظرفیت‌بودگی، سبب می‌شود هم‌گونی از یک حوزهٔ عام کاربرد برخوردار باشد. از این طریق می‌توان تمام چهره‌ها را در کل جهان با یکدیگر جمع کرد. با این حال، در این فضا که در تمام جهات چین خورده است نقطه‌ای فوق‌العاده انحصاری وجود دارد: این نقطه با هم‌گونی‌ها اشباع شده است (تمام هم‌گونی‌ها می‌توانند یکی از حدهای ضروریِ‌شان را آن‌جا بیابند) و وقتی که هم‌گونی‌ها از این نقطه می‌گذرند روابط‌شان می‌تواند بدون از دست‌دادن نیروی‌شان معکوس شود. این نقطه انسان است: او در

1. Cesalpino

تناسب با آسمان‌ها ایستاده است، دقیقاً همان‌گونه که در تناسب با حیوانات و گیاهان و نیز زمین و فلزات و استالاکتیت[1]ها یا توفان‌ها قرار دارد. او بین سطوح جهان، به حالت قائم، در رابطه با آسمان ایستاده است (صورت او نسبت به بدن‌اش آن چیزی است که صورت آسمان برای فضای اثیری است؛ ضربان نبض او در رگ‌هایش همانند ستارگانی است که آسمان را در مدارهای ثابت‌شان طی می‌کنند؛ هفت سوراخ سر او نسبت به صورتش آن چیزی هستند که هفت سیاره نسبت به آسمان)؛ او هم‌چنین نقطه اتکایی است که تمام این روابط به دور آن می‌گردند، به طوری که ما دوباره آنها را، درحالی‌که شباهت آنها هم‌چنان پابرجاست، در هم‌گونی انسان با زمینی می‌بینیم که در آن زندگی می‌کند: گوشت او خاک، استخوان‌هایش سنگ، رگ‌های او رودخانه‌های بزرگ، مثانه‌اش دریا، و هفت اندام اصلی‌اش فلزات نهفته در معادن هستند[۱۱]. بدن انسان همیشه نیمهٔ ممکن یک اطلس جهانی است. چگونگی ترسیم پیر بلون[2] از اولین شکل مقایسه‌ای اسکلت انسانی و پرندگان معروف است: در این شکل می‌بینیم.

نوک بال آویزه نامیده می‌شود که در تناسب با بال و در محلی مشابه با انگشت شست در دست قرار دارد؛ انتهای بال شبیه انگشتان دست انسان است؛ استخوان پای پرنده با پاشنه پای انسان‌ها متناظر است؛ دقیقاً همان‌گونه که ما چهار انگشت در پاهایمان داریم پرندگان نیز چهار انگشت دارند که انگشت پشتی متناسب با انگشت بزرگ پای انسان است[۱۲].

با این حال این میزان دقت، فقط برای چشمی که به دانش قرن هجدهم مجهز است، کالبدشناسیِ مقایسه‌ای به شمار می‌رود. این دقت صرفاً شبکه‌ای است که ما از طریق آن به اشکال شباهت اجازه می‌دهیم به دانش ما وارد شوند، دانش در این نقطه (و تقریباً در هیچ نقطه دیگری این

1. Stalactite
2. Pierre Belon

چنین نیست) با آن چیزی [یا شبکه‌ای] منطبق می‌شود که آموزش قرن شانزدهم بر روی اشیاء قرار داده بود.

درواقع، توصیف بلون جز با قطعیتی که در روزگارش آن را امکان‌پذیر ساخته است با چیز دیگری ارتباط ندارد. این توصیف نه عقلانی‌تر و نه علمی‌تر از مشاهده‌ای مانند مقایسه آلدروانده‌ی[1] است که در آن قسمت‌های پست‌تر بدن انسان با قسمت‌های پست‌تر جهان، با جهنم، با تاریکی جهنم، با روح‌های لعنت‌شده‌ای که فضولات جهان هستند مقایسه می‌شوند[١٣]. توصیف بلون و مقایسه او، همانند شباهت بین سکته و توفان‌ها که در عهد کلاسیک کرولیوس[2] مطرح بود، به جهان‌شناسی مبتنی بر تمثیل یکسانی تعلق دارند؛ توفان هنگامی آغاز می‌شود که هوا سنگین و ناآرام باشد؛ حمله سکته مغزی نیز وقتی رخ می‌دهد که افکار سنگین و مغشوش شوند؛ سپس ابرها بر روی هم جمع می‌شوند، شکم متورم می‌شود، رعدوبرق آغاز می‌شود و مثانه به‌تمامی پر می‌شود؛ برق ناگهان ظاهر می‌شود و چشم‌ها با درخشندگی وحشتناک برق می‌زنند، باران می‌بارد، دهان کف می‌کند، رعدوبرق شروع می‌شود و روح‌ها شکاف‌هایی را در پوست ایجاد می‌کنند؛ امّا آسمان دوباره روشن می‌شود، و خرد دوباره بر مرد بیمار حاکم می‌شود[١٤]. فضایی که با هم‌گونی‌ها اشغال می‌شود درواقع فضایی تابشی است. این فضا انسان را در تمام جهات احاطه می‌کند؛ امّا او، برعکس، این شباهت‌ها را به جهانی برمی‌گرداند که این شباهت‌ها را از آن دریافت کرده است. او نقطه اتکای بزرگِ نسبت‌ها است - مرکزی که روابط در آن متمرکز هستند و از آنجا دوباره منعکس می‌شوند.

1. Aldrovandi
2. Crollius

سرانجام، شکل چهارم شباهت را بازی *هم‌حسی‌ها*[1] فراهم می‌کند. و در این‌جا، هیچ راهی از پیش تعیین نمی‌شود، هیچ فاصله‌ای مشخص، و هیچ پیوندی نیز تجویز نشده است. هم‌حسی از طریق ژرفای جهان در وضعیتی آزاد عمل می‌کند. هم‌حسی می‌تواند گسترده‌ترین فضاها را در لحظه‌ای طی کند: هم‌حسی همانند رعدوبرق از سیاره‌ای دور بر روی انسانی می‌افتد که آن سیاره بر وی فرمان می‌راند؛ از یک طرف، هم‌حسی می‌تواند با تماسی ساده به وجود بیاید - همان‌گونه که با «گل‌های رزی که برای عزاداری در مراسم تدفین استفاده می‌شوند» به وجود می‌آید، گل‌هایی که صرفاً به دلیل هم‌جواری قبلی‌شان با مرگ، تمام افرادی را که آنها را بو می‌کنند «غمگین و افسرده» می‌سازند[۱۵]. امّا قدرت هم‌حسی به گونه‌ای است که نمی‌تواند از تماسی منفرد به وجود بیاید و با سرعت از فضا عبور کند؛ هم‌حسی اشیاء جهان را به جنبش وامی‌دارد و می‌تواند حتی دورترین آنها را به یکدیگر نزدیک کند: هم‌حسیْ اصلی مربوط به جابجایی است: هم‌حسی آنچه را سنگین است جذب سنگینی زمین می‌کند، و آنچه را سبک است تا اثیر بی‌وزن بالا می‌برد؛ ریشه‌ها را به سمت آب می‌برد، و قرصِ زرد و بزرگِ گل آفتابگردان را وامی‌دارد که مسیر منحنی خورشید را دنبال کند.

علاوه بر این، هم‌حسی با کشاندن اشیاء به سوی یکدیگر در یک جنبش دیدنی و بیرونی باعث نوعی جنبش مخفیِ درونی می‌شود ــ نوعی جابجایی کیفیت‌ها که به‌نوبت به صورت زنجیری جانشین یکدیگر می‌شوند: آتش، چون گرم و روشن است، به درون هوا شعله می‌کشد و شعله‌هایش به‌طور خستگی‌ناپذیر به هوا می‌روند؛ امّا آتش با انجام این کار، خشکی‌اش را از دست می‌دهد (و [بنابراین] شبیه زمین می‌شود) و در نتیجه رطوبت به دست می‌آورد (که آن را به آب و هوا پیوند می‌دهد)؛ از این‌رو، آتش در بخارِ سبک،

1. Sympathy

در دود آبی و در ابرها ناپدید می‌شود: آتش به هوا بدل شده است. هم‌حسی نمونه‌ای از *امر همان*[1] و آن‌چنان قوی و مُصِر است که قانع نمی‌شود صرفاً شکلی از شباهت باشد؛ هم‌حسی قدرتِ خطرناک *هم‌گون ساختن*[2]، ارائه اشیاء به صورت کاملاً شبیه به یکدیگر، به هم‌آمیختن اشیاء و قدرت ناپدیدکردن فردیت‌شان ـ و در نتیجه قدرت ارائه اشیاء به صورت بیگانه با آنچه قبلاً بودند ـ را دارد. هم‌حسی دگرگون می‌کند. هم‌حسی تغییر می‌دهد، امّا در جهت این‌همانی، به طوری که اگر قدرت‌اش متعادل نمی‌شد، جهان را به یک نقطه، به یک حجم هم‌گون، به شکلِ یکنواخت امر همان تقلیل می‌داد: تمام اجزای جهان یکپارچه و بدون هیچ گسستی، بدون هیچ فاصله‌ای در میان خود، با یکدیگر مرتبط می‌شدند، همانند آن زنجیرهای فلزی که از طریق هم‌حسی به دلیل ربایش یک آهن‌ربای منفرد، معلق نگه داشته شده‌اند[١٦].

به این دلیل است که هم‌حسی با همزادش تدافع[3] جایگزین می‌شود. تدافع تنهایی اشیاء را حفظ می‌کند و از هم‌گونی آنها ممانعت به عمل می‌آورد: تدافع هر گونه را در تفاوت‌های نفوذناپذیر و تمایل‌اش برای ادامه‌دادن آنچه است محصور می‌کند:

این امر کاملاً مورد توافق است که گیاهان نسبت به یکدیگر تدافع دارند... می‌گویند که زیتون و درخت انگور از کلم قرمز متنفر هستند... از آن‌جا که گیاهان با گرمای خورشید و خلق‌وخوی زمین رشد می‌کنند، هر درخت ضخیم و تیره و نیز درختی که دارای چندین ریشه است حتماً برای درختان دیگر زیان‌بار است[١٧].

این امر همین‌طور تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد؛ در تمام اوقات، موجودات جهان از یکدیگر تدافع دارند و اشتیاق شدیدشان را در

1. the same
2. Assimilitating
3. Antipathy

مخالفت با تمام هم‌حسی‌ها حفظ می‌کنند.

موش هندوستان برای کروکودیل زیان‌بار است، زیرا طبیعت آنها را دشمن یکدیگر آفریده است؛ به شیوه‌ای که وقتی این خزندهٔ خطرناک در آفتاب لذت می‌برد، موش با زیرکی زیاد برای آن کمین می‌کند؛ موش درمی‌یابد که کروکودیل، درحالی‌که ناآگاهانه برای استراحت و لذت دراز کشیده، با فک باز خوابیده است، در نتیجه از طریق فک‌های باز وارد دهان کروکودیل می‌شود، از گلوی گشاد به داخل شکم می‌رود، در روده‌های کروکودیل غذا می‌خورد و سرانجام از روده حیوان خارج می‌شود.

اما دشمنان موش هم منتظرش هستند: زیرا موش در ناسازگاری با عنکبوت، و «مبارزه با استوخدوس زندگی می‌کند و اغلب به این شیوه می‌میرد». اشیاء و حیوانات و تمام اشکال جهان به واسطه این بازی تدافع که آنها را پراکنده می‌کند، یا با نیروی یکسان به مبارزهٔ متقابل می‌کشاند، به قتل وامی‌دارد و همچنین در معرض قتل قرار می‌دهد، به بقای خود ادامه می‌دهند.

این‌همانی اشیاء، یعنی این واقعیت که آنها می‌توانند شبیه دیگر اشیاء باشند و به آنها نزدیک شوند، بدون این‌که بلعیده شوند یا یکتایی خود را از دست بدهند - متعادل‌شدن مستمر هم‌حسی و تدافع آن را تضمین می‌کند. این‌همانیِ اشیاء توضیح می‌دهد که اشیاء چگونه رشد می‌کنند، شکوفا شده، به هم می‌آمیزند و سپس ناپدید می‌شوند، چگونه می‌میرند و با این حال به گونه‌ای بی‌پایان خودشان را دوباره می‌یابند؛ خلاصه کلام این‌که چگونه فضا (با این حال که نه بدون نشانه یا تکرار است و نه بدون مأمن‌هایی از همانندی) و زمان (که به هرحال به نیروها، گونه‌ها و عناصر مشابه رخصت می‌دهد که به صورت بی‌پایانی دوباره ظاهر شوند) می‌تواند وجود داشته باشد.

اگرچه از میان اشیاء، چهار گروه (آب، هوا، آتش، خاک) ساده و صاحب کیفیات متمایز هستند، امّا چون آفریننده مقدر کرده که گروه‌های

ابتدایی از عناصر به هم آمیخته تشکیل شده باشند، در نتیجه هماهنگی‌ها و ناهماهنگی‌های آنها قابل توجه است، هم‌چنان که ممکن است این مسئله را از کیفیت‌شان بدانیم؛ عنصرِ آتشْ داغ و خشک است؛ و از این‌رو آتش از خصوصیات آب تدافع دارد که سرد و نمناک است؛ هوایِ داغْ مرطوب است، زمینِ سردْ خشک است، که نوعی تدافع است. از این رو، ممکن است آنها با هم هماهنگ شده باشند: هوا بین آتش و آب، و آب بین زمین و هوا. هوا تا اندازه‌ای که داغ است، به‌خوبی با آتش هماهنگ است و رطوبت‌اش نیز به‌خوبی با رطوبت آب هماهنگ است. رطوبت آب با حرارت هوا گرم می‌شود و باعث رفع خشکی سرد زمین می‌شود[۱۸].

حاکمیت جفتِ هم‌حسی- تدافع به دلیل جنبش و پراکندگی‌ای که قوانین‌اش ایجاد می‌کند باعث ظاهر شدن تمام اشکال شباهت می‌شود. سه شکل اوّلِ همانندی تمام آنهایی هستند که حاکمیت این جفت آنها را تبیین می‌کند و از سر می‌گیرد. کل حجم جهان، از تمام مجاورت‌های «تناسب»، تمام انعکاس‌های مشاکله، تمام پیوندهای هم‌گونیِ این فضای تحت کنترلِ هم‌حسی و تدافع، حمایت و نگهداری نموده و آن را مضاعف می‌کند، و این فضایی است که بی‌وقفه اشیاء را به همدیگر نزدیک می‌کند و از یکدیگر جدا نگه می‌دارد. جهان از طریق این تأثیر متقابلْ یکسان باقی می‌ماند؛ شباهت‌ها آنچه هستند باقی می‌مانند و هم‌چنان شباهت با یکدیگر را حفظ می‌کنند. امر همان، همان باقی می‌ماند و مجذوب خودش می‌شود.

امضاها[1]

با این حال، این نظام بسته نیست. روزنه‌ای باقی می‌ماند: اگر شکل دیگری از همانندی وجود نداشت که حلقه را ببندد - تا آن را همزمان کامل و

1. signature

آشکار نیز کند- تمام تأثیر متقابل شباهت‌ها از طریق این روزنه در خطر فرار از خودش، یا پنهان‌ماندن در تاریکی قرار می‌گرفت.

مناسبت، مشاکله هم‌گونی، و *هم‌حسی* به ما می‌گویند که جهان چگونه باید به دور خودش بپیچد، خودش را مضاعف و منعکس کند، یا چگونه با خودش زنجیری را تشکیل بدهد تا اشیاء بتوانند شبیه یکدیگر باشند. این چهار شکل به ما می‌گویند که راه‌های همانندی و جهت‌هایی که اتخاذ می‌کنند کدام هستند؛ امّا نمی‌گویند که همانندی کجا است، چگونه افراد آن را می‌بینند، یا با چه نشانه‌ای می‌توان آن را شناخت. اکنون در این‌جا این امکان وجود دارد که شاید بتوانیم از طریق تمام این فراوانیِ شکوهمند و عظیمِ شباهت‌ها راهمان را بیابیم، بدون این‌که حتی تردیدی داشته باشیم نظم جهان مدّت زیادی است که این فراوانی شباهت‌ها را برای نفع بیشتر ما آماده کرده است. برای دانستن این امر که ریشهٔ تاج‌الملوک[1] بیماری‌های چشم را معالجه می‌کند، یا این‌که بادام زمینی مخلوط شده با شیرهٔ انگور باعث بهبودی نوعی سردرد می‌شود، باید علامت‌هایی وجود داشته باشد که ما را آگاه سازد: در غیر این صورت، امر پنهان به گونه‌ای بی‌پایان نهفته باقی می‌ماند. اگر نشانه‌ای بر روی بدن یا چین و چروک صورت انسان نبود تا نشان بدهد که او رقیب مریخ یا شبیه زحل است، آیا ما هرگز می‌دانستیم که نوعی رابطهٔ همزادی یا مشاکله بین انسان و سیاره‌اش وجود دارد؟ این همانندی‌های مدفون‌شده باید در سطح اشیاء نشان داده شوند؛ باید نشانه‌های دیدنی برای هم‌گونی‌های نادیدنی وجود داشته باشند. آیا هر شباهتی، به‌رغم همه چیز، هم آشکارترین و هم پنهان‌ترین [ویژگی] اشیاء نیست؟ از آن‌جا که شباهت از قطعات کنار هم گذاشته شده، که برخی شبیه و برخی متفاوت هستند، ساخته نشده است، تماماً یک تکه

1. aconite

است، [یعنی] نوعی همانندی که نمی‌توان آن را دید و تاکنون دیده نشده است. اگر شباهت در درون خود - یا در بالا یا در کنارش ـــ عنصری تعیین‌کننده را برای تبدیل درخشندگی ناپایدارش به‌یقین درخشان نداشت، آنگاه فاقد هر گونه معیاری بود.

بدون امضاها هیچ شباهتی وجود ندارد. جهان شباهت فقط می‌تواند جهان نشانه‌ها باشد. پاراسلسوس می‌گوید:

این خواست خداوند نیست که آنچه را برای استفاده انسان خلق می‌کند و آنچه را به ما داده است پنهان بماند... اگرچه او اشیای مشخصی را پنهان کرده، امّا اجازه نداده است که هیچ چیز بدون نشانه‌های بیرونی و دیدنی و شکل علامت‌های خاص باقی بماند- دقیقاً همانند انسانی که اندوختهٔ جواهرات را پنهان کرده است و نشانه‌ای می‌گذارد تا دوباره بتواند آن را پیدا کند[۱۹].

دانش همانندی‌ها بر آشکارسازی و کشف این امضاها بنیان گذاشته شده است. محدود کردن بررسی به پوست یا پوسته گیاهان بی‌فایده است اگر بخواهید طبیعت گیاهان را بشناسید. باید مستقیماً به سوی علامت‌های‌شان بروید - «به سمت سایه و تصویر خداوند که آنها با خود دارند یا به سوی سودمندی درونی‌شان که ملکوت به عنوان هدیه طبیعی به آنها داده است،... نوعی سودمندی که من می‌گویم، قرار است ترجیحاً با امضایش شناسایی شود»[۲۰]. نظام امضاها رابطهٔ امر دیدنی با نادیدنی را واژگون می‌کند. شباهت شکل نادیدنی آن چیزی بود که از ژرفای جهان، اشیاء را دیدنی می‌ساخت؛ امّا در نظمی که این شکل ممکن است به نوبه خود آشکار شود [دیدنی شود]، باید علامتی دیدنی وجود داشته باشد که آن را از کیفیت مشاهده‌ناپذیر بدان وسیله ژرفش بیرون بکشد. به این دلیل است که صورت جهان با نشان‌های خانوادگی، با شخصیت‌ها، با رمزها و با کلمات مبهم - با «رمزنوشته‌ها[1]»،

1. hieroglyphics

آن‌چنان‌که ترنر[1] آنها را می‌نامد - پوشیده شده است. فضایی که شباهت‌های بی‌واسطه آن را پر کرده‌اند به یک کتاب باز و بزرگ بدل می‌شود؛ این کتاب با نشانه‌های نوشتاری پر شده است؛ هر صفحه ظاهراً با چهره‌های عجیبی پر شده است که درهم می‌پیچند و در برخی از فضاها خودشان را تکرار می‌کنند. تمام آنچه باقی می‌ماند کشف آنها است: «آیا حقیقت ندارد که تمام علف‌ها، گیاهان، درختان و تمام چیزهای دیگری که از روده‌های زمین به وجود می‌آیند نشانه‌ها و کتاب‌های جادویی هستند؟[۲۱] آن آیینه بزرگ و آرامی که در اعماق‌اش اشیاء به خودشان خیره شدند و تصاویر خودشان را به یکدیگر منعکس کردند، در واقع، پر از همهمهٔ کلمات است. انعکاس‌های خاموش همگی واژگان متناظری دارند که بر آنها دلالت می‌کنند. شاید بتوان به لطف شکل نهایی شباهت، که تمام انواع دیگر را می‌پوشاند و آنها را در حلقهٔ منفردی محصور می‌کند، جهان را با انسان دارای قدرت تکلم مقایسه کرد:

دقیقاً همان‌گونه که صدای پزشک جنبش‌های پنهانی فهم‌اش را آشکار می‌کند، به نظر می‌رسد که گیاهان با امضاهایشان با پزشک کنجکاو سخن می‌گویند و سودمندی‌های ذاتی نهفته‌شان را در زیر پردهٔ سکوت... برای او آشکار می‌سازند[۲۲].

امّا در اینجا باید اندکی درنگ کنیم تا خود این زبان را و نشانه‌هایی را که این زبان از آنها ساخته شده بررسی کنیم؛ و به مطالعه روشی بپردازیم که در آن این نشانه‌ها به چیزی برمی‌گردند که بر آن دلالت می‌کنند.

نوعی هم‌حسی بین ریشهٔ تاج‌الملوک و چشم‌های ما وجود دارد. اگر تعدادی امضا بر روی گیاه، تعدادی نشانه، تعدادی کلمه نبودند که به ما بگویند ریشهٔ تاج‌الملوک برای بیماری‌های چشم خوب است، این قرابت[2]

1. Turner
2. affinity

نامنتظره در ابهام باقی می‌ماند. این نشانه بـه آسـانی در دانـه‌هـای ایـن گیـاه هویدا است: این دانه‌ها کره‌هـای تیـره کـوچکی هـستند و در پوشـش‌هـای سفیدی شبیه پوست جای گرفته‌اند که ظاهرشـان شـبیه ظـاهر پلـک چـشم است[۲۳]. همین قضیه درباره قرابت گردو و سر انـسان نیـز صـادق اسـت: آنچه «زخم‌های ضریع خارجی جمجمه[1]» را درمان مـی‌کنـد پوسـتهٔ سـبز و ضخیم پوشانندهٔ اسکلت ـ غلاف ـ میوه است؛ امّا ناخوشی‌های درونـی سـر را ممکن است بتوان با استفاده از مغز گردو «که دقیقـاً در ظـاهر شـبیه مغـز [انسان] است» معالجه کرد [۲٤]. نشانه قرابت، و آنچه آن را دیدنی مـی‌کنـد، به شکل ساده‌ای، هم‌گونی است؛ رمز هم‌حسی در نسبت[2] قرار دارد.

امّا خود نسبت چه امضایی را می‌تواند حمل کند تا بتوانـد خـودش را قابل شناسایی کند؟ چگونه می‌توان دانست که خطوط دست یا چـین‌هـای پیشانی، گرایش‌ها، اتفاقات یا موانعی را در کل ساختار گستردهٔ زندگی فرد توصیف می‌کنند؟ آیا به این دلیل نیست که می‌دانیم هم‌حسی بین بدن‌های ما و ملکوت ارتباط برقرار می‌کند، و حرکت سیاره‌ها را به مـسایل انـسانی انتقال می‌دهد؟ و اگرنه به این دلیل که کوتـاهی خـطْ تـصویر سـاده یـک زندگی کوتاه را، تلاقی دو چینْ مـانعی را در راه فـرد را و مـسیر عمـودی چینْ خیزش فرد را برای موفقیت منعکس می‌کند. پهنا نشانه‌ای از ثروت و اهمیت است؛ تداوم بر سرنوشت خوب و گسست بر سرنوشت بد دلالـت می‌کند[۲۵]. نشانه هم‌گونی شدید بین بدن و سرنوشتْ در کل نظامِ آیینه‌ها و جاذبه‌ها دارد. این هم‌حسی‌ها و مشاکله‌ها هـستند کـه بـر هـم‌گـونی‌هـا دلالت می‌کنند.

ممکن است با هم‌گونی شناسایی شود: چشم‌ها ستارگان هـستند زیـرا

1. pericranium
2. proportion

صورت ما را روشن می‌کنند، دقیقاً همان‌گونه که ستارگان تاریکی را روشن می‌کنند، و نیز به این دلیل که مردم نابینا در جهان همانند غیب‌گویان، در ژرف‌ترین تاریک‌ها زندگی می‌کنند. مشاکله هم‌چنین می‌تواند از طریق *مناسبت* شناسایی شود: ما از زمان یونانیان به بعد می‌دانیم که قوی‌ترین و شجاع‌ترین حیوانات: دست‌ها و پاهای بزرگ و رشدیافته دارند، چنان که گویی قدرت‌شان به دورترین بخش‌های بدن‌شان منتقل شده است. به همین منوال، صورت انسان و دست‌هایش باید شبیه روحی باشند که به آن می‌پیوندند. بنابراین شناساییِ دیدنی‌ترین همانندی بر ضد پیش زمینهٔ کشفی اتفاق می‌افتد که براساس آن اشیاء در کل در بین خودشان «مناسب» هستند. اگر فردی به این امر توجه کند که مناسب‌بودن همیشه با موضع‌یابی واقعی تعریف نمی‌شود، بلکه موجودات زیادی که در فضا از یکدیگر جدا هستند نیز «مناسب» هستند (همانند بیماری و درمان‌اش، انسان و ستاره‌هایش، یا گیاه و خاکی که به آن نیاز دارد)، آنگاه باز هم نشانه‌ای که دال بر مناسب‌بودن‌شان باشد ضروری است. و چه نشانهٔ دیگری آن‌جا است که نشان دهد دو چیز به یکدیگر مرتبط می‌شوند جز آنکه آنها جاذبه متقابلی برای یکدیگر دارند، همان‌گونه که خورشید و گل آفتابگردان، یا آب و جوانهٔ خیار دارند، و یا این که نوعی قرابت، و یا به عبارتی، نوعی هم‌حسی بین آنها وجود دارد؟

و به این ترتیب حلقه بسته می‌شود. اگرچه آشکار است که چه نظام پیچیده‌ای از تکرارها برای انجام این کار لازم بوده است. شباهت‌ها به یک امضا نیاز دارند، زیرا هیچ‌کدام از آنها اگر به طور خوانایی نشانه‌گذاری نشوند حتی قابل مشاهده نخواهند بود. امّا این نشانه‌ها چه هستند؟ چگونه فرد با درنظرگرفتن تمام جنبه‌های جهان و تعداد زیاد اشکال درهم‌پیچیده، تشخیص می‌دهد که در هر لحظهٔ مشخص با ویژگی‌ای روبرو می‌شود

چون بر یک راز و شباهت اساسی دلالت می‌کند که باید در آن تأمل کند. چه شکلی یک نشانه را بنیاد می‌گذارد و آن را از ارزش خاص‌اش به عنوان نشانه برخوردار می‌کند؟ شباهت این کار را می‌کند. شباهت دقیقاً تا جایی دلالت می‌کند که شبیه چیزی است که آن را نشان می‌دهد (یعنی یک همانندی). امّا آنچه شباهت نشان می‌دهد هم‌ساختی[1] نیست؛ زیرا وجود متمایز شباهت به عنوان یک امضاء از صورت آن چیزی که شباهت نشانه آن است غیر قابل تمیز خواهد بود؛ آنچه شباهت بر آن دلالت می‌کند شباهتی دیگر[2] است، یک همانندی نزدیک است، شباهتی از نوعی دیگر که ما را قادر می‌سازد تا اولین شباهت را تشخیص بدهیم، و نیز شباهتی است که به نوبه خود شباهت سوم آن را آشکار می‌سازد. هر شباهت یک امضاء دارد؛ اما این امضاء چیزی بیش از شکل بینابینی همان شباهت نیست. در نتیجه، کلیت این علامت‌ها، درحالی‌که حلقهٔ بزرگ همانندی‌ها را نادیده می‌گیرد، حلقه دوّمی را تشکیل می‌دهد که اگر به خاطر آن جابجایی اندک نبود کاملاً تکرار دقیق اوّلی، می‌بود، ـ جابه‌جایی که باعث می‌شود تا نشانهٔ هم‌حسی در هم‌ساختی، نشانهٔ هم‌ساختی در مشاکله و نشانهٔ مشاکله در تناسبی قرار بگیرد، که به نوبه خود برای درکش به نشانهٔ هم‌حسی نیاز دارد. امضاء و آنچه امضاء بر آن دلالت می‌کند دقیقاً سرشت یکسانی دارند؛ فقط مسأله این است که آنها از قانون توزیع متفاوتی پیروی می‌کنند؛ الگویی که آنها از آن بریده می‌شوند امر همان است.

شکلی که نشانه را می‌سازد و شکلی که نشان داده می‌شود خودشان شباهت هستند، امّا آنها با یکدیگر هم‌پوشانی ندارند. از این لحاظ است که بی‌تردید شباهت، در دانش قرن شانزدهم، عام‌ترین چیزی است که وجود

1. homology
2. another

دارد: و درعین‌حال به‌وضوح دیدنی‌ترین است، چیزی است که باید آن را جستجو کرد زیرا پنهان‌ترین نیز است؛ آن چیزی است که شکل دانش را تعیین می‌کند (زیرا دانش فقط می‌تواند راه‌های همانندی را طی کند)، و نیز چیزی است که غنای محتوایش را تضمین می‌کند (زیرا لحظه‌ای که نشانه‌ها کنار گذاشته می‌شوند و بر آنچه آن‌ها دلالت می‌کنند نگریسته می‌شود، به خود شباهت اجازه داده می‌شود تا آشکار شود و با نور درونی‌اش بدرخشد).

بگذارید کلیت علم و مهارت‌هایی را فرابخوانیم که فرد را قادر می‌سازند تا نشانه‌ها را به صحبت وادارد و معنی‌شان را کشف کند: هرمنوتیک؛ بگذارید کلیت علم و مهارت‌هایی را فرابخوانیم که فرد را قادر می‌سازند تا محل نشانه‌ها را تمیز بدهد، تا آن چیزی را مشخص کند که آنها را به عنوان نشانه بنیاد می‌گذارد، تا بداند آنها چگونه و از طریق کدام قوانین به یکدیگر مرتبط می‌شوند: نشانه‌شناسی. قرن شانزدهم هرمنوتیک و نشانه‌شناسی را در شکلِ همانندی بر روی هم قرار داد [یا تلفیق کرد]. جستجو برای یک معنا، آشکارسازی یک همانندی است. جستجو برای قانون حاکم بر نشانه‌ها، کشف اشیایی است که شبیه یکدیگرند. دستور موجودات نوعی معناگزاری این اشیاء است. آنچه که زبان گفتاری این موجودات برای گفتن به ما دارد نحوْ است، نحوی که آنها را به یکدیگر پیوند می‌دهد. سرشت اشیاء، هم‌زیستی‌شان، روشی که در آن با یکدیگر مرتبط می‌شوند و ارتباط برقرار می‌کنند چیزی به‌غیر از شباهت‌شان نیست. این شباهت فقط در شبکهٔ نشانه‌هایی که جهان را از یک انتها به انتهای دیگر طی می‌کنند دیدنی است. «طبیعت» در لایه نازکی گرفتار شده است که نشانه‌شناسی و هرمنوتیک را بر روی یکدیگر نگه می‌دارد؛ طبیعت نه اسرارآمیز است و نه پوشیده؛ طبیعت فقط تا جایی خودش را به شناخت

ما عرضه می‌کند، و گاهی اوقات آن را گمراه می‌کند، که این برروی‌هم قرارگیری ضرورتاً درجه کمی از عدمِ تطابق را بین شباهت‌ها دربر داشته باشد. در نتیجه، این شبکه را به‌راحتی نمی‌توان تشخیص داد؛ شفافیت‌اش از همان ابتدا مغشوش می‌شود. فضای تاریکی ظاهر می‌شود که باید به صورت فزاینده شفاف‌تر شود. آن فضا جایی است که «طبیعت» قرار دارد، و طبیعت آن چیزی است که باید تلاش کرد تا آن را شناخت. اگر هرمنوتیک شباهت و نشانه‌شناسیِ امضاءها بدون کمترین اختلاف منظری بر یکدیگر منطبق بودند، هر چیزی آشکارا و بی‌واسطه قابل بازشناسی بود. اما از آن‌جا که همانندی‌هایی که طرح جهان را ترسیم می‌کنند با آنهایی که گفتمان جهان را تشکیل می‌دهند در یک ردیف قرار ندارند، دانش و کار بی‌پایانی که همراه آن است در این‌جا فضایی پیدا می‌کنند که خاص آنها است؛ این وظیفهٔ آنها است که راه‌شان را در طول این مسافت به صورت مارپیچی طی کنند و مسیر زیگزاگی بی‌پایانی را از شباهت تا چیزی که شبیه آن است دنبال کنند.

محدوده‌های جهان

این است *پیستمه*[1] قرن شانزدهم که در کلی‌ترین ابعادش ترسیم شد. این پیکربندی نتایج معینی را به همراه دارد.

اولین و مهمترین نتیجه، ویژگی کثرت[2] و در عین حال کاملاً فقرزدهٔ این دانش است. این کثرت ناشی از بی‌پایان بودن آن است. شباهت هرگز در خودش پایدار نمی‌ماند؛ شباهت فقط وقتی می‌تواند ثابت شود که به همانندی دیگری برگردانده شود، که خود نیز به همانندی‌های دیگر ارجاع

1. Episteme
2. pelthoric

دهد؛ هر شباهت فقط در تجمع شباهت‌های دیگر ارزش دارد، و حتی اگر بی‌اهمیت‌ترین هم‌گونی قرار است توجیه شود و دست‌آخر دربارهٔ آن یقین حاصل شود، کل جهان باید بررسی شود. از این‌رو، شباهت دانشی است که می‌تواند و باید از طریق تجمع بی‌کران تأییدهایی به پیش رود که تماماً به یکدیگر وابسته هستند. به همین دلیل، این دانش از بنیان ناپایدار است. تنها شکل ممکنِ پیوند در بین عناصر این دانشْ جمع[1] است. ستون‌های بیشمار گردآوری، و یکنواختی‌شان نیز چنین است. دانش قرن شانزدهم، با درنظرگرفتن شباهت به عنوان پیوند بین نشانه‌ها و آنچه بر آن دلالت می‌کنند (و به همین دلیل شباهت را هم به یک نیروی سوّم و هم به قدرتی انحصاری بدل می‌کنند، زیرا شباهت هم در علامت و هم در محتوا به شیوهٔ یکسانی وجود دارد)، خودش را محکوم می‌کند که هرگز چیزی را نداند مگر همان چیز را، و آن چیز را فقط می‌تواند در پایان دست‌نیافتنی سفری بی‌پایان بداند.

در این‌جا است که درمی‌یابیم مقولهٔ کاملاً شناخته‌شده، [یعنی] ریزجهان[2]، وارد بازی می‌شود. بی‌تردید این مفهوم قدیمی را سنت نوافلاطونی در قرون میانه و در آغاز رنسانسْ احیاء کرد، امّا همین مفهوم در قرن شانزدهم نقشی اساسی در حوزهٔ دانش را به عهده گرفت. این‌که این مفهوم، هم‌چنان که زمانی ادعا شده بود، یک جهان‌بینی (*Weltanschauung*) بوده است یا نه اهمیت چندانی ندارد. واقعیت این است که این مفهوم یک، یا دقیق‌تر دو، کارکرد دقیق در پیکربندی معرفت‌شناختی این دوره داشت. این مفهوم، به عنوان یک *مقوله تفکر*، تأثیر متقابل شباهت‌های تکرارشده را در تمام قلمروهای طبیعت به کار می‌گیرد. این مفهوم چنان اطمینانی برای تمام بررسی‌ها فراهم می‌کند که هر

1. addition
2. microcosm

چیزی آیینه‌اش و توجیه کلی‌اش [یا بزرگ‌جهانی‌اش[1]] را در مقیاسی دیگر و بزرگتر می‌یابد؛ این مفهوم، برعکس، تصریح می‌کند که نظم دیدنی بالاترین حوزه‌ها در تاریک‌ترین ژرفاهای زمین منعکس شده است. امّا این مفهوم، که به عنوان *پیکربندی کلی* طبیعت در نظر گرفته می‌شد، محدودیت‌های واقعی [و به عبارتی محسوسی] بر رفت و برگشت خستگی‌ناپذیر همانندی‌هایی که یکدیگر را آزاد می‌کنند اعمال می‌کند. این مفهوم نشان می‌دهد که جهانی بزرگتر وجود دارد که محیط آن محدوده تمام اشیاء مخلوق را معین می‌کند؛ این مفهوم نشان می‌دهد که در منتهی‌الیه این جهان بزرگ، جهان ممتازی وجود دارد که نظم بی‌شمار آسمان‌ها، ستارگان، کوه‌ها، رودخانه‌ها و سیل‌ها را در ابعاد محدودش بازمی‌آفریند؛ و این‌که در بین حدود مؤثر این هم‌گونی سازنده است که تأثیر متقابل شباهت‌ها اتفاق می‌افتد.

به دلیل این واقعیت، فاصلهٔ ریزْ جهان از بزرگْ جهان هرچقدر زیاد باشد، نمی‌تواند بی‌کران باشد؛ موجوداتی که در آن قرار دارند ممکن است بسیار زیاد باشند امّا در نهایت قابل شمارش هستند؛ و در نتیجه همانندی‌هایی که از طریق کنش نشانه به آنها نیاز دارند و همیشه بر یکدیگر متکی هستند می‌توانند پرواز بی‌پایان خود را متوقف کنند. همانندی‌ها قلمرو کاملاً بسته‌ای برای حمایت و تقویت خودشان دارند. طبیعت، مانند تأثیر متقابل نشانه‌ها و شباهت‌ها، در هماهنگی با شکل مضاعف جهان در خودش محصور می‌شود.

از این‌رو، باید مواظب باشیم در این‌جا روابط را واژگون نکنیم. تردیدی وجود ندارد که ایده ریزْجهان در قرن شانزدهم، آن‌چنان که ما می‌گوییم، «مهم» بوده است. احتمالاً در هر نظرسنجی در آن زمان، این ایده می‌توانست یکی از بیشترین پاسخ‌ها باشد. امّا ما در این‌جا با مطالعه افکار سروکار نداریم، مطالعه‌ای که می‌تواند فقط با تحلیل آماری اسناد مربوط

1. macrocosmic

به همان زمان انجام شود. از طرف دیگر، اگر دانش قرن شانزدهم در سطح دیرینه‌شناختی‌اش، یعنی در سطح آنچه آن را امکان‌پذیر ساخته، بررسی شود آنگاه روابط ریزْجهان و بزرگْجهان به‌مثابه نوعی تأثیر سطحی ساده جلوه‌گر می‌شود. البته به دلیل اعتقاد مردم به چنین روابطی نبوده است که آنان به دنبال کشف تمام هم‌گونی‌های جهان بودند. امّا ضرورتی در کنه دانش‌شان وجود داشت: آنان می‌بایست نوعی سازگاری بین غنای بی‌پایان یک شباهت (که به عنوان واژهٔ سوّم و حایل بین نشانه‌ها و معناهای‌شان ارائه می‌شد،) و یکنواختی‌ای پیدا می‌کردند که الگوی شباهت یکسانی را بر نشانه و آنچه نشانه بر آن دلالت می‌کرد، تحمیل می‌کرد. در *اپیستمه‌ای* که در آن نشانه‌ها و همانندی‌ها در مارپیچی بی‌انتها به دور یکدیگر پیچیده شده‌اند، ضروری بود که رابطهٔ ریزْجهان و بزرگْجهان هم به عنوان تضمین آن دانش و هم محدودهٔ گسترش آن در نظر گرفته می‌شد.

همین ضرورت بود که دانش را وادار ساخت تا جادو و علم[1] را در سطح یکسانی بپذیرد. از نظر ما، معرفت[2] قرن شانزدهم مخلوط ناپایداری از معرفت عقلانی، مفاهیم مشتق‌شده از اعمال جادویی و کل میراثی فرهنگی بود که قدرت و اقتدار آن را کشف دوبارهٔ مؤلفان رومی و یونانی شدیداً افزایش داده بود. با این اوصاف، مشخص است که معرفت آن دوره به‌لحاظ ساختاری ضعیف بود؛ زمینه‌ای مشترک که در آن وفاداری به قدما، علاقه به امر ماوراء طبیعی[3] و آگاهی پیشاپیش هشیارشده از آن عقلانیت مطلقی که خودمان را در آن می‌شناسیم، در آزادی برابر با یکدیگر روبرو شدند. در نتیجه، این دوره سه‌بخشی در آیینهٔ هر کار و هر ذهن تقسیم‌شده‌ای که در آن رخ می‌داد منعکس می‌شد... . در واقع، دانش قرن شانزدهم از نارسایی ساختار رنج نمی‌برد. برعکس، ما پیشاپیش دیدیم که پیکربندی‌هایی که فضای دانش قرن

1. erudition
2. learning
3. supernatural

شانزدهم را تعیین می‌کنند چقدر دقیق هستند. همین دقت است که رابطهٔ جادو با علم را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد - علم و جادو نه محتواهای انتخاب شده بلکه اشکال ضروری هستند. جهان با نشانه‌هایی پوشیده شده است که باید کشف شوند و این نشانه‌ها که شباهت‌ها و قرابت‌ها را آشکار می‌کنند، خودشان چیزی بیش از اشکال مختلف همانندی نیستند. از این‌رو، دانستن باید تفسیرکردن باشد: پیداکردن راهی از علامت دیدنی به آن چیزی که علامت می‌گوید و به چیزی که بدون این علامت، همانند گفتار ناگفته در اشیاءْ نهفته باقی می‌ماند:

اما ما انسان‌ها تمام آنچه را در کوه‌ها پنهان شده است از طریق نشانه‌ها و تناظرهای ظاهری کشف می‌کنیم؛ و این چنین است که تمام خصوصیات گیاهان و سنگ‌ها را کشف می‌کنیم. هیچ چیزی در ژرفای دریاها و در بلندای آسمان وجود ندارد که انسان نتواند آن را کشف کند. کوهی آنقدر عظیم وجود ندارد که بتواند آنچه را در درون‌اش قرار دارد از چشم انسان پنهان کند؛ نشانه‌های متناظرْ آن را برای انسان آشکار می‌کنند[۲۶].

غیبگوییْ شکل رقیب دانش نیست؛ غیبگویی بخشی از پیکرهٔ اصلی دانش است. علاوه بر این، نشانه‌هایی که باید تفسیر شوند فقط تا آن‌جا بر آنچه پنهان شدهْ دلالت می‌کنند که شبیه آن [یعنی امر پنهانی] باشند؛ و این کار تنها زمانی امکان‌پذیر است که با چیزی کار کنیم که این علامت‌ها آن را به صورت پنهانی نشان دهند. به این دلیل است که گیاهانی که سر، یا چشم‌ها، یا قلب، یا کبد را بازنمایی می‌کنند در ارتباط با این اندام‌ها نوعی کارآمدی دارند؛ به این دلیل است که حیوانات به علامت‌هایی واکنش می‌دهند که آنها را مشخص می‌کنند. پاراسلسوس می‌پرسد:

به من بگویید چرا مارها در هلوتیا[1]، آلگوریا[2]، و سوئد کلمات

1. Helvetia
2. Algoria

یونانیosy،osya،osy... را می‌فهمند. آنها در کدامین آکادمی‌ها این کلمات را یاد گرفتند، به طوری که به محض شنیدن کلمه فرار می‌کنند تا دوباره آن را نشنوند؟ مارها به محض شنیدن این کلمهٔ، به رغم سرشت و روح‌شان، بی‌حرکت می‌شوند و کسی را با زخم‌های زهردارشان مسموم نمی‌کنند.

اجازه ندهید کسی بگوید که این امر صرفاً تأثیر صدایی است که کلمات در هنگام تلفظ‌شان تولید می‌کنند: «اگر این کلمات را، در زمانی مناسب، به‌تنهایی روی کاغذ پوستی[1]، پارشمن[2] یا کاغذ بنویسید، سپس آن را در جلوی یک افعی قرار بدهید، افعی کمتر از وقتی که این کلمات را با صدای بلند تلفظ کنید بی‌حرکت نخواهد ماند». طرح ایضاحِ «جادوهای طبیعی» که جایگاهی مهم را در پایان قرن شانزدهم اشغال می‌کرد و تا اواسط قرن هفدهم باقی ماند، پدیده‌ای باقی‌مانده‌ای[3] در آگاهی اروپایی نیست؛ این طرح به دلایل مربوط به زمانه احیاء شده بود - هم‌چنان که کامپانلا[4] آشکارا به ما می‌گوید[۲۷] - زیرا پیکربندی بنیادی دانش از ارجاع‌های متقابل نشانه‌ها و همانندی‌ها تشکیل شده است. جادو در این شیوه از کسب معرفت [پدیده‌ای] ذاتی بود.

متقابلاً علم [erudition] نیز این گونه بود: زیرا در گنجینه‌ای که عهد قدیم در اختیار ما گذاشته، ارزش زبان ناشی از این واقعیت است که [همواره] نشانهٔ اشیاء بوده است. بین علامت‌های دیدنی که خداوند در سطح زمین قرار داده است، به طوری که بتوان با آن رازهای درونی‌اش را شناخت، و کلمات خوانا وجود ندارد ـ کلمات خوانا تفاوتی که نوشته‌های مقدس، یا فرزانگان عهد قدیم، در کتاب‌هایی ثبت کرده‌اند که از سنت به ما رسیده است. سرشت رابطهٔ با این متن‌ها مانند سرشت رابطه با اشیاء

1. vellum
2. Parchment
3. vestigial
4. Campanella

است: در هر دو مورد نشانه‌هایی وجود دارند که باید کشف شوند. امّا خداوند، برای به‌کارگیری عقل، طبیعت را برای ما با اشکالی پر کرده است تا آنها را کشف کنیم (و در این معنا است که دانش باید غیب‌گویی [*divinatio*] باشد)، درحالی‌که قدما پیشاپیش تفسیرهایی را در اختیار ما قرار داده‌اند که به کاری بیش از جمع‌آوری آنها نیاز نداریم. و یا اگر به خاطر ضرورت یادگیری زبان آنها، خواندن متون‌شان و درک گفته‌هایشان نبود، فقط به جمع‌آوری آنها نیاز داشتیم.

میراث عهد قدیم، همانند خود طبیعت، فضای گسترده‌ای است که نیازمند تفسیر است؛ در هر دو مورد نشانه‌هایی وجود دارند که باید کشف و سپس بتدریج به سخن واداشته شوند. به عبارت دیگر، غیب‌گویی [*divinatio*] و *علم* [*eruditio*] هر دو بخشی از یک هرمنوتیک هستند؛ امّا این هرمنوتیک، در حالی که اشکال مشابه را دنبال می‌کند، در دو سطح متفاوت شرح و بسط می یابد: یکی از نشانهٔ خاموش به خودِ شیئی حرکت می‌کند (و طبیعت را به سخن وامی‌دارد)؛ دیگری از نمودارگراییِ[1] بی‌حرکت به گفتار شفاف حرکت می‌کند (که این زبان‌های خفته را به زندگی بازمی‌گرداند). امّا دقیقاً همان‌گونه که نشانه‌های طبیعی، از طریق رابطهٔ عمیق شباهت به آنچه نشان می‌دهند مرتبط می‌شوند، گفتمان قدما هم در تصویر، آن چیزی است که این گفتمان بیان می‌کند؛ اگر گفتمان ارزشِ یک نشانهٔ گرانبها را دارد، به این دلیل است که این گفتمان (از عمق هستی‌اش، و از طریق نوری که هرگز از زمان پیدایش از درخشیدن بازنایستاده است) با خود اشیاء سازگار می‌شود، برای آنها آیینه‌ای تشکیل می‌دهد و با آنها مشاکله می‌کند؛ این گفتمان نسبت به حقیقت ابدیْ آن چیزی است که نشانه‌ها نسبت به رازهای طبیعت هستند (گفتمان علامتی است که کلمه بر اساس آن می‌تواند کشف شود)؛ و گفتمان قرابتی جاودانه با

1. graphism

اشیایی دارد که آشکارشان می‌سازد. از این‌رو، بی‌فایده است که سند اقتدارش را از خودش بخواهیم؛ این گفتمان گنجینه‌ای از نشانه‌هایی است که توسط همانندی به چیزهایی مرتبط می‌شوند که توانایی دلالت بر آنها را دارند. تنها تفاوت این است که ما با یک گنجینهٔ نفایس درجه دوّم سروکار داریم، گنجینه‌ای که به علائم[1] طبیعت ارجاع می‌دهد، علائمی که خودشان به گونه‌ای مبهم ارزش ناب اشیاء را نشان می‌دهند. حقیقت تمام این علامت‌ها ــ چه در خود طبیعت باشند، چه در نوشته‌های روی کاغذ پوستی و در کتابخانه‌ها ــ در همه جا یکی است: هم‌زمانی با سنت[2] خداوند.

در معنایی که بین مشاهده و اقتدار پذیرفته شده، یا بین فاکت قابل اثبات و سنت وجود دارد هیچ تفاوتی بین علامت‌ها و کلمات وجود ندارد. فرآیند در همه جا یکسان است: فرآیند نشانه و شباهت‌اش، و به همین دلیل است که طبیعت و کلمه می‌توانند تا بی‌نهایت درهم تنیده شوند و متن منفرد گسترده‌ای را تشکیل دهند، [البته] برای کسانی که می‌توانند آن را بخوانند.

نوشتار اشیاء

در قرن شانزدهم، زبانِ واقعیْ کلیتی از نشانه‌های مستقل و هستنده‌ای یکنواخت و پیوسته نیست که اشیاء بتوانند در آن یک‌به‌یک، چنان‌که گویی در یک آیینه، منعکس شوند و در نتیجه حقایق خاص‌شان را بیان کنند. بلکه زبان در این قرن چیزی مبهم و اسرارآمیز، درخودفرورفته و توده‌ای قطعه‌قطعه‌شده است که رازش در هر وقفه تجدید می‌شود و اینجا و آنجا با اشکال جهان ترکیب و با آنها درهم تنیده می‌شود: تا حدی که تمام این

1. notations
2. institution

عناصر با یکدیگر شبکه‌ای از علائم را تشکیل می‌دهند که در آن هر کدام از آنها ممکن است در رابطه با تمام عناصر دیگر، نقش محتوا یا نشانه، راز یا علامت را بازی کند، و درواقع چنین نیز می‌کند. زبان در هستی قرن شانزدهمیِ تاریخی و طبیعی‌اش، نظامی دلبخواهی نیست؛ این زبان در جهان وضع شده است و بخشی از آن را تشکیل می‌دهد، هم به این دلیل که خودِ اشیاء رازشان را مانند زبانْ پنهان و آشکار می‌کنند و هم به این علت که کلمات خودشان را به انسان به عنوان اشیایی ارائه می‌کنند که باید کشف شوند. استعارهٔ بزرگِ کتابی که باز، بررسی و خوانده می‌شود تا طبیعت شناخته شود، صرفاً طرف مقابل و دیدنی انتقالی[1] دیگر است، انتقالی بسیار عمیق‌تر که زبان را وامی‌دارد تا در جهان، در میان گیاهان، علف‌ها، سنگ‌ها و حیوانات قرار بگیرد.

زبان در انتشارِ جهانی همانندی‌ها و امضاها سهیم است. از این‌رو، زبان باید خودش به عنوان چیزی در طبیعت بررسی شود. عناصر زبان، همانند حیوانات، گیاهان، یا ستارگان دارای قوانینِ قرابت، مناسبت و هم‌گونی‌های ضروری‌شان هستند. راموس[2] دستور خود را به دو بخش تقسیم کرد. بخش اوّل به ریشه‌شناسی اختصاص داشت که هدف آن نه کشف معنای خاستگاهی کلمات، بلکه «خصوصیات» درونی حرف‌ها، هجاها و دست‌آخر کل کلمات بود. بخش دوّم با نحو سروکار داشت: هدف این بخشْ آموزشِ «ساختن کلمات با یکدیگر از طریق خصوصیات‌شان» است، و «تقریباً به‌طورکامل بر مناسبت و ارتباط متقابل خصوصیات» مبتنی است، «همانند مناسبت و ارتباط متقابلِ اسم با اسم یا با فعل، قید با تمام کلماتی که قید به آنها اضافه می‌شود، و حرف ربط در نظم اشیایی که با هم مرتبط می‌شوند»[۸].

1. transference
2. Ramus

زبان آن چیزی نیست که هست زیرا معنایی دارد؛ محتوای بازنمایی‌اش ـ که آن‌چنان اهمیتی برای دستوردانان قرون هفده و هجده داشت که سرنخ تجزیه‌شان را در اختیار آنان قرار می‌داد ـ در اینجا نقشی به عهده ندارد. کلماتْ هجاها را با یکدیگر دسته‌بندی می‌کنند، و هجاها حرف‌ها را، زیرا حروف منفرد خاصیت‌هایی دارند که آنها را به سوی یکدیگر می‌کشاند یا از هم جدا نگه می‌دارد، دقیقاً همانند علامت‌هایی که در طبیعت یافت می‌شوند و هم‌دیگر را جذب یا دفع می‌کنند. مطالعه دستور در قرن شانزدهم بر همان مقدمات معرفت‌شناختیِ علم طبیعت یا رشته‌های باطنی[1] مبتنی بود. تنها تفاوت این است که فقط یک طبیعت و چندین زبان وجود داشت؛ و دیگر این‌که در رشتهٔ باطنیْ خصوصیات کلمات، هجاها و حرف‌ها را گفتمان دیگری کشف می‌کرد که برای همیشه مخفی باقی می‌ماند، درحالی‌که در دستورْ این کلمات و عبارت‌های زندگی روزمره هستند که خودشان خصوصیات‌شان را بیان می‌کنند.

زبان در بینابین اشکال دیدنی طبیعت و مناسبتِ پنهانیِ گفتمان باطنی قرار می‌گیرد. زبانْ طبیعت قطعه قطعه‌ای است که در خودش تقسیم شده و از شفافیت اصلی‌اش با آمیزه[2] محروم شده است؛ زبان رازی است که در خودش، گرچه نزدیک سطح، نشانه‌های کشف‌شدنی آن چیزی را حمل می‌کند که سعی در گفتن آن دارد. زبانْ همزمان هم مکاشفه‌ای دفن‌شده و هم مکاشفه‌ای است که به‌تدریج به شفافیت حتی بیشتری بازگردانده می‌شود.

وقتی خود خداوند زبان در شکل اولیه‌اش، را به انسان داد، نشانهٔ کاملاً مطمئن و شفافی برای اشیاء بود، زیرا شبیه اشیاء بود. نام‌های اشیاء در اشیایی که نام‌گذاری می‌کردند منزل داشت، دقیقاً همان‌گونه که قدرت در بدن شیر و

1. esoteric
2. admixture

پادشاهی در چشمان عقاب حک می‌شود، یا همانند تأثیر ستاره‌ها که در ابروهای انسان آشکار می‌شود: از طریق همانندی. برای تنبیه انسان این شفافیت در بابل[1] نابود شد. زبان‌ها فقط تا جایی از یکدیگر جدا و با یکدیگر ناسازگار شدند که پیشاپیش شباهت اولیه به اشیاء را از دست دهند، شباهتی که دلیل اصلیِ وجود زبان بود. تمام زبان‌هایی که ما می‌شناسیم اکنون فقط در برابر زمینهٔ این همانندیِ ازدست‌رفته، و در فضایی که این همانندی آن را تهی رها کرده است، تکلم می‌شوند. فقط یک زبان وجود دارد که خاطره‌ای از آن همانندی دارد، زیرا از توارث مستقیم آن کلمات نخستینی مشتق شده است که اکنون فراموش شده‌اند؛ زیرا خداوند نمی‌خواهد که انسان‌ها تنبیهی را که در بابل متحمل شده‌اند فراموش کنند؛ این زبان باید استفاده شود تا اتحاد قدیمی خداوند با مردم‌اش بازگفته شود؛ و دست‌آخر، به این دلیل که خداوند در این زبان خودش را به کسانی ارائه کرد که به او گوش دادند. از این‌رو، زبان عبری[2]، به شکل پراکنده، علامت‌های آن نام- گذاری[3] اولیه را دربردارد. آن کلماتی که آدم هنگام تلفظ بر حیوانات مختلف تحمیل می‌کرد حداقل تا حدودی باقی مانده‌اند، و هنوز در تراکم‌شان، همانند قطعه‌ای تثبیت‌شده از دانشِ خاموش، خصوصیات تغییرناپذیر موجودات را با خودشان حمل می‌کنند:

از این‌رو لک‌لک، که مهرش نسبت به پدر و مادرش بسیار پرآوازه است، در زبان عبریchasida، یعنی حرف‌شنو، بخشنده و برخوردار از شفقت، نامیده می‌شود... اسب sus نامیده می‌شود، که گمان می‌رود از فعل Hasaمشتق شده باشد، مگر این‌که آن فعل واقعاً از اسم مشتق شده باشد،

1. Babel
2. Hebrew
3. name-giving

و Hasa بر به پاخاستن دلالت می‌کند، زیرا اسب در میان تمام حیوانات چهار پا مغرورترین و شجاع‌ترین است، همان‌گونه که ایوب[1] آن را در فصل ۳۹ کتاب مقدس به تصویر می‌کشد [۲۹].

امّا اینها چیزی بیش از یادگارهای جسته‌گریخته نیستند؛ تمام زبان‌های دیگر چنین همانندی‌های اساسی را از دست داده‌اند، همانندی‌هایی که در زبان عبری حفظ شده است، صرفا به این منظور که نشان داده شود که این زبان زمانی زبان مشترک خداوند، آدم و حیوانات زمینِ تازه آفریده شدهْ بود.

اگرچه زبان دیگر شباهتی بی‌واسطه را با اشیایی که نام‌گذاری می‌کند حمل نمی‌کند، اما این امر به آن معنا نیست که زبان از جهان جدا است؛ زبان همچنان، در شکلی دیگر، محل مکاشفه‌ها و جزیی از ناحیه‌ای است که در آن، حقیقت هم آشکار و هم بیان می‌شود. درست است که زبان دیگر در کیفیت مشاهده‌پذیری اولیه‌اش، طبیعت نیست، اما ابزاری اسرارآمیز با قدرت‌های شناخته‌شده فقط برای تعداد کمی از افراد ممتاز هم نیست. زبان شکل‌نمایی[2] جهانی است که خودش را آزاد می‌کند، و دست‌آخر به جهان حقیقی گوش فرامی‌دهد. به این دلیل است که این خواست خداوند بود که لاتین، زبان کلیسایش، در سرتاسر کره زمین گسترش یابد. و همچنین به این دلیل است که وقتی امکان شناخت زبان‌ها از طریق این فتح فراهم شد، تمام زبان‌های جهان، با یکدیگر تصویر حقیقت را ساختند. درهم‌پیچیدگی تمام زبان‌ها و فضایی که در آن مستقر شده‌اند نشانهٔ جهان رهاشده را آزاد می‌کند، دقیقاً همان‌گونه که آرایشِ نام‌های اوّلینْ شباهتی را با اشیایی حمل می‌کند که خداوند به آدم برای استفاده‌اش داده بود. کلود دوره[3] نشان می‌دهد که یهودی‌ها، کنعانی‌ها، سومری‌ها، کلدانی‌ها، سوری‌ها، مصری‌ها، کارتاژی‌ها،

1. Job
2. figuration
3. Clade Duret

فینیقی‌ها، عرب‌ها، اعضای قبایل بیابانگرد سوریه، ترک‌ها، عرب‌های شمال آفریقا، فارس‌ها و تاتارها تماماً از راست به چپ می‌نویسند، و «از خط سیر و حرکت روزانهٔ اوّلین آسمان پیروی می‌کنند که بر طبق نظر ارسطو کامل‌ترین است و به سمت یگانگی گرایش دارد»؛ یونانی‌ها، گرجی‌ها، مارونیت[1]ها، صرب‌ها، هواخواهان جیمز دوّم[2]، قبطی‌ها، پوزنانی[3]ها و البته رومی‌ها و تمام اروپایی‌ها از چپ به راست می‌نویسند، و «از سیر و حرکت آسمان دوّم، خانهٔ هفت سیاره» پیروی می‌کنند؛ هندی‌ها، چینی‌های قدیم[4]، چینی‌ها و ژاپنی‌ها از بالا به پایین می‌نویسند، که در هماهنگی با «نظم طبیعت، که سر را در رأس و پا را در پایین بدن آدمیان قرار داده است»؛ «برخلاف موارد گفته شدهٔ بالا»، مکزیکی‌ها یا از پایین به بالا و یا در «خطوط مارپیچی می‌نویسند، همانند خطوطی که خورشید در سفر سالانه‌اش در منطقه‌البروج به وجود می‌آورد». و از این‌رو «با این پنج نوع مختلف نوشتن، رازها و معماهای نظام جهان و شکل صلیب، وحدت گردی[5] آسمان و زمین، به شیوه‌ای مناسب دلالت وبیان می‌شوند»[۳۰].

رابطهٔ زبان‌ها با جهانْ بیشتر رابطهٔ هم‌گونی است تا دلالت؛ به بیان دقیق‌تر، ارزش زبان‌ها به عنوان نشانه و عملکرد مضاعف‌سازشان با یکدیگر تلفیق می‌شود؛ زبان‌ها از آسمان و زمینی صحبت می‌کنند که خودشان تصویر آنها هستند؛ زبان‌ها در مادی‌ترین ترکیب‌شان صلیب را بازتولید می‌کنند، صلیبی که زبان‌ها آمدنش را اعلام می‌کنند ــ آن آمدنی که وجودش را به نوبه خود از طریق کتب مقدس و انجیل ثابت می‌کند. زبان عملکردی نمادین دارد؛ امّا از زمان فاجعه در بابلْ دیگر نباید در خود کلمات ـ البته با استثناهای نادر[۳۱] –

1. Maronite
2. Jacobite
3. Poznanianz
4. cathayans
5. Rotundity

به دنبال آن باشیم، بلکه باید در خود وجود زبان، در رابطه کلی‌اش با کلیت جهان، در تلاقی فضایش با جایگاه‌ها و اشکال کیهان[1] به دنبال آن باشیم.

چنین است طرح دانشنامه آن‌گونه که در پایان قرن شانزدهم یا در سال‌های اوّل قرن نوزدهم به وجود آمد: نه برای انعکاسِ آنچه را که فرد در بخش خنثی زبان می‌داند ــ استفاده از الفبا به عنوان نظم دانشنامه‌ایِ دلبخواهی امّا سودمند تا نیمه دوم قرن هفدهم پدیدار نشد[۳۲] - بلکه برای بازسازی خود نظم جهان با روشی که در آن کلمات با یکدیگر مرتبط و در فضا مرتب می‌شوند. این طرح را در *طبقه‌بندی هنرهای عالی* (۱۶۱۰) نوشتهٔ گرگوایر[2]، و در **دانشنامهٔ** (۱۶۳۰) آلستدیوس[3] می‌یابیم؛ در *جدول تمام هنرهای آزاد* نوشتهٔ کریستوفر دو ساویگنی[4] نیز آن را می‌یابیم، دو ساویگنی کسی است که ترتیبی داد تا دانش اکتسابی هم بر حسب شکل کامل، تغییرناپذیر و جهانیِ دایره و هم بر حسب شکل تقسیم‌شده، متکثر، خراب‌شدنی و خاکی درختْ فضامند شود؛ چنین چیزی در کارِ لوکرو دومینه[5] هم یافت می‌شود؛ او فضایی را مجسم می‌کند که همزمان دانشنامه و کتابخانه است، و به آرایش متن‌های نوشتاری بر طبق اشکال هم‌جواری، خویشاوندی، هم‌گونی، و تبعیتِ مقررشده توسط خود جهان رخصت می‌دهد[۳۳]. امّا در هر صورت، این گونه درهم‌تنیدن زبان و اشیاء، در فضایی مشترک برای هر دو، مزیتی مطلق را در بخش نوشتن بدیهی می‌انگارد.

این مزیت در کل دوره رنسانس حاکم بود و بی‌تردید یکی از رخ‌دادهای بزرگ در فرهنگ غرب به شمار می‌رود. صنعت چاپ، رسیدن دست‌نوشته‌های شرق به اروپا، ظهور ادبیاتی که دیگر برای بیان شفاهی یا

1. cosmos
2. Gregoire
3. Alstedius
4. Christophe de Savigny
5. La Crouix du maine

اجرا تولید نمی‌شدند و در نتیجه با آنها کنترل نمی‌شدند، اولویت تفسیر متن‌های دینی بر سنت وآموزه‌ی کلیسایی[1] - تمام این چیزها، بدون این‌که امکان نشان‌دادن علت و معلول وجود داشته باشد، شاهدی بر فضایی بنیادی است که در غرب به نوشتن اختصاص داده شد. از این به بعد، نوشته‌شدن سرشت اساسی زبان است. صداهایی که آواها ایجاد می‌کنند چیزی بیش از ترجمهٔ گذرا و ناپایدار زبان نیستند.

آنچه خداوند در جهان آفریده است کلمات نوشته‌شده بود؛ آدم، وقتی اولین نام‌ها را بر حیوانات گذاشت، کاری بیش از خواندنِ علامت‌های دیدنی و خاموش انجام نمی‌داد؛ شریعت موسی به جداول محول شده بود و نه به حافظه انسان؛ و در کتاب است که کلمهٔالله راستین باید دوباره یافت شود. ویژنر[2] و دوره[3][۳٤] هر دو ـ تقریباً با اصطلاحاتی یکسان گفته‌اند ـ که نوشتار[4]، به طور قطع در طبیعت و احتمالاً حتی در دانش انسان‌ها، همیشه بر گفتار[5] اولویت داشته است. به همین دلیل امکان این امر بسیار زیاد است که قبل از بابل، قبل از طوفان نوح، شکلی از نوشتن وجود داشته است که از علامت‌های خود طبیعت تشکیل می‌شد، با این نتیجه که نشانه‌هایش می‌توانستند مستقیماً بر اشیاء عمل کرده، آنها را جذب یا دفع، و ویژگی‌ها، خصوصیات و اسرارشان را بازنمایی کنند. نوعی نوشتار که صورت ابتدایی آن طبیعی، بود و از میان آن ممکن است اشکال معینی از دانش باطنی، و بیش از همه عرفان یهودی[6] خاطره پراکنده‌ای از آن حفظ کرده باشند در آن زمان تلاش می‌کردند تا

1. magisterium
2. vigenere
3. duret
4. The written
5. The spoken
6.Cabala. فلسفه برخی متفکران یهودی که پایه آن برداشت عرفانی از تورات است. ـ م

قدرت‌های به مدت طولانی نهفته‌اش را احیا کنند. باطنی‌گرایی[1] در قرن شانزدهم پدیده‌ای مربوط به زبان نوشتاری، و نه زبان گفتاری است. در هر صورت، زبان گفتاری تمام قدرت‌اش را از دست می‌دهد؛ ویژنر و دوره می‌گویند زبان گفتاری صرفاً بخش زنانهٔ زبان است، درست همان‌طوری که فکر زنانه منفعل است؛ از طرف دیگر، نوشتن، فکر فعال و «اصل مردانهٔ» زبان است. نوشتن به‌تنهایی حقیقت را در خود نگه می‌دارد.

این اولویت زبان نوشتاریْ حضور توأمان دو شکلی را توضیح می‌دهد که، به‌رغم تعارض ظاهری‌شان، در دانش قرن شانزدهم جدایی‌ناپذیرند. اولین شکلْ نوعی عدمِ تمایز بین آنچه دیده و آنچه خوانده می‌شود، بین مشاهده و رابطه است که به ساختن سطحی پیوسته و منفرد منجر می‌شود که در آن مشاهده و زبان تا بی‌نهایت با هم تلاقی می‌کنند. دومین شکل، برعکس اولی، نوعی گسیختگی بی‌واسطهٔ تمام زبان‌ها است که توسط بازگویی دائمی شرح[2]، بدون هیچ اصطلاح قابل اسنادی، تکرار می‌شود.

بعدها، بوفون شگفت‌زده شد وقتی در کار طبیعت‌گرایی مانند آلدروواندی ترکیب تفکیک‌ناپذیر زیر را یافت: توصیف‌های دقیق، نقل قول‌های گزارش‌شده، حکایت‌های بدون تفسیر، اظهار نظرهایی که با بی‌تفاوتی با کالبدشناسی حیوان برخورد می‌کردند، استفادهٔ از حیوان در تبارنامه‌شناسی، عادات آن، ارزش‌های اسطوره‌شناختی‌اش، یا استفاده‌هایی که به وسیله آن جزء پزشکی یا جادو قرار می‌گرفت. درواقع، اگر نگاهی به *تاریخ مارها و افعی‌ها* بیاندازیم، با فصلِ «دربارهٔ مار به‌طور اعم» روبرو می‌شویم که با سرفصل‌های زیر تنظیم شده‌است: ابهام (که معانی مختلف کلمهٔ *مار* را دربرمی‌گیرد)، مترادف‌ها، ریشه‌شناسی‌ها، تفاوت‌ها، شکل و توصیف،

1. Esoterism
2. commentary

کالبدشناسی، طبیعت و عادت، خلق‌وخو، جفت‌گیری و تولیدمثل، صدا، حرکات، فضاها، غذا، قیافه‌شناسی، تدافع، هم‌حسی، شیوه‌های گرفتن [مار]، مرگ و زخم‌هایی که مار باعث آنها می‌شود، شیوه‌ها و نشانه‌های مسمومیت، داروها، برچسب‌ها، دلالت‌ها، شگفتی‌ها و پیش‌آگاهی‌ها، هیولاها، اسطوره‌شناسی، خدایانی که این مار به آنها پیشکش شده است، قصه‌ها، تمثیل‌ها و رازها، خط‌نوشته‌ها، نشانه‌ها و نمادها، ضرب‌المثل‌ها، واژه‌های نو، معجزه‌ها، معمّاها، وسایل، نشانه‌های تبارنامه‌ای[1]، واقعیت‌های تاریخی، رؤیاها، تصاویر و پیکره‌ها، استفاده غذایی برای انسان، استفادهٔ پزشکی، و استفاده‌های دیگر. آنگاه بوفون چنین می‌گوید: «بگذارید بعد از این قضاوت کنیم که چه بخشی از تاریخ طبیعی قرار است در چنین آش شله‌قلمکاری یافت شود. در اینجا هیچ توصیفی وجود ندارد، هرآنچه هست فقط روایت نوشتاری است». در واقع، از نظر آلدروواندی و معاصرانش، این به‌تمامی *Legenda* بود ــــ چیزهایی که باید خوانده می‌شد. امّا دلیلش این نبود که آلدروواندی و معاصرانش اقتدار انسان‌ها را به‌دقت یک چشم بی‌طرف ترجیح دادند، بلکه این بود که طبیعت در ذات خودش بافت پیوسته‌ای از کلمات و نشانه‌ها، از روایات و خصوصیات، از گفتمان و اشکال است. وقتی فردی می‌خواهد *تاریخ* یک حیوان را بنویسد، بی‌فایده و امکان‌ناپذیر است که بین ادعاهای طبیعت‌گرای و گردآور[2] [یا مؤلف] دست به انتخاب بزند: باید تمام چیزهایی را که طبیعت یا انسان‌ها، زبانِ جهان، سنت یا شاعران *دیده و شنیده‌اند*، و تمام چیزهایی که *بازشماری شده‌اند* در یک شکل دانش جمع‌آوری کند. شناختن یک حیوان یا یک گیاه یا هر شیء زمینی، گردآوری کل لایهٔ متراکم نشانه‌هایی است که اشیای زمینی ممکن است با آن پوشیده شده باشند. علاوه بر این،

1. Heraldic
2. compiler

شناختن یک حیوان یا یک گیاه یا هر چیز زمینی به معنای کشف دوبارهٔ تمام منظومهٔ اشکالی است که آنها ارزش‌شان را به عنوان نشانه‌های تبارنامه‌ای از آن به دست می‌آورند. آلدروواندی مشاهده‌گری نه بهتر و نه بدتر از بوفون بود؛ او نه صادق‌تر از بوفون بود، و نه کمتر از او به درستی کار چشم مشاهده‌گر یا عقلانیت اشیاء دل بسته بود. مشاهده او فقط بر حسب نظام یا آرایش /پیستمه با اشیاء مرتبط نبود. بلکه این امر ناشی از آن بود که آلدروواندی به شیوه‌ای دقیق درباره طبیعتی تأمل می‌کرد که تماماً نوشته شده بود.

از این‌رو، دانش بر مرتبط‌کردن یک شکل زبان به شکل دیگری از زبان مبتنی است، یعنی بر اعاده صفحهٔ پیوسته و بزرگ کلمات و اشیاء و بر واداشتن تمام چیزها به سخن‌گفتن مبتنی است. به عبارت دیگر، بر هستی‌بخشیدن در سطحی بالاتر از تمام علامت‌ها و نیز، به گفتمان‌های ثانوی شرح مبتنی است. عملکرد خاص دانشْ دیدن یا اثبات نیست؛ بلکه تفسیرکردن است. شرح کتاب مقدس، شرح آثار مؤلفان عهد قدیم، شرح روایت‌های مسافران، شرح افسانه‌ها و قصه‌ها: هیچ‌کدام از این اشکال گفتمان برای توجیه ادعایشان در بیان حقیقتْ قبل از آن‌که خودشان تفسیر شوند ضروری نیستند؛ آنچه دربارهٔ گفتمان ضروری است امکان صحبت دربارهٔ آن است. زبان اصل تکثیر درونی خودش را دارد. «تفسیر تفسیرها بیش از تفسیر اشیاء کار می‌طلبد؛ و تعداد کتاب دربارهٔ کتاب بیش از تعداد کتاب دربارهٔ هر موضوع دیگر است؛ ما کاری انجام نمی‌دهیم به‌جز نوشتن حاشیهٔ و تفسیر بر [آثار] یکدیگر» [۳۵]. این کلمات بیانیه‌ای دربارهٔ ورشکستگی فرهنگی مدفون‌شده در زیر بناهای یادبودش نیست؛ آنها تعریفی از رابطه‌ای اجتناب‌ناپذیر هستند که زبان در قرن شانزدهم با خودش داشت. این رابطه زبان را قادر می‌ساخت تا بی‌کران انباشته شود، زیرا زبان هرگز از گسترش، از بازبینی خود، و از قراردادن اشکال پیاپی‌اش بر روی یکدیگر دست نمی‌کشد. احتمالاً برای اوّلین‌بار به‌طور آشکار در فرهنگ غربی

می‌بینیم که بُعد کاملاً بازِ زبان دیگر نمی‌تواند خودش را متوقف کند، زیرا زبان که هرگز در گزاره‌ای قطعی محصور نشده است، حقیقت‌اش را فقط می‌تواند در تعدادی از گفتمان‌های آینده بیان کند و کاملاً برای آنچه خواهد گفت مشتاق است؛ امّا حتی این گفتمانِ آیندهٔ خودش قدرت متوقف کردن این پیشرفت را ندارد، و در آنچه می‌گوید مانند بشارتی محصور است، میراثی برای یک گفتمان دیگر... عمل شرح هرگز، بنا به تعریف، کامل و تمام نمی‌شود.

با این حال، عمل شرح مستقیماً به عنصر نجوایی و رازگونهٔ زبانی معطوف است که دربارهٔ آن شرح داده می‌شود: شرح، در زیر گفتمان موجود، گفتمان دیگری را وارد هستی می‌کند که بنیادی‌تر و به عبارتی، «اساسی‌تر» است، گفتمانی که خودش وظیفهٔ اعاده را به عهده می‌گیرد. هیچ شرحی نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر این‌که در زیر زبانی که خوانده و کشف می‌شود، قدرت مطلقِ یک متن اصلی فرمان براند. و این متن است که، از طریق فراهم‌کردن شالوده‌ای برای شرح، مکاشفه نهایی‌اش را به عنوان پاداش موعودِ شرحْ ارائه می‌کند. از این‌رو، این فرمانروایی خاموشْ تکثیر ضروریِ معناگذاری را اندازه‌گیری و به گونه‌ای ایده‌آل محدود می‌کند، و با این حال بدون وقفه آن را برمی‌انگیزاند. زبان قرن شانزدهم ـ که اگر نه به عنوان دوره‌ای در تاریخِ زبانی خاص بلکه به عنوان یک تجربهٔ فرهنگی جهانی فهمیده شود — بی‌تردید خودش را در بین این عناصرِ دارای تأثیر متقابل، در شکافی که بین متن اصلی و بی‌پایانی تفسیر رخ می‌دهد، گرفتار می‌دید. [در اینجا] بر مبنای نوشته‌ای صحبت می‌شود که بخشی از ساختمان جهان است؛ دربارهٔ آن تا بی‌نهایت صحبت می‌شود و هر کدام از نشانه‌هایش به نوبه خود به مادهٔ نوشته شده برای گفتمانی دیگر بدل می‌شود؛ اما هر کدام از این مراحل گفتمان به آن نوشتار آغازینی ارائه می‌شود که این مراحل، بازگشتش را همزمان هم بشارت می‌دهند و هم به تعویق می‌اندازند.

آشکار است که تجربهٔ زبان و دانش اشیاء و طبیعت به شبکهٔ دیرینه‌شناختی یکسانی تعلق دارند. شناخت این اشیاءْ آشکارسازی نظام شباهت‌هایی بود که آنها را به یکدیگر نزدیک و نیز وابسته می‌کرد؛ امّا همانندی‌های بین این اشیاء را فقط تا جایی می‌توان کشف کرد که در سطح‌شان کلیتی از نشانه‌ها وجود داشته باشد که این نشانه‌ها متنِ پیام روشنی را تشکیل بدهند. با این‌همه، این نشانه‌ها خودشان چیزی بیش از بازی شباهت نبودند، و به وظیفهٔ بی‌پایان و ضرورتاً ناتمامِ شناخت آنچه شبیه است ارجاع می‌دادند. به همین منوال، حتی اگر هم‌گونی وارونه می‌شود، زبان خودش وظیفهٔ اعاده گفتمانی کاملاً آغازین را به عهده می‌گیرد، امّا زبان فقط از طریق تلاش برای نزدیک‌شدن به این گفتمان، از طریق تلاش برای گفتن چیزهایی دربارهٔ گفتمان‌هایی که شبیه آن هستند، و در نتیجه هستی‌بخشیدن به بی‌کرانگیِ دقت‌های مشابه و نزدیک به تفسیر، می‌تواند آن را بیان کند. شرح به گونه‌ای بی‌پایان شبیه همان چیزی است که شرح می‌دهد و نیز شبیه چیزی که هرگز نمی‌تواند آن را بیان کند؛ و این دقیقاً به همان‌گونه است که دانش طبیعت دائماً نشانه‌های تازه‌ای برای شباهت پیدا می‌کند، زیرا شباهت را نمی‌توان به‌خودی‌خود شناخت، حتی اگر نشانه‌ها هرگز نتوانند چیزی به‌جز همانندی‌ها باشند. دقیقاً همان‌گونه که این بازیِ بی‌پایان در طبیعتْ پیوند، شکل و محدودیت‌اش را در رابطهٔ ریزجهان با بزرگ‌جهان می‌یابد، به همین ترتیب وظیفهٔ بی‌پایانِ شرحْ قدرت خودش را از بشارت متنی عملاً نوشتاری به دست می‌آورد ـ متنی که روزی تفسیر آن را در تمامیت‌اش آشکار خواهد کرد.

هستی زبان

حتی از زمان رواقیون، نظام نشانه‌ها در جهان غرب نظامی سه‌تایی بوده است، زیرا این امر پذیرفته شده بود که این نظام از دال، مدلول، و

«اتصال»(*The túyxavov*)[1] تشکیل شده است. از طرف دیگر، از قرن هفدهم آرایش نظام‌ها دوتایی شد، زیرا نشانه، با پورت ـ رویال، به عنوان ربط دال و مدلول تعریف شد. در دوران رنسانس، سازمان متفاوت و پیچیده‌تر است: سازمان سه‌تایی است، زیرا این سازمان به قلمرو صوری علامت‌ها، به محتوای نشان‌داده‌شده توسط علامت‌ها، و همانندی‌هایی نیازمند است که علامت‌ها را به اشیاء مشخص‌شده توسط آنها مرتبط کنند؛ امّا از آن‌جا که شباهتْ شکل نشانه‌ها و نیز محتوای‌شان است، سه عنصرِ مجزای این مفصل‌بندی به شکل واحدی بدل می‌شوند.

این آرایش، به همراه تأثیر متقابلی که امکان‌اش را فراهم می‌کند، در تجربهٔ زبان نیز، اگرچه به صورت وارونه، یافت می‌شود. درواقع، زبان اوّل از همه، در هستی اوّلیه و خام‌اش، [یعنی] در شکل ساده و مادی نوشتن، داغی است بر روی اشیاء؛ علامتی که در تمام جهان حک شده و بخشی از محونشدنی‌ترین اشکال آن است. در یک معنا، این لایهٔ زبانْ منحصربه‌فرد و مطلق است. امّا این لایه، هم‌چنین، باعث به وجودآمدن دو شکل دیگر گفتمان می‌شود که چارچوبی را برای آن فراهم می‌کنند: در بالای آن، شرح قرار دارد که نشانه‌های داده‌شده را به شکلی دیگر درمی‌آورد تا به هدف جدیدی خدمت کنند، و در پایین آن، متن قرار دارد که شرح اولویت آن را مسلم می‌گیرد و به صورت مخفی در زیر علامت‌هایی وجود دارد که برای همه دیدنی است. از این‌رو، سه سطح زبان وجود دارد که همگی بر هستی منفرد زبان نوشتاری مبتنی هستند. این تعامل پیچیدهٔ عناصر است که با پایان رنسانس به دو شیوه ناپدید شده است: زیرا اشکالی که به صورت بی‌پایان بین یک و سه اصطلاح نوسان می‌کردند در شکلی دوتایی تثبیت شدند که آنها را [به صورت] پایدار ارائه می‌کرد؛ و به این دلیل که زبان، به جای این‌که به

1. conjuncture

عنوان نوشتن مادی اشیاء وجود داشته باشد، قلمرو هستی‌اش را محصور در سازمان کلی نشانه‌های بازنمایی‌کننده می‌دید.

این آرایش تازه باعث پیدایش مشکل جدیدی شد که تا آن زمان ناشناخته بود: در قرن شانزدهم، این پرسش مطرح می‌شد که چگونه دانستن این امر امکان‌پذیر است که نشانه عملاً آن چیزی را مشخص می‌کند که بر آن دلالت می‌کند؛ از قرن نوزدهم، این سؤال مطرح شد که چگونه نشانه می‌تواند به چیزی مرتبط شود که بر آن دلالت می‌کند ـ پرسشی که دورهٔ کلاسیک قرار بود با تجزیهٔ بازنمایی به آن پاسخ بدهد، و تفکر مدرن با تجزیهٔ معنا و دلالت. امّا زبان، با در نظر گرفتن خود واقعیت، هرگز چیزی بیش از یک مورد خاص بازنمایی (برای دوره کلاسیک) یا یک مورد خاص دلالت (برای ما) [یعنی دوره مدرن] نبوده است. خویشاوندی عمیق زبان با جهان از بین رفته بود. اولویت زبان نوشتاری به حال تعلیق درآمده بود. آن لایهٔ یکنواخت که در آن امر دیده‌شده و امر خوانده‌شده، امر دیدنی و امر بیان‌شدنی، به گونه‌ای بی‌پایان درهم تنیده شده بودند نیز نیست و نابود شد. اشیاء و کلمات از یکدیگر جدا شدند. از آن هنگام به بعد، مقدر شد که چشم فقط و فقط ببیند، گوش فقط و فقط بشنود. گفتمان هنوز وظیفه گفتن آن چیزی را که بود به عهده داشت، امّا دیگر چیزی بیش از آنچه گفته بود نبود.

این امر مستلزم تجدید سازمان گستردهٔ فرهنگ بود، تجدید سازمانی که عصر کلاسیکْ اوّلین و احتمالاً مهمترین مرحله آن بود، زیرا این تجدید سازمان، مسئول آرایش تازه‌ای بود که ما هنوز در آن گرفتار هستیم ـ چون این عصر کلاسیک است که ما را از فرهنگی جدا می‌کند که در آن دلالت نشانه‌ها وجود نداشت و دلیل‌اش نیز آن بود که این دلالت در حاکمیت امر همانند[1] دوباره جذب شده امّا حاکمیتی که در آن هستی ابتدایی، سرکش،

1. the like

یکنواخت و رازگونهٔ نشانه‌ها در پراکندگی بی‌پایان می‌درخشد.

اکنون هیچ چیزی وجود ندارد، چه در دانش و چه در تأمل ما، که حتی خاطره آن هستی را فرابخواند، هیچ چیز به‌جز احتمالاً ادبیات - و حتی در ادبیات هم به شیوه‌ای کنایه‌آمیز و غیرمستقیم و نه مستقیم. می‌توان به یک معنا گفت که «ادبیات»، همان‌گونه که در آستانهٔ عصر مدرن بنیاد گذاشته و معرفی شد، در زمانی که کمترین انتظار می‌رفت، ظهور مجدد هستیِ زندهٔ زبان را آشکار کرد. در قرون هفدهم و هجدهم، وجود خاص و استحکام باستانی زبان به عنوان چیزی که در ساختمان جهان حک شده بود در عملکرد بازنمایی حل شده بود؛ تمام زبان فقط به عنوان گفتمان دارای ارزش بود. هنر زبان، شیوه‌ای برای «ساختن یک نشانه» بود ــ شیوه‌ای برای دلالت بر چیزی و همزمان آرایش نشانه‌ها در اطراف آن چیز؛ از این‌رو، نوعی هنر نامیدن، و پس از آن، از طریق تکرار نشانگر[1] و زینتی[2]، هنر تسخیر آن نام، محصور و پنهان‌کردن آن، هم‌چنین نام‌گذاری آن با نام‌های دیگری که حضور تأخیری نام اوّل، نشانه ثانویه‌اش، شکل‌دهی‌اش و پوشش زبان‌آورانه‌اش بودند. با این حال، در سرتاسر قرن نوزدهم، و درست تا زمانه ما ــ از هولدرلین[3] تا مالرمه[4] و تا آنتونین آرتود[5] ــ ادبیات به وجودی خودآئین دست یافت، و خودش را فقط از طریق تشکیل نوعی «ضد گفتمان» و از طریق پیدا کردن راه بازگشت‌اش از عملکرد بازنمایی‌کننده یا دلالت‌کننده زبان، به این هستی خام که از زمان قرن شانزدهم فراموش شده بود، با برشی عمیق از تمام زبان‌های دیگر جدا کرد.

1. Demonstrative
2. Decorative
3. Holderlin
4. Mallarme
5. Antonin Artaud

ممکن است گمان شود که جوهر ادبیات وقتی به دست می‌آید که آن را نه در سطح آنچه می‌گوید، بلکه در شکل دلالتی‌اش بررسی کنیم: در انجام این کار، دیدگاه فرد درباره زبان به وضعیت کلاسیک آن محدود می‌شود. ادبیات، در عصر مدرن، آن چیزی است که عملکرد دلالت‌کنندهٔ زبان را جبران می‌کند (و نه آن چیزی که آن را تأیید می‌کند). هستی زبان یکبار دیگر از طریق ادبیات، در مرزهای فرهنگ غربی ــ و در مرکزش ــ می‌درخشد، زیرا زبان آن چیزی است که بیشترین بیگانگی را با این فرهنگ از قرن شانزدهم داشته است؛ امّا زبان بعد از این قرن همچنین، در مرکز آن چیزی بوده است که فرهنگ غرب بر روی آن قرار داشته است. به این دلیل است که ادبیات بیشتر و بیشتر به عنوان چیزی ظاهر می‌شود که باید اندیشیده شود؛ امّا به همین میزان، و به همین دلیل، به عنوان چیزی ظاهر می‌شود که هرگز، تحت هیچ شرایطی، نمی‌تواند بر حسب نظریه‌ای دربارهٔ دلالت اندیشیده شود. ادبیات را چه از دیدگاه آنچه دلالت می‌شود (آنچه ادبیات سعی می‌کند بگوید، دیدگاه «ایده‌ها»یش، دیدگاه آنچه بشارت می‌دهد، یا دیدگاه آنچه شخص را به آن متعهد می‌کند) و چه از دیدگاه آن چیزی که دلالت می‌کند (با کمک پارادایم‌های اخذشده از زبان‌شناسی یا روان‌کاوی) بررسی کنیم فرق چندانی نمی‌کند: تمام اینها صرفاً اتفاقی[1] هستند. در هر دو حالت، ادبیات در بیرون از زمینه‌ای جستجو می‌شود که، در خصوص فرهنگ ما غریبان، هرگز در یک و نیم قرن گذشته از به وجود آوردن خودش و گذاشتنِ نقش خود بازنایستاده است. این شیوه‌های رمزگشایی[2] به موقعیت کلاسیک زبان تعلق دارند ـ موقعیتی که در قرن هفدهم مسلط بوده است، یعنی زمانی که سازمان

1. Incidental
2. Decipherment

نشانه‌ها دوتایی شد، و دلالت در شکل بازنمایی منعکس شد؛ زیرا در آن زمان ادبیات واقعاً از عنصری دلالت‌کننده و محتوایی دلالت‌شده تشکیل می‌شد، به طوری که تجزیهٔ آن بر مبنای این عنصر و محتوا معقول بود. اما از قرن نوزدهم، ادبیاتْ بار دیگر بازگرداندن زبان به روشنایی را در هستی خودش آغاز کرد: اگرچه نه به همان شکل که زبان در پایان رنسانس ظاهر شده بود. در حال حاضر، ما دیگر آن کلمه اوّلیه، آن کلمه مطلقاً آغازین را نداریم ـ کلمه‌ای که بر مبنای آن جنبش بی‌پایان گفتمانْ بنیان‌گذاری و با آن محدود شد؛ از این به بعد، مقدر بود که زبان بی‌هیچ نقطهٔ عزیمت، پایان، و بشارتی، گسترش یابد. آنچه متن ادبیات روزبه‌روز آن را دنبال می‌کند، گذشتن از این فضای بی‌معنی، اما بنیادی است.

یادداشت‌ها

[1] P. Geogorie, Syntaxeon artis mirabilis (Gologne, 1610, p. 28).
[G. porta, La Phisionomie humanie (Fr. Trans. 1655, p.1).
[3] U. Aldrovandi, Monstrorum historia (Bononiae, 1647, p. 663).
[4] T. Campanella, Realis philosophia (Frankfurt, 1623, p. 98).
[5] G. Porta, Magie natirelle (Fr. Trans. Rouen, 1650, p.22).
[6] Aldrovandi, Monstrorum historia, p. 3.
[7] Paracelsus, Liber paramirum (trans. Grillot de Givery, Paris, 1913, p. 3)
[8] O. Crollios, Traite des signatures (Fr. Trans. Lyon, 1624, p. 18)
[9] Paracelsus, loc. Cit.
[10] Cesalpino, De plantis libri. XVI (1583)
[11] Crollius, traite des signatures, p. 88.
[12] P. Belon, Historie de la nature des oiseaux (Paris, 1555, p. 37)
[13] Aldrovandi, Monstrorum historia, p. 154).
[14] Crollius, Traite des signatures, p. 4.
[15] Porta, Magie naturelle, p. 87.
[16] Ibid.
[17] J. Cardan, De la subtitle (Fr. Transe. Psris, 1656, p. 154).
[18] S.G.s. annotations au Grand Miror du Monde de Duchesne, p. 498.
[19] Paraceisus, Die 9 bucher der Natura Rerum (Works, ed. Suhdorff, vol. IX, p. 393.
[20] Crollius, Traite des signaturer, p. 4.
[21] ibid., p. 6.
[22] Ibid., p.6.
[23] Ibid., p. 33
[24] Ibid., pp. 33- 4.
[25] J. Cardan, Metoposcopie (1658 end., pp. iii- viii).
[26] Paraceisus, archidoxis magica (Fr. Trans. 1909, pp. 21-3).
[27] T. Campanella, De senu rerum et magia (Frankfurt, 1620).
[28] P. Ramus, Grammaire (Paris, 1572, p. 3 and pp. 125-6)
[29] Claude Duret, Tresor de Lhistirie des Langues (Cologne, 1613, p. 40)
[30] Duret, Loc. Cit.
[31] In Mithridattes, J. M. gesner cites onomatopias of course, but only as exeptions to a rule (2nd., Tiguri, 1610, pp. 3-40).
[32] except with regard to languages, since the alphabet is the raw material of language. Cf. Chapter II of gensers Mithiridates. The first alphabetical enccyclopaedia is L. Moreris grand Dictionaire historique of 1674.

[33] la Croxix du Maine, les cent Buffets pour dresser une bibliotheque parfaite (1583)

[34] Blaise de Vigenere, Traite des chiffres (Paris, 1537, pp. 1 and 2); C. Duret, tresor de lhistorie des languages, pp. 19 and 20.

[35] Montaigne, Essais (1580- 8, liver III, chap. XIII).

فصل ۳

بازنمایی کردن

دون کیشوت[1]

ماجراهای دون‌کیشوت با تمام پیچ‌وخم‌های‌شان مرزی را تشکیل می‌دهند: آنها پایان تأثیر متقابلِ قدیمی بین شباهت و نشانه‌ها را مشخص می‌سازند و آغاز روابط جدیدی را خبر می‌دهند. دون‌کیشوت مردی نیست که گرفتار گزافه‌گویی شده باشد، بلکه زایری کوشا است که سفرش را در برابر تمام علامت‌های همانندی به پایان می‌رساند. او قهرمانِ امر همان است. او نه هرگز موفق می‌شود از دشت ساده‌ای فرار کند که در تمام جهاتِ امرِ همگون[2] گسترش یافته است، و نه موفق به فرار از استان کوچک خود می‌گردد. او در آن دشت به گونه‌ای پایان‌ناپذیر مسافرت می‌کند، بدون این‌که حتی از مرزهای کاملاً مشخص تفاوت عبور کند، یا به کُنه این‌همانی راه پیدا کند. علاوه بر این، او خودش مانند یک نشانه، یک نمودار[3] باریک و طولانی، و یک حرف است که از صفحات باز یک

---

1. Don Quixote
2. analogue
3. graphism

کتاب فرار کرده است. تمام هستی‌اش چیزی نیست به‌جز زبان، متن، صفحات چاپ‌شده و داستان‌هایی که قبلاً نوشته شده‌اند. او از کلمات درهم‌تنیده درست شده است؛ وی خودش را می‌نویسد و در سراسر جهان در میان شباهت‌های اشیاء سرگردان است. با این حال، ماجرا کاملاً این گونه نیست: زیرا او در واقعیت‌اش به عنوان یک نجیب‌زاده فقیر فقط با شنیدنِ دورادور حماسهٔ باستانی می‌تواند به شوالیه بدل شود، حماسه‌ای که شکل‌اش را به قانونِ [شوالیه‌گری] می‌دهد.

این کتاب بیشتر وظیفه‌اش است تا وجودش. او دائماً مجبور می‌شود با آن مشورت کند تا بفهمد چه چیزی را انجام بدهد یا بگوید، و چه نشانه‌هایی را باید به خودش و دیگران بدهد تا ثابت کند که واقعاً با کتابی که از آن به وجود می‌آید سرشت یکسانی دارد. قصه‌های سلحشورانه یکبار و برای همیشه، نسخه‌ای نوشتاری برای ماجراهایش فراهم کرده است. با این حال، هر صحنه، هر تصمیم، هر ماجرا نشانهٔ دیگری از این امر است که دون‌کیشوت همسان[1] حقیقی تمام نشانه‌هایی است که از کتابش دنبال کرده است. امّا این واقعیت که او می‌خواهد مانند آنها باشد به این معنا است که وی باید آنها را در معرض آزمون قرار بدهد، و نیز به این معنا است که نشانه‌ها(ی خواندنیْ) دیگر شبیه مردم (دیدنی) نیستند. تمام متن‌های نوشتاری، تمام قصه‌های گزافه‌گو، به شکلی کاملاً تحت‌اللفظی، بی‌مانند هستند: هیچ چیز در جهان حتی شبیه آنها نیست؛ هر همانندیْ زبان جاودانی‌شان را تحقق‌نایافته و معلق باقی می‌گذارد؛ تمام این قصه‌ها را می‌توان در تمامیت‌شان سوزاند، در حالیکه شکل جهان تغییر نکند. اگر دون‌کیشوت قرار است به متن‌هایی شبیه باشد که او شاهد، بازنمایی، و هم‌گون واقعی آنها است، باید دلیلی فراهم کند و نشانه‌ای تردیدناپذیر دال بر این امر تدارک ببیند که این متن‌ها حقیقت را

1. likeness

می‌گویند و واقعاً زبانِ جهان هستند. بر او فرض است که بشارت این کتاب‌ها را محقق کند. این وظیفهٔ اوست که، اگرچه از طریق فرآیندی واژگون، این حماسه را دوباره بیافریند: حماسه ماجراهای واقعی را نقل کرده است (یا ادعا کرده است که نقل می‌کند) و آنها را در اختیار حافظه ما قرار داده است؛ از طرف دیگر، دون‌کیشوت باید نشانه‌های ـ بدون ـ محتوای روایت را از واقعیت برخوردار کند. ماجراهای او نوعی رمزگشایی از جهان است: نوعی جستجوی سخت‌کوشانه بر روی تمام زمین برای یافتن اشکالی که ثابت خواهند کرد که آنچه کتاب می‌گوید حقیقی است. هر ماجرا باید یک دلیل [یا مدرک] باشد: ماجرا نه بر موفقیتی واقعی ــ که دلیل آن است که چرا پیروزی واقعاً مهم نیست - بلکه بر کوششی برای تبدیل واقعیت به نشانه متکی است؛ به نشانه‌ای که نشانه‌های زبان واقعاً در هماهنگی با خود اشیاء هستند. دون‌کیشوت جهان را قرائت می‌کند تا کتاب‌هایش را ثابت کند. تنها دلیلی که او برای خودش فراهم می‌کند انعکاس‌های درخشان شباهت‌ها است.

کل سفر دون‌کیشوت کاوشی برای همانندی‌ها است: کم‌ترین هم‌گونی‌ها به‌ناچار به عنوان نشانه‌های نهفته‌ای استفاده می‌شوند که باید دوباره بیدار شوند و یکبار دیگر به سخن‌گفتن واداشته شوند. دسته‌های مردم[1]، دختران خدمتکار و خانه‌ها[2] به میزان اندکی که به لشکرها، بانوها و قصرها شبیه هستند، بار دیگر به زبان کتاب بدل می‌شوند ــ شباهتی پیوسته غیر قابل دفاع که جستجو برای دلیل را به استهزاء تبدیل می‌کند و کلمات کتاب را برای همیشه توخالی رها می‌کند. امّا ناهمانندی الگوی خاص خود را دارد و در نوکرمآب‌ترین شکل از این الگو تقلید می‌کند: ناـ همانندی قرار است در دگرگونی‌هایی یافت شود که جادوگران آنها را انجام داده‌اند. از این‌رو، تمام شاخص‌های ناـ شباهت، تمام نشانه‌هایی که

1. flocks
2. inns

ثابت می‌کنند که متن‌های نوشتاری حقیقت را نمی‌گویند، به کنش جادو شبیه هستند، کنشی که تفاوت را از طریق اغوا به وجود تردیدناپذیر همانندی وارد می‌کند. و از آن‌جا که این جادو در کتاب‌ها پیش‌بینی و توصیف شده است، آن تفاوت غیرواقعی‌ای که ارائه می‌کند، نمی‌تواند چیزی باشد به‌جز یک همانندی افسون‌زده، و از این‌رو، نشانهٔ دیگری [دال بر اینکه] نشانه‌های موجود در کتاب‌ها واقعاً شبیه حقیقت هستند.

دون‌کیشوت نگاتیو جهان رنسانس است؛ نگارش دیگر نثر جهان نیست؛ شباهت و نشانه‌ها پیوند قبلی‌شان را از دست داده‌اند؛ همانندی‌ها فریبنده و شبیه بصیرت یا دیوانگی شده‌اند؛ اشیاء هم‌چنان سرسختانه در این‌همانی طعنه‌آمیزشان باقی می‌مانند: اشیاء دیگر چیزی نیستند مگر آنچه هستند؛ کلمات به‌تنهایی بدون محتوا و بدون شباهت از بقیه جدا می‌شوند، تا خلاءشان را پر کنند. کلماتْ دیگر علامت اشیاء نیستند؛ آنها در بین صفحات کتاب خوابیده و با غبار پوشیده شده‌اند. جادو که از طریق آشکارکردن شباهت‌های پنهانی در زیر نشانه‌های جهان، رمزگشایی آنان را امکان‌پذیر می‌سازد دیگر هیچ استفاده‌ای به‌جز تبیینِ این امر در چارچوب دیوانگی، ندارد که چرا همیشه ثابت می‌شود هم‌گونی‌ها اشتباه هستند. علمی [erudition] که زمانی طبیعت و کتاب‌ها را به‌یکسان و به عنوان بخش‌هایی از متنی واحد قرائت می‌کرد اکنون به همان مقولهٔ پندارهای[1] خودش منتقل شده است: نشانه‌های زبان که در صفحات زردشده کتاب جا گرفته‌اند دیگر ارزشی جدا از قصهٔ ضعیفی که بازنمایی می‌کنند ندارند. زبان نوشتاری و اشیاءْ دیگر به یکدیگر شبیه نیستند. در بین آنها، دون‌کیشوت به‌تنهایی از بقیه جدا می‌شود.

با این حال، زبان کاملاً ناتوان نشده است. اکنون، زبان نیروهای جدید و خاص خود را دارد. دون‌کیشوت در قسمت دوّم رمان با شخصیت‌هایی

1. chimeras

ملاقات می‌کند که قسمت اولِ داستان‌اش را خوانده‌اند و او را (یک مرد واقعی را) به عنوان قهرمان کتاب می‌شناسند. کتاب سروانتس به خودش برمی‌گردد، خودش را به درون سرنوشت‌اش پرتاب می‌کند و به موضوع روایت خودش بدل می‌شود. قسمت اوّلِ ماجراهای قهرمانْ نقشی را در قسمت دوّم بازی می‌کند که در اصل به عهدهٔ قصه‌های سلحشوری بوده است. دون‌کیشوت باید به کتابی وفادار بماند که اکنون در واقعیت [به آن] بدل شده است؛ او باید کتاب را از اشتباهات، جعلیات و تبعات مشکوک مصون نگه دارد؛ او باید جزئیات آن چیزی را شرح بدهد که فراموش شده است؛ او باید حقیقتِ این چیز را حفظ کند. امّا دون‌کیشوت خودش این کتاب را نخوانده است و نباید آن را بخواند، زیرا او خودِ این کتاب در قالب گوشت و خون است. دن‌کیشوت که در ابتدا با خواندن کتاب‌های بسیار به نشانه‌ای بدل شده بود که در جهانی که او را به رسمیت نمی‌شناسد سرگردان است، اکنون به‌زعم خودش و بدون دانش خودش به کتابی بدل می‌شود که حقیقت‌اش را در بر دارد، که دقیقاً تمام آن چیزهایی را ثبت می‌کند که او انجام داده، گفته، دیده و اندیشیده است، و دست‌آخر او را قابل شناسایی می‌سازد، به طوری که او دقیقاً به آن نشانه‌هایی شبیه می‌شود که اثر محوناشدنی‌شان را در پشت سر خود رها کرده‌اند. دون‌کیشوت بین قسمت اول و دوم کتاب، در شکاف باریک بین این دو جلد و فقط از طریق قدرت این دو، به واقعیت‌اش دست یافت ــ واقعیتی که آن را فقط مدیون زبان است و کاملاً در درون کلمات قرار دارد. حقیقتِ دون‌کیشوت در رابطهٔ کلمات با جهان قرار ندارد بلکه در آن رابطهٔ ضعیف و همیشگی‌ای قرار دارد که نشانه‌های کلامی آن را در بین خودشان به وجود آورده‌اند. قصه توخالی ماجراهای حماسی به قدرت بازنمایی‌کنندهٔ زبان بدل شده است.

کلمات سرشت خاص خودشان را به عنوان نشانه از بین برده‌اند.

دون‌کیشوت اوّلین اثر ادبی مدرن است، زیرا در آنْ خرد بی‌رحمِ این‌همانی‌ها و تفاوت‌ها بازی بی‌پایان نشانه‌ها و همانندی‌ها را انجام می‌دهد؛ زیرا در آن زبان از خویشاوندی قدیمی خود با اشیاء جدا و به حاکمیت مطلقی وارد می‌شود که از آن، در وضعیت جداشده‌اش، فقط به صورت ادبیات دوباره ظهور خواهد کرد؛ زیرا **دون‌کیشوت** نقطه‌ای را مشخص می‌سازد که در آن شباهت وارد عصری می‌شود که، از نظرگاه شباهت، عصر دیوانگی و تخیل است. وقتی همانندی‌ها و نشانه‌ها از هم گسیخته می‌شوند، دو تجربه را می‌توان محقق کرد و دو شخصیت در برابر هم ظاهر می‌شوند. انسان دیوانه، که نه به عنوان یک بیمار، بلکه به عنوان انحرافی پایدار و تثبیت‌شده و گونه‌ای کارکرد فرهنگیِ ضروری در نظر گرفته می‌شد، در تجربهٔ غربی به انسان شباهت‌های ابتدایی بدل شد. این شخصیت چنان که در رمان‌ها یا نمایش‌های عصر باروک ترسیم شده است و آن‌چنان که بتدریج تا زمان ظهور روان‌پزشکیِ قرن نوزدهم نهادینه شد، مردی است که در *هم‌گونی بیگانه شده است*. او بازیگر پریشان امر همان و دیگری است. او اشیاء را آنچه نیستند و مردم را به جای یکدیگر تصور می‌کند؛ او با دوستان‌اش قطع رابطه می‌کند و افراد کاملاً غریبه را بازمی‌شناسد؛ وی تصور می‌کند وقتی، در واقع، پنهان می‌کند، در حال آشکارکردن است. این انسان تمام ارزش‌ها و نسبت‌ها را واژگون می‌کند، زیرا دائماً گمان می‌کند که نشانه‌ها را آشکار می‌کند: از نظر او، تاجْ پادشاه را می‌سازد. در ادراک فرهنگیِ انسان دیوانه که تا پایان قرن هجدهم متداول بود، او فقط تا جایی متفاوت[1] است که از تفاوت[2]، بی‌اطلاع است؛ او در

1. different
2. difference

همه جا به‌جز شباهت و نشانه‌های شباهت چیزی نمی‌بینند؛ از نظر او تمام نشانه‌ها شبیه یکدیگر هستند و تمام شباهت‌ها ارزش نشانه را دارند. در انتهای دیگر قلمرو فرهنگی، که تقارنْ آن را نزدیک‌تر آورده است، شاعر کسی است که در زیر تفاوت‌های نام‌گذاری‌شده و همیشه مورد انتظار، خویشاوندی‌های نهفتهٔ بین اشیاء و شباهت‌های پراکندهٔ آنها را از نو کشف می‌کند. شاعر در زیرنشانه‌های تثبیت‌شده، و به‌رغم آنها، گفتمانی دیگر و ژرف‌تر را می‌شنود که وقتی کلمات در شباهت عامِ اشیاء می‌درخشند زمان را فرامی‌خواند؛ در زبان شاعر، حاکمیت مطلق امر همان که بیان آن بسیار دشوار است تمایز موجود بین نشانه‌ها را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد.

این امر بی‌تردید مواجهه شعر و دیوانگی را در فرهنگ مدرن غرب توجیه می‌کند. امّا دیوانگی دیگر آن مضمون افلاطونی قدیمیِ دیوانگیِ خلاق نیست. این دیوانگی علامت تجربهٔ جدید زبان و اشیاء است. انسان دیوانه در حاشیه دانشی که موجودات، نشانه‌ها، و همانندی‌ها را جدا می‌کند، گویی برای محدودکردن قدرت آن، عملکردِ *انسان‌معناگرایی*[1] را محقق می‌کند: او همه نشانه‌ها را با یکدیگر دسته‌بندی و آنها را با شباهتی مشخص می‌کند که هرگز از تکثیر بازنمی‌ایستد. شاعر کارکرد مخالف را انجام می‌دهد: کارکرد او *تمثیلی*[2] است؛ او در زیر زبان نشانه‌ها، و در زیر تأثیر متقابلِ تمایزاتِ دقیقاً ترسیم‌شده، گوش‌هایش را تیز می‌کند تا آن «زبان دیگر» را به دست آورد، زبانِ، بدون کلمات یا گفتمانِ شباهت. شاعر همانندی را به صورت نشانه‌هایی در می‌آورد که آن را بیان می‌کنند، درحالی‌که انسانِ دیوانه تمام نشانه‌ها را با شباهتی بار می‌کند که در نهایت نشانه‌ها را محو می‌کند. پس این دو [یعنی دیوانه و شاعر] در لبهٔ بیرونی

1. homosemanticism
2. allegorical

فرهنگ ما و در نزدیک‌ترین نقطه به تقسیم‌های اساسی‌اش در آن موقعیت «مرزی» مشترک هستند ــ جایگاهی حاشیه‌ای و سایه‌ای عمیقاً باستانی ــ جایی که کلمات این دو به صورت دائمی قدرت غرابت و توان منازعه‌شان را تجدید می‌کنند. در بین این دو، حوزه‌ای از دانش گشوده شده است که در آن، به دلیل گونه‌ای گسیختگی اساسی در جهان غرب، آنچه با اهمیت است، نه شباهت‌ها، بلکه این‌همانی‌ها و تفاوت‌ها است.

نظم

تثبیت گسست‌ها، حتی برای تاریخ در کلْ، وظیفه‌ای آسان نیست. این امر دربارهٔ تاریخ تفکر یقیناً دشوارتر است. ممکن است بخواهیم خطِ تقسیمی را ترسیم کنیم؛ امّا هر حدّی که بگذاریم احتمالاً چیزی بیش از تقسیمی دلبخواهی در یک کل دائماً در حال حرکت نخواهد بود. ممکن است بخواهیم دوره‌ای را تحدید بکنیم؛ امّا آیا این حق را داریم که گسست‌های متقارنی را در دو نقطهٔ زمان ایجاد بکنیم تا ظاهرِ متداوم و منسجمی به نظامی بدهیم که بین این دو نقطهْ مستقر می‌کنیم؟ در این صورت، علت وجودی این نظام در کجا قرار خواهد داشت؟ یا علت زوال و سقوط بعدی‌اش در کجا قرار خواهد گرفت؟ این نظام در وجود و در زوال از چه قاعده‌ای پیروی خواهد کرد؟ اگر این نظامْ اصل پیوستگی‌ای در خودش دارد، آن عنصر خارجی که قادر به ابطال آن است از کجا می‌تواند بیاید؟ چگونه یک فکر می‌تواند در برابر هر چیزی به‌غیر از خودش ناپدید شود؟ به‌طورکلی، این امر که دیگر نتوانیم دربارهٔ فکر مشخصی بیاندیشیم یا فکر جدیدی را ارائه بکنیم به چه معنا است؟

گسست ــ این واقعیت که در فضای برخی سال‌ها یک فرهنگْ دیگر نمی‌تواند همان‌گونه که تاکنون می‌اندیشید بیاندیشد و شروع به تفکر به

شیوه‌ای جدید دربارهٔ چیزهای دیگر می‌کند - احتمالاً با فرسایشی از بیرون آغاز می‌شود، از آن فضایی که، از نگاه تفکر، در طرفِ دیگر است، امّا فضایی که از همان آغاز تفکر هرگز از اندیشیدن بازنایستاده است.

در نهایت، مسئله‌ای که خود را نشان می‌دهد مسئلهٔ روابط بین تفکر و فرهنگ است: چگونه است که تفکر جایگاهی در فضای جهان دارد، چگونه است که تفکر خاستگاه‌اش در این جهان قرار دارد، و چگونه است که تفکر هرگز، در این جایگاه یا آن دیگری، از آغازِ دوباره دست نمی‌کشد؟ احتمالاً هنوز وقت آن نرسیده است که این مسئله را مطرح کنیم؛ احتمالاً باید تا زمانی که دیرینه‌شناسی تفکر به صورت مستحکم‌تری تثبیت شود منتظر بمانیم، تا وقتی که این دیرینه‌شناسی بهتر بتواند برآورد کند که به توصیفِ مستقیم و مثبتِ چه چیزی توانا است، تا وقتی که نظام‌های خاص و پیوندهای درونی‌اش را که باید با آنها سروکار داشته باشد تعریف کرده باشد، و این کار را قبل از تلاش برای احاطهٔ تفکر و بررسی این امر که چگونه تفکر زمینهٔ فرار از خودش را فراهم می‌کند انجام داده باشد. پس فعلاً اجازه بدهید به این امر بسنده کنیم که این گسست‌ها را در نظم تجربیِ همزمان آشکار و پنهان، و هر کجا که خودشان قرار می‌گیرند، بپذیریم.

در آغاز قرن هفدهم، در دوره‌ای که درست یا غلط باروک نامیده شده است، تفکر از حرکت در محیط شباهت بازمی‌ایستد. دیگر، همانندی شکلی از دانش نیست بلکه سبب اشتباه است، خطری است که وقتی فرد ناحیه مبهم بی‌نظمی‌ها را بررسی نمی‌کند خودش را در معرض آن قرار می‌دهد. دکارت در ابتدای *قواعد*[1] می‌گوید: «این عادتی متداول است که وقتی شباهت‌هایی را بین دو شیء کشف می‌کنیم به هر دو، به‌یکسان، چیزی را نسبت می‌دهیم، حتی دربارهٔ ویژگی‌هایی که [براساس آن] آن دو

۱. *Regulae* (۱۶۲۸)، نام رساله‌ای از دکارت. ــ م.

در واقعیت متفاوت هستند، آن چیزی که می‌دانیم فقط دربارهٔ یکی از آنها صادق است»[۱]. عصر شباهت به پایان می‌رسد. این عصر هیچ چیز به‌جز بازی‌ها را پشت سر باقی نمی‌گذارد. بازی‌هایی که قدرت افسون‌شان به علت خویشاوندی تازهٔ بین شباهت و توهم است؛ پندارهای همانندی در تمام جهات قد علم می‌کنند، امّا آنها به عنوان پندار شناخته می‌شوند؛ عصر شباهت، عصر ممتاز نقاشیِ چشم‌فریب[1]، توهم مضحک، بازی‌ای که خودش را از طریق ارائه یک بازی دیگر تکرار می‌کند، عصر *عمل متقابل*[2] و عصر رؤیاها و بینش‌ها است؛ عصر شباهت، عصر حس‌های فریبنده است؛ عصری است که در آن استعاره، تشبیه و تمثیل، بُعد شعری زبان را تعیین می‌کنند. همچنین در سرشت اشیاء بود که دانش قرن شانزدهم می‌بایست خاطرهٔ مغشوشِ پیکرهٔ آشفته و پریشان معرفتی را در پشت سر خود رها می‌کرد که در آن تمام اشیای جهان می‌توانستند به صورت درهم و برهم به ساده‌لوحی‌ها، سنت‌ها و تجارب انسان مرتبط شوند. از آن زمان به بعد، اشکال محدودکننده، دقیق و باشکوه همانندی فراموش شدند. و نشانه‌هایی که آنها را مشخص می‌کردند به عنوان تخیل‌ها و فریبندگی‌های دانشی اندیشیده شدند که آن دانش هنوز به عصر خرد نرسیده بود.

ما پیشاپیش، گونه‌ای نقد شباهت را در بیکن[3] می‌یابیم - نوعی نقد تجربی که نه به روابط نظم و برابری بین اشیاء بلکه به انواع ذهن و اشکال توهمی می‌پردازد که ذهن‌ها ممکن است در معرض آن قرار بگیرند. ما با یک آموزهٔ *عمل متقابل* سروکار داریم. بیکن همانندی‌ها را از طریق دلیل و قواعد همراه‌اش از بین نمی‌برد. او آنها را در حالی‌که در برابر چشمان ما می‌درخشند، نشان می‌دهد، وقتی نزدیک‌تر آورده شوند ناپدید می‌شوند، سپس

1. trompe-l'Oeil
2. Quid pro quo
3. Bacon

در لحظهٔ بعد دوباره از نو تشکیل و اندکی بعد دوباره ناپدید می‌شوند. این همانندی‌ها *بت‌ها* هستند. *بت‌های غار*[1] و *بت‌های نمایش*[2] ما را معتقد می‌سازند که اشیاء شبیه به آنچه ما یاد گرفتیم و نیز شبیه به نظریه‌هایی هستند که برای خودمان ساخته‌ایم؛ بت‌های دیگر ما را به این امر معتقد می‌کنند که اشیاء از طریق شباهت‌های‌شان با یکدیگر مرتبط می‌شوند:

فکر انسانی، به دلیل سرشت خاص‌اش، نظم و برابری‌ای را که در اشیاء فرض می‌کند، بیشتر از آن نظم و برابری‌ای است که حقیقتاً در اشیاء وجود دارد؛ در حالی‌که چیزهای بسیاری در طبیعت وجود دارند که منحصربه‌فرد و کاملاً نامنظم هستند، با این حال فکر انسانیْ توازی‌ها، تناظرها، و روابطی را فرض می‌کند که وجود ندارند. همچنین است این افسانه‌ای «که در میان اجرام آسمانی، تمام حرکات در دایره‌های کامل اتفاق می‌افتند».

بت‌های قبیله[3] یا قصه‌های خودانگیخته ذهن، نیز این گونه هستند؛ آشفتگی‌های زبان هم ــ به عنوان معلول و گاهی اوقات به عنوان علت ــ به آن اضافه می‌شوند: یک نام با بی‌توجهی برای اشیایی به کار گرفته شده است که سرشت یکسانی ندارند. این‌ها *بت‌های بازار*[4] هستند[۲]. اگر ذهن به سبکسری و عجلهٔ طبیعی‌اش پشت کند تا «دقیق» شود و دست‌آخر تفاوت‌های نهفته در طبیعت را درک کند، فقط با دوراندیشی می‌تواند آنها را از میان بردارد.

نقد دکارتیِ شباهت از نوعی دیگر است. این نقد دیگر تفکر قرن شانزدهمی نیست که هنگام تأمل درباره خودش آشفته شود و شروع به کنار گذاشتن آشناترین اشکال‌اش کند. این نقد، تفکر کلاسیک است که

1. Den
2. Theatre
3. Tribe
4.Market

شباهت را به عنوان تجربه بنیادی و شکل اوّلیه دانش طرد می‌کند، و آن را به عنوان مخلوط آشفته‌ای فسخ می‌کند که باید بر حسب این‌همانی، تفاوت، اندازه‌گیری و نظم بررسی شود. اگرچه دکارت شباهت را رد می‌کند، [امّا] این کار را نه از طریق حذف عمل مقایسه از تفکر منطقی، و نه حتی از طریق تلاش برای تحدید آن، بلکه برعکس از طریق عام‌کردن آن و از این‌رو دادن ناب‌ترین شکل‌اش به آن انجام می‌دهد. درواقع، از طریق مقایسه است که ما «شکل، اندازه، حرکت و چیزهایی از این قبیل» ـ به عبارت دیگر، ویژگی‌های ساده ـ را در تمام موضوعاتی [یا اشیایی] کشف می‌کنیم که این ویژگی‌ها ممکن است در آنها باشند. علاوه بر این، در قیاسی از نوع «هر الف ب است، هر ب ج است، پس هر الف ج است» روشن است که ذهن، مقایسه‌ای بین اصطلاح خواسته‌شده و اصطلاح داده‌شده، یعنی الف و ج، با توجه به این دانش که هر دو ب هستند انجام می‌دهد». در نتیجه، اگر شهودی را که از یک شئ منفرد داریم استثناء کنیم، می‌توان گفت که تمام دانش «از طریق مقایسه دو یا چند چیز با یکدیگر به دست می‌آید»[۳]. امّا درواقع، هیچ دانش حقیقی‌ای به‌جز از طریق شهود نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ به عبارت دیگر، از طریق عمل یگانه هوش ناب و دقیق، و [نیز] از طریق قیاس که شواهد مشاهده‌شده را با یکدیگر مرتبط می‌کند. پس چگونه مقایسه که تقریباً برای اکتساب تمام دانش لازم است و بنا به تعریف نه مشاهده‌ای مجزا و نه قیاس است، به عنوان نوعی اقتدار از تفکری حقیقی حمایت می‌کند؟ تقریباً تمام کاری که خرد انسانی انجام داده، بی‌تردید، بر امکان‌پذیرشدن این عمل مبتنی است[٤].

دو شکل، و فقط دو شکلِ مقایسه وجود دارد: مقایسهٔ اندازه و مقایسهٔ نظم. می‌توان اندازه‌ها یا فراوانی‌ها و به عبارت دیگر، اندازه‌های پیوسته و اندازه‌های گسسته را سنجید؛ اما در هر دو حالت، استفاده از اندازه‌گیری این امر را مسلم

می‌گیرد که برخلاف محاسبه که از جزء به کل پیش می‌رود، ابتدا کل را در نظر می‌گیریم و سپس آن را به اجزاء تقسیم می‌کنیم. نتیجهٔ این تقسیم واحدهایی است که برخی از آنها صرفاً قراردادی یا «عاریه»ای (در مورد اندازهٔ پیوسته) و برخی دیگر (در مورد فراوانی‌ها یا اندازه‌های گسسته) واحدهای علم حسابْ هستند. مقایسهٔ دو اندازه یا دو فراوانی، در هر صورت، مستلزم این امر است که هر دو بر طبق واحدی مشترک بررسی شوند؛ به طوری که مقایسه انجام‌شده بر طبق اندازه‌گیری، در تمام موارد، به روابط حسابی تساوی و عدم تساوی تقلیل‌پذیر است. اندازه‌گیریْ ما را قادر می‌سازد تا اشیای مشابه را بر حسب شکل مقایسه‌پذیر این‌همانی و تفاوت بررسی کنیم[۵].

از طرف دیگر، نظم بدون ارجاع به واحدی خارجی مستقر می‌شود: «من، در واقع، می‌توانم چیستی نظمی را تشخیص بدهم که بین الف و ب وجود دارد، بدون اینکه به چیزی جدای از این دو اصطلاح خارجی توجه کنم»؛ نمی‌توان نظم اشیاء را «در سرشت مجزای‌شان» شناخت امّا از طریق کشف آن چیزی که ساده‌ترین است و سپس آن چیزی که به‌لحاظ سادگی در مرتبه بعدی قرار دارد قطعاً می‌توان به کشف پیچیده‌ترین اشیاء نایل شد. درحالی‌که مقایسه از طریق اندازه‌گیری مستلزم یک تقسیم برای شروع شدن از آن، و بعد کاربست واحدی مشترک است، در اینجا، مقایسه و نظم یک چیز هستند: مقایسه از طریق نظم عمل ساده‌ای است که ما را توانا می‌سازد تا از طریق حرکتی «کاملاً پیوسته»[٦] از یک اصطلاح به اصطلاح دیگر و سپس به اصطلاح سوّم و غیره گذر کنیم. ما به این شیوهْ سلسله‌ای را مستقر می‌کنیم که در آن اصطلاح اوّل یک ماهیت یا سرشت است که ممکن است مستقل از ماهیت‌های دیگر آن را درک بکنیم؛ و در آن اصطلاح‌های دیگر بر مبنای تفاوت‌های فزآینده مستقر می‌شوند.

پس، این دو نوع مقایسه چنین هستند: یک مقایسه که به واحدها تجزیه

می‌کند تا روابط تساوی و عدم تساوی را مستقر سازد؛ مقایسهٔ دیگر، ساده‌ترین عناصری را که می‌توان یافت مستقر می‌کند، و تفاوت‌ها را بر مبنای کوچکترین درجات ممکن مرتب می‌کند. اکنون، امکان استفاده از سنجش اندازه‌ها و فراوانی‌ها برای استقرار یک نظم وجود دارد؛ ارزش‌های حسابی را همیشه می‌توان بر طبق سلسله، مرتب کرد؛ از این‌رو، فراوانی واحدها را می‌توان «بر مبنای یک نظم به‌گونه‌ای مرتب کرد که دشواری، که از قبل در دانش اندازه‌گیری قرار دارد، در نهایت تنها به عامل نظم وابسته شود»[۷]. روش و «پیشرفت»اش دقیقاً بر این امر مبتنی است: تقلیل تمام اندازه (تمام محاسبه از طریق تساوی و عدم تساوی) به ترتیبی متوالی که، درحالی‌که از ساده‌ترین شروع می‌شود، تمام تفاوت‌ها را به‌مثابه درجات پیچیدگی نشان دهد. امر همانند بعد از این‌که بر طبق واحدی مشخص و روابط تساوی یا عدم تساوی تجزیه شد، بر مبنای تفاوت و این‌همانی آشکارش تجزیه می‌شود: تفاوت‌هایی که می‌توان آنها را در نظم *استنتاج‌ها*[1] بررسی کرد. با این حال، این نظم یا شکل کلی مقایسه فقط بر مبنای موضع‌اش می‌تواند در پیکرهٔ دانش اکتسابی ما مستقر شود؛ ویژگی مطلقی که در آنچه ساده است تشخیص می‌دهیم نه با هستی اشیاء بلکه با شیوه‌ای مرتبط است که در آن اشیاء را می‌توان شناخت.

یک شیء می‌تواند بر طبق رابطه‌ای مطلق و، با این حال، بر طبق رابطه‌ای دیگرْ نسبی باشد[۸] ؛ نظم می‌تواند همزمان ضروری و طبیعی (در رابطه با فکر) و دلبخواهی (در رابطه با اشیاء) باشد، زیرا بر طبق روشی که براساس آن نظم بررسی می‌شود یک شیء ممکن است در جاهای متفاوتی از نظم قرار بگیرد.

تمام اینها نتایج مهمی برای تفکر غربی دربرداشته است. شباهت که برای مدت طولانی مقوله بنیادی دانش بود ــ هم شکل و هم محتوای آنچه می‌دانیم ــ در تجزیه‌ای بر مبنای این‌همانی و تفاوت ازهم‌گسیخته شد؛ علاوه بر این،

1. inferences

چه به صورت غیرمستقیم از طریق میانجی اندازه، یا مستقیم و، گویی، بر همان مبنا، مقایسه به کارکردِ نظم بدل شد؛ و دست‌آخر، مقایسه از به انجام رساندن این کارکرد که چگونه جهان نظم می‌یابد باز ماند، زیرا مشاهده در آن موقع بر مبنای نظمی انجام می‌شد که تفکر وضع می‌کرد، و به‌طور طبیعی از امر ساده به امر پیچیده پیش می‌رفت. در نتیجه، آرایش بنیادی کل/پیستمه فرهنگ غربی تغییر کرد. به‌خصوص، قلمرو تجربی‌ای که انسان قرن شانزدهمی به عنوان مجموعه‌ای از خویشاوندی‌ها، شباهت‌ها و قرابت‌ها می‌دید، و در آن زبان و اشیاء به گونه‌ای بی‌پایان درهم تنیده می‌شدند ـ کل این حوزهٔ گستردهٔ پیکربندی تازه‌ای پیدا کرد. به نظر من، این پیکربندی تازه را می‌توان «عقل‌گرایی[1]» نامید؛ به این شرط که ذهن کسی با مفاهیم از پیش تعیین شده پر شده باشد، مفاهیمی که براساس آن قرن هفدهم قرن نابودی عقاید جادویی یا خرافی کهن و بالاخره، ورود طبیعت، به نظم علمی است. امّا آنچه ما باید بفهمیم و تلاش کنیم تا آن را بازسازی کنیم تعدیل‌هایی هستند که خود دانش را تحت تأثیر قرار داده‌اند، آن هم در آن سطح باستانی که هم خود دانش و هم شیوهٔ هستی آن چیزی را امکان‌پذیر می‌سازد که قرار است شناخته شود.

این تعدیل‌ها را می‌توان به این ترتیب خلاصه کرد. اوّل، جایگزینی تجزیه به جای سلسله‌مراتب هم‌گونی‌ها: در قرن شانزدهم فرض بنیادی، فرض یک نظام کلی متناظر بود (زمین و آسمان، سیارات و چهره‌ها، ریزجهان و بزرگ‌جهان)، و هر همانندی خاص در این رابطهٔ کلی جای می‌گرفت. از آن به بعد، هر شباهت باید از طریق مقایسه در معرض آزمون قرار می‌گرفت؛ به عبارت دیگر، شباهت پذیرفتنی نبود مگر این‌که این‌همانی‌اش و سلسله تفاوت‌هایش از طریق اندازه‌گیری با یک واحد مشترک یا، به صورت اساسی‌تر، از طریق جایگاه‌اش در یک نظم کشف می‌شدند. علاوه بر این، تأثیر متقابل همانندی‌ها تاکنون بی‌کران بوده است: همیشه امکان کشف

1. rationalism

همانندی‌های جدید وجود داشته است، و تنها محدودیتْ از نظم بنیادی اشیاء به وجود می‌آمد، از کرانمندی جهانی که به صورت محکم بین ریزجهان و بزرگ‌جهان نگه داشته می‌شد. اکنون امکان شمارش کامل فراهم آمد: چه در شکل سرشماریِ کاملِ تمام عناصر سازنده کلِ چیز تجسم‌یافته، چه در شکل نوعی آرایش مقوله‌ای که حوزهٔ مطالعه را در کلیت‌اش مفصل‌بندی می‌کند، و چه در شکل تجزیهٔ تعداد مشخصی از نقاط که به تعداد کافی در تمام طول یک سلسله انتخاب شده‌اند. پس مقایسه می‌تواند به یقین کامل دست پیدا کند: نظام قدیمی همانندی‌ها، که هرگز کامل نبود و همیشه به روی امکان‌های تازه باز بود، از طریق تأییدهای متوالی می‌توانست، به احتمال دائماً فزاینده نایل شود؛ امّا این احتمال فزاینده هرگز به یقین نمی‌رسید.

شمارش کامل و امکان تعیین ارتباط ضروری هر نقطه با [نقطه] بعدی، دانشی مطلقاً یقینی را دربارهٔ این‌همانی و تفاوت‌ها امکان‌پذیر می‌سازد: «در مسأله‌ای که به آن می‌پردازیم هرچه باشد، شمارش به‌تنهایی همیشه به ما اجازه می‌دهد تا قضاوتی حقیقی و یقینی را دربارهٔ آن ابراز کنیم»[۹]. از این‌رو، فعالیت ذهن ــ که این چهارمین نکته است ــ دیگر نه مبتنی بر *جمع‌کردن اشیاء با یکدیگر*، نه بر اقدام به کاوش برای هر چیزی که می‌تواند نوعی خویشاوندی، جاذبه، یا ویژگی پنهانی مشترک در آنها را آشکار سازد، بلکه برعکس مبتنی بر *تمیزگذاشتن*، و به عبارت دیگر، به تثبیت این‌همانی‌های‌شان و در نتیجه به اجتناب‌ناپذیری پیوندها با تمام مراحل متوالی یک سلسله وابسته است. در این معنا، فرق‌گذاریْ[1] بررسی اصلی و بنیادی تفاوت را بر مقایسه تحمیل می‌کند: این کار نوعی بازنمایی متمایز اشیاء را از راه شهود برای خود فراهم می‌کند، و فهم روشن ارتباط اجتناب‌ناپذیر بین عنصری در یک سلسله و آن چیزی که بلافاصله به دنبال آن می‌آید را موجب می‌شود. دست‌آخر، از

1. Discrimination

آن‌جا که شناختن فرق گذاشتن است، یک نتیجه نهایی این است که تاریخ و علم از یکدیگر جدا می‌شوند. در یک طرف، علم، بررسی آثار نوشتاری و تأثیر متقابل افکار مؤلفان‌شان است؛ این تأثیر متقابل ممکن است، [به دلیل آنکه] بیشتر عدم توافق ایجاد می‌کند تا توافق در برخی موارد، نوعی ارزش دلالتی داشته باشد: وقتی پرسش مورد بحثْ پرسشی دشوار است، احتمال زیادی وجود دارد که تعداد کمی از افراد، و نه تعداد زیادی از آنها، حقیقت را درباره آن کشف کنند». در برابر این تاریخْ احکام اطمینان‌بخشی، که هیچ واحد اندازه‌گیری مشترکی با آن ندارند، وجود دارند که می‌توانیم آنها را از طریق شهود و ربط متوالی‌شان وضع بکنیم. فقط و فقط چیزهایی که علم را بنیادگذاری می‌کنند اینها هستند، و حتی اگر «تمام استدلال‌های افلاطون و ارسطو را خوانده بودیم،... آنچه یاد می‌گرفتیم ظاهراً علم نبود بلکه تاریخ بود»[۱۰]. حال که چنین است، زبان نوشتاری دیگر در میان نشانه‌ها و اشکال حقیقت نیست؛ زبان دیگر یکی از شکل‌نمایی‌های جهان یا امضایی نیست که از آغاز زمان بر اشیاء حک شده باشد. تظاهر و نشانهٔ حقیقت در ادراک واضح و روشن یافت می‌شوند. این وظیفهٔ کلمات است که اگر می‌توانند آن حقیقت را ترجمه کنند؛ امّا کلماتْ دیگر این حق را ندارند که به عنوان علامت حقیقت در نظر گرفته شوند. زبان از میان موجودات عقب نشسته و به دوره‌ای از شفافیت و بی‌طرفی وارد شده است.

این پدیده‌ای عمومی در فرهنگ قرن هفدهم است - پدیده‌ای کلی‌تر از اقبال‌های خاص فلسفه دکارت.

ما، درواقع، باید بین سه چیز تمایز قایل شویم. در یک طرف، ماشین‌انگاری[1] بود که، برای دوره‌ای کاملاً کوتاه (تقریباً پنجاه سال آخر قرن هفدهم)، الگویی نظری برای برخی از حوزه‌های دانش مانند پزشکی

1. mechanism

یا فیزیولوژی ارائه کرد. همچنین تلاشی، که ترجیحاً در اشکالی که به خود می‌گرفت متنوع بود، برای ریاضی‌کردنِ دانشِ تجربی وجود داشت؛ اگرچه این تلاش در ستاره‌شناسی و بخش‌هایی از فیزیک مداوم و پیوسته بود، [امّا] در رشته‌های دیگر کاملاً اتفاقی بود ــ گاهی عملاً در این راه کوشش شد (همانند کار کندورسه[1])، گاهی به عنوان ایده‌ای عامْ و افقی برای پژوهش پیشنهاد شد (مانند کار کوندییک یا دستو[2])، و گاهی حتی به عنوان یک امکان هم رد شد (برای مثال از طرف بوفون).

امّا این تلاش و همچنین کوشش‌های ماشین‌انگاری نباید با رابطه‌ای خلط شود که تمام دانش کلاسیک، در کلی‌ترین شکل‌اش، با متزیسی[3] حفظ می‌کرد که به عنوان علمِ عام اندازه‌گیری و نظم در نظر گرفته می‌شد. تاریخ‌نویسانِ ایده‌ها تحت پوشش عبارت‌های تهی مبهم و جادوییِ «تأثیر دکارتی» یا «الگوی نیوتونی»، عادت به خلط این سه چیز دارند و عقل‌گرایی کلاسیک را به عنوان گرایشی برای مکانیکی‌کردن و محاسبه‌پذیرساختن طبیعت تعریف می‌کنند. دیگران اندکی تیزهوش‌تر هستند و برای کشف بازیِ «نیروهای متضاد» در زیر این عقل‌گراییْ خود را حسابی به دردسر می‌اندازند: نیروهای طبیعت و زندگی اجازه نمی‌دهند که به‌جبر یا دینامیک تقلیل داده شوند و از این‌رو در ژرفای کلاسیک‌گرایی، منابع طبیعی غیر قابل عقلانی‌بودن[4] را حفظ می‌کنند. این دو شکل تجزیه به یک اندازه ناکافی هستند؛ زیرا عنصر بنیادی اپیستمهٔ کلاسیک نه موفقیت یا شکست ماشین‌انگاری، و نه حق ریاضی‌مند کردن یا امکان‌ناپذیری ریاضی‌مند کردنِ طبیعت بلکه پیوندی با متزیس است که تا پایان قرن هجدهم ثابت و بدون تغییر باقی می‌ماند. این پیوند دو ویژگی اصلی دارد.

---

1. Condorcet
2. Destutt
۳. Mathesis، انضباط ذهنی، آموزش یا علم به‌ویژه ریاضیات. به پانویس mathesis universalis مراجعه شود. ــ م.

4. non-rationalizable

ویژگی اول این است که روابط بین موجودات، درواقع، در شکل نظم و اندازه‌گیری ادراک می‌شود، امّا براساس این عدم تعادل بنیادی که همیشه امکان تقلیل مسائل اندازه‌گیری به مسائل نظم وجود دارد. بنابراین رابطهٔ تمام دانش با متزیس به عنوان امکانِ تثبیت یک توالی منظم در بین اشیاء، حتی توالی‌های غیر قابل اندازه‌گیری، در نظر گرفته می‌شود.

در این معنا، *تجزیه* به سرعت ارزش روشی عام را به دست آورد؛ طرح لایبنیتسی ایجاد نوعی ریاضیات نظم‌های کیفی در دل تفکر کلاسیک قرار می‌گیرد؛ [یعنی در] مرکز گرانشی آن. امّا، از طرف دیگر، این رابطه با متزیس به عنوان علمِ کلیِ نظمْ که دانش در ریاضیات مستحیل شده است، یا این‌که ریاضیات به شالودهٔ تمام دانش‌های ممکن بدل شده است؛ برعکس، در رابطه با این جستجو برای متزیس، ما شاهد ظهور تعدادی از رشته‌های تجربی هستیم که برای اوّلین‌بار تشکیل و تعریف شده‌اند. در هیچ کدام از این رشته‌ها، یا تقریباً در هیچ‌کدام، امکان ندارد که ردپایی از ماشین‌انگاری یا ریاضی‌شدن پیدا کرد؛ با این حال، شالودهٔ این رشته‌ها همگی بر یک علمِ ممکنِ نظم متکی است. اگرچه تمام این رشته‌ها در کل به *تجزیه* وابسته بودند، [اما] ابزار خاص‌شان نه *روش جبری* بلکه *نظام نشانه‌ها* بود. بنابراین در ابتدا دستور عام، تاریخ طبیعی، تجزیهٔ ثروت، تمام علوم مربوط به نظم در قلمرو کلمات، موجودات و نیازها به وجود آمدند؛ هیچ کدام از این مطالعات تجربی، که در دوره کلاسیک جدید بودند و در طول این دوره با آن هم گسترده بودند (مرزهای زمانی این مطالعات با لانسلو[1] و بوپ[2]، ری[3] و کوویه[4]، پتی[5] و ریکاردو[6] مشخص می‌شوند؛

1. lacelot
2. Bopp
3. Ray
4. Cuvier
5. petty
6. Ricardo

گروه اول در حدود ۱٦٦۰ و گروه دوّم در حدود ۱۸۱۰-۱۸۰۰ قلم می‌زدند)، نمی‌توانست بدون این رابطه بنیان گذاشته شود که تمام اپیستمهٔ فرهنگ غربی همزمان با علمِ عام نظم باقی ماندند.

این رابطه با *نظم* همان‌قدر برای عصر کلاسیک ضروری است که رابطه با *تفسیر* برای رنسانس. دقیقاً همان‌گونه که تفسیر در قرن شانزدهم، به وسیله تلفیق نشانه‌شناسی با هرمنوتیک، اساساً دانشی بر پایه همانندی بود، به همین منوال نظم‌بخشیدن به اشیاء از طریق نشانه‌ها، تمام اشکال تجربی دانش را، بر مبنای این‌همانی و تفاوت، به عنوان دانش بنیاد می‌گذارد. اکنون جهانِ به‌طور همزمان بسته و بی‌پایان، کامل و همان‌گویانهٔ[1] شباهت خودش را از هم گسیخته می‌یافت؛ گویی از وسط تقسیم شده است: در یک طرف، نشانه‌هایی را می‌یابیم که به ابزارهای تجزیه، به علامت‌های این‌همانی و تفاوت، به اصولی که بر اساس آن اشیا را می‌توان به نظم تقلیل داد و به کلیدهایی برای طبقه‌بندی بدل شده‌اند؛ و در طرف دیگر، شباهت نجوایی و تجربی اشیاء را می‌یابیم، آن همانندی غیرواکنش‌دهنده‌ای که در زیر تفکر قرار دارد و مواد خام بی‌پایانی را برای تقسیم‌ها و توزیع‌ها فراهم می‌کند. در یک طرف، نظریهٔ کلی نشانه‌ها، تقسیم‌ها، و دسته‌بندی‌ها هستند و در طرف دیگر، مسئلهٔ شباهت‌های بی‌واسطه، حرکت خودانگیخته تخیل و تکرارهای طبیعت. در بین این دو، اشکال جدید دانش قرار دارند و فضایی را اشغال می‌کنند که این شکاف جدید گشوده است.

بازنمایی نشانه

نشانه در عصر کلاسیک به چه چیز اطلاق می‌شود؟ چراکه آنچه در نیمه اول قرن هفدهم و برای مدتی طولانی در آینده ــ احتمالاً درست تا زمانه

1. tautological

ما ــ تغییر کرده بود کل سازمان نشانه‌ها، و شرایطی بود که در آن نشانه‌ها کارکرد عجیب خود را اعمال می‌کردند؛ این تغییر سازمان نشانه‌ها در میان بسیاری چیزها که فرد می‌داند یا می‌بیند است، که باعث می‌شود آنها به طور ناگهانی به عنوان نشانه ظاهر شوند؛ این خود هستی آنها است. در آستانهٔ عصر کلاسیک، نشانهٔ دیگر شکلی از جهان نیست و دیگر به آن چیزی وابسته نیست که از طریق پیوندهای پنهانی و محکم شباهت یا قرابتْ آن را مشخص می‌کند.

تفکر کلاسیک نشانه را بر مبنای سه متغیر تعریف می‌کند[۱۱]. اوّل، قطعیت رابطه: یک نشانه ممکن است چنان ثابت باشد که فرد از صحت آن مطمئن شود (همچون تنفس که بر زندگی دلالت می‌کند) هم‌چنین ممکن است فقط احتمالی باشد (همچون رنگ‌پریدگی که بر حاملگی دلالت می‌کند). دوم، نوع رابطه: یک نشانه ممکن است متعلق به کلی باشد که آن را نشان می‌دهد (همچون سلامتیِ ظاهرْ که بخشی از سلامت عمومی است) یا ممکن است از کل مربوطه جدا باشد (همچون شخصیت‌های عهد عتیق که نشانه‌های مبهم تجسد خدا و نجات هستند). سوم، خاستگاه رابطه: یک نشانه ممکن است طبیعی (همچون انعکاس در آیینه که بر آن چیزی که منعکس می‌کند دلالت می‌کند) یا قراردادی باشد (همچون کلمه‌ای که ممکن است بر ایدهٔ برای گروه مشخصی از انسان‌ها دلالت کند). هیچ کدام از این اشکال رابطه، ضرورتاً متضمن شباهت نیست؛ حتی نشانهٔ طبیعی مستلزم آن هم نیست: فریاد نشانه خودانگیخته ترس است، اما با آن هم‌گون نیست؛ یا هم‌چنان که برکلی[1] گفته است احساسات بینایی نشانه استعدادی هستند که خداوند در ما به وجود آورده است، امّا آنها به‌هیچ‌وجه شبیه آن نیستند[۱۲]. این سه متغیر در تعریف

1. Berkeley

کارآییِ نشانهٔ در قلمرو دانش تجربی جانشین شباهت می‌شوند.

۱. نشانه، از آن‌جا که همیشه قطعی یا احتمالی است، باید قلمرو وجودش را در دانش بیابد. در قرن شانزدهم، گمان می‌رفت که نشانه‌ها بر روی اشیاء قرار داده شده‌اند، به طوری که ممکن بود انسان‌ها بتوانند رازها، سرشت یا خواص‌شان را آشکار کنند؛ امّا این کشف صرفاً هدف نهایی نشانه‌ها و توجیه حضورشان بود؛ این کشف یک روش ممکن و بی‌تردید بهترین روش استفاده از آنها بود؛ امّا نشانه‌ها برای وجودداشتن نیاز به شناخته شدن ندارند: حتی اگر ساکت باقی می‌ماندند، حتی اگر هیچ کس آنها را درک نمی‌کرد، آنها در هر صورت *آنجا* حضور داشتند. این نه دانش بلکه خود زبان اشیاء بود که کارکرد دلالتی نشانه‌ها را به آنها می‌داد. از قرن هفدهم به بعد، کل قلمرو نشانه بین امر قطعی و امر احتمالی تقسیم شد: یعنی، دیگر نشانه‌ای ناشناخته، یا علامتی خاموش نمی‌توانست وجود داشته باشد. دلیل این امر آن نیست که انسان‌ها مالک تمام نشانه‌های ممکن هستند، بلکه بدان علت است که هیچ نشانه‌ای نمی‌تواند باشد مگر اینکه یک *امکان شناخته‌شده*، جایگزینی برای دو عنصر *شناخته‌شده باشد*. نشانه در سکوتْ منتظر آمدنِ انسان که قادر به شناسایی‌اش است نمی‌ماند: نشانه فقط با عملی آگاهانه می‌تواند بنیاد گذاشته شود.

در این‌جا است که دانش از خویشاوندی قدیمی‌اش با *غیب‌گویی* جدا می‌شود. غیب‌گویی همیشه نشانه‌ها را مقدم بر دانش فرض می‌کرد: به طوری که دانش همیشه به طور کامل در روزنهٔ نشانه‌ای کشف‌شده، تأییدشده و به طور پنهانی، منتقل‌شدهٔ قرار داشت. وظیفهٔ دانشْ آشکارکردن زبانی بود که خداوند قبلاً در سطح زمین توزیع کرده بود؛ در این معنا بود که در دانشْ غیب‌گویی یک استلزام اساسی به شمار می‌آمد، و موضوع غیب‌گویی‌اش *ملکوت*[1] بود. با این‌حال، از آن زمان به بعد در

1. Divine

خود دانش است که نشانه باید کارکرد دلالتی‌اش را انجام بدهد؛ نشانه قطعیت یا احتمال‌اش را از دانش وام می‌گیرد. و اگرچه خداوند هنوز نشانه‌ها را به کار می‌گیرد تا از طریق طبیعت با ما سخن بگوید، امّا او از دانش ما، و از روابطی که بین تأثرات ما برقرار می‌شود استفاده می‌کند تا نوعی رابطهٔ دلالتی را در ذهن ما ایجاد کند. چنین است نقش احساس در مالبرانش یا نقش حس در برکلی؛ در قضاوت طبیعی، در احساس، در تأثرات بینایی و در ادراک بعد سوّم، آنچه با آنها سروکار داریم انواع شتابزده و آشفته، امّا ضروری، اجتناب‌ناپذیر و اجباری دانش هستند که به عنوان نشانه‌هایی برای آن دسته از انواع گفتمانی دانش عمل می‌کنند که ما انسان‌ها، به دلیل آنکه موجودات روحانی ناب نیستیم، دیگر به‌تنهایی، و فقط با قدرت فکرمان، زمان [رسیدن به آن] یا اجازه دست‌یابی به آن را نداریم. در [آثار] مالبرانش و برکلی، نشانه‌ای که خداوند آن را مرتب می‌کند «تلفیق زیرکانه و متفکرانه دو نوع دانش است». دیگر هیچ *غیب‌گویی‌ای* دخیل نیست ــ هیچ نوع الحاق دانشی در ناحیه اسرارآمیز، باز، و مقدس نشانه‌ها وجود ندارد ــ امّا نوع فشرده و متمرکزی از دانش وجود دارد: جمع‌شدن توالی طولانی قضاوت‌ها در شکل سریعاً هم‌گون شده نشانه. هم‌چنین معلوم می‌شود که چگونه دانش که نشانه‌ها را در فضای خودش محصور کرده است، با معکوس‌کردن جهت، اکنون می‌تواند با احتمال سازگار شود: رابطهٔ بین دو تأثر، رابطهٔ نشانه با مدلول می‌شود، به عبارت دیگر رابطه‌ای که همانند رابطه توالی از ضعیف‌ترین احتمال به بیشترین قطعیت پیش می‌رود.

ربط ایده‌ها متضمن رابطه علت و معلول نیست، بلکه فقط متضمن رابطه علامت یا نشانه‌ای با شیء مدلول است. آتشی که می‌بینم علت دردی نیست که هنگام نزدیک‌شدن به آن حس می‌کنم، بلکه علامتی است که پیشاپیش مرا از آن مطلع می‌کند[۱۳].

دانشی که به طور اتفاقی نشانه‌هایی را پیش‌بینی می‌کرد که مطلق و قدیمی‌تر از خودش بودند اکنون با شبکه‌ای از نشانه‌ها جایگزین شده بود که مرحله به مرحله بر طبق دانش احتمالات ساخته بود.هیوم امکان‌پذیر شده بود.

۲. متغیر دومِ نشانه: شکل رابطه‌اش با آنچه بر آن دلالت می‌کند. همانندی در قرن شانزدهم می‌توانست از طریق تأثیر متقابل مناسبت، مشاکله، و بالاتر از همه هم‌حسی، بر زمان و مکان غلبه کند؛ زیرا جمع‌کردن و یکپارچه‌کردن اشیاء در حیطه قدرت نشانه بود. از طرف دیگر، با ظهور تفکر کلاسیک، نشانه با پراکندگی اساسی‌اش مشخص می‌شود. جهانِ حلقوی نشانه‌های هم‌گرا با سلسله‌ای بی‌کران جایگزین می‌شود. نشانه می‌تواند در این فضا یکی از این دو جایگاه را داشته باشد: یا می‌توان ادعا کرد که نشانه، به عنوان یک جزء، بخشی از چیزی است که مشخص می‌کند؛ یا نشانه واقعاً و عملاً از آن چیزی که آن را مشخص می‌کند جدا است. با این حال، حقیقت این است که این بدیل، بدیلی رادیکالی نیست، زیرا نشانه، برای این‌که عمل کند، هم باید در آن چیزی درج باشد که بر آن دلالت می‌کند و هم باید از آن چیز جدا باشد. برای این‌که نشانه، در عمل، آن چیزی باشد که هست، باید هم به عنوان موضوع دانش ارائه شود و هم به عنوان آن چیزی که دلالت می‌کند. هم‌چنان که کوندیاک خاطرنشان می‌کند، صدا هرگز نمی‌تواند برای کودک به نشانهٔ کلامی چیزی بدل شود مگر این‌که کودک حداقل یک‌بار در لحظهٔ ادراک این چیز، آن را شنیده باشد[۱٤]. امّا اگر قرار است یک جزء ادراک به نشانه‌ای برای آن بدل شود کافی نیست که آن جزء فقط بخشی از ادراک باشد؛ جزء باید در *مقام* جزء متمایز شود و از تأثیر کلی‌ای تمیز داده شود که به صورت مغشوشی با آن مرتبط است؛ در نتیجه، خودِ آن تأثیر کلی باید تقسیم شود، و [نیز] باید در یکی از نواحی درهم‌تنیدهٔ تشکیل‌دهندهٔ این تأثیر کلی دقت کرد تا بتوان یکی از آنها را جدا کرد. از این‌رو، ساختمان نشانه از تجزیه جدایی‌ناپذیر

است. درواقع، نشانه نتیجهٔ تجزیه است، زیرا بدون تجزیه، نشانه نمی‌تواند آشکار شود. امّا نشانه همچنین ابزار تجزیه است، زیرا وقتی نشانه تعریف و جدا شد می‌توان آن را برای تأثیرات بیشتر به کار گرفت؛ نشانه در ارتباط با تأثیرات، به عبارتی، نقش یک شبکه را بازی می‌کند. چون ذهن تجزیه می‌کند، نشانه ظاهر می‌شود. چون ذهن، نشانه‌ها را در اختیار خودش دارد، تجزیه هرگز متوقف نمی‌شود. این موضوع قابل فهم است که چرا، از کوندییک تا دستو دو تریسی[1] و جراندو[2]، نظریهٔ کلی نشانه‌ها و تعریف قدرتِ تجزیهٔ تفکرْ به صورتی بسیار دقیق با هم تلفیق شدند تا نظریهٔ منفرد و ناگسسته دانش را تشکیل بدهند.

وقتی *منطق پورت‌رویال* می‌گوید نشانه می‌تواند یا در آن چیزی که مشخص می‌کند نهفته باشد یا این‌که از آن جدا باشد این امر را نشان می‌دهد که نشانه، در عصر کلاسیک، دیگر این وظیفه را بر دوش ندارد که جهان را نزدیک به خودش و نهفته در اشکال ویژه خودش نگهدارد، بلکه برعکس وظیفهٔ آن گسترده‌کردن، کنارهم‌گذاشتن بر روی سطحی بی‌نهایت باز، و از آن نقطه، ادامهٔ آرایش بی‌پایان جایگزین‌ها است، آرایشی که ما در آن نشانه را درک می‌کنیم. از این طریق است که نشانه هم‌زمان هم به تجزیه و هم به ترکیب ارائه می‌شود، و می‌تواند از آغاز تا پایان منظم شود. نشانه در تفکر کلاسیک فواصل را حذف نمی‌کند یا زمان را به پایان نمی‌رساند: برعکس، نشانه فرد را قادر می‌سازد تا آنها را باز کرده و مرحله به مرحله از آنها عبور کند. این نشانه است که اشیاء را قادر می‌سازد تا متمایز شوند، تا خودشان را در این‌همانی‌های‌شان حفظ کنند، تا خودشان را از یکدیگر جدا یا با یکدیگر مرتبط کنند. خرد غربی به عصر حُکمْ وارد می‌شود.

---

1. Destutt de tracy
2. Gerando

۳. متغیر سوّمی هم وجود دارد: متغیری که می‌تواند هم ارزش طبیعت و هم ارزش قرارداد داشته باشد: می‌دانیم که از مدت‌ها پیش ــ و حتی قبل از *کراتیلوس*[1] افلاطون ــ نشانه‌ها می‌توانستند یا طبیعی باشند یا به وسیله انسان‌ها ساخته شده باشند. قرن شانزده از این واقعیت غافل نبود، زیرا این امر را پذیرفته بود که زبان‌های انسانی نشانه‌های وضع‌شده هستند. امّا نشانه‌های مصنوعی قدرت‌شان را فقط مدیون وفاداری‌شان به نشانه‌های طبیعی هستند. نشانه‌های طبیعی، حتی با یک واسطه، شالودهٔ نشانه‌های دیگر بودند. از قرن هفدهم، ارزش‌های اختصاص‌داده‌شده به طبیعت و قرارداد در این حوزهٔ معکوس می‌شوند: اگر نشانه طبیعی است، پس چیزی بیش از عنصری انتخاب شده از جهان اشیاء نیست و دانش ما آن را به عنوان نشانه ساخته است. از این‌رو، این نشانه شدیداً محدود، سخت و نامناسب است و فهم آن برای ذهن امکان‌ناپذیر است. از طرف دیگر، وقتی یک نشانهٔ قراردادی وضع می‌شود، همیشه این امکان وجود دارد (و در واقع ضروری است) که آن را به شیوه‌ای انتخاب کنیم که ساده، یادآوری آن آسان، برای تعداد بی‌نهایتی از عناصر قابل کاربرد، و هم‌چنین مستعد تقسیم‌های فرعی در خودش و ترکیب با نشانه‌های دیگر باشد؛ نشانهٔ انسان‌ساخته، نشانه‌ای در اوج فعالیتش است. این نشانهٔ انسان‌ساخته است که خطِ تقسیم‌کننده بین انسان و حیوان را ترسیم می‌کند؛ که تخیل را به خاطرهٔ ارادی، توجه خودانگیخته را به تأمل، و غریزه را به دانش منطقی بدل می‌کند[۱۵]. این نشانه همچنین چیزی است

---

۱. Cratylus، نام یکی از گفتگوهای افلاطون است که تقریباً در ۳۶۰ قبل از میلاد نوشته شده است. در این گفتگو، سقراط با دو نفر، کراتیلوس و هرموجنس گفتگو می‌کند و بحث بر سر این است که نام‌ها قراردادی هستند یا طبیعی؛ به عبارت دیگر آیا زبان نظامی از نشانه‌های دلبخواهی است یا کلمات رابطه‌ای درونی با اشیایی که دلالت می‌کنند دارند. ــ م.

که ایتار[1] فقدان آن را در «انسان وحشی آویرون[2]» یافت. نشانه‌های طبیعی صرفاً طرح‌های ابتدایی برای این نشانه‌های قراردادی هستند، طرح‌های مبهم و گنگی که فقط می‌توانند از طریق تثبیت خودسرانگی[3] محقق شوند.

امّا این خودسرانگی با عملکردش اندازه‌گیری می‌شود و این عملکرد است که قواعد آن را به طور دقیق تعیین می‌کند. یک نظام خودسرانهٔ نشانه باید تجزیه اشیاء به ساده‌ترین عناصرشان را امکان‌پذیر کند؛ این نظام باید بتواند اشیاء را تا خاستگاه‌های‌شان تجزیه کند؛ امّا همچنین باید نشان دهد که چگونه ترکیبات این عناصر ممکن می‌شوند، همچنین باید پیدایش ایده‌آل پیچیدگی اشیاء را ممکن کند. «خودسرانگی» فقط در صورتی در مقابل «طبیعی» قرار می‌گیرد که روشی را مشخص کنیم که در آن نشانه‌ها تثبیت شده باشد. امّا این خودسرانگی هم‌چنین شبکهٔ تجزیه و فضای ترکیب‌پذیری است که از طریق آن طبیعت خود را به عنوان آن چیزی که است ثابت نگه می‌دارد ـــ در سطح تأثرات آغازین و در تمام اشکال ممکن ترکیب‌شان. نظام نشانه، در وضعیت کامل‌اش، زبان سادهٔ کاملاً شفافی است که قادر به نامیدنِ چیزِ ابتدایی است. این نظام همچنین مجموعه عملکردهایی است که تمام پیوندهای ممکن را معین می‌کند. برای چشمان ما، جستجوی خاستگاه‌ها و حساب ترکیب‌ها ظاهراً ناسازگار هستند، و ما کاملاً مشتاقیم که آنها را به عنوان نوعی ابهام در تفکر قرن هفدهم و هجدهم تفسیر کنیم. همین امر دربارهٔ تعامل بین نظام و طبیعت نیز صادق است. درواقع، ابداً تناقضی در تفکر آن زمان وجود ندارد. به عبارت دقیق‌تر، یک آرایش منفرد و ضروری وجود دارد که کل/پیستمه کلاسیک را فرا می‌گیرد: ارتباط نوعی حساب عام و جستجو برای امر

---

1. Itard

۲. Aveyron نام یکی از استان‌های فرانسه. ـــ م.

3. arbytrariness

ابتدایی در نظامی که مصنوعی است و، به این دلیل، می‌تواند طبیعت را از عناصر اولیه‌اش تا همزمانیِ تمام ترکیب‌های ممکن این عناصر مشاهده‌پذیر سازد. در عصر کلاسیک، استفاده از نشانه‌ها آن‌چنان که در قرن‌های قبلی بوده است، تلاشی برای کشف دوباره متن اولیه گفتمانیِ زیر آنها نبود، که برای همیشه باقی بماند و حفظ شود؛ استفاده از نشانه‌ها کوششی بود برای کشف زبان خودسرانه‌ای که آرایش طبیعت در فضایش، واژگان نهایی تجزیه‌اش و قوانین ترکیبش را ممکن می‌کرد. دیگر وظیفهٔ دانش آن نبود که کتاب مقدس باستانی را از مکان‌های ناشناخته‌ای استخراج کند که ممکن است در آن پنهان شده باشد. اکنون، وظیفهٔ دانش ساختن یک زبان، و خوب‌ساختن آن زبان بود ـ به طوری که این زبان، به عنوان ابزار تجزیه و ترکیب، واقعاً زبان محاسبه شود.

اکنون امکان تعیین ابزارهایی وجود داشت که نظام نشانه برای استفاده تفکر کلاسیک وضع کرده بود. این نظام بود که احتمال، تجزیه، ترکیب و خودسرانگی موجه نظام را وارد دانش کرد. این نظام نشانه بود که همزمان جستجوی خاستگاه‌ها و محاسبه‌پذیری را به وجود آورد؛ ساخت جداول را به وجود آورد تا ترکیب‌های ممکن را ثابت کند، و همچنین احیای نوعی پیدایش را بر مبنای ساده‌ترین اجزا ممکن ساخت. این نظام نشانه بود که تمام دانش را به یک زبان پیوند داد، و به دنبال جایگزین کردن تمام زبان‌ها با نظامی از نمادهای مصنوعی و عملکردهایِ طبیعت منطقی بود. بی‌تردید در سطح تاریخ عقاید، تمام این‌ها به عنوان شبکهٔ درهم‌تنیدهٔ نفوذهایی ظاهر می‌شود که در آن نقش‌های فردی‌ای آشکار است که هابز، برکلی، لایبنیتس، کوندییک، و «ایدئولوگ‌ها» عهده‌دار آن بودند. امّا اگر ما تفکر کلاسیک را در سطح آنچه، به‌لحاظ دیرینه‌شناختی، آن را امکان‌پذیر ساخت زیر سؤال ببریم، معلوم می‌شود که جدایی نشانه و شباهت در

اوایل قرن هفدهم باعث به وجود آمدن اشکال جدید ــ احتمال، تجزیه، ترکیب، و نظام زبانی عام ــ شد، البته نه به عنوان مضامین متوالی که یکدیگر را به وجود می‌آورند یا از یکدیگر مشتق می‌شوند، بلکه به عنوان شبکه‌ای منفرد از ضرورت‌ها. و این شبکه بود که وجود افرادی را امکان‌پذیر ساخت که ما هابز، برکلی، هیوم، یا کوندیاک می‌نامیم.

بازنمایی مضاعف‌شده

با این حال، هنوز به آن ویژگی نشانه‌ها اشاره‌ای نشده است که برای *اپیستمهٔ* کلاسیک، بنیادی‌ترین ویژگی بود. درواقع، این واقعیت که نشانه می‌تواند کمابیش احتمالی باشد، کمابیش دور از آنچه بر آن دلالت می‌کند، [و یا] این‌که نشانه می‌تواند، بدون این‌که ماهیت یا ارزش‌اش به عنوان نشانه تحت تأثیر قرار بگیرد، طبیعی یا خودسرانه باشد ــ تمام این‌ها به‌وضوح نشان می‌دهد که نظم اشیاء به‌خودی‌خود رابطهٔ نشانه با محتوایش را تضمین نمی‌کند. اکنون رابطهٔ نشانه با مدلول در فضایی قرار دارد که دیگر در آن هیچ شکل بینابینی وجود ندارد تا آنها را به هم مرتبط کند: آنچه آنها را مرتبط می‌کند پیوندی است در دانش، که بین *ایده یک شیء و ایده دیگری* برقرار شده است. *منطق پورت - رویال* این امر را این‌گونه بیان می‌کند: «نشانه دو ایده را دربرمی‌گیرد، یکی مربوط به چیزی که بازنمایی می‌کند، دیگری مربوط به چیزی که بازنمایی شده است؛ ماهیت نشانه متکی بر انگیزش اوّلی توسط دوّمی است»[۱۷]. این نظریهٔ دووجهی نشانه در تقابل آشکار با سازمان پیچیده‌تر رنسانس قرار دارد؛ در آن زمان، نظریهٔ نشانه متضمن سه عنصر کاملاً مجزا بود: آن چیزی که نشان داده می‌شد، آن چیزی که نشان‌دادن را انجام می‌داد، و آن چیزی که امکان این امر را فراهم می‌ساخت که در اوّلی علامت دوّمی دیده شود؛ و البته این

عنصرِ آخری شباهت بود: نشانه یک علامت را دقیقاً تا جایی در دسترس قرار می‌داد که علامت «تقریباً همان چیزی» بود که نشانه آن را مشخص می‌کرد. این نظام یکپارچه و سه‌گانه است که در همان زمانی از بین می‌رود که «تفکر از طریق شباهت» ناپدید می‌شود و با یک سازمان دوتاییِ دقیقْ جایگزین می‌شود.

امّا اگر واقعاً قرار است نشانهٔ دوگانگی ناب باشد شرطی وجود دارد که باید محقق شود. جزء دلالت‌کننده در وضعیت ساده‌اش به عنوان ایده، تصویر، ادراک، مرتبط با دیگری یا جایگزین‌شده با دیگری، نشانه نیست. این جزء فقط به شرطی می‌تواند نشانه محسوب شود که رابطه‌ای را آشکار کند که آن را به آنچه دلالت می‌کند مرتبط کند. این جزء باید بازنمایی کند؛ امّا این بازنمایی، خودش، باید درون این جزء بازنمایی شود. این شرطی جایگزین‌ناپذیر برای سازمان دوگانهٔ نشانه است، و نیز شرطی که *منطق دو پورت‌رویال* ارائه می‌کند، حتی قبل از این‌که به ما بگوید نشانه چه چیزی است: « فقط وقتی تا جایی به چیز خاصی نگاه می‌شود که چیز دیگری را بازنمایی می‌کند، ایده‌ای که درباره آن داریم ایدهٔ یک نشانه است و آن چیز اوّلیه یک نشانه نامیده می‌شود»[۱۸]. ایده دلالت‌کنندهٔ مضاعف می‌شود، زیرا در تلفیق با ایده‌ای که جانشین ایده‌ای دیگر می‌شود بازنمایی کنندهٔ ایده قدرت وجود دارد. این امر ظاهراً سه اصطلاح را در اختیار ما قرار می‌دهد: ایده مدلول، ایده دلالت‌کننده، و در این اصطلاح دوم، ایده نقش‌اش به عنوان بازنمایی. با این حال، آنچه در اینجا با آن روبرو هستیم بازگشتی پنهانی به نظام سه‌گانه نیست، بلکه نوعی جابجایی اجتناب‌ناپذیر در شکل دو-اصطلاحی است که در رابطه با خودش به عقب برمی‌گردد و کاملاً در جزء دلالت‌کننده قرار می‌گیرد. درواقع، جزء دلالت‌کننده هیچ محتوا، کارکرد و تعیینی به‌غیر از آنچه بازنمایی می‌کند ندارد: این جزء کاملاً بر مبنای این محتوا

منظم شده و نسبت به آن شفاف است. امّا این محتوا فقط در بازنمایی‌ایی نشان داده می‌شود که خودش را به معنای دقیق کلمه مسلم فرض می‌کند، و آن چیزی که دلالت می‌شود، بدون باقی‌مانده و بدون ابهام، در درون بازنمایی نشانه قرار می‌گیرد. این امرْ شاخص است که اولین مثال ارائه‌شده از نشانه در *منطق دو پورت ـ رویال*، نه کلمه، نه فریاد، نه نماد، بلکه بازنمایی فضایی و تصویری است ــ طرح به عنوان نقشه یا تصویر.

دلیل این امر آن است که تصویر هیچ محتوای دیگری به‌غیر از آنچه بازنمایی می‌کند ندارد، و با این حال آن محتوا فقط به این دلیل دیدنی می‌شود که یک بازنمایی آن را بازنمایی می‌کند. آرایش دوگانهٔ نشانه، آن‌چنان که در قرن هفدهم ظاهر می‌شود، جانشین سازمانی می‌شود که، در شیوه‌های متفاوت، حتی از زمان رواقیون، و حتی از زمان اوّلین دستوردانان یونانی سه‌گانه بوده است؛ آرایش دوگانهٔ جدید این امر را مسلم فرض می‌کند که نشانهٔ یک بازنمایی مضاعف شده بر روی خودش خم شده است. یک ایده می‌تواند نشانهٔ ایده‌ای دیگر باشد، نه فقط به این دلیل که پیوند بازنمایی می‌تواند بین آنها برقرار شود، بلکه به این دلیل که این بازنمایی می‌تواند همیشه در ایده‌ای بازنمایی شود که در حال بازنمایی‌کردن است. یا به این دلیل که بازنمایی در جوهر خاص خود همیشه بر خودش عمود است: بازنمایی هم *نشان*[1] است و هم *نمود*[2]؛ رابطه‌ای با یک چیز و تظاهری از خودش. از عصر کلاسیک، نشانه تا جایی که قابل *بازنمایی*[3] است، قابلیّت بازنمایی[4] بازنمایی است.

این امر نتایج بسیار قابل‌توجی به همراه دارد. نخست، اهمیت نشانه‌ها در تفکر کلاسیک است. قبل از این، نشانه‌ها وسایلِ شناخت و کلیدهای دانش

1. indication
2. appearance
3. representable
4. representativity

بودند؛ [امّا] اکنون، نشانه‌ها با بازنمایی، یعنی با تفکر به عنوان یک کل هم‌گستره هستند؛ آنها درون بازنمایی قرار دارند امّا کل گستره‌اش را فرامی‌گیرند. هر وقت که یک بازنمایی به بازنمایی دیگر مرتبط می‌شود و آن ارتباط را در خودش بازنمایی می‌کند، یک نشانه وجود دارد: ایدهٔ انتزاعی بر آن ادراک انضمامی دلالت می‌کند که خودش از آن تشکیل شده است (کوندیاک)؛ ایدهٔ کلی چیزی بیش از یک ایده خاص نیست که به عنوان یک نشانه برای دیگر ایده‌های خاص عمل می‌کند (برکلی)؛ تخیل‌ها نشانه‌های ادراکاتی هستند که از آنها به وجود می‌آیند (هیوم، کوندیاک)؛ احساسات نشانه‌های یکدیگر هستند (برکلی، کوندیاک)؛ و سرانجام، این امکان وجود دارد که احساسات خودشان (مانند آنچه برکلی می‌گوید) نشانه‌های آن چیزی باشند که خدا می‌خواهد به ما بگوید، امری که آنها را گویی، به نشانه‌هایی برای مجموعه‌ای از نشانه‌ها بدل می‌کند. تجزیهٔ بازنمایی و نظریهٔ نشانه‌ها کاملاً درهم تنیده می‌شوند و وقتی در پایان قرن هجدهم زمان [مناسب] برای ایدئولوژی فرارسید تا این سؤال را مطرح کند که آیا اولویت با ایده است یا نشانه و یا وقتی دستو می‌توانست ژراندو را برای ابداع نظریه‌ای درباره نشانه‌ها قبل از تعریف ایدهٔ سرزنش کند[۱۹]، این به آن معنا بود که پیوند بی‌واسطه این دو [ایده و نشانه] پیشاپیش مغشوش شده بود، و نیز به این معنا که ایده و نشانه به‌زودی به این امر که باید کاملاً نسبت به یکدیگر شفاف باشند، پایان دادند.

نتیجه دوم: گسترش عام نشانه در حوزه بازنمایی حتی امکان نظریه دلالت را از بین می‌برد. زیرا طرح پرسش‌هایی در این باره که دلالت چیست بدیهی دانستن این امر است که دلالت یک شکل قطعی در آگاهی ما است. امّا اگر پدیده‌ها فقط در یک بازنمایی قرار داده می‌شوند که، به خودی‌خود و به دلیل قابلیت بازنمایی[1] خودش، به تمامی یک نشانه است، پس دلالت نمی‌تواند

1. representability

مسئله‌ای را پایه‌گذاری کند. علاوه بر این، دلالت حتی دیدنی هم نیست. تمام بازنمایی‌ها به‌مثابه نشانه با یکدیگر مرتبط می‌شوند؛ گویی، تمام بازنمایی‌ها با یکدیگر، شبکه گسترده‌ای را تشکیل می‌دهند؛ هر کدام در شفافیت‌اش خود را به عنوان نشانهٔ آن چیزی مفروض می‌گیرد که بازنمایی می‌کند؛ و با این حال ـ یا به بیان دقیق‌تر، به دلیل این واقعیت ـ هرگز هیچ کدام از فعالیت‌های خاص آگاهی نمی‌تواند دلالت را تشکیل بدهد. بی‌تردید دلیل این امر که ما، به عنوان کسانی که نشانه‌ها را فقط بر مبنای چنین تجزیه‌ای می‌فهمیم، امروزه مشکلات بسیاری، به‌رغم شواهد، در تشخیص این امر داریم که فلسفه کلاسیک، از مالبرانش تا ایدئولوژی[1]، تماماً فلسفهٔ نشانه بود، این است که تفکر کلاسیک دربارهٔ بازنمایی هر نوع تجزیه دلالت را طرد می‌کرد.

هیچ معنایی خارج یا مقدم بر نشانه وجود ندارد؛ هم‌چنین حضور ضمنی یک گفتمان قبلی هم وجود ندارد که لازم باشد برای آشکارکردن معنای بوم‌زاد[2] اشیاء بازسازی شود. از طرف دیگر، هیچ عملِ سازنده دلالت یا هیچ مبدأیی درونی نسبت به آگاهی وجود ندارد. این بدان علت است که هیچ جزء بینابینی، هیچ ابهامی که بین نشانه و محتوایش مداخله کند وجود ندارد. از این‌رو، نشانه‌ها به‌جز همان قوانینی که ممکن است بر محتوایشان حاکم باشند قانونی ندارند: هر نوع تجزیهٔ نشانه‌ها همزمان، و بدون نیاز به بررسی بیشتر، رمزگشایی از آن چیزی است که نشانه‌ها تلاش می‌کنند آن را بگویند. برعکس، کشفِ آنچه دلالت می‌شود چیزی بیش از

---

۱. Ideology، شکلی از فلسفه سیاسی یا اجتماعی که در آن عناصر عملی به اندازه عناصر نظری مهم هستند. این واژه را دستودو تریسی در سال ۱۷۹۶ به عنوان برچسبی برای «علم ایده‌ها»ی خودش وضع کرد. حکومت انقلابی فرانسه از ایده‌های دستو برای تأسیس جامعه جدید استفاده کرد. ناپلئون به این اصطلاح معنای منفی داد و واضعان آن را به صورت تحقیرآمیزی «ایدئولوگ‌ها» نامید. ـــ م.

2. autochthonous

تأمل بر نشانه‌هایی که آن را نشان می‌دهند نیست. همانند قرن شانزدهم، «نشانه‌شناسی» و «هرمنوتیک» با هم تلفیق شده‌اند ــ امّا در شکلی متفاوت. این دو، در عصر کلاسیک، دیگر در جزء سوّم شباهت به یکدیگر نمی‌رسند و نمی‌پیوندند؛ ربط آنها در آن قدرتی قرار دارد که خاصِ بازنماییِ خود بازنمایی‌کننده است. در نتیجه هیچ نظریه‌ای درباره نشانهْ جدای و متفاوت از تجزیهٔ معنا وجود ندارد. با این حال، نظامْ مزیت‌های خاصی به نشانه‌ها در برابر معنا می‌دهد؛ از آن‌جا که نظام به آن چیزی که دلالت می‌شود سرشتی متفاوت از آنچه به نشانه داده است اعطا نمی‌کند، معنا نمی‌تواند چیزی بیش از کلیت نشانه‌هایی باشد که در سلسله‌شان آرایش یافته‌اند؛ معنا در *جدول* کامل نشانه‌ها ارائه می‌شود. اما از طرف دیگر، شبکه کامل نشانه‌ها به یکدیگر مرتبط می‌شود و بر طبق الگوهای خاصِ معنا مفصل‌بندی می‌شود.

جدول نشانه‌ها *تصویر* اشیاء خواهد بود. اگرچه معنا خودش کاملاً در طرف نشانه قرار دارد، امّا عملکرد آن کاملاً در طرف آن چیزی قرار دارد که دلالت می‌شود. به این دلیل است که تجزیه زبان، از لانسلو[1] تا دستو دو تریسی، بر مبنای نظریه‌ای انتزاعی دربارهٔ نشانه‌های کلامی و در شکل دستور زبانِ عام انجام می‌شود: امّا این تجزیه همیشه معنای کلمات را به عنوان راهنمای خود اتخاذ می‌کند؛ هم‌چنین به همین دلیل است که تاریخ طبیعی خودش را به عنوان نوعی تجزیه ویژگی‌های موجودات زنده آشکار می‌کند، و نیز به این دلیل است که طبقه‌بندی‌های مورد استفاده، اگرچه ممکن است مصنوعی باشند، همیشه می‌خواهند با نظم طبیعی یکپارچه شوند، یا حداقل تا کمترین حد امکان تجزیه کنند؛ باز به همین دلیل است که تجزیهٔ ثروت بر مبنای پول و مبادله انجام می‌شود، اما ارزش همیشه بر مبنای نیاز قرار دارد. در عصر کلاسیک، علمِ ناب نشانه‌ها به عنوان گفتمان

1. Lancelot

مستقیم آن چیزی که دلالت می‌شود دارای ارزش است.

دست‌آخر، نتیجه سوّمی هم است که احتمالاً تا زمانه ما ادامه می‌یابد: نظریهٔ دوتایی نشانه، نظریه‌ای که تمام علم کلی نشانه از قرن هفدهم بر مبنای آن پایه‌گذاری شده است، و بر طبق رابطه‌ای بنیادی با یک نظریه کلی بازنمایی مرتبط می‌شود. اگر نشانه ربط ساده و نابی است بین آنچه دلالت می‌کند و آنچه دلالت می‌شود (ربطی که ممکن است خودسرانه باشد یا نه، ارادی یا تحمیلی، فردی یا جمعی)، پس رابطه فقط می‌تواند در عنصر کلی بازنمایی برقرار شود: عنصر دلالت‌کننده و عنصر دلالت‌شده فقط تا جایی مرتبط هستند که بازنمایی می‌شوند (یا بازنمایی شده‌اند یا می‌توانند بازنمایی شوند) و فقط تا جایی با هم ارتباط دارند که یکی واقعاً دیگری را بازنمایی می‌کند. از این‌رو، ضروری بود که نظریهٔ کلاسیک نشانه برای خودش «ایدئولوژی»ای فراهم کند تا به عنوان شالوده و توجیه فلسفی‌اش عمل کند، به عبارت دیگر، نوعی تجزیهٔ کلی تمام اشکال بازنمایی، از احساس ابتدایی تا ایدهٔ انتزاعی و پیچیده. هم‌چنین ضروری بود تا سوسور[1]، درحالی‌که طرح یک نشانه‌شناسی عمومی را از نو کشف می‌کرد، می‌توانست تعریفی به نشانه بدهد که «روان‌شناختی[2]» به نظر برسد (پیوند یک مفهوم و یک تصویر): دلیل این امر آن است که او عملاً شرط کلاسیک برای ادراک سرشت دوتایی نشانه را از نو کشف می‌کرد.

تخیل شباهت[3]

از این‌رو، اکنون نشانه‌ها از جهان پر ازدحامی آزاد هستند که رنسانس در سراسر این جهان آنها را توزیع کرده بود. از آن زمان به بعد، نشانه‌ها در

1. Saussure
2. Psychologistic
3. Resem blance

محدوده‌های بازنمایی، در شکاف‌های [بین] ایده‌ها و در فضای باریکی قرار دارند که درون آن در حال تجزیه و ترکیبِ دائمی با خودشان هستند. امّا همانندی، اکنون یک نیروی ازکارافتاده و در بیرون از قلمرو دانش است. همانندی صرفاً تجربه‌گرایی در ناخالص‌ترین شکل آن است؛ دیگر نمی‌توان، مانند هابز[1]، «همانندی را به عنوان بخشی از فلسفه در نظر گرفت، مگر این‌که همانندی در ابتدا در شکل نادقیق شباهتش محو شده و دانش آن را به رابطهٔ برابری یا نظم بدل کرده باشد. با این حال، همانندی هنوز مرزِ جایگزین‌ناپذیر دانش است، زیرا هیچ برابری یا رابطهٔ نظمی را نمی‌توان بین دو چیز برقرار کرد، مگر این‌که شباهت‌شان حداقل باعث مقایسه‌شان شده باشد. هیوم رابطهٔ این‌همانی را در میان روابط «فلسفی»ای قرار داد که تأمل را مسلم فرض می‌کنند؛ درحالی‌که، از نظر او، شباهت به آن دسته از روابط طبیعی تعلق داشت، که اذهان‌مان را از طریق یک «نیروی» اجتناب‌ناپذیر امّا «آرام» محدود می‌کنند.

اجازه بدهید فیلسوف هر قدر می‌خواهد مغرور دقتش باشد... با این حال من جسارت می‌کنم و او را به مبارزه می‌طلبم تا تنها یک قدم را در کارش بدون کمک شباهت بردارد. فقط نگاهی به جنبه متافیزیکی علوم، حتی کم‌انتزاعی‌ترین‌شان، بیانداز و آنگاه به من بگو آیا استقراءهای کلی که از واقعیت‌های جزیی به دست می‌آیند، یا به عبارت دقیق‌تر خود انواع، گونه‌ها و تمام مفاهیم انتزاعی، می‌توانند از روشی به‌غیر از شباهت تشکیل شوند[۲۰].

در مرز دانش، همانند آن شکل تقریباً طراحی نشده و آن رابطه ابتدایی است که دانش باید تمام گستره‌اش را بپوشاند، امّا همین رابطه به شکل پایان‌ناپذیری به صورت ضرورتی خاموش و زایل‌نشدنی در زیر دانش قرار می‌گیرد.

1.Hobbes

همانند قرن شانزدهم، شباهت و نشانه، به طرزی گریزناپذیری، اما به شیوه‌ای جدید، به یکدیگر واکنش نشان می‌دهند. درحالی‌که روزگاری همانندی به علامت نیاز داشت تا رازش آشکار شود، [امّا] اکنون آن مبنای تمایزنیافته، جابجاشونده و ناپایداری است که دانش می‌تواند روابط، اندازه‌ها، و این‌همانی‌هایش را بر آن مستقر کند. این امر به نوعی وارونگی مضاعف منجر می‌شود: اوّل، به این دلیل که این نشانه ـ و به همراه آن کل دانش گفتمانی ـ است که به نوعی مبنای همانندی نیازمند است، و دوّم، به این دلیل که نشانه دیگر سؤالی مربوط به آشکارساختن یک محتوای قبلی برای دانش نیست بلکه مربوط به فراهم‌کردن محتوایی است که می‌تواند مبنایی را ارائه کند که براساس آن می‌توان اشکال دانش را به کار گرفت. درحالی‌که شباهت در قرن شانزدهم رابطهٔ بنیادی هستی با خودش و مبنای کل جهان، بوده است، در عصر کلاسیک ساده‌ترین شکلی است که بوسیله آنْ آنچه قرار است شناخته شود و آنچه از خودِ دانشْ دورترین است آشکار می‌شود. از طریق شباهت است که بازنمایی می‌تواند شناخته شود، به عبارت دیگر، می‌تواند با بازنمایی‌های دیگری مقایسه شود که ممکن است شبیه آن باشند، به عناصر (مشترک برای خودش و دیگر بازنمایی‌ها تجزیه شود)، با آن بازنمایی‌هایی ترکیب شود که ممکن است این‌همانی‌های نسبی را ارائه کنند، و دست آخر می‌تواند به [شکل] جدول منظمی عرضه شود. همانندی در فلسفهٔ کلاسیک (یعنی در فلسفهٔ تجزیه) دارای نقشی موازی با آن چیزی است که گوناگونی در تفکر انتقادی و فلسفه‌های حکم[1] بازی می‌کند.

شباهت در این موقعیت محدودکننده و شرطی (که بدون آن و در ورای آن نمی‌توان شناخت) در طرف تخیل قرار دارد، یا به عبارت دقیق‌تر، شباهت

1. judgement

تنها می‌تواند از طریق تخیل آشکار شود، و تخیل را نیز فقط با کمک شباهت می‌توان به کار گرفت. در واقع، اگر ما در زنجیرهٔ پیوسته بازنماییْ تأثرات معینی را، [یعنی] ساده‌ترین تأثراتی که می‌توانیم، و بدون کمترین میزان شباهت بین‌شان، در نظر بگیریم، آنگاه هیچ امکانی وجود ندارد که دوّمی اوّلی را فرابخواند، باعث ظاهرشدن آن شود، و در نتیجه بازنمایی‌اش را در تخیل مجاز کند؛ این تأثرات در کلی‌ترین تمایز جانشین یکدیگر می‌شوند - تمایزی آن‌چنان کلی که حتی نمی‌توان آن را درک کرد، زیرا هیچ بازنمایی‌ای نمی‌تواند خودش را در یک جا ثابت کند، به بازنمایی قبلی تحرک ببخشد و خودش را در کنار آن قرار دهد تا باعث مقایسه شود؛ حتی آن هم‌پوشانی اندک این‌همانی که برای تمام تمایزها ضروری است فراهم نمی‌شود. تغییر دائمی بدون راهنما و در نوعی یکنواختی همیشگی از برابر ما عبور می‌کند. اگر بازنماییْ قدرت مبهمِ حاضرساختن دوبارهٔ تأخیر قبلی را ندارد، پس هیچ تأثری در شباهت یا عدم شباهت با تأثر قبلی ظاهر نمی‌شود. این قدرت فراخوانیْ حداقل متضمن امکان ظاهرسازی دو تأثرْ به صورتی است که تا حدودی شبیه یکدیگر باشند (به عنوان همسایگان یا معاصران، که تقریباً به شیوهٔ یکسانی وجود دارند)، آن هم وقتی فقط یکی از آن تأثرات حاضر است، درحالی‌که دیگری، احتمالاً از مدت‌ها پیش، دیگر وجود ندارد. بدون تخیل، هیچ شباهتی بین اشیاء وجود ندارد.

ضرورت مضاعفْ آشکار است. باید در اشیای بازنمایی‌شده همهمهٔ موکد شباهت وجود داشته باشد؛ باید در بازنمایی، امکان دائمی فراخوان تخیلی وجود داشته باشد. هیچ‌کدام از این ضرورت‌ها نمی‌تواند دیگری را که آن را کامل می‌کند و رویاروی آن قرار می‌گیرد از دور خارج کند. این است دو جهت تجزیه که در سراسر عصر کلاسیک دنبال شدند و به صورت دائمی به یکدیگر نزدیک و نزدیک‌تر شدند تا سرانجام در نیمه دوّم قرن هجدهم

توانستند حقیقت مشترک‌شان را در ایدئولوژی بیان کنند.

از یک طرف، تجزیه‌ای را داریم که روایتی از وارونگی سلسلهٔ بازنمایی‌ها ارائه می‌کند تا یک جدول غیرواقعی امّا هم‌زمان از مقایسه‌ها تشکیل بدهد: تجزیهٔ تأثرات، خاطرات، تخیل، حافظه، تمام آن زمینهٔ غیرارادی که گویی سازوکار[1] تصویر در زمان است. از طرف دیگر، تجزیهٔ دیگری وجود دارد که روایتی از شباهت بین اشیاء ارائه می‌کند ــ روایتی از شباهت‌شان قبل از تقلیل آنها به نظم، قبل از تجزیه‌شان به عناصر متفاوت و عین هم و قبل از توزیع مجدد همانندی‌های نامنظم‌شان در جدول. پس چرا، این اشیاء به صورت مخلوطی هم‌پوشان ارائه می‌شوند، به صورت توده‌ای درهم‌فرورونده که نظم اساسی‌شان در آن مغشوش است، و با این حال هنوز به اندازه کافی دیدنی هستند تا به شکل شباهت‌ها، همانندی‌های مبهم، و فرصت‌های کنایه‌آمیز برای یک حافظه هوشیارْ نشان داده شوند؟ اولین مجموعه مشکلات تقریباً با *تحلیل*[2] *تخیل* متناظر است، که به عنوان قدرتی مثبت برای تبدیل زمان خطی بازنمایی به یک فضای هم‌زمان دربردارندهٔ عناصر مجازی رخ می‌نماید؛ دومین مجموعه مشکلات تقریباً با *تجزیهٔ طبیعت* متناظر است که خلاءها و اختلالاتی را در بردارد که جدول‌بندی موجودات را مغشوش و آن را در مجموعه‌ای از بازنمایی‌ها که به صورت مبهم و از دور شبیه یکدیگر هستند پخش می‌کند.

اکنون، این دو مرحلهٔ متضاد (اولی مرحلهٔ منفی اختلال در طبیعت و در تأثرات ما، و دیگری مرحلهٔ مثبتِ قدرت بازسازی نظم در ورای این تصورات) در ایده یک «پیدایش» یکپارچه می‌شوند. این امر به دو شیوهٔ ممکنْ انجام

---

1. mechanics

۲. *The Analytic*، در این کتاب The Analysis به تجزیه و The Analytic به تحلیل ترجمه شده است، برای اشاره به تفاوت بررسی و مطالعه در دورهٔ مدرن که با استفاده از نظریه‌های انتزاعی انجام می‌شود، و بررسی و مطالعه در دوره‌ی ماقبل مدرن که فقط در جستجو تفکیک یک امر یا موضوع به اجزای ساده‌تر است. ــ م.

می‌شود. ممکن است مرحلهٔ منفی (مرحله اختلال و شباهت مبهم) به خود تخیل نسبت داده شود که بعداً نوعی عملکرد دوگانه را اعمال می‌کند: اگر تخیل می‌تواند نظم را صرفاً از طریق مضاعف‌کردن بازنمایی اعاده کند، فقط تا جایی موفق به انجام این کار می‌شود که مانع از ادراک مستقیم ما از این‌همانی‌ها و تفاوت‌های اشیاء، در حقیقت تحلیلی‌شان، شود. قدرت تخیل، صرفاً وجه معکوس، یعنی رویدیگر نقصان آن است. این قدرت در انسان، در پیوندگاه بدن و روح وجود دارد. در این‌جا است که دکارت، مالبرانش و اسپینوزا، آن را هم به عنوان محل اشتباه و هم به عنوان قدرت اکتساب حقیقت، حتی حقیقت ریاضی، مورد بررسی قرار دادند. آنان داغ کرانمندی را، چه به عنوان نشانهٔ سقوط به بیرون از حوزهٔ فهم‌پذیری و چه به عنوان علامت سرشتی محدود، در آن شناسایی کردند. در عوض، مرحلهٔ مثبت تخیل را می‌توان به شباهت‌های متغیر و همهمهٔ مبهم همانندی نسبت داد. این اختلالِ طبیعت به علت تاریخ، فجایع و یا احتمالاً صرفاً به علت تکثر درهم برهم‌اش است که دیگر نمی‌تواند چیزی را به‌جز اشیایی که شبیه یکدیگر هستند در اختیار بازنمایی قرار دهد. به طوری که بازنمایی، که همیشه به محتواهای بسیار نزدیک به یکدیگر مربوط است، خودش را تکرار می‌کند، فرامی‌خواند، خود را کاملاً به صورت طبیعی مضاعف می‌کند، باعث می‌شود تا تأثرات یکسان بارها و بارها به وجود بیایند، و تخیل را پدید می‌آورد. کوندیاک و هیوم دقیقاً در این کثرت طبیعت که چندگانه است و با این حال به صورت مبهم و نامعقول دوباره آفریده می‌شود، و در واقعیت اسرارآمیز طبیعت (که مقدم بر تمام چیزهای دیگر شبیه خودش است) به دنبال پیوند بین شباهت و تخیل بودند. راه‌حل‌های این دو در حالی که کاملاً متعارض بودند در عین حال پاسخ‌هایی برای پرسشی یکسان به شمار می‌روند. در هر صورت این امر قابل فهم است که نوع دوّم تجزیه باید به‌آسانی در شکل اسطوره‌ای فرد نخستین (روسو)، یا

آگاهی بیدارکننده (کوندیاک)، یا غریبه‌ای که ناگهان به جهان پرتاب شده است (هیوم) مستقر می‌شد: این پیدایش[1] دقیقاً در عوض و به جای خودِ *سِفْرِ پیدایش*[2] عمل کرد.

یک ملاحظهٔ دیگر: اگرچه مفاهیم طبیعت و طبیعت انسان اهمیت خاصی در عصر کلاسیک دارند، امّا دلیلش آن نیست که آن منبع قدرت پنهان و بی‌نهایت غنی که طبیعت می‌نامیم به‌ناگهان به عنوان حوزه‌ای برای بررسی تجربی کشف شده باشد؛ دلیلش این هم نیست که ناحیه فرعی کوچک، منفرد، و پیچیده‌ای که ما طبیعت انسان می‌نامیم در این حوزهٔ گسترده طبیعت جدا شده باشد. درواقع، این دو مفهوم به شیوه‌ای عمل می‌کنند تا خویشاوندی و پیوند متقابل بین تخیل و شباهت را تضمین کنند. درست است که تخیل ظاهراً فقط یکی از خصوصیات طبیعت انسانی، و شباهت یکی از اثرات طبیعت است؛ امّا اگر شبکه دیرینه‌شناختی‌ای را دنبال کنیم که قوانین تفکر کلاسیک را فراهم می‌کند، به‌روشنی می‌بینیم که طبیعت انسانی در آن هم‌پوشانیِ باریکِ بازنمایی قرار دارد که به آن اجازه می‌دهد تا خودش را برای خودش بازنمایی کند (تمام طبیعت انسانی آن‌جا است: به اندازه کافی بیرون از بازنمایی است تا خودش را دوباره ارائه کند، در آن فضای خالی‌ای که حضور بازنمایی و «re-» تکرارش را جدا می‌کند)؛ و آن طبیعت چیزی نیست مگر آن آشفتگی نامحسوس در بازنمایی که شباهت را در برابر نظم این همانی‌ها که هنوز دیدنی است در آن‌جا قابل درک می‌سازد. طبیعت و طبیعت انسانی، در پیکربندی کلی *پیستمه*، موجب آشتی شباهت و تخیل می‌شود و شالوده‌ای برای تمام علوم تجربی مربوط به نظم فراهم می‌کند و آنها را امکان‌پذیر می‌سازد.

در قرن شانزدهم، شباهت به یک نظام نشانه‌ها مرتبط بود و تفسیر این

1. genesis
2. Genesis

نشانه‌ها بود که حوزه دانش انضمامی را گشود. از قرن هفدهم، شباهت به مرزهای دانش، یعنی به سمت پست‌ترین و فرومایه‌ترین مرزهایش رانده شد. شباهت در آن‌جا با تکرارهای تردیدآمیز، با هم‌گونی‌های مغشوش و با تخیل پیوند می‌یافت. شباهت به جای گشودن راه برای نوعی علمِ تفسیر، متضمن نوعی پیدایش است که از اشکال پالایش‌شده امر همان به جداول بزرگ دانش منتهی می‌شود که بر طبق اشکال این‌همانی، تفاوت، و نظم بسط یافته است. طرح یک علم درباره نظم، با شالوده‌ای همانند آنچه در قرن هفدهم داشت، متضمن این امر بود که این علم با نوعی پیدایش توأمان آگاهی مقارن باشد، هم‌چنان که چنین چیزی عملاً به صورت مؤثر و پیوسته از لاک تا «ایدئولوگ‌ها» مقارن بوده است.

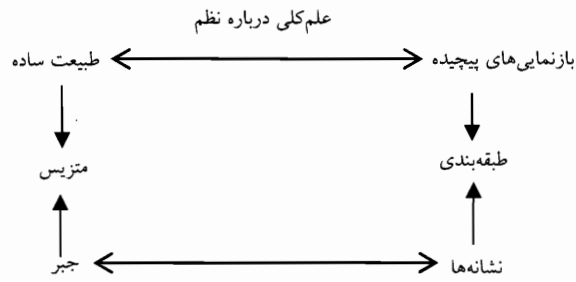
متزیس و «طبقه‌بندی»[1]

طرح نوعی علم کلی دربارهٔ نظم؛ نظریه‌ای دربارهٔ نشانه‌ها که بازنمایی را تجزیه می‌کند؛ آرایش این‌همانی‌ها و تفاوت‌ها در جداول منظم: این‌ها حوزه‌ای از تجربه‌مندی را در عصر کلاسیک بنیاد گذاشتند که تا پایان رنسانس وجود نداشت و مقدر بود که به‌زودی در قرن نوزدهم ناپدید شود. اکنون برای ما بسیار دشوار است که آن چیزی را به مقام قبلی بازگردانیم که این حوزه برای مدت طولانی ادراک نشده نگه داشته بود، آن چیزی که به صورت انبوه با نظام قطعیت‌هایی پوشیده شده بود که دانش خود ما به آن تعلق دارد. این حوزه را استفاده از مقولات و الگوهایی مغشوش و پنهان کرده بود که متعلق به خود ما هستند. آشکارا کوششی انجام شد تا آن‌چه در قرن هفدهم و هجدهم «دانشِ زندگی»، «طبیعت» یا «انسان» بود بازسازی شود، درحالی‌که کاملاً فراموش شد که انسان و زندگی و طبیعت، هیچکدام‌شان قلمروهایی نیستند که خودشان را به صورت

1. taxonomia

منفعلانه و خودانگیخته در معرضِ [حس] کنجکاوی دانش قرار بدهند.

آنچه تمامیت *پیستمهٔ* کلاسیک را ممکن می‌سازد عمدتاً رابطه با نوعی دانشِ نظم است. وقتی با نظم‌بخشی به طبیعت‌های ساده سروکار داریم، به یک متزیس متوسل می‌شویم که روش عام آن جبر[1] است. وقتی به نظم بخشی با طبیعت‌های پیچیده سروکار داریم (بازنمایی‌ها به‌طورکلی، چنان‌که در تجربه ارائه می‌شوند)، باید نوعی *طبقه‌بندی* را تأسیس بکنیم، و برای انجام این کار باید نظامی از نشانه‌ها را ایجاد کنیم. این نشانه‌ها نسبت به نظم طبیعت‌های ترکیبیْ همان چیزی هستند که جبر نسبت به نظم طبیعت‌های ساده است. امّا تا جایی که بازنمایی‌های تجربی باید قابل تجزیه به طبیعت‌های ساده باشند، آشکار است که *طبقه‌بندی* کاملاً به متزیس مرتبط می‌شود: از طرف دیگر، از آن‌جا که ادراک دلایل [یا مدارک] فقط مورد خاصی از بازنمایی به طور اعم است پس می‌توان گفت که متزیس فقط یک مورد خاص *طبقه‌بندی* است. به همین ترتیب، نشانه‌های ایجادشده توسط تفکر، گویی، نوعی [علم] جبرِ بازنمایی‌های پیچیده را بنیاد می‌گذارد؛ و جبر، برعکس، نوعی روش فراهم‌کردن نشانه‌ها برای طبیعت ساده و نوعی روش عمل بر روی این نشانه‌ها است. از این‌رو ما آرایش زیر را داریم:



1. algebra

اما این تمام ماجرا نیست. *طبقه‌بندی* متضمن پیوستار مشخصی از اشیاء (نوعی ناگسست، نوعی کمال هستی) و قدری قدرت تخیل نیز هست که آنچه را آشکار نیست آشکار می‌سازد، اما از طریق همین واقعیت، کشف[1] آن پیوستگی را امکان‌پذیر می‌سازد. امکان‌پذیری یک علم دربارهٔ نظم‌های تجربی مستلزم نوعی تجزیهٔ دانش است ــ نوعی تجزیه که باید نشان بدهد چگونه پیوستگیِ پنهانیِ (و به عبارتی مغشوشِ) هستی می‌تواند از طریق ربط زمانیِ فراهم‌شده توسط بازنمایی‌هایِ گسسته بازسازی شود. هم‌چنین است ضرورتِ پرسش، که همواره در عصر کلاسیک آشکار شده است، دربارهٔ خاستگاه دانش. درواقع، این تجزیه‌های تجربی در تقابل با طرح نوعی *متزیس* عام[2]؛ در معنایی که شک‌گرایی در تقابل با عقل‌گرایی است، قرار ندارند، این تجزیه‌ها پیشاپیش جزو ضروریات دانشی بودند که دیگر نه به عنوان تجربهٔ امر همان بلکه به عنوان استقرار نظم در نظر گرفته می‌شد. از این‌رو، در دو منتهی‌الیه *اپیستمهٔ* کلاسیک، ما یک *متزیس* به عنوان علم نظم محاسبه‌پذیر و یک *پیدایش* را به عنوان تجزیه بنیانِ نظم بر مبنای سلسله‌های تجربی داریم. از یک طرف، نوعی استفاده از نمادهای اَعمال ممکن بر اساس این‌همانی‌ها و تفاوت‌ها را داریم؛ از طرف دیگر، نوعی تجزیهٔ علامت‌ها داریم که به صورت پیشرونده توسط شباهت‌های بین اشیاء و کنش گذشته‌نگر تخیل در ذهن نقش می‌بندند. بین *متزیس* و *پیدایشْ* ناحیه نشانه‌ها گسترش می‌یابد — ناحیه‌ای که کل قلمرو بازنمایی تجربی را دربرمی‌گیرد، امّا هرگز به ورای آن گسترش نمی‌یابد. ما حوزه *جدول* را داریم که حساب و پیدایش آن را

1. revelation

۲. Universal mathesis؛ علم عام، یک علم عام فرضی که لایبنیتس و دکارت می‌خواستند آن را بر طبق الگوی ریاضیات بنا کنند. ــ م.

محصور کرده است. این نوع دانش متضمن تخصیص یک نشانه به تمام آن چیزهایی است که بازنمایی می‌تواند به ما ارائه کند: ادراک‌ها، افکار، امیال؛ این نشانه‌ها باید به عنوان ویژگی دارای ارزشی باشند، به عبارت دیگر، آنها باید بازنمایی به عنوان یک کل را در نواحی فرعی مجزایی مفصل‌بندی کنند، نواحی فرعی‌ای که تمام آنها را خصایص قابل اسناد از یکدیگر جدا کرده است؛ نشانه‌ها در این راه به استقرار نوعی نظامِ همزمانی اجازه می‌دهند که بازنمایی‌ها بر مبنای آنْ نزدیکی و فاصله‌شان، مجاورت و جدایی‌شان را بیان می‌کنند ــ و از این‌رو این شبکه، که بیرون از گاه‌شماری است، خویشاوندی آنها را آشکار می‌کند و روابط نظم‌شان را در عرصه‌ای پایدار از نو به وضع اوّل برمی‌گرداند. در این روش ممکن است جدول این‌همانی‌ها و تفاوت‌ها ترسیم شود.

در این عرصه است که ما با *تاریخ طبیعی* روبرو هستیم ــ علمِ ویژگی‌هایی که پیوستگی و پیچیدگی طبیعت را مفصل‌بندی می‌کنند. همچنین در این عرصه است که ما با *نظریه پول و نظریه ارزش* روبرو می‌شویم ــ علم نشانه‌ها که مبادله را مجاز می‌کند و اجازه استقرار تعادل بین نیازها یا امیال انسان‌ها را صادر می‌کند. دست‌آخر، هم‌چنین در این ناحیه است که *دستور زبان عام* را می‌یابیم - علم نشانه‌ها که با استفاده از آن، انسان‌ها ادراک‌های فردی‌شان را دسته‌بندی می‌کنند و جریان مداوم افکارشان را فهم‌پذیر می‌سازند. این سه قلمرو، به‌رغم تفاوت‌های‌شان، در عصر کلاسیک فقط تا جایی وجود داشتند که عرصه بنیادیِ جدولِ منظم در بین محاسبهٔ برابری‌ها و پیدایشِ بازنمایی‌ها مستقر شده بود.

آشکار است که این سه مفهوم ــ *متزیس*، *طبقه‌بندی*، *پیدایش* ـ نه سه قلمرو مجزا، بلکه یک شبکه مستحکم خویشاوندی را مشخص می‌کنند که پیکربندی کلی دانش را در عصر کلاسیک تعیین می‌کند. *طبقه‌بندی* در

تقابل با *متزیس* قرار ندارد: طبقه‌بندی در درون *متزیس* قرار دارد و از آن تمیز داده می‌شود؛ زیرا طبقه‌بندی هم، نوعی علم نظم است ـ یک *متزیس* کیفی. اما *متزیس* اگر در معنای دقیق کلمه در نظر گرفته شود علمی مربوط به برابری‌ها، و از این‌رو اوصاف و احکام است؛ *متزیس* علمِ *حقیقت* است.

از طرف دیگر، *طبقه‌بندی* با این‌همانی‌ها و تفاوت‌ها سروکار دارد؛ *طبقه‌بندی* علم تقسیم‌بندی‌ها و مفصل‌بندی‌ها است؛ طبقه‌بندی دانشِ *موجودات* است. به همین منوال، پیدایش در *طبقه‌بندی* وجود دارد [یا در آن مندرج است] یا حداقل امکان اوّلیه‌اش را در آن می‌یابد. اما *طبقه‌بندی* جدول تفاوت‌های دیدنی را مستقر می‌کند؛ پیدایش یک سلسله پیش‌رونده را مسلم فرض می‌کند؛ اولی به نشانه‌ها در تقارن فضایی‌شان، به‌مثابه نحو، می‌پردازد؛ دومی آنها را به هم‌گونِ[1] زمان، به عنوان نوعی گاه‌شماری، تقسیم می‌کند. *طبقه‌بندی* در ارتباط با متزیس به عنوان نوعی هستی‌شناسی عمل می‌کند که با نوعی تعریف کاشف از ذات[2] مواجه شده است؛ طبقه‌بندی درحالی‌که با یک پیدایش مواجه شده به عنوان نشانه‌شناسی‌ایی عمل می‌کند که با تاریخ مواجه شده است. طبقه‌بندی، قانون کلی موجودات و درعین‌حال شرایطی را تعیین می‌کند که بوسیله آن شناختن آنها امکان‌پذیر است. هم‌چنین است این واقعیت که نظریهٔ نشانه‌ها در دوره کلاسیک می‌توانست به طور هم‌زمان هم از علمی با رویکردی جزمی که مدعی بود دانشی مربوط به خود طبیعت است حمایت کند، و هم از نوعی فلسفهٔ بازنمایی که در گذر ایام بیشتر و بیشتر نام‌گرا و شکاکانه می‌شد. علاوه بر این، هم‌چنین این واقعیت نیز قابل توجه است

---

1. analogon

۲. Apophantics، اصطلاحی که ارسطو ابداع کرد برای اشاره به نوعی حکم یا قضاوت ناظر به صور محض اشیاء، یا تعریف کاشف از ذات، چنین تعریفی در فلسفه اسلامی نیز شناخته شده است. ـــ م.

که چنین آرایشی چنان به‌طورکامل ناپدید شد که مراحل بعدی حتی خاطره وجود آن را فراموش کردند؛ دلیل این امر آن است که بعد از نقد کانتی، و تمام آن چیزهایی که در فرهنگ غربی در پایان قرن هجدهم رخ داد، نوع جدیدی از تقسیم تثبیت شده بود: از یک طرف، متزیس از نو دسته‌بندی شده بود تا نوعی هستی‌شناسی و نوعی تعریف کاشف از ذات را بنیاد بگذارد، (و در همین شکل است که متزیس بر رشته‌های صوری تا زمان حاضر حاکم شده است)؛ از طرف دیگر، تاریخ و نشانه‌شناسی (تاریخْ نشانه‌شناسی را در خود جذب کرده بود) با هم یکی شدند تا آن رشته‌های تفسیری را به وجود آورند که قدرت‌شان از اشلایر ماخر[1] تا نیچه و فروید گسترش یافته بود.

در هر صورت، *اپیستمهٔ* کلاسیک را در کلی‌ترین آرایش آن می‌توان بر حسب نظام مفصل‌بندی‌شده[2] نوعی متزیس، نوعی *طبقه‌بندی*، و نوعی *تحلیل تکوینی*[3] تعریف کرد. گرچه ممکن است بی‌ربط باشد، اما علوم همیشه طرح نظم بخشی جامع، به جهان را در خود دارند؛ هم‌چنین، علوم همیشه به سمت کشف عناصر ساده و ترکیب فزاینده‌شان حرکت می‌کنند؛ علوم در مرکزشان جدولی را تشکیل می‌دهند که در آن دانش در نظامی معاصر با خودش آشکار می‌شود. مرکز دانش در قرون هفدهم و هجدهم *جدول* است. امّا مناقشات بزرگی که ذهن انسانی را اشغال کرده است، به صورت کاملاً طبیعی در چین‌های این سازمان جای داده شده‌اند.

می‌توان با استفاده از این مناقشات به عنوان نقطه شروع یا موضوعْ تاریخ تفکر دوره کلاسیک را نوشت. امّا در این صورت فقط نوعی تاریخ عقاید نوشته می‌شود، به عبارت دیگر، تاریخ انتخاب‌هایی که به فراخور افراد،

1. Schleiermacher
2. articulated
3. genetic analysis

محیط‌ها و گروه‌های اجتماعی عمل کرده‌اند؛ و در نتیجه نیاز به یک روش کامل بررسی به وجود می‌آید. اگر کسی می‌خواهد تجزیه دیرینه‌شناختی خود دانش را انجام بدهد، مناقشاتِ مشهور نیستند که باید به عنوان راهنما و مفصل‌بندی چنین طرحی مورد استفاده قرار بگیرند. باید نظام کلی تفکری بازسازی شود که شبکه‌اش، درقطعیت آن[1]، تأثیر متقابل عقاید همزمان و کاملاً متعارض را امکان‌پذیر می‌سازند. این شبکه است که شرایطی را معین می‌کند که مناقشه یا مسئله‌ای را ممکن می‌سازند، و این شبکه است که حامل تاریخیت دانش است. اگر جهان غربی با خودش مبارزه کرد تا به این امر پی ببرد که زندگی چیزی جز جنبش نیست یا طبیعت نظم کافی دارد که وجود خدا را ثابت کند، دلیلش این امر نبود که مسئله‌ای به وجود آمده بود؛ [بلکه] آن بود که/پیستمهٔ فرهنگ غربی، بعد از پراکنده‌کردن حلقهٔ نامشخص نشانه‌ها و شباهت‌ها، و قبل از سازمان‌دهی سلسله‌های علیت و تاریخ، حوزه‌ای را گشوده بود تا جدولی را تشکیل بدهد که خودش بر روی آن به صورت بی‌پایان، از اشکال محاسبه‌پذیر نظم تا تجزیهٔ پیچیده‌ترین بازنمایی‌ها در حرکت بود. ما علامت‌های این حرکت را در سطح تاریخیِ موضوع‌ها، مناقشات، مسایل، و ترجیحات عقاید می‌بینیم. علم اکتسابی از یک انتها به انتهای دیگر، نوعی «فضای دانش» را دربرمی‌گرفت که به‌طور ناگهانی در قرن هفدهم باز شد و قرار نبود تا صدوپنجاه سال بعد دوباره بسته شود.

اکنون باید [وظیفه] تجزیهٔ این فضای جدول‌بندی‌شده را در آن نواحی فرعی‌ای به عهده بگیریم که در آن، این فضای دانش در روشن‌ترین شکل‌اش یعنی در نظریه‌های زبان، طبقه‌بندی و پولْ دیدنی است.

ممکن است اعتراض شود که صرف وجودِ تلاش برای تجزیهٔ دستور زبان عام، تاریخ طبیعی، و اقتصاد به‌طور همزمان و همه با هم ــ از طریق

1. Positirity

مرتبط‌کردن آنها به یک نظریه کلی نشانه‌ها و بازنمایی ــ پرسشی را مسلم فرض می‌کند که فقط می‌تواند از قرن ما منشاء بگیرد.

این حقیقت دارد که عصر کلاسیک نمی‌توانست بیش از فرهنگ‌های دیگر، نظام کلی دانش‌اش را مشخص یا تحدید کند. امّا این نظام درواقع آن‌قدر محدودکننده بود که می‌توانست اشکال دیدنی دانش را وادارد خودشان خویشاوندی‌شان را بر روی آن معلوم کنند، اگرچه روش‌ها، مفاهیم، نوع تجزیه، تجارب اکتسابی، ذهن‌ها و دست‌آخر خود انسان‌ها، همگی به حکم شبکه‌ای بنیادی جابجا می‌شدند که وحدت یا یکپارچگی ضمنی اما اجتناب‌ناپذیر دانش را تعیین می‌کردند. تاریخ نمونه‌های بی‌شماری از این جابجایی‌ها را در اختیار ما قرار داده است. بارها و بارها راه‌های پیونددهنده بین نظریه‌های دانش، نشانه‌ها، و دستور طی شده‌اند: پورت‌ــ رویال *کتاب دستورش* را به عنوان یک مکمل و پیامد طبیعی کتاب *منطق*اش نوشت؛ کتاب اول از طریق نوعی تجزیهٔ متداول نشانه‌ها به دوّمی مرتبط می‌شد؛ کوندیاک، دستو دو تریسی و جراندو تجزیه دانش به شرایط یا «عناصر»اش را بر اساس [آرای] یکدیگر مفصل‌بندی کردند، و نیز به تأمل بر نشانه‌هایی پرداختند که زبان از آنها فقط آشکارترین کاربرد و استفاده را پیدا می‌کند. همچنین یک پیوند مطمئن بین تجزیهٔ بازنمایی و نشانه‌ها و تجزیهٔ ثروت وجود دارد: کیزنیِ[1] فیزیوکرات مقاله «وضوح»[2] را برای *دانشنامه* نوشت؛ کوندیاک و دستو در نظریه دانش و زبان‌شانْ نظریه تجارت و اقتصاد را وارد کردند، نظریه‌ای که برای آنها ارزش سیاسی و اخلاقی نیز داشت؛ معروف است که تورگو مقاله دربارهٔ «ریشه‌شناسی» را برای *دانشنامه* و همچنین اوّلین مقایسه نظام‌مند بین پول و کلمات را نوشت؛ به‌علاوه، مشهور است که آدام اسمیت، علاوه بر اثر بزرگش دربارهٔ اقتصاد، رساله‌ای دربارهٔ خاستگاه زبان‌ها نوشت. افزون بر این،

1. Quesnay
2. Evidence

یک راه ارتباطی بین نظریهٔ طبقه‌بندی‌های طبیعی و نظریه‌های زبان وجود دارد: آدانسون[1] فقط تلاش نکرد نوعی نظام نام‌گذاری در حوزهٔ گیاه‌شناختی ایجاد کند که هم مصنوعی و هم منسجم باشد؛ هدف او نوعی تجدید سازمان کامل نوشتار بر اساس داده‌های آواشناختی زبان بود؛ روسو در میان آثاری که پس از مرگش منتشر شدند برخی اصول گیاه‌شناسی و رساله‌ای درباره خاستگاه زبان‌ها را باقی گذاشت.

این‌چنین بود شبکهٔ بزرگ دانش تجربی همچون نقطه‌چین ترسیم شده: شبکه نظم‌های غیرکمی. احتمالاً وحدت تأخیری امّا مؤکد *طبقه‌بندی عام* با وضوح تمام در کارِ لینه آشکار می‌شود، وقتی که طرح کشف توزیع‌ها و نظم یکسان را در تمام قلمروهای انضمامیِ طبیعت یا جامعهٔ در نظر داشت[۲۱]. حد دانشْ شفافیت کامل بازنمایی‌ها برای نشانه‌هایی است که از طریق آنها بازنمایی‌ها نظم می‌یابند.

1. Adanson

یادداشت‌ها

[1] Descartes, CEuvers philosophiues (Paris, 1963 edn., t. I, p. 77).
[2] F. Bacon, Novum Organum (1620. book I, x1v and Iix).
[3] Descartes, Regulae, XIV, p. 168.
[4] Ibid., XIV, P.168.
[5] Ibid., XIV, p. 182.
[6] Ibid., VI, P. 102; VII, p.109.
[7] Ibid., XIV, p. 182.
[8] Ibid., Vi, p. 103.
[9] Ibid., VII, p. 110.
[10] Ibid., III, p. 86.
[11] logique de port-Royal, lere partie, chap. IV.
[12] G. Berkeley, An essay towards a new theory of vision (1709, CXLVII).
[13] G. Berkeley, A treatise concerning the principles of human knowledge (1710, LXV).
[14] Condillac, Essai sur Iorigine des connaissances humaines (CEuvres, paris, 1798, t. I, pp. 188-208).
[15] Ibid., p. 75.
[16] J. Itard, Rapport sur les nouveaux developpements de victor de Iaveyron (1806); reprinted in L. malson, les Enfants savages (paris, 1964).
[17] Logique de port-Royal, Iere partie, chap.IV.
[18] Ibid.
[19] Destutt de Tracy, Elements dIdeologie (paris, yaer XI, t. II. P. I)
[20] Merian, Reflexions philosophiques sur la resemblance (1767, pp. 3 and 4).
[21] lhnnaeus, Philosophie botanique, sections 155 and 256.

فصل ۴

صحبت‌کردن

نقد و شرح

وجود زبان در عصر کلاسیک، هم برجسته و هم بی‌سروصدا است.

برجسته است، زیرا وظیفه و قدرتِ «بازنمایی‌کردن تفکر» به کلمات داده شده بود. اما بازنمایی‌کردن در این مورد به معنای ترجمه‌کردن، ارائه روایتی دیدنی از جعل یک جفت مادی نیست که می‌تواند بر سطح خارجی بدن، تفکر را با دقت بازتولید کند. بازنمایی‌کردن باید در معنای دقیق کلمه فهمیده شود: زبان تفکر را بازنمایی می‌کند هم‌چنان‌که تفکر خودش را بازنمایی می‌کند. برای بنیادگذاشتن زبان یا زندگی‌بخشیدن به آن از درون، هیچ دلالتِ اساسی و ابتدایی وجود ندارد؛ بلکه فقط، در کُنه بازنمایی، قدرتی وجود دارد که زبان واجد آن است تا بدان وسیله خودش را بازنمایی کند، به عبارت دیگر تا خودش را از طریق کنار هم‌گذاشتن با خودش، قسمت به قسمت و تحت نظر تأمل، تجزیه کند و اینکه خودش را در شکل جایگزینی ارائه کند که نوعی گسترش آن خواهد بود. در عصر کلاسیک، چیزی که به بازنمایی عرضه نشود ارائه نمی‌شود؛ امّا به دلیل همین واقعیت، هیچ نشانه‌ای حتی ظاهر نمی‌شود،

هیچ کلمه‌ای گفته نمی‌شود، هیچ گزاره‌ای حتی به محتوایی معطوف نمی‌شود، مگر از طریق کنش بازنمایی که از خودش فاصله می‌گیرد، خودش را در بازنمایی دیگری انعکاس می‌دهد و مضاعف می‌کند (در حالی) که [آن بازنمایی] معادل‌اش است. ریشه بازنمایی‌ها در جهانی نیست که به آنها معنا می‌دهد؛ آنها راه‌شان را به فضایی می‌گشایند که خاص خودشان است، فضایی که شبکه درونی‌اش باعث به وجودآمدن معنا می‌شود. زبان در شکافی وجود دارد که بازنمایی برای خودش ایجاد می‌کند. پس کلماتْ فیلم نازکی نمی‌سازند که تفکر را در خارج مضاعف کند؛ کلمات تفکر را، در میان تمام آن بازنمایی‌هایی که بازنمایی‌های دیگر را بازنمایی می‌کنند، فرامی‌خوانند و نشان می‌دهند ــ امّا پیش از همه به شکل درون‌گرا. زبان عصر کلاسیک بیشتر از آنچه معمولاً فرض می‌شود نزدیک به تفکری است که [وظیفه] بیان‌کردن آن را به عهده دارد؛ امّا این زبان مشابه آن تفکر نیست؛ این زبان در شبکه تفکر گرفتار شده، و در همان ترکیبی بافته شده است که در حال بازکردن آن است. زبان نوعی تأثیر خارجی تفکر نیست، بلکه خود تفکر است.

و به همین دلیل، زبان خودش را نادیدنی یا تقریباً نادیدنی می‌سازد. در هر صورت، برای بازنمایی کاملاً آشکار شده است که وجود زبان دیگر یک مسئله نیست. رنسانس در برابر این واقعیت عریان که زبان وجود دارد متوقف شد: در تراکم جهان، نوعی نمودارگرایی آمیخته با اشیاء یا جاری در ذیل آنها [و نیز در] علامت‌هایی که در دست‌نوشته‌ها یا صفحات کتاب‌ها به وجود آمده‌اند متوقف شد. تمام این علامت‌های موکدْ زبانی ثانویه را ایجاد می‌کنند ــ زبانِ شرح، معناگزاری، علم [erudition] ــ تا آن زبانی را که به صورت نهفته در آنها وجود دارد تحریک کنند و دست‌آخر آن را به سخن وادارند. وجود زبان، گویی با سماجتی خاموش، بر آنچه می‌توان در آن خواند و بر کلماتی که به آن صدا می‌دهند مقدم است. از قرن هفدهم، این وجود حجیم و

چشمگیر زبان است که حذف می‌شود. وجود زبان دیگر به صورت پنهان در معمای علامت ظاهر نمی‌شود، این وجود هنوز در نظریهٔ دلالت هم ظاهر نشده است. از دیدگاهی افراطی، می‌توان گفت که زبان در دورهٔ کلاسیک وجود ندارد. اما عملکرد دارد: کل وجودش در نقش بازنمایی‌کننده‌اش قرار دارد، و دقیقاً به آن نقش محدود است و سرانجام آن را تحلیل می‌کند. زبان به جز در بازنمایی جایگاه دیگر و ارزش دیگری ندارد؛ در این خلاء بود که می‌توانست به وجود آید.

زبان کلاسیک، در این شیوه، رابطهٔ خاصی را با خودش کشف می‌کند که تاکنون نه ممکن و نه قابل تصور بوده است. زبان قرن شانزدهم در رابطه با خودش، در نوعی موقعیت تفسیر دائمی بوده است؛ امّا این تفسیر فقط در صورتی می‌تواند انجام شود که زبان وجود داشته باشد. ـ زبانی که از قبل به صورت خاموش در گفتمانی وجود دارد که از طریق آن گفتمان شخص تلاش می‌کند تا این زبان را سخن بگوید. هیچ شرحی بدون پیش‌شرطِ مطلقِ متن وجود ندارد؛ و برعکس، اگر جهان شبکه‌ای از علامت‌ها و کلمه‌ها است، به چه شکل دیگری غیر از شرح می‌توان دربارهٔ آنها سخن گفت؟ از عصر کلاسیک به بعد زبان در بازنمایی و نوعی تکرار [یا رونوشت] خود، که خودش را خالی می‌کند، مستقر شده است. از آن به بعد، متن اولیه ناپدید می‌شود، و به همراه آنْ شالودهٔ کامل و فراگیر کلمات نیز ناپدید می‌شود، کلماتی که هستی خاموش‌شان در اشیاء حک شده است؛ تمام آنچه باقی می‌ماند بازنمایی‌ایی است که در نشانه‌های کلامی‌ای پدیدار می‌شود که آن را آشکار می‌کنند، و از این‌رو به *گفتمان* بدل می‌شود. زیرا معمای گفتار که زبان دوّمی باید آن را تفسیر کند با یک گفتمانیت[1] اساسیِ بازنمایی جایگزین می‌شود: امکان بازِ، تاکنون طبیعی و غیرتمایزبخش، امّا امکانی که وظیفهٔ

1. discursivity

گفتمان است آن را محقق و معین کند. وقتی این گفتمان نیز به نوبه خود به موضوعی برای زبان بدل می‌شود، به گونه‌ای مورد پرسش قرار نمی‌گیرد که گویی چیزی را می‌گوید بدون این‌که واقعاً آن را بگوید، و یا به گونه‌ای که گویی زبانی بوده که در خودش محصور شده است؛ دیگر تلاش نمی‌شود آن گزاره معمایی بزرگی کشف شود که به صورت پنهانی در زیر نشانه‌های‌اش قرار دارد؛ [بلکه] این پرسش مطرح می‌شود که گفتمان چگونه عمل می‌کند: کدام بازنمایی را مشخص، چه عناصری را جدا و حذف و چگونه تجزیه و ترکیب می‌کند، کدام بازی جایگزین‌ها آن را قادر می‌سازد تا نقش بازنمایی‌اش را ایفا کند. شرح جای خود را به *نقد* داده است.

این رابطهٔ جدید که زبان با خودش برقرار کرده است نه رابطه‌ای ساده و نه یک‌طرفه است. نقد به همان شیوه‌ای در تقابل با شرح ظاهر می‌شود که تجزیهٔ یک شکل دیدنی [در تقابل] با کشف محتوای پنهان ظاهر می‌شود. امّا از آن‌جا که این شکلْ شکلِ بازنمایی است، نقد می‌تواند زبان را فقط بر اساس حقیقت، دقت، مناسبت یا ارزش بیانی تجزیه کند. هم‌چنین است نقش ترکیبی نقد و ابهام - اوّلی هرگز در آزادکردن خود از دومی موفق نمی‌شود. نقد زبان را به شیوه‌ای مورد پرسش قرار می‌دهد که انگار زبانْ کارکردی ناب، کلیتی از سازوکارها، نوعی بازی بزرگ و خودآئین نشانه‌ها بوده است؛ امّا نقد درعین‌حال زبان را در ارتباط با حقیقت یا کذب‌اش، شفافیت یا ابهام‌اش، و در نتیجه در این ارتباط مورد پرسش قرار می‌دهد که چگونه آنچه می‌گوید دقیقاً در کلماتی حاضر است که از طریق زبان آن را بازنمایی می‌کند. بر مبنای این ضرورت بنیادیِ مضاعف است که تقابل بین محتوا و شکل به‌تدریج ظاهر می‌شود و دست‌آخر اهمیتی را می‌پذیرد که می‌دانیم باید داشته باشد. امّا بی‌تردید این تقابل فقط در زمانی نسبتاً دیر تثبیت شده است، [یعنی] وقتی که در قرن نوزدهم، خودِ رابطه انتقادی تضعیف شده بود. در عصر کلاسیک، نقد

بدون تفکیک و گویی *به صورت دسته‌جمعی* دربارهٔ نقش بازنمایی‌کننده زبان به کار گرفته شد. بعد از آن، نقد چهار شکل به خود گرفت که اگرچه مجزا، امّا به یکدیگر وابسته بودند و بر اساس یکدیگر مفصل‌بندی می‌شدند. نقد در ابتدا، در نظم تأملی، به عنوان نقد *کلمات* به کار گرفته شد: امکان‌ناپذیری برساختن یک علم یا یک فلسفه با واژگان متداول؛ این نقد نوعی فسخ به صورت کلی بود که آنچه را در بازنمایی مجزا بود با اصطلاحات انتزاعی‌ای مخلوط می‌کرد که آنچه را باید یکپارچه باقی می‌ماند جدا می‌کرد؛ و این ضرورت ساختن واژگانِ یک زبان کاملاً تحلیلی بود. این نقد هم‌چنین در نظم دستوری به عنوان نوعی تجزیهٔ *ارزش‌های* بازنمایی نحو، نظم کلمه، و برساختن جمله بیان می‌شد. آیا یک زبان، وقتی صرف[1] یا نظامی از حرف‌های اضافه دارد، کامل‌تر است؟ آیا بهتر است نظم کلمه آزاد باشد یا شدیداً متعین؟ چه نظامی از صیغه‌ها[2] به بهترین شکل روابط توالی را بیان می‌کند؟ نقد هم‌چنین اشکال *زبان‌آوری* را بررسی می‌کند: بررسی *صناعت‌های* ادبی[3]، یعنی، انواع گفتمان، به همراه ارزش بیانی هر کدام، بررسی *مجازها*[4]، یعنی روابط متفاوتی که کلمات ممکن است با یک محتوای بازنمایی داشته باشند (مشخص‌شدن با یک بخش یا کل، با امر اساسی یا فرعی، با رخ‌داد یا حالت همراه آن[5]، با خود شیء یا هم‌گون‌اش). دست‌آخر، نقد درحالی‌که با زبان موجود و از پیش نوشته‌شده روبرو است دست به کار می‌شود تا *رابطه‌اش* را با آنچه بازنمایی می‌کند مشخص کند؛ این است اهمیتی که، از قرن هفدهم، روش‌های انتقادی در معناگزاری متون دینی به دست می‌آورند. درواقع، معناگزاری این متون دیگر نه پرسشی مربوط به تکرار آن چیزی که قبلاً در

1. declension
2. tenses
3. figures
4. tropes
5. circumstance

آنها گفته شده بلکه مربوط به تعیین این امر است که از طریق کدام چهره‌ها و تصاویر، با تبعیت از کدامین نظم، برای کدام اهداف بیانی و برای اعلام کدامین حقیقت، خداوند یا پیامبران شکل خاصی را به یک گفتمان دادند که به وسیله آن با ما ارتباط برقرار می‌کند.

هم‌چنین است گوناگونی بُعدِ انتقادی که ضرورتاً وقتی مستقر می‌شود که زبان خودش را بر مبنای کارکردش مورد پرسش قرار می‌دهد. از زمان عصر کلاسیک، شرح و نقد در تقابل عمیق بوده‌اند. نقد با صحبت دربارهٔ زبان بر اساس بازنمایی‌ها و حقیقت، آن را مورد قضاوت قرار می‌دهد و مادی می‌کند. اکنون شرح به عنوان زبان در هجوم هستی‌اش است، و در حالی که آن را دربارهٔ رازش مورد پرسش قرار می‌دهد، در برابر پرتگاه متن اصلی درنگ می‌کند، و وظیفهٔ غیرممکن و بی‌پایان تکرار تولدش را در خود به عهده می‌گیرد: شرح، زبان را قدسی می‌کند. این دو شیوه‌ای که زبان از طریق آنها رابطه‌ای را با خودش برقرار می‌کند در آن زمان وارد رقابتی شدند که ما تاکنون از آن بیرون نیامده‌ایم ــ رقابتی که حتی ممکن است با گذشت زمان شدیدتر شود. دلیل این امر آن است که از زمان مالارمه، ادبیات، که موضوع ممتاز نقد است، به خود هستی زبان نزدیک و نزدیک‌تر شده است، و از این‌رو به یک زبان ثانوی نیاز دارد که دیگر نه در شکل نقد بلکه در شکل شرح است. درواقع تمام زبان‌های انتقادی از قرن نوزدهم سرشار از معناگزاری شده‌اند، دقیقاً به همان‌گونه‌ای که معناگزاری‌های دورهٔ کلاسیک با روش‌های انتقادی سرشار شده بودند. با این حال، تا وقتی که ارتباط بین زبان و بازنمایی قطع شود، یا حداقل متعالی شود، در فرهنگ ما، تمام زبان‌های ثانوی در انتخابِ نقد یا شرح محبوس، و در بی‌تصمیمی‌شان تا *بی‌نهایت* تکثیر خواهند شد.

دستور[1] عام

وقتی وجود زبان حذف شد، تمام آن چیزی که باقی می‌ماند کارکردش در بازنمایی است: سرشت و خصوصیات آن به عنوان *گفتمان*. زیرا گفتمان صرفاً خود بازنمایی‌ای است که نشانه‌های کلامی آن را ارائه کرده‌اند. امّا ویژگی خاص این نشانه‌ها و این قدرت عجیب چیست که آنها را قادر می‌سازد، بهتر از همه، بازنمایی را نشان بدهند، آن را تجزیه و دوباره ترکیب کنند؟ آن خصلت ویژه‌ای که زبان دارد و دیگر نظام‌های نشانه ندارند چیست؟

در نگاه اول، تعریف کلمات بر حسب خودسرانگی‌شان یا ویژگی جمعی‌شان امکان‌پذیر است. زبان در ریشه اوّلیه‌اش، هم‌چنان که هابز می‌گوید، از نظامی از علائم تشکیل شده است که افراد، ابتدا برای خودشان انتخاب کرده‌اند؛ افراد از طریق این علائم می‌توانند بازنمایی‌ها را فرابخوانند، آنها را به یکدیگر مرتبط و از هم جدا کنند و بر آنها تأثیر بگذارند. این علائم هستند که از طریق سنت یا خشونت بر جمع تحمیل می‌شدند؛ امّا معنای کلمات، در هر صورت، به هیچ چیز به‌جز بازنماییِ هر کدام از افراد مرتبط نیست، و گرچه ممکن است تمام افراد معنا را بپذیرند [امّا]این معنا وجودی جز در تفکر افرادی ندارد که به‌طور جداگانه در نظر گرفته می‌شوند: لاک می‌گوید: «پس آن چیزی که کلمات علامت آن هستند ایده‌های گوینده است: هیچ کس نمی‌تواند آنها را بی‌واسطه به عنوان علائمِ چیز دیگری به کار گیرد به‌جز ایده‌هایی که خود او دارد» [۱]. آنچه زبان را از دیگر نشانه‌ها تمیز می‌دهد و آن را قادر می‌سازد تا نقشی تعیین‌کننده در بازنمایی بازی کند این نیست که زبانْ فردی یا جمعی، طبیعی یا دلبخواهی است بلکه این است که زبان بازنمایی را بر طبق نظمی ضرورتاً متوالی بررسی می‌کند: درواقع، صداها می‌توانند یک‌به‌یک تلفظ شوند؛ زبان نمی‌تواند تفکر را، بی‌درنگ در کلیت‌اش

1. brammar

بازنمایی کند؛ زبان منوط به سامان‌دهی تفکر به صورت بخش به بخش، در نظمی خطی است. اکنون، چنین نظمی نسبت به بازنمایی خارجی است. این درست است که افکار در زمان جانشین یکدیگر می‌شوند، امّا وحدتی را تشکیل می‌دهد، چه با نظر کوندیاک [۲] موافق باشیم که می‌گوید تمام عناصرِ یک بازنمایی در یک لحظه ارائه می‌شوند و این‌که فقط تأمل می‌تواند آنها را یک‌به‌یک باز کند، چه با دستو دو تریسی[۳] که می‌گوید این عناصر با چنان سرعت زیادی جایگزین یکدیگر می‌شوند که عملاً ممکن نیست نظم‌شان را مشاهده کنیم یا به خاطر بسپاریم.

این بازنمایی‌ها هستند که، درحالی‌که در این شیوه به هم نزدیک و نزدیک‌تر می‌شوند، باید به شکل گزاره‌های خطی مرتب شوند: برای نگاه من، «روشنایی در گل سرخ است»؛ در گفتمان‌ام، من نمی‌توانم مانع شوم که روشنایی قبل یا بعد از آن بیاید[٤]. اگر ذهن این قدرت را دارد که ایده‌ها را «چنان که ادراک می‌کند» بیان کند، پس تردیدی وجود ندارد که «آنها را همگی در یک زمان بیان خواهد کرد»[٥]. امّا این دقیقاً آن چیزی است که امکان‌پذیر نیست، زیرا، اگرچه «تفکر عملی ساده است»، «بیان آن عملی متوالی است»[٦]. در این‌جا است که ویژگی خاص زبان قرار دارد، آن چیزی که زبان را هم از بازنمایی (که زبان، با این حال، بازنمایی آن نیز است) و هم از نشانه‌ها (که زبان بدون مزیت خاص دیگری به آن تعلق دارد) تمیز می‌دهد. زبان در تقابل با تفکر همانند امر بیرونی در تقابل با امر درونی، یا بیان در تقابل با تأمل می‌ایستد، نمی‌ایستد. زبان در تقابل با تمام دیگر نشانه‌ها ــ ژست‌ها، لال‌بازی[1]، ترجمه، نقاشی‌ها، نشان‌ها[2][۷] ــ مانند امر دلبخواهی در تقابل با امر طبیعی یا امر جمعی در تقابل با امر فردی می‌ایستد، نمی‌ایستد. بلکه زبان در ارتباط با تمام آنها می‌ایستد، چنان که امر متوالی نسبت به امر

1. mime
2. emblems

معاصر می‌ایستد. زبان نسبت به تفکر و نشانه‌ها آن چیزی است که جبر نسبت به هندسه: زبان مقایسهٔ هم‌زمان بخش‌ها (یا اندازه‌ها) را با نظمی جایگزین می‌کند که درجات آن باید یکی بعد از دیگری طی شود. در این معنای دقیق است که زبان نوعی *تجزیهٔ* تفکر است: نه طرحی ساده، بلکه نوعی استقرار عمیق نظم در فضا.

در این‌جا است که آن قلمرو معرفت‌شناختی جدیدی را می‌یابیم که عصر کلاسیک آن را «دستور عام[1]» نامید. بی‌معنی است اگر این سادگی و ناب‌بودن را به عنوان کاربست نوعی منطق بر نظریهٔ زبان ببینیم. امّا به همین اندازه بی‌معنی است اگر تلاش کنیم آن را به عنوان پیش‌گمانهٔ نوعی زبان‌شناسی تفسیر کنیم. *دستور عام مطالعهٔ نظم کلامی در رابطه‌اش با هم‌زمانی‌ای است که وظیفه‌اش بازنمایی آن است*. از این‌رو موضوع مناسب دستور عام نه تفکر و نه هیچ زبان منفرد بلکه *گفتمان* است که به عنوان توالی نشانه‌های کلامی در نظر گرفته شده است. این توالی در رابطه با هم‌زمانی بازنمایی‌ها ساختگی است، و تا زمانی که چنین باشد زبان باید در تقابل با تفکر قرار بگیرد همانند تقابل آنچه دربارهٔ آن اندیشیده می‌شود با آنچه بی‌واسطه است. با این حال، این توالی در تمام زبان‌ها یکسان نیست: برخی از زبان‌ها کنش را در وسط جمله قرار می‌دهند؛ برخی دیگر در پایان جمله؛ برخی در ابتدا موضوع اصلی بازنمایی را نام‌گذاری می‌کنند، برخی دیگر موقعیت‌های فرعی را؛ هم‌چنان که *دانشنامه* خاطرنشان می‌کند، آنچه زبان‌های خارجی را نسبت به یکدیگر مبهم و برای ترجمه بسیار دشوار می‌کند، نه تفاوت بین کلمات بلکه ناسازگاری توالی‌شان است[۸]. زبانْ در رابطه با نظم عامِ آشکار و ضروری‌ای که علم و به‌ویژه علم جبر وارد بازنمایی کرده است، خودانگیخته و نااندیشیده[2] است؛ زبان، گویی، طبیعی است. همچنین زبان، بر طبق دیدگاهی که فرد در آن می‌نگرد، یک

1. general grammar
2. un-thought-out

بازنمایی پیشاپیش بررسی‌شده و نوعی تأمل در وضعیت اوّلیه است. درواقع، زبان پیوند انضمامی بین بازنمایی و تأمل است. زبان به آن میزان که راهی است که بازنمایی ضرورتاً به وسیله آن با تأمل ارتباط برقرار می‌کند، ابزار رابطه متقابل انسان‌ها نیست. به این دلیل است که *دستور عام* چنان اهمیتی برای فلسفه در قرن هجدهم پیدا کرده بود. زبان، درعین‌حال و هم‌زمان، شکل خودانگیختهٔ علم ــ نوعی منطق که ذهنْ آن را کنترل نمی‌کرد[۹] ــ و اوّلین تجزیهٔ تأملی تفکر بوده است: یکی از ابتدایی‌ترین گسست‌ها از امر بی‌واسطه. زبان، گویی فلسفه‌ای را به صورت ذاتی در ذهن پایه‌گذاری کرد ــ آدام اسمیت خاطرنشان کرده که متافیزیک جزء اساسی در تشکیل حتی کم‌اهمیت‌ترین صفات بوده است[۱۰] ــ و فلسفه‌ای که هر فلسفه‌ای اگر می‌خواست، در میان انتخاب‌های بسیار گوناگون، نظم آشکار و ضروری بازنمایی را از نو کشف کند باید دربارهٔ آن به‌دقت می‌اندیشید. زبان شکل اصلی تمام تأمل‌ها و مضمون اوّلیه هر نقدی است. دستور عام همین چیز مبهم (که به گستردگی دانش و با این حال همیشه نسبت به بازنمایش درونی است،) را به عنوان موضوع انتخاب می‌کند.

امّا در اینجا برخی از نتایج این امر باید با هم بیان شوند.

۱. اولین نتیجه این است که می‌توان به‌سادگی دید که چگونه علوم مربوط به زبان در دورهٔ کلاسیک تقسیم می‌شوند: در یک طرف، زبان‌آوری که *صناعت‌ها* و *مجازها*، به عبارت دیگر، با شیوه‌ای سروکار دارد که زبان در نشانه‌های کلامی فضامند می‌شود؛ در طرف دیگر، دستور با مفصل‌بندی و نظم، یعنی، با شیوه‌ای سروکار دارد که در آن تجزیهٔ بازنمایی بر طبق مجموعه‌ای متوالی سامان می‌یابد. زبان‌آوری فضامندیِ بازنمایی را وقتی که با زبان وارد هستی می‌شود معین می‌کند؛ دستور در مورد هر زبانِ منفردْ نظمی را معین می‌کند که آن فضامندی را در زمان توزیع می‌کند. به این دلیل است که، هم‌چنان‌که خواهیم دید، دستور این امر را مسلم فرض

می‌کند که زبان‌ها، حتی ابتدایی‌ترین و خودانگیخته‌ترین آنها، در سرشت خود زبان‌آورانه هستند.

۲. از طرف دیگر، دستور، به عنوان تأمل دربارهٔ زبان به‌طورکلی، رابطه‌ای را بیان می‌کند که زبان با کلیت حفظ می‌کند. این رابطه بر حسب این‌که کدام‌یک از امکان‌های یک *زبان عام* یا یک *گفتمان عام* مورد توجه قرار بگیرد، می‌تواند دو شکل به خود بگیرد. در دورهٔ کلاسیک، آنچه که اصطلاحِ زبانِ عام به آن دلالت می‌کرد گفتار سالم، ناب و ابتدایی‌ای نبود که، اگر در ورای مجازات فراموشی، از نو کشف می‌شد، می‌توانست فهمی را اعاده کند که قبل از انجیل حاکم بوده است. زبان عام به زبانی[1] اشاره می‌کرد که این توانایی را داشت که برای هر بازنمایی، نشانه‌ای فراهم کند که به وسیله آن می‌توانست به شیوه‌ای بی‌ابهام مشخص شود؛ این زبان همچنین می‌توانست این امر را نشان بدهد که اجزای بازنمایی به چه شیوه‌ای ترکیب و چگونه با یکدیگر مرتبط می‌شوند؛ و از آن‌جا که این زبان ابزارهای لازم برای نشان‌دادن تمام روابط ممکن بین قطعات مختلف بازنمایی را دارا است، می‌توانست خودش را با تمام نظم‌های ممکن سازگار کند. زبان عام که هم‌زمان خاص و ترکیبی است، نظم ایام سپری‌شده را دوباره مستقر نمی‌کند: این زبانْ نشانه‌ها، یک نحو، و یک دستور را ابداع می‌کند که تمام نظم‌های تصورکردنی باید جای‌شان را در آن بیابند. امّا گفتمان عام نیز به‌هیچ‌وجه آن متن منحصربه‌فردی نیست که مخفیانه کلیدی را برای گشودن تمام دانش‌ها حفظ می‌کند؛ بلکه گفتمانِ عامْ امکان تعیین پیشرفت طبیعی و ضروری ذهن از ساده‌ترین بازنمایی‌ها به خالص‌ترین تجزیه‌ها یا پیچیده‌ترین ترکیب‌ها است: این گفتمانْ دانش آرایش‌یافته بر حسب نظم منحصربه‌فردی است که خاستگاه‌اش برای آن

1: tongue

وضع کرده است. این گفتمان تمام حوزهٔ دانش را، اگرچه گویی به شیوه‌ای نهانی، درمی‌نوردد تا بر مبنای بازنماییْ امکان‌پذیری دانش را آشکار کند، و خاستگاه‌اش، پیوند عام، خطی و طبیعی‌اش را نشان دهد. این مخرج مشترک، این شالوده‌ی زیربنای تمام دانش، این خاستگاه که در گفتمانی پیوسته بیان می‌شود ایدئولوژی [Ideology] است، زبانی که رشته خودانگیختهٔ دانش را در تمام طول‌اش مضاعف می‌کند:

انسان، به دلیل سرشت‌اش، همیشه به نزدیک‌ترین و ضروری‌ترین نتایج گرایش دارد. او پیش از همه و قبل از آن‌که افکارش را به فلسفه معطوف کند، دربارهٔ نیازهایش و سپس لذت‌هایش فکر می‌کند. او خودش را با کشاورزی، با پزشکی، با جنگ، با سیاست عملی و سپس با شعر و هنرها مشغول می‌کند. و وقتی به خودش بازمی‌گردد و شروع به تأمل می‌کند، قواعدی را برای قوه فکر وضع می‌کند که منطق است، قواعدی را برای گفتار وضع می‌کند که دستور است، و قواعدی را برای امیال وضع می‌کند که اخلاق است. سپس او باور می‌کند که به اوج نظریه دست یافته است...؛

امّا انسان درک می‌کند که تمام این اعمال «یک منبع مشترک» دارد و این‌که «تنها مرکز تمام حقایقْ دانش [یا شناختِ] توانایی‌های فکری اوست»[۱۱].

ویژگیِ عام و ایدئولوژی در همان تقابلی نسبت به یکدیگر قرار می‌گیرند که کلیت زبان به طور اعم (که تمام نظم‌های ممکن را در تقارن یک جدول بنیادی مرتب می‌کند) و کلیت یک گفتمان جامع (که پیدایشِ منفرد را بازسازی می‌کند، پیدایشی که برای کل توالی تمام شاخه‌های ممکن دانش مشترک است). در مقابل هم قرار می‌گیرند امّا هدف و امکان مشترک‌شان در قدرتی قرار دارد که عصر کلاسیک به زبان نسبت می‌داد: قدرت فراهم‌کردن نشانه‌های مکفی برای تمام بازنمایی‌ها، هرچه که ممکن است باشند، و [نیز]

قدرت ایجاد پیوندهای احتمالی بین آنها. تا جایی که زبان می‌تواند تمام بازنمایی‌ها را بازنمایی کند، به دلایل قانع‌کننده می‌توان آن را بن‌مایهٔ امر عام دانست. در امر عام حداقل باید امکان یک زبان وجود داشته باشد که تمامیت جهان را در خودش، بین کلمات‌اش، جمع کند، و برعکس، جهان به عنوان تمامیت آنچه قابل بازنمایی است باید بتواند در تمامیت‌اش به یک دانشنامه بدل شود. رؤیای بزرگِ چارلز بونه[1] در این نقطه با آن چیزی ادغام می‌شود که زبان در ارتباط و خویشاوندی‌اش با بازنمایی است:

من با تصور بزرگیِ بی‌پایان جهان به مثابه کتاب‌هایی زیاد، خشنود می‌شوم، کتابهایی که وقتی با یکدیگر جمع شوند کتابخانه بی‌شمار عالم یا دانشنامه جهانی حقیقی را به وجود می‌آورند. تصور می‌کنم که درجه‌بندی[2] باشکوهی که بین این جهان‌های متفاوت وجود دارد در هوش‌های برتر [یا افراد هوشمند]، کسانی که این درجه‌بندی به آنها داده شده است تا این جهان‌ها را درنوردند یا قرائت کنند، اکتساب تمام انواع حقایق را، که این درجه‌بندی آنها را دربردارد، را تسهیل می‌کند و در فهم‌شان [یعنی فهم افراد هوشمند] آن نظم و آن زنجیره‌ای را تلقین می‌کند که زیبایی اصلی‌اش است. امّا این دانشنامه‌نویسان آسمانی همگی این دانشنامه عالم را به یک میزان ندارند؛ برخی فقط تعدادی از شاخه‌های آن را دارند، برخی دیگر تعداد بیشتری را، و دیگران حتی بیشتر دارند؛ امّا همگی آن جاودانگی را دارند که دانش‌شان را در آن افزایش بدهند، کامل کنند و تمام توانایی‌های خود را پرورش دهند [۱۲].

انسان‌ها برضد پیش‌زمینه یک دانشنامه مطلق، شکل بینابینی نوعی کلیت ترکیبی و محدود را بنیاد می‌گذارند: دانشنامه‌های الفبایی بیشترین میزان ممکن

1. Charles Bonnet
2. gradation

یادگیری را در نظم دلبخواهی فراهم‌شده توسط حروف جای می‌دهد؛ نظام‌های نوشتاری عام[1]، نگارش تمام زبان‌های جهان را از طریق نظام منفردی از شکل‌ها امکان‌پذیر می‌سازند [۱۳]. لغت‌نامه‌های چندکاره، که ترادف‌هایی بین تعداد کمتر یا بیشتری از زبان‌ها برقرار می‌کند؛ و دست‌آخر، دانشنامه‌های منطقی، که ادعا می‌کنند «نظم و زنجیرهٔ دانش انسانی را تا حد ممکن» از طریق بررسی «تبارشناسی و رابطهٔ شاخه‌گیری‌شان نشان می‌دهند، و نیز با بررسی علت‌هایی که باید آنها را به وجود آورده باشند و ویژگی‌هایی که آنها را تمیز می‌دهند [به نشان دادن نظم می‌پردازند]»[۱٤]. خصلت نسبی این طرح‌ها و شرایط تجربی چنین وظایفی هرچه باشد، شالودهٔ امکان‌شان در *اپیستمه کلاسیک*: این است که، اگرچه زبان کاملاً به کارکردش در بازنمایی تقلیل یافته بود، [اما] از طرف دیگر بازنمایی هیچ رابطه‌ای با امر عام به جز از طریق زبان بینابینی نداشت.

۳. دانش و زبان با دقت تمام درهم تنیده می‌شوند. آنها، در بازنمایی، خاستگاه و اصل کارکردی یکسانی دارند؛ این دو از یکدیگر حمایت، یکدیگر را کامل، و دائماً همدیگر را نقد می‌کنند. هم شناختن و هم صحبت‌کردن در کلی‌ترین شکل‌شان، اول از همه مبتنی بر تجزیهٔ هم‌زمان بازنمایی، بازشناسی اجزای آن، تثبیت روابطی که این اجزا را ترکیب می‌کنند، و توالی‌های ممکنی هستند که این عناصر بر طبق آنها می‌توانند پدیدار شوند. در یک جنبش است که ذهن سخن می‌گوید و می‌شناسد: «از طریق فرآیند یکسانی است که فرد یاد می‌گیرد صحبت کند، و اصول نظامِ جهان یا اصول فعالیت ذهن انسانی را کشف می‌کند، یعنی تمام آن چیزهایی که در دانش ما متعالی است»[۱۵]. امّا زبان تنها در شکلی غیر تأملیْ دانش است؛ زبان خودش را از خارج بر افراد تحمیل، و خواهی

1. pasigraphies

نخواهی آنان را به سمت مفاهیمی هدایت می‌کند که ممکن است انضمامی یا انتزاعی، دقیق یا دارای شالوده‌ای ضعیف باشند. از طرف دیگر، دانش شبیه زبانی است که تمام کلمات آن بررسی و تمام روابط آن تأیید شده‌اند. همان‌گونه که پیشرفت مداوم ذهن دیکته می‌کند شناختنْ درست صحبت‌کردن است؛ تا جایی که فرد می‌تواند و بر طبق الگویی که کسانی تحمیل می‌کنند که فرد در پیدایش‌شان شریک است صحبت‌کردنْ شناختن است. علومْ زبان‌های خوش‌ساخت‌یافته هستند، دقیقاً همان‌گونه که زبان‌ها علومی هستند که غیرفعال می‌باشند. از این‌رو، تمام زبان‌ها باید نو شوند؛ به عبارت دیگر، تمام زبان‌ها باید بر طبق آن نظم تحلیلی‌ای تبیین و قضاوت شوند که هیچ کدام از آنها اکنون دقیقاً آن را دنبال نمی‌کنند و تمام زبان‌ها، اگر لازم است، باید دوباره تعدیل شوند تا زنجیرهٔ دانش در تمام وضوح‌اش، بدون سایه یا خلایی، دیدنی شود. از این‌رو، این بخشی از سرشت دستور است که تجویزی باشد، نه هرگز به این دلیل که دستور تلاشی برای تحمیل هنجارهای یک زبان زیبایِ تابعِ قواعد سلیقه است، بلکه به این دلیل که دستور امکان ریشه‌ای گفتار را به نظام نظم‌بخش بازنمایی ارجاع می‌دهد. دستو دو تریسی زمانی اظهار داشت که بهترین رساله‌ها دربارهٔ منطق در قرن هجدهم را، دستوردانان نوشته‌اند: دلیل این امر آن است که تجویزهای دستور در آن زمان [متعلق] به نظمی تحلیلی و نه نظمی زیبایی‌شناسانه بود.

این پیوند بین زبان و دانش، کل حوزه‌ای تاریخی را می‌گشاید که در دوره‌های قبلی وجود نداشت. چیزی شبیه نوعی تاریخ دانش امکان‌پذیر شد؛ زیرا، اگر زبانْ علمی خودانگیخته، نسبت به خودش مبهم و ناآزموده است، این امر هم‌چنین به این معنا است که، متقابلاً، دانشْ زبان را به کمال نزدیکتر می‌کند، دانشی که نمی‌تواند خودش را در کلماتی که لازم دارد جای دهد، بدون این‌که نقش و به عبارتی الگوی تهی محتوایش را در آنها

باقی بگذارد. زبان‌ها، اگرچه خودشان دانش ناقص هستند، [اما] خاطرهٔ قابل اعتماد پیشرفت دانش به سمت کمال [نیز] هستند. زبان‌ها به خطا منجر می‌شوند، امّا آنچه که آموخته شده است ثبت می‌کنند. زبان‌ها، در نظم آشفته‌شان، باعث به وجودآمدن ایده‌های کاذب می‌شوند؛ امّا ایده‌های صحیحْ علامت محوناشدنی نظمی را در آنها بجا می‌گذارند که شانس به خودی خود هرگز نمی‌توانست آن را به وجود بیاورد. آنچه تمدن‌ها و مردم به عنوان یادبودهای تفکرشان باقی می‌گذارند نه نوشته‌ها بلکه واژگان و نحوها است؛ صداهای زبان‌ها است و نه کلماتی که صحبت شدند؛ نه گفتمان‌شان بلکه بن‌مایه‌ای است که آن را امکان‌پذیر ساخته است، یعنی همان گفتمانیت زبان‌شان.

زبان یک قوم واژگانش را در اختیار ما قرار می‌دهد و واژگانش سند معتبر و قابل اعتماد تمام دانش آن مردم است؛ به‌سادگی با مقایسه وضعیت‌های متفاوت واژگان یک ملت در زمان‌های متفاوت، می‌توان ایده‌ای را درباره پیشرفت آن پروراند. هر علمی نام خودش را دارد، هر مفهومی در علم نیز نام خودش را دارد، هر چیز شناسایی‌شده در طبیعت نام‌گذاری می‌شود، هم‌چنین است هر چیزی که در هنر آفریده شده است، و نیز پدیده‌ها، کارهای دستی و ابزارها [۱٦].

هم‌چنین است امکان نوشتن تاریخ آزادی و بردگی، یا حتی تاریخ عقاید، تعصبات، خرافات، و تمام انواع باورها بر مبنای زبان‌ها[۱۷]، زیرا آنچه دربارهٔ این موضوعات نوشته شده است، همیشه به عنوان مدرک، نسبت به خود کلمات ارزش کمتری دارد [۱۸]. همچنین است طرح ایجاد یک دانشنامهٔ «علوم و هنرها»، که از پیوندهای ربط‌دهنده خود دانش پیروی نمی‌کند، بلکه در شکل زبان سازگار می‌شود، در فضایی که در خود کلمات گشوده می‌شود؛ زیرا این‌جا، جایی است که اعصار آینده باید در

آن بنگرند تا آنچه را ما می‌دانیم یا اندیشیده‌ایم پیدا کنند؛ زیرا کلمات، در وضعیت تقریباً بریده‌شده‌شان، در طول آن خط میانه‌ای توزیع شده‌اند که مجاورت علم را با ادراک و مجاورت تأمل را با تصاویر نشان می‌دهد. در کلمات است که آنچه ما تخیل می‌کنیم، به آنچه می‌دانیم بدل می‌شود، و از طرف دیگر، آنچه می‌دانیم به آن چیزی بدل می‌شود که ما هر روز برای خودمان بازنمایی می‌کنیم. رابطه قدیمی با *متن*، که تعریف رنسانس از علم [erudition] بود، اکنون دگرگون شده بود: این رابطه در عصر کلاسیک به رابطه با بن‌مایهٔ ناب *زبان* بدل شد.

از این‌رو، برق بن‌مایهٔ درخشانی را در زندگی می‌بینیم که در آن زبان و علم، دانش و گفتمان صحیح، زبان عام و تجزیهٔ تفکر، تاریخ نوع بشر و علوم مربوط به زبان‌ها، آزادانه با هم ارتباط برقرار می‌کنند. حتی وقتی می‌خواستند دانش رنسانس را منتشر کنند، این دانش در فضایی محصور آرایش‌یافته بود. «آکادمی» حلقه بسته‌ای بود که شکل اساساً پنهان دانش را در سطح پیکربندی‌های اجتماعی نشان می‌داد. زیرا وظیفهٔ اولیه آن دانشْ به سخن واداشتن نشانه‌های خاموش بود: این دانش باید اشکال نشانه‌های خاموش را شناسایی، تفسیر و از طریق دیگر نشانه‌های ترسیمی‌ای را دوباره‌نویسی کند که خودشان نیز باید کشف شوند؛ به طوری که حتی کشف این راز نتوانست این موانع را پشت سربگذارد، موانعی که امر پنهان را همزمان بسیار دشوار و بسیار ارزشمند کرده بود. در عصر کلاسیک، شناختن و صحبت‌کردن در بافت یکسانی درهم تنیده شده‌اند؛ در مورد دانش و زبان، این بافت مربوط به فراهم‌کردن نشانه‌هایی برای بازنمایی است که با آنها می‌تواند خودش را، در تبعیت از نظمی دیدنی و ضروری پدیدار کند. حتی وقتی دانش در قرن شانزدهم بیان می‌شد، هنوز یک راز بود، اگرچه رازی مشترک. حتی وقتی دانش در قرن هفدهم و هجدهم پنهان بود گفتمانی محسوب می‌شد، با

پرده‌ای بر روی آن. دلیل این امر آن است که این از خود سرشت علم است که به نظام ارتباط کلامی وارد شود[۱۹]، و نیز از خود سرشت زبان است که از همان اوّلین کلمه‌اش، دانش باشد. صحبت‌کردن، روشن‌کردن و شناختن، در معنای دقیق کلمه، ناظر به *نظم یکسانی* هستند. علاقه‌ای که عصر کلاسیک به علم نشان داد، [از جمله] عمومیت اختصاص‌داده‌شده به مناقشات‌اش، خصلت بسیار آشکارش، گشوده‌بودن آن به امر ناآشنا، همه‌فهم‌کردن ستاره‌شناسی توسط فونتنل[1]، قرائت ولتر از نیوتن، تمام این‌ها بی‌تردید چیزی بیش از پدیده‌ای جامعه‌شناختی نیست. این پدیده کمترین تغییری در تاریخ تفکر ایجاد نکرده یا بسط دانشی را که فرد می‌نویسد، تعدیل نمی‌کند. این پدیده چیزی را توضیح نمی‌دهد، البته جز در سطح عقایدنگاری[2] که باید در آن قرار گیرد؛ امّا شرایط امکان این پدیده در آن‌جا است، در خویشاوندی بین دانش و زبان. قرن نوزدهم باید این پیوند را از بین می‌بُرد و در مواجهه با آن دانشی را که در خود فرورفته بود، و نیز زبان نابی را که سرشت و کارکردش معمایی شده بود، پشت سر می‌گذاشت ــ چیزی که از آن زمان *ادبیات* نامیده شده است. بین این دو [یعنی دانش و زبان]، زبان‌های بینابینی - اخلاف، یا رانده‌شدگان از دانش و زبان ــ تا بی‌نهایت تکثیر می‌شدند.

٤. از آن‌جا که زبان به تجزیه و نظم بدل شده بود، وارد روابطی با زمان شد که تا آن زمان بی‌سابقه بوده است. قرن شانزدهم پذیرفت که زبان‌ها در تاریخ، جانشین یکدیگر می‌شدند و می‌توانستند منشاء یکدیگر باشند. قدیمی‌ترین‌شان مادر زبان‌ها بوده است. باستانی‌ترین زبان‌ها، عبری است، زیرا زبان خداوند بود وقتی که با بشر سخن گفت، و تصور می‌شد که عبری سرمنشاء زبان‌های سُریانی و عربی است؛ بعد زبان یونانی به

1. Fontenelle
2. doxographic

وجود آمد و از آن نیز زبان‌های قبطی و مصری به وجود آمدند؛ لاتین نیای مشترک زبان‌های ایتالیایی، اسپانیایی و فرانسوی است؛ دست‌آخر، از «توتن‌ها»[۱] زبان‌های انگلیسی، آلمانی و فلمیش[۲] به وجود آمدند [۲۰].

در قرن هفدهم، رابطهٔ زبان با زمان معکوس می‌شود: این دیگر زمان نیست که جایگاه زبان‌ها را، یک‌به‌یک، در تاریخ جهان تعیین می‌کند؛ این زبان‌ها هستند که بازنمایی‌ها و کلمات را در یک توالی آشکار می‌کنند، توالی‌ای که زبان‌ها خودشان قوانین آن را تعیین می‌کنند. از طریق این نظم درونی و مواضعی که هر زبان به کلماتش اختصاص می‌دهد است که هر زبان، ویژگی خاص خود را معین می‌کند، و نه از طریق جایگاه‌اش در یک سلسلهٔ تاریخی. برای زبان، زمان شیوهٔ درونی تجزیه‌اش است، نه جایگاه پیدایش‌اش. هم‌چنین است کمبود علاقه‌ای که عصر کلاسیک، تا نقطه انکار، به شاخه‌گیری زمانی نشان می‌دهد، برخلاف تمام «شواهدِ» ــ یعنی شواهد ما ــ دال بر خویشاوندیِ زبان ایتالیایی یا فرانسوی با لاتین[۲۱]. انواع سلسله‌هایی که در قرن شانزدهم وجود داشت و قرار بود در قرن نوزدهم از نو ظاهر شود با گونه‌شناسی‌ها، [یعنی] گونه‌شناسی‌های نظم، عوض شد. گروهی از زبان‌ها هستند که فاعل را در اول قرار می‌دهند؛ بعد کنشی را که آن فاعل به عهده گرفته یا در معرض آن گرفته؛ و دست‌آخر مفعولی که این کنش بر آن اعمال می‌شود: به عنوان نمونه، زبان‌های فرانسوی، انگلیسی، اسپانیایی از این نوع هستند. برخلاف این گروه، گروه دیگری از زبان‌ها هستند که «گاهی اوقات کنش، گاهی مفعول، گاهی حالت[۳] یا وجه[۴] را در اول جمله قرار می‌دهند»: برای مثال زبان لاتین یا

---

۱. Teutonic، وابسته به تونی‌ها، وابسته به مردم نژاد ژرمنی. ــ م.

۲. Flemish، زبان ناحیه فلاندر در بلژیک که با زبان هلندی از یک خانواده است. ــ م.

3. modification

4. circumstance

«اسلوونی» که در آن کارکرد کلمات نه با جایگاه‌شان، بلکه با ادات صرف‌شان نشان داده می‌شود. دست‌آخر، گروه سوّمی از زبان‌ها هستند که از زبان‌های مخلوط به وجود آمده‌اند (مانند یونانی و توتن‌ها)، «که برخی از ویژگی‌های هر دو گروه قبلی را دارند، هم حرف تعریف و هم گونهٔ صرفی[1] دارند»[۲۲]. اما باید دانست که حضور یا غیاب ادات صرف نیست که نظم‌های ممکن یا ضروری کلمات را در هر زبان معین می‌کند. نظم به عنوان تجزیه و نوعی صف‌آرایی متوالی بازنمایی‌ها است که شکلِ مقدماتی را بنیاد می‌گذارد و استفاده از صرف یا حرف تعریف را تجویز می‌کند. آن زبان‌هایی که نظمِ «تخیل و علاقه» را دنبال می‌کنند جایگاه ثابتی را برای کلمات معین نمی‌کنند: این زبان‌ها ملزم شده‌اند تا از طریق ادات صرف بر کلمات تأکید کنند (این‌ها زبان‌های «جابجاشونده»[2] هستند). از طرف دیگر، اگر این زبان‌ها نظم یکنواخت تأمل را دنبال کنند، فقط باید تعداد و جنس اسم‌ها را از طریق حرف تعریف نشان بدهند؛ جایگاه در نظم تحلیلیِ جمله نوعی ارزش کارکردی فی‌نفسه دارد: این‌ها زبان‌های «قیاسی»[3] هستند[۲۳]. زبان‌ها بر طبق جدولی از انواع ممکنِ نظمِ کلمه به یکدیگر مرتبط و از یکدیگر تمیز داده می‌شوند. جدولِ تمام آنها را به صورت هم‌زمان نشان می‌دهد، اما این امر را نیز مطرح می‌کند که کدام زبان باستانی‌ترین بوده است؛ درواقع می‌توان پذیرفت که خودانگیخته‌ترین نظم (نظم ایماژها و هیجان‌ها) باید بر حساب‌شده‌ترین [نظم] (نظم منطق) تقدم داشته باشد؛ تاریخ‌گذاری بیرونی را اشکال درونی نظم و تجزیه معین می‌کنند. زمان نسبت به زبان درونی شده است.

تاریخِ زبان‌های گوناگون دیگر چیزی بیش از پرسشی درباره فرسایش

1. case
2. transpositive
3. analogical

یا واقعه، مقدمه، برخوردها و آمیختگی اجزای گوناگون نیست؛ این تاریخْ قانون، پیشرفت و ضرورت متناسب با خودش را ندارد. برای مثال، چگونه زبان یونانی به وجود آمد؟

این بازرگانان فنیقی، ماجراجویان فریجیه[۱]، مقدونیه، ایلیریا، غلاطیه[۲]، سکا[۳]ها و دسته‌های تبعیدی یا فراریان بودند که اوّلین لایهٔ زبان یونانی را با ادات بی‌شمار و گویش‌های فراوان غنی ساختند[۲٤].

زبان فرانسوی از اسم‌های لاتین و گوتیک، ترکیبات گالی[٤]، حرف تعریف‌ها و اعداد عربی، کلمات وام‌گرفته‌شده از انگلیسی و ایتالیایی ــ آن‌چنان‌که سفرها، جنگ‌ها یا موافقت‌نامه‌های تجاری اقتضاء می‌کردند ــ ترکیب شده است. دلیل این امر آن است که زبان در اثر مهاجرت‌ها، پیروزی‌ها و شکست‌ها، عادات و تجارت، تکامل پیدا می‌کند و نه تحت الزام تاریخیت‌هایی که زبان‌ها خودشان دارای آن هستند. زبان‌ها از هیچ اصل تحول درونی پیروی نمی‌کنند؛ آنها فقط بازنمایی‌ها و اجزای‌شان را در یک توالی خطی آشکار می‌سازند. اگر یک زمان برای زبان‌ها وجود دارد که ویژگی ایجابی دارد، پس نه در بیرون از زبان‌ها و در حوزهٔ تاریخ، بلکه باید در نظم کلمات، در شکلی که گفتمان باقی می‌گذارد به دنبال آن گشت.

اکنون این امر امکان‌پذیر است که حوزهٔ معرفت‌شناختی *دستور عام* را تحدید کنیم، حوزه‌ای که در نیمهٔ دوّم قرن هفدهم پدیدار و طی سال‌های پایانی قرن بعد ناپدید شد. دستور عام ابداً شبیه دستور مقایسه‌ای نیست: مقایسه‌هایی که این دستور بین زبان‌های متفاوت انجام می‌دهد موضوع‌اش

---

۱. Phrygia، نام سرزمینی باستانی در مرکز آسیای صغیر. ــ م.

۲. Galatian، نام کشوری در آسیای صغیر عهد باستان. ــ م.

۳. Scythian، نام بخشی از سرزمین‌های شمال دریای سیاه. ــ م.

٤. Gallic، کشور باستانی گال، فرانسوی. ــ م.

نیستند؛ این مقایسه‌ها صرفاً بـه عنـوان یـک روش بـه کـار گرفتـه مـی‌شـوند. دلیل‌اش نیز آن است که کلیت‌اش مبتنی بر کشف قوانین دسـتوری ویـژه، کـه مشترک برای تمام قلمروهای زبـان‌شناسـی اسـت، نیـست، قـوانینی کـه بعـداً می‌توانند به کار گرفته شوند تا ساختار هر زبـان ممکـن در وحـدتی ایـده‌آل و محدودکننده نشان داده شود؛ اگر این دستورْ واقعاً عام است، در ایـن صـورت تا جایی چنین است که می‌کوشد در زیر سطح قواعد دسـتوری، امّـا در همـان سطح شالوده‌شان، کارکرد بازنمایی گفتمان را، دیدنی سازد ــ چه این کـارکرد عمودی باشد که آنچه را بازنمایی می‌شود مشخص کند، و چه افقی کـه آنچـه را بازنمایی می‌شود به حالتی مشابه با تفکر مرتبط کند.

از آن‌جا که ایـن دسـتورْ زبـان را بـه عنـوان یـک بازنمـایی کـه خـودش مفصل‌بندی یک بازنمایی دیگر است دیدنی می‌سازد، یقیناً ایـن دسـتور «عـام» است؛ آنچه این دستور بـه آن مـی‌پـردازد، امـر مـضاعف درونـی موجـود در بازنمایی است. امّا از آنجا که این مفصل‌بندی می‌تواند بـه روش‌هـای متفـاوت به انجام برسد، باید به گونه‌ای تناقض‌آمیـز، دسـتورهای عـام متعـددی وجـود داشـته باشـد: فرانـسوی، انگلیـسی، لاتـین، آلمـانی و غیـره[۲۶]. گرامـر عـام نمی‌کوشد تا قوانین همه زبان‌ها را تعیین کند بلکه می‌کوشد تا هر زبان خـاص را به عنوان یک شیوهٔ مفصل‌بندی تفکر، بر مبنای خودش بررسی کنـد. در هـر زبان، اگر به صورت منفرد در نظر گرفتـه شـود، بازنمـایی، «ویژگـی‌هـایی» را برای خودش فراهم می‌کند. دسـتور عـام مـی‌خواهـد نظـام ایـن‌همـانی‌هـا و تفاوت‌هایی را معین کند که این ویژگی‌های خودانگیختـه آن را مـسلم فـرض می‌کنند و به کار می‌گیرند. دستور عام باید *طبقه‌بندی* هر زبانی را ایجـاد بکنـد. به عبارت دیگر، باید در هر کدام از زبان‌ها مبنای امکان گفتمان را فراهم کند.

این است دو جهتی که دستور عام ضرورتاً اتخاذ می‌کند. از آن‌جـا کـه بـه همان شیوه‌ای که بازنمایی اجزای‌اش را به یکدیگر پیوند می‌دهد، گفتمـان نیـز

بخش‌های خودش را به یکدیگر پیوند می‌دهد، دستور عام باید کارکرد بازنمایی کلمات را در ارتباط با یکدیگر مطالعه کند؛ مطالعه‌ای که در گام اوّل تجزیهٔ پیوندهایی را مسلم می‌گیرد که کلمات را به یکدیگر مرتبط می‌کنند (نظریهٔ گزاره و به‌ویژه فعل)، و بعد از آن تجزیهٔ انواع گوناگون کلمات و شیوه‌ای که در آن کلمات به بازنمایی طرح می‌دهند و از یکدیگر تمیز داده می‌شوند (نظریهٔ مفصل‌بندی). با این حال، از آن‌جا که گفتمان صرفاً یک کل بازنمایی‌کننده نیست، بلکه یک بازنمایی مضاعف است که بر یک بازنمایی دیگر دلالت می‌کند - بازنمایی‌ای که در واقع این بازنمایی آن را بازنمایی می‌کند ــ دستور عام نیز باید شیوه‌ای را بررسی کند که در آن کلمات آنچه را می‌گویند، اول از همه در ارزش ابتدایی‌شان (نظریهٔ خاستگاه‌ها و ریشه)، و سپس در ظرفیت دائمی‌شان برای جابجایی، گسترش و تجدید سازمان‌دهی (نظریهٔ زبان‌آوری و اشتقاق) نام‌گذاری می‌کنند.

نظریهٔ فعل

نسبت گزاره به زبان، همان نسبت بازنمایی به تفکر است؛ به عبارتی گزاره، همزمان کلی‌ترین و ابتدایی‌ترین شکل زبان است، زیرا به مجرد این‌که گزاره تجزیه می‌شود ما دیگر نه با گفتمان بلکه با اجزای‌اش، در شکل مواد خام پراکنده روبرو هستیم. پایین‌تر از گزاره، درواقع، کلمات را داریم، امّا در کلمات نیست که زبان به وجود می‌آید. این درست است که در آغاز، انسان فقط صداهای ساده را تولید کرده است، امّا این صداها به زبان بدل نشدند مگر وقتی که ــ حتی اگر فقط در تک‌هجایی‌شان ــ از رابطه‌ای برخوردار شدند که رابطهٔ نظم یک گزاره بود. جیغ انسان ابتدایی در یک منازعهٔ فقط وقتی به کلمه‌ای حقیقی بدل شد که دیگر بیان جانبی درد او نبود، و نیز وقتی که به عنوان یک حکم و یا بیانی از نوع «من دارم خفه می‌شوم»[۲۷] دارای

اعتبار شد. آنچه کلمه را به عنوان کلمه می‌سازد و آن را بالاتر از فریادها و همهمه قرار می‌دهد، گزاره‌ای است که در آن پنهان است. اگر انسان وحشی آویرون در اکتساب گفتار توفیق نیافت، به این دلیل بود که کلمات برای او صرفاً علامت‌های صوتی اشیاء و تأثراتی بودند که آن اشیاء بر ذهن او برجا می‌گذاشتند؛ کلمات برای او هیچ ارزش گزاره‌ای نداشتند. این حقیقت دارد که وقتی بطری شیر در برابرش گذاشته می‌شد، او می‌توانست کلمه «شیر» را تلفظ کند؛ امّا این کلمه فقط «بیان مغشوش این مایع غذایی، ظرف حاوی آن، و بیان میلی بود که این مایع ایجاد می‌کرد»[۲۸]؛ کلمه هرگز به یک نشانهٔ بازنمایی‌کننده شیء بدل نشد، زیرا او در هیچ نقطه‌ای حتی نخواست بگوید که شیرْ داغ، آماده، یا قابل پیش‌بینی است. درواقع این گزاره است که نشانه صوتی را از ارزش‌های بیانی بی‌واسطه‌اش جدا می‌کند و امکانِ زبانی عالیه‌اش را بنیان می‌گذارد. از نظر تفکر کلاسیک، زبان نه با بیان، بلکه با گفتمان آغاز می‌شود. وقتی کسی می‌گوید «نه»، او امتناع‌اش را به فریادی ساده ترجمه نمی‌کند؛ بلکه «گزاره‌ای کامل» را در کلمه‌ای منفرد خلاصه می‌کند: «... من چنین احساسی ندارم، یا به آن اعتقاد ندارم»[۲۹].

«اجازه بدهید مستقیماً به سراغ گزاره، موضوع اصلی دستور، برویم»[۳۰]. در گزاره، تمام کارکردهای زبان به سه جزیی برگردانده می‌شوند که به‌تنهایی برای تشکیل یک گزاره ضروری هستند: موضوع، محمول و پیوند بین آنها. حتی در این زمان، موضوع و محمول دارای سرشت یکسانی هستند، زیرا گزاره تأیید می‌کند که یکی شبیه دیگری یا با آن یکسان است؛ از این‌رو برای آنها، تحت شرایط معین، این امکان وجود دارد که کارکردهای‌شان را مبادله کنند. تنها تفاوت، اگرچه تفاوتی تعیین‌کننده است، آن چیزی است که تقلیل‌ناپذیری فعل آن را آشکار می‌سازد: هم‌چنان که هابز[۳۱] می‌گوید:

در هر گزاره سه چیز باید مورد توجه قرار گیرد، بدین‌قرار: دو نام، که *موضوع* و *محمول* هستند، و *پیوندشان*؛ هردو نام تنها یک چیز را در ذهن ما به وجود می‌آورند؛ امّا پیوندشان ما را وامی‌دارد تا دربارهٔ علتی فکر کنیم که به خاطرش آن نام‌ها بر آن شیء گذاشته شدند.

فعل، شرط جایگزین‌ناپذیر تمامِ گفتمان‌ها است؛ هر جایی که فعل وجود ندارد، این امکان، حداقل به صورت ضمنی، وجود ندارد که بگوییم زبان وجود دارد. تمام گزاره‌های اسمی حضور نادیدنی یک فعل را پنهان می‌کنند، و آدام اسمیت[۳۲] بر این باور است که زبان، در شکل ابتدایی‌اش، فقط از فعل‌های غیرشخصی ترکیب شده است (همانند «باران می‌بارد» یا «رعدوبرق است»)، و این‌که تمام بخش‌های دیگر گفتمان از این هستهٔ فعلیِ آغازین، به عنوان اجزای فرعی یا اشتقاقی جدا شده‌اند. آستانه زبان در نقطه‌ای قرار دارد که فعل برای اوّلین‌بار ظاهر می‌شود. از این‌رو، با این فعل باید به عنوان هستنده‌ای ترکیبی برخورد شود، و درعین‌حال [مانند] کلمه‌ای در میان کلمات دیگر، که در معرض همان قواعد گونه صرفی و مطابقهٔ کلمات دیگر قرار می‌گیرد، و با این حال جدا از تمام کلمات دیگر در ناحیه‌ای که ناحیه امر گفتاری نیست، بلکه ناحیه‌ای است که فرد از آن فرد صحبت می‌کند؛ این ناحیه در حاشیهٔ گفتمان است، در پیوند بین آنچه گفته شده است و آنچه خودش می‌گوید، دقیقاً در آن ناحیه‌ای که نشانه‌ها در فرایند تبدیل‌شدن به زبان هستند.

این کارکرد است که اکنون باید آن را بررسی کنیم ــــ از طریق جداکردن فعل از تمام چیزهایی که دائماً بر روی آن قرار گرفته و آن را پنهان کرده‌اند. ما نباید در این واقعیت، آن‌چنان که ارسطو متوقف شد، متوقف شویم که فعل بر زمان‌ها دلالت می‌کند (کلمات بسیار دیگری مانند قید، صفت و اسم وجود دارند که می‌توانند دلالت‌های زمانی داشته باشند). هم‌چنین نباید در این

واقعیت آن‌چنان که اسکالیگر[1] متوقف شد، متوقف شویم که فعل کنش‌ها یا هیجان‌ها را بیان می‌کند، درحالی‌که اسم بر اشیاء - و اشیای پایدار - دلالت می‌کند (زیرا دقیقاً خود اسمِ «کنش» برای بررسی وجود دارد). هم‌چنین نباید به شخص‌های متفاوت فعل، آن‌چنان که باکستورف[2] اهمیت داد، اهمیت بدهیم زیرا برخی از ضمیرها نیز می‌توانند چنین کاری بکنند.

آنچه قبل از کارهای دیگر باید انجام بدهیم آشکارکردنِ کارکرد اساسی فعل، با شفافیت کامل است: فعلِ *تأیید می‌کند*، نشان می‌دهد «که گفتمانی که در آن این کلمه به کار برده می‌شود گفتمانِ فردی است که نه‌تنها اسم‌ها را درک می‌کند، بلکه دربارهٔ آنها قضاوت می‌کند»[۳۳]. یک گزاره ــ و نیز یک گفتمان ــ وقتی وجود دارد که ما وجود یک پیوند وصفی بین دو چیز را وقتی می‌گوییم اینْ آن است تأیید می‌کنیم[۳٤]. تمام گونه‌های فعل را می‌توان به فعل منفردی تقلیل داد که بر *بودن* [*to be*] دلالت می‌کند. تمام فعل‌های دیگر به‌طور پنهانی از این کارکرد منحصربفرد استفاده می‌کنند، امّا آن را در زیر لایه‌ای از تعیین‌ها پنهان می‌سازند: صفت‌ها به آن اضافه شدند، و ما به جای گفتن «من در حال آوازخواندن هستم» می‌گوییم «من آواز می‌خوانم»[۳۵]؛ نشان‌های زمان به آن اضافه شده‌اند، و به جای این‌که بگوییم «پیش از این من در حال آوازخواندن بودم»، می‌گوییم «من آواز خواندم»؛ دست‌آخر، برخی زبان‌ها فاعل را در فعل، ادغام کرده‌اند، و از این‌رو می‌بینیم که رومی‌ها می‌گویند *vivo*، و نه *ego vivit*. تمام موارد فوق صرفاً چسبیدگی و رسوب در حول‌وحوش یک کارکرد فعلی کوچک، امّا اساسی است، «فقط فعل *بودن* است... که در وضعیت ساده باقی مانده است»[۳۷]. تمام جوهر زبان در این کلمهٔ منفرد متمرکز شده است. بدون این کلمه، تمام چیزها خاموش باقی

1. Scaliger
2. Baxtorf

می‌ماندند، و اگرچه انسان، همانند برخی حیوانات می‌توانست به قدر کفایت از صداهایش استفاده کند، با این حال هرگز معلوم نمی‌شد حتی یکی از آن فریادهایی که از جنگل بیرون می‌آمد اوّلین پیوند در زنجیرهٔ عظیم زبان باشد.

در دورهٔ کلاسیک، زبان در وضعیت طبیعی‌اش ــ تودهٔ نشانه‌هایی که در جهان حک شدند تا قدرت استنطاقِ ما را بر آن اعمال کنند - از دیدرس ناپدید شد، اما خودش وارد روابطِ جدیدی با هستی شد، روابطی که فهم‌شان دشوارتر بود، زیرا از طریق یک کلمه است که زبان هستی را بیان می‌کند و با آن یکی می‌شود؛ زبان هستی را از درون خودش تأیید می‌کند؛ و با این حال اگر آن کلمه، به‌تنهایی، پیشاپیش تمام امکان‌های گفتمان را نگه نمی‌داشت نمی‌توانست به عنوان یک زبان وجود داشته باشد. بدون روشی برای نام‌گذاری هستی، اصلاً زبانی وجود نمی‌داشت؛ امّا بدون زبان، هیچ فعلِ *بود (to be)* وجود نمی‌داشت، «بودنی» که فقط یک بخش زبان است. این کلمه سادهٔ بازنمایی هستی در زبان است؛ امّا این کلمه هستیِ بازنمایی‌کنندهٔ زبان هم هست ــ آن چیزی که، از طریق تواناکردن زبان به تأییدِ آنچه می‌گوید، زبان را پذیرای حقیقت یا خطا می‌کند. زبان از این جهت متفاوت از تمام نشانه‌هایی است که ممکن است با آنچه نام‌گذاری می‌کنند همساز، سازگار یا وفادار باشند یا نباشند، اما هرگز صادق یا کاذب نیستند. زبان، کاملاً و تماماً، *گفتمان* است؛ و به دلیل چنین است که کلمه قدرت یگانه‌ای برای جهیدن، از روی نظام نشانه‌ها، به سمت هستی آن چیزی که دلالت می‌شود را داراست.

امّا این قدرت از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ این معنا چیست که با سرریزشدن از کلماتی که آن را دربردارند، مبنای گزاره را تشکیل می‌دهد؟ دستوردانان *پورت - رویال* گفتند که معنای فعل *بودن*(to be) تأیید است ــ و این به‌خوبی نشان می‌دهد که مزیت مطلق زبان در کدام ناحیه‌اش

قرار دارد، و نه در آن چیزی که زبان بر آن مبتنی است. ما نباید تصور کنیم که فعل *بودن (to be)* ایدهٔ تأیید را دربردارد، زیرا خود کلمهٔ *تأیید*، و نیز کلمهٔ **بله**، به یک میزان آن را [یعنی ایده تأیید را] دربردارند [۳۷]؛ بلکه آنچه فعل *بودن* ارائه می‌کند تأیید ایده است. اما آیا تأیید یک ایده بیان وجودش نیز هست؟ این درواقع آن چیزی است که بوزی[1] بدان باور دارد و هم‌چنین آن را یکی از دلایل این امر فرض می‌کند که چرا تغییرات زمان، در شکلِ فعل متمرکز شده‌اند: زیرا جوهر اشیاء تغییر نمی‌کند، این فقط وجودشان است که ظاهر و ناپدید می‌شود و گذشته و آینده‌ای دارد [۳۸]. کوندییک می‌تواند در پاسخ بوزی بگوید که اگر وجود را بتوان از اشیاء پس گرفت، این امر باید به معنای آن باشد که وجود چیزی بیش از یک صفت نیست، و این‌که فعل می‌تواند هم مرگ و هم وجود را، تأیید کند. تنها چیزی که فعل تأیید می‌کند هم‌زیستی یا با هم بودن دو بازنمایی است: برای مثال، بازنمایی‌های یک درخت و سبزی، یا بازنمایی انسان و وجود یا مرگ؛ به این دلیل است که زمان‌های فعل، وقتی اشیاء در [حالت] مطلق قرار دارند نه زمان، بلکه یک نظام نسبی تقدم یا تقارن بین اشیای متفاوت را نشان می‌دهند [۳۹]. هم‌زیستی، در واقع، صفت خود شیء نیست؛ هم‌زیستی چیزی بیش از شکلی از بازنمایی نیست: گفتن این‌که سبزی و درخت با هم هستند، مانند گفتن این است که این دو در تمام یا اکثرِ تأثراتی که من دریافت می‌کنم، به یکدیگر مرتبط هستند.

بنابراین کارکرد اصلی فعل *بودن (To be)* مرتبط‌کردن تمام زبان به بازنمایی‌ای است که زبان، آن را مشخص می‌کند. هستی‌ای که زبان به سمت آنْ نشانه‌هایش را سرازیر می‌کند نه کمتر و نه بیشتر از هستی تفکر است. یک دستوردان اواخر قرن هجدهم درحالی‌که زبان را با یک نقاشی مقایسه می‌کند،

1. Bauzee

اسم‌ها را به عنوان شکل‌ها، صفات را به عنوان رنگ‌ها، و فعل را به عنوان خودِ بوم، تعریف می‌کند، بومی که بر روی آن رنگ‌ها دیدنی می‌شوند: یک بوم نادیدنی که کاملاً با روشنی و طرح کلمات پوشیده است، امّا بومی که محلی را در اختیار زبان قرار می‌دهد تا نقاشی‌اش را بر روی آن نشان بدهد.

پس آنچه فعل مشخص می‌سازد، خصلت بازنمایی‌کننده زبان است، [یعنی] این واقعیت که زبان جایگاه‌اش را در تفکر دارد، و این‌که تنها کلمه که قادر است از مرز نشانه‌ها عبور کند و برای آنها شالوده‌ای در حقیقت فراهم کند، هرگز به چیزی غیر از خود بازنمایی دست نمی‌یابد. بنابراین آشکار می‌شود که کارکرد فعل، با شیوهٔ وجود زبان یکی شده است، زبانی که فعل از سرتاسر طول‌اش عبور می‌کند: صحبت‌کردن، درعین‌حال بازنمایی‌کردن از طریق نشانه‌ها، و دادن نوعی شکل ترکیبی به نشانه‌ها است، شکلی که فعل بر آن حاکم است. همان‌گونه که دستو می‌گوید، فعلْ اسناد، قدرت نگهدارنده، و شکل تمام صفت‌ها است:

فعل *بودن (to be)* در همه گزاره‌ها یافت می‌شود، زیرا ما نمی‌توانیم بگوییم که یک شیء به فلان و بهمان شیوه است بدون این‌که همزمان بگوییم این شیء است... امّا این کلمهٔ «است» [is] در همه گزاره‌ها وجود دارد و همیشه بخشی از صفت [محمول] در این گزاره‌هاست، کلمهٔ «است» همواره آغاز و مبنای صفت است، این کلمه صفت مشترک و کلی است [۴۰].

خواهیم دید که چگونه کارکرد فعل، وقتی به این نقطهٔ کلیت رسیده بود، به مجرد این‌که قلمرو یکپارچهٔ دستورِ عامْ خودش ناپدید شد چاره‌ای به‌غیر از گسسته‌شدن نداشت. وقتی بُعد امر کاملاً دستوری گشوده شد، گزاره به چیزی بیش از یک واحد نحوی بدل نشد. فعل در گزاره به همراه دیگر کلمات، با نظام مطابقه‌شان، ادات صرف‌شان، و حالت‌هایشان، صرفاً نشان داده شد. و در منتهی‌الیه دیگر، قدرتِ آشکارسازی زبان در پرسشی

خودآئین، و باستانی‌تر از دستور، از نو ظاهر شد. زبان، در سراسر قرن نوزدهم، در سرشت معمایی‌اش به عنوان *فعل* مورد بررسی قرار گرفت: در آن ناحیه‌ای که زبان به هستی نزدیک‌ترین است و بیشترین توانایی را برای نام‌گذاری و انتقال یا تلألو بخشیدن به معنای بنیادی‌اش، و نیز ارائه آن به صورت کاملاً آشکار دارد. از هگل تا مالارمه، این شگفتی در برابرِ روابط هستی و زبانْ طرحِ دوبارهٔ فعل در نظم یکنواختِ کارکردهای دستوری را متعادل می‌کند.

مفصل‌بندی

فعل *بودن (to be)* ــ آمیزه‌ای از اسناد و تأیید، اتصال گفتمان با امکان اولیه و ریشه‌ای گفتار ــ اوّلین جزء ثابت گزاره، و هم‌چنین بنیادی‌ترین جزء آن را معین می‌کند. در کنار این جزء ثابت، در هر طرف، اجزای دیگر قرار دارند: بخش‌های گفتمان یا «نطق[1]». این جایگاه‌ها هنوز خنثی هستند، و تنها با آن تصویر باریک‌اندام، و تقریباً ادراک‌ناپذیر، و با این حال مرکزی‌ای تعیین می‌شوند که هستی را نام‌گذاری می‌کند؛ این جایگاه‌ها، در هر طرف این «قاضی»[2]، به عنوان چیزی عمل می‌کنند که باید مورد قضاوت قرار گیرد ــ *the judicantum* ــ و چیزی که قضاوت کرده است یعنی *the judicatum* [4] . چگونه این طرح ناب گزاره می‌تواند به جمله‌های مجزا بدل شود؟ چگونه گفتمان می‌تواند کل محتوای یک بازنمایی را بیان کند؟

این بدان علت است که گفتمان از کلماتی تشکیل شده است که آنچه را که به بازنمایی ارائه می‌شود، بخش به بخش، *نام‌گذاری می‌کند*.

---

1. oration
2. judicator

به عبارت دقیق‌تر، کلمه‌ای که نام‌گذاری می‌کند، در سرشت‌اش، یک اسم یا یک نام است. این بدان علت است که یک اسم خاص، همیشه به یک بازنمایی خاص و نه به سمت بازنمایی دیگر، معطوف است. از این‌رو، برعکس یکنواختی فعل، که هرگز چیزی بیش از بیانِ عامِ اسناد نیست، اسم‌ها در تمایز بی‌پایان تکثیر می‌شوند. باید به تعداد چیزهایی که برای نام‌گذاری وجود دارد، اسم وجود داشته باشد. امّا در این صورت هر نام آن‌چنان محکم به بازنمایی منفردی که نام‌گذاری کردهٔ چسبیده می‌بود، که هرگز نمی‌شد حتی ضعیف‌ترین اسناد را صورت‌بندی کرد؛ بنابراین زبان به سطح پایین‌تری عقب‌نشینی می‌کند:

اگر هیچ اسم دیگری به غیر از نام‌های خاص نداشتیم، ضرورتاً می‌بایست تعداد بی‌پایانی از آنها را به وجود می‌آوردیم. این کلمات، که تعداد زیادشان بار زیادی بر حافظه‌های ما تحمیل می‌کرد نه نظمی در موضوع‌های یادگیری ما، و نه نظمی در ایده‌های ما ایجاد نمی‌کردند، و در ضمن تمام گفتمان ما در مغشوش‌ترین وضعیت می‌بود[۴۲].

اسم‌ها نمی‌توانند در جمله کارکرد داشته باشند و اسناد را امکان‌پذیر سازند، مگر اینکه یکی از دوتای‌شان (حداقل صفت) برخی اجزای مشترک در چند بازنمایی را نام‌گذاری کند. این کلیتِ نام، همان‌قدر برای بخش‌های گفتمان ضروری است که نام‌گذاری هستی برای شکل گزاره.

این کلیت را می‌توان از دو روش به دست آورد. یا با یک مفصل‌بندی افقی، دسته‌بندی افرادی که هویت‌های‌شان مشترک است با یکدیگر و جداکردن آنهایی که متفاوت هستند؛ این مفصل‌بندی باعث تعمیم پیاپی گروه‌هایی می‌شود که به‌تدریج بزرگ و بزرگتر می‌شوند (و تعدادشان کم و کمتر می‌شود)؛ این مفصل‌بندی هم‌چنین ممکن است آنها را از طریق تمایزات تازه، تقریباً تا بی‌نهایت، به اجزای کوچکتر تقسیم کند، و در نتیجه به اسم

خاصی بازگردد که از آن اسم آغاز کرده بود [۴۳]؛ کلِ نظم هماهنگی[1]ها و وابستگی[2]های حاصله را شبکه‌ای از زبان می‌پوشاند، و هر کدام از این نقاط به همراه نام‌اش، بر روی این شبکه یافت خواهند شد: از فرد به گونه، سپس از گونه به جنس و در ادامه به رده، زبان دقیقاً بر مبنای کلیت‌های فزاینده مفصل‌بندی می‌شود؛ اسم‌ها این کارکرد طبقه‌بندی را در زبان آشکار می‌کنند: [مثلاً] می‌گوییم یک حیوان، یک چهارپا، یک سگ، یک سگ اسپانیول[۴۴]. روش دیگر اکتساب این کلیتْ مفصل‌بندی عمودی است، که با اوّلی مرتبط است، زیرا هر کدام نسبت به دیگری ضروری است؛ این مفصل‌بندیِ دوّمْ اشیایی را تمیز می‌دهد که خودشان را از آنهایی ــ حالت‌ها، ویژگی‌ها، عرض‌ها، یا خصوصیات ــ حفظ می‌کنند که هرگز نمی‌توان در وضعیتی مستقل با آنها مواجه شد: در عمق، جوهرها و در سطح، کیفیات؛ این تقسیم ــ یا آن‌چنان که آدام اسمیت آن را متافیزیک می‌نامد ــ از طریق حضور صفات در گفتمان آشکار می‌شود، صفاتی که هر چیزی را در بازنمایی‌ایی نام‌گذاری می‌کنند که به‌تنهایی نمی‌تواند خودش را حفظ کند. مفصل‌بندی اوّلیه زبان (اگر فعل *بودن (to be)* را کنار بگذاریم، که به همان میزانی که شرطی برای گفتمان است بخشی از آن نیز هست) در طول دو محور عمودی هم‌طراز می‌شود: یکی از واحد فردی به واحد کلی می‌رسد؛ دیگری از جوهر به کیفیت می‌رسد. در نقطه تلاقی‌شان، اسم عام قرار می‌گیرد؛ در یک انتها اسم خاص، در انتهای دیگر صفت.

امّا این دو نوع بازنماییْ کلمات را فقط به میزانی می‌توانند از یکدیگر تمیز بدهند که بازنمایی بر طبق همین الگو تجزیه شده باشد. همان‌گونه که مؤلفان *پورت‌ـ رویال* آن را بیان کرده‌اند، کلماتی «که بر اشیاء دلالت

1. coordination
2. subordination

می‌کنند، مانند *زمین* و *خورشید*، اسم‌های اسمی[1] نامیده می‌شوند.

کلماتی که بر شیوه[2] دلالت می‌کنند، درحالی‌که هم‌زمان بر موضوعی دلالت می‌کنند که شیوه‌ها با آن هماهنگ هستند، اسم‌های صفتی[3] نامیده می‌شوند، مانند *خوب*، *درست*، *گِرد*»[٤٥]. با این حال، بازی‌های مشخصی نیز بین مفصل‌بندی زبان و مفصل‌بندی بازنمایی وجود دارد. وقتی از «سفیدی» صحبت می‌کنیم، یقیناً کیفیتی را مشخص می‌کنیم، امّا این کیفیت را از طریق یک اسم مشخص می‌کنیم؛ وقتی از «انسان‌ها» صحبت می‌کنیم، از یک صفت استفاده می‌کنیم تا افرادی را مشخص کنیم که به‌تنهایی به زندگی ادامه می‌دهند. این جابجایی دلیلی بر این نیست که زبان از قوانین دیگری به غیر از قوانین بازنمایی پیروی می‌کند، بلکه برعکس بر این امر دلالت می‌کند که زبان با خودش و در تراکم خودش روابطی دارد که با روابط بازنمایی یکسان هستند. به همین دلیل، آیا زبان، درواقع، نوعی بازنمایی مضاعف‌شده نیست که در نتیجه می‌تواند بازنمایی دیگری، متمایز از اوّلی، را با اجزای بازنمایی‌اش ترکیب کند، گرچه تنها کارکرد و معنای بازنمایی دوّمْ بازنمایی اوّلی باشد؟ اگر گفتمان صفتی را مستمسک قرار دهد که یک حالت را مشخص می‌کند و به آن در جمله، ارزش جوهر [یا اصل] گزاره را می‌دهد، آنگاه آن صفتْ اسمی می‌شود؛ از طرف دیگر، اسمی که در جمله همانند یک عَرَض رفتار کند، حتی اگر جوهرها را مشخص سازد، صفتی می‌شود هم‌چنان که تاکنون [بوده است].

از آن‌جا که جوهر آن چیزی است که به‌تنهایی وجود دارد، اصطلاح اسم به تمام آن کلماتی داده شد که به‌تنهایی در گفتمان وجود دارند، حتی اگر بر عَرَض‌ها دلالت کنند. از طرف دیگر، اصطلاح صفت به آن کلماتی

1. substantival
2. manner
3. adjectival

داده شد که زمانی بر جوهر دلالت می‌کنند که در شیوه دلالت‌کردن‌شان، به اسم‌های دیگر در گفتمان بپیوندند[٤٦].

روابط بین عناصر گزاره با روابط بین عناصر بازنمایی یکی است؛ امّا این اینهمانی دقیقاً نقطه به نقطه مرتب نشده است، تا [بدین وسیله] هر جوهر با یک اسم، و هر عرض با یک صفت، مشخص شود. این‌همانی در این‌جا، امری کلی، و مسئله‌ای مربوط به سرشت است: گزاره یک بازنمایی *است*؛ گزاره بر طبق همان شیوه‌ای مفصل‌بندی می‌شود که بازنمایی می‌شود؛ امّا گزاره این قدرت را دارد که بازنمایی‌ای را که به گفتمان بدل می‌کند در بیش از یک شیوه بیان کند. گزاره، در ذات خود، یک بازنمایی است که مفصل‌بندی را برای بازنمایی دیگر فراهم می‌کند، همراه با امکان جابجایی که همزمان آزادی گفتمان و تفاوت‌های بین زبان‌ها را بنیاد می‌گذارد.

اوّلین لایه مفصل‌بندی این چنین است - سطحی‌ترین یا در هر صورت آشکارترین لایه. وقتی این لایه مستقر شد، هر چیزی می‌تواند به گفتمان بدل شود؛ امّا در شکلِ زبانیِ ترجیحاً تمایزنیافته: ما هنوز چیزی نداریم به‌جز یکنواختی فعل *بودن (to be)* و کارکرد وصفی آن برای مرتبط‌کردن اسم‌های ما با یکدیگر. اکنون، اجزای بازنمایی بر طبق شبکهٔ کاملی از روابط پیچیده (توالی، تبعیت، نتیجه)، مفصل‌بندی می‌شوند که اگر قرار است حقیقتاً بازنمایی‌کننده شوند باید وارد زبان شوند. در نتیجه، به تمام کلمات، هجاها، حتی حرف‌ها، که در میان اسم‌ها و کلمات در گردش هستند، وظیفهٔ نام‌گذاری آن ایده‌هایی داده می‌شود که در *پورت ــ رویال*، «فرعی»[1] نامیده می‌شوند[٤٧]؛ باید حرف اضافه و حرف ربط وجود داشته باشند؛ باید نشانه‌های نحوی وجود داشته باشند که بر روابط یکسانی یا توافق، و روابط وابستگی یا حالت، دلالت کنند[٤٨]: علامت‌های جمع و

1. accessory

جنس، پایانه‌های صرفی؛ و دست‌آخر، باید کلماتی وجود داشته باشند که اسم‌های عام را به افرادی که این اسم‌ها آن‌ها را نام‌گذاری می‌کنند، مرتبط کنند ــ حرف‌های تعریف یا [صفات یا ضمایر] اشاره که لمرسی[1] آنها را «انضمانی‌کننده»[2] یا «غیرانتزاعی‌کننده»[3] نامیده است[۴۹]. این پراکندگی کلمات: نوعی مفصل‌بندی را پایین‌تر از یکپارچگی نام (چه اسمی، چه صفتی) تشکیل می‌دهد، همان‌گونه که شکل محض گزاره مستلزم آن است: هیچ کدام از آنها به‌تنهایی، و به صورت مجزا، یک محتوای بازنمایی‌کننده قطعی و ثابت ندارد؛ آنها نمی‌توانند ایده‌ای را بپوشانند ــ حتی ایده‌ای فرعی را ــ مگر آن‌که با کلمات دیگر مرتبط شوند؛ درحالی‌که اسم‌ها و فعل‌ها «دلالت‌گرهای مطلق» هستند، [امّا] این کلمات، از طرف دیگر، هیچ قدرت دلالتی ندارند، مگر در شیوه‌ای نسبی. این امر حقیقت دارد که این کلمات به بازنمایی معطوف می‌شوند؛ آنها فقط تا جایی وجود دارند که دوّمی (بازنمایی)، در فرآیند تجزیهٔ خودش، شبکه درونی این روابط را دیدنی می‌سازد؛ امّا آنها خودشان فقط از طریق کل دستوری که بخشی از آنند دارای ارزش هستند. آنها مفصل‌بندی تازه‌ای را در زبان برقرار می‌کنند، نوعی مفصل‌بندی با سرشت ترکیبی، هم‌زمان هم بازنمایی‌کننده و هم دستوری، هرچه که بدون هر کدام از این دو نظم می‌تواند دقیقاً با دیگری متناسب شود.

پس در این مرحله، جمله از اجزای نحوی‌ای تشکیل شده است که بر طبق الگوهایی جدا شده‌اند که از صناعت‌های کلی گزاره، ظریف‌تراند. این الگوی جدید و پیچیده‌تر، دستور عام را با انتخابی ضروری مواجه می‌کند: یا تجزیه‌اش را در سطح پایین‌تری از یکپارچگی اسمی دنبال کند و در

1. Lemercier
2. concretizers
3. disabstractors

برابر دلالت، اجزای کم‌اهمیتی [یا بدون دلالتی] را برجسته کند که خودش از آنها برساخته شده است، یا آن یکپارچگی اسمی را از طریق فرآیندی پس‌رونده تقلیل دهد، وجودش را در واحدهای محدودتر شناسایی کند، و کارآمدی‌اش را به عنوان بازنمایی در پایین سطحِ کل کلمات، در ادات، در هجاها و حتی در خود حروف منفرد بیابد. این امکان‌ها وقتی ارائه ـــ و درواقع تجویز ـ می‌شوند که نظریهٔ زبان‌ها، گفتمان و تجزیه ارزش‌های بازنمایی‌اش را به عنوان موضوع خود اتخاذ کند. این امکان‌ها، *نقطهٔ بدعتی* را معین می‌کنند که کل دستور قرن هجدهم را تکه‌تکه می‌کند.

هریس[1] می‌پرسد، آیا باید چنین انگاریم که تمام دلالت‌ها، مانند بدن، به بی‌نهایت دلالت‌های دیگر قابل تقسیم‌اند که این دلالت‌ها خودشان نیز تا بی‌نهایت تقسیم پذیرند؟ این تصور بی‌معنا است؛ از این‌رو باید به‌ناگزیر بپذیریم که صداهای دلالتگری وجود دارند که هیچ بخشی از آنها نمی‌تواند صاحب دلالت خودش باشد[۵۰]. به محض این‌که ارزش‌هایِ بازنمایی‌گر کلماتْ گسسته یا تعلیق شدند، دلالت ناپدید می‌شود: در عوض مستقلاً مواد خامی ظاهر می‌شوند که بر مبنای تفکر مفصل‌بندی نمی‌شوند و پیوندشان نمی‌تواند به پیوند گفتمان تقلیل داده شود. در اینجا نوعی «سازوکار» مناسب با مطابقه‌ها، حالت‌ها، ادات صرف، هجاها و صداها وجود دارد، و هیچ ارزش بازنمایی‌گری، نمی‌تواند تبیینی دربارهٔ این سازوکار برای ما فراهم کند. با زبان باید همانند نوعی برساخته مکانیکیِ مستعدِ اصلاح تدریجی برخورد شود[۵۱]: جمله در ساده‌ترین شکل‌اش از فاعل، فعل و یک محمول تشکیل شده است؛ هر الحاق معنا به گزاره‌ای تازه و کامل نیاز دارد؛ به همین ترتیب، ابتدایی‌ترین ماشین‌ها اصول حرکتی‌ای را مسلم می‌گیرند که برای هر کدام از قطعات‌شان متفاوت است. اما وقتی این ماشین‌ها کامل می‌شوند، تمام

1. Harris

قطعات‌شان را تابع یک اصل می‌کنند، اصلی که [براساس آن] قطعات فقط میانجی‌ها، وسایل دگرگونی و نقاط کاربرد آن هستند؛ به همین منوال، وقتی زبان‌ها خودشان را کامل می‌کنند آنها معنای یک گزاره را از طریق اجزای دستوری‌ای منتقل می‌کنند که به‌تنهایی هیچ ارزش بازنمایی ندارند، اما آن را خاص‌تر می‌سازند، اجزای‌اش را با یکدیگر مرتبط می‌کنند و تعیین‌های واقعی آن را نشان می‌دهند.

در یک جملهٔ پیوستهٔ منفرد، می‌توان روابط زمان، نتیجه، مالکیت، و موضع‌یابی را نشان داد، روابطی که تمام‌شان یقیناً وارد سلسلهٔ فاعل ــ فعل ــ محمول می‌شوند، امّا نمی‌توان آنها را با چندان تمایز گسترده‌ای دقیقاً مشخص کرد. هم‌چنین است اهمیت اختصاص‌داده‌شده از زمان بوزی[1] [۵۲] به نظریه‌های متمم و نظریه‌های وابستگی. هم‌چنین است نقش فزایندهٔ نحو؛ نحو، در زمان *پورت- رویال*، با برساختن و نظم‌بخشی کلمات یکی پنداشته می‌شد و از این‌رو با تحول درونی گزاره یکی به نظر می‌آمد[۵۳]؛ نحو با سیکارد[2] مستقل گردید: این نحو است «که شکل مناسب هر کلمه را معین می‌کند»[٥٤]؛ این‌ها طرح‌های مقدماتی برای خودآئینی دستوری بودند که در مراحل بعدی، در پایان قرن، سیلوستر دو ساسی[3] آنها را مشخص کرد، و به این وسیله او ــ به‌همراه سیکارد ــ به اوّلین کسی بدل شد که بین تجزیهٔ منطقی گزاره و تجزیهٔ دستوری جمله تمایز قایل شد[۵۵].

این امر قابل فهم است که چرا این نوع تجزیه‌ها، تا وقتی گفتمان همچنان موضوع دستور بود، باید در تعلیق می‌ماندند؛ به مجرد این‌که لایه‌ای از مفصل‌بندی به جایی می‌رسید که ارزش‌های بازنمایی‌گر، فرومی‌ریختند، جنبشی در طرف دیگر دستور به وجود می‌آمد، جایی که

1. Bauzée
2. Sicard
3. Sylverstre de Saci

دستور دیگر قدرتی در قلمروهای کاربرد و تاریخ نداشت ــ نحو، در قرن هجدهم، به عنوان محل امر دلبخواهی در نظر گرفته می‌شد که در آن عادات تمام مردم بر طبق هوس سامان می‌یافت[٥٦].

در هر صورت، چنین تجزیه‌هایی در قرن هجدهم، نه چیزی بیش از امکان‌های انتزاعی، و نه پیش‌گمانه‌های آنچه قرار بود زبان‌شناسی تاریخی باشد، بلکه شاخه غیرـ مزیت‌دار[1] یک انتخاب بود. برعکس، و با همان نقطه بدعت به عنوان نقطهٔ آغاز، ما شاهد ایجاد نوعی تأمل هستیم که از نظر ما و علم زبان که از قرن نوزدهم آن را برساخته‌ایم، تهی از تمام ارزش‌هاست، امّا تأملی که در آن زمان، تمام تجزیه‌های نشانه‌های کلامی را قادر می‌ساخت در خود گفتمان نگه داشته شوند ـ تأملی که از طریق این روی هم‌قرارگیری دقیق، جزو اشکال مثبت دانش قرار گرفت. نوعی جستجو برای کارکرد اسمی مبهمی وجود داشت که گمان می‌رفت در کلمات، هجاها، ادات صرف و حروفی نهاده شده و پنهان شده است که تجزیهٔ بیش از اندازه کلیِ گزارهْ اجازه داشت تا از شبکه‌اش عبور کند. زیرا، به‌رغم همه چیز، هم‌چنان که مؤلفان *پورت‌رویال* خاطرنشان کرده‌اند، تمام ادات پیوندی باید محتوایی داشته باشند، زیرا آنها شیوه‌ای را نشان می‌دهند که در آن ابژه‌ها به یکدیگر مرتبط می‌شوند، و در بازنمایی‌های ما [با یکدیگر] مرتبط می‌شوند[٥٧]. آیا نمی‌توان فرض کرد که این ادات نام‌هایی بوده‌اند شبیه تمام نام‌های دیگر تنها با این تفاوت که این ادات به جای جایگزین‌کردن خودشان با ابژه‌ها، جایگاه آن علامت‌هایی [یا ژست‌هایی] را گرفتند که از طریق آنها انسان‌ها ابژه‌ها را نشان می‌دادند یا ارتباطات و توالی‌شان را شبیه‌سازی می‌کردند [٥٨]؟ این کلمات [یعنی ادات پیوندی] هستند که یا به‌تدریج، معنای خاص‌شان را از

1. non-privileged

دست دادند (معنایی که همیشه دیدنی نبود، زیرا به علامت‌ها [یا ژست‌ها]، بدن و موقعیت گوینده مرتبط بود) یا خودشان را در کلمات دیگر ادغام کردند، کلماتی که این ادات در آنها یک پشتیبان ثابت پیدا کردند، و در عوض به آنها نظام کاملی از حالت‌ها را دادند[۵۹]. به طوری که تمام کلمات، از هر نوعی، نام‌های بالقوه هستند: فعل‌ها نام‌های صفتی را به فعل بودن (to be) مرتبط کرده‌اند؛ حرف‌های ربط و اضافه، نامِ علامت‌هایی هستند که اکنون در سکون منجمد شده‌اند؛ صرف فعل[۱] و صرف‌های دیگر[۲] چیزی بیش از نام‌هایی نیستند که مستحیل شده‌اند.

کلمات، اکنون، می‌توانند آزادی پروازشان را به تمام نام‌هایی که در آنها جای داده شده‌اند بگشایند و اعاده کنند. هم‌چنان که لو بل[۳] گفته است، درحالی‌که این امر را به عنوان یک اصل بنیادی تجزیه بیان می‌کند، «هیچ گروهی وجود ندارد که بخش‌هایی از آن به صورت جداگانه، قبل از این‌که با یکدیگر گروه‌بندی شوند وجود نداشته باشد»[۶۰]؛ این امر او را قادر ساخت تا تمام کلمات را به اجزای هجایی تقلیل بدهد که در آنها نام‌های فراموش‌شده قدیمی در نهایت دوباره ظاهر شدند ــ تنها واژگانی که این امکان را دارند که در کنار فعل بودن (to be) وجود داشته باشند: برای مثال *Romulus*، [۶۱]، از *Roma* و *moliri* (ساختن) منشأ می‌گیرد؛ و *Roma* از *ma, ro*منشأ می‌گیرد، که به‌ترتیب بر قدرت (*robur*) و بزرگی (*magnus*) دلالت می‌کنند. به همین ترتیب، تیبالت[۴] سه دلالت نهفته را در *abandonner* کشف می‌کند: *a* که «ایده گرایش یا قصد چیزی را به چیز دیگر بیان می‌کند»؛ *ban* که «ایدهٔ کلیت بدنه اجتماعی را ارائه می‌کند» و *do*

---

۱. Conjugation، صرف فعل ــ م.

۲. declension صرف اسم، ضمیر و صفت. ــ م.

3. Le Bel
4. Thiebault

که «بر عملی دلالت می‌کند که بر مبنای آن فرد چیزی را رها می‌کند»[۶۲].

اگر مجبور شویم سطح زیر هجاهای فردی یعنی خود حروف کلمات را بررسی کنیم، هنوز می‌توانیم ارزش‌های یک شکل ابتدایی نام‌گذاری را بیابیم. کاری که کورت دو جبلین[1]، را برای کسب عظمت بیشتر ــ اگرچه عظمتی تباهی‌پذیرتر ــ خودش را واقعاً وقف آن کرد: «تماس لبی، ساده‌ترین [تماسی] که می‌توان وارد بازی کرد، ملایم‌ترین و قشنگ‌ترین [تماس]، برای نامیدن اوّلین موجوداتی به کار گرفته شد که انسان خواست آنها را بشناسد، موجوداتی که انسان را احاطه کرده بودند و او تمام چیزها را مدیون آنها بود» ([مانند تلفظ واژگان] بابا مامان). از طرف دیگر، «به همان اندازه‌ای که لب‌ها متحرک و انعطاف‌پذیر هستند، دندان‌ها سخت هستند؛ آهنگی که از آنها به وجود می‌آید قوی، پرطنین و پرسروصداست...». از طریق تماس دندانی است که ایده‌هایی که در پشت فعل‌هایی مانند *tonner* (رعدزدن)، *retentir* (طنین‌انداختن)، *etonner* (متعجب‌کردن) قرار دارند، بیان می‌شوند؛ و از همین طریق است که فرد *tambours*(طبل‌ها)، *timbales* (تیمبال) و *trompettes* (ترومپت‌ها) را نشان می‌دهد. مصوت‌ها نیز به‌تنهایی، می‌توانند راز نام‌های قدیمی را که کاربرد[2] [یعنی استفاده از آنها] این رازها را در این نام‌ها دفن کرده است، آشکار کنند: A برای مالکیت(*avoir* ، داشتن)، E برای وجود، I برای *puisssance*(قدرت)، O برای *etonnement*(تعجب، چشم‌های کاملاً باز)، Uبرای *humidite* (رطوبت) و در نتیجه برای *humeur* (خلق‌وخو)[۶۳]. احتمالاً، در کهن‌ترین لایهٔ تاریخ ما، صامت‌ها و مصوت‌ها، که فقط به عنوان دو گروهی هنوز مبهمْ تمایز یافته‌اند، به تعبیری، دو نام

1. Court de Gebelin
2. usage

منحصربفردی را تشکیل دادند که گفتار انسانی در نهایت بر اساس آنها مفصل‌بندی می‌شود: مصوت‌های آوازی[1]، هیجانات ما را بیان می‌کنند و صامت‌های خشن، نیازهای ما را [٦٤]. هنوز این امکان وجود دارد که زبان‌های سرسخت شمال ــ جنگلی از صداهای توحلقی، گرسنگی و سرما ــ را از زبان‌های جنوب تمیز داد، زبان‌های جنوب تماماً مصوت هستند و از برخورد صبحگاهی پروانه‌ها به وجود آمدند، وقتی «اوّلین شعله‌های آتش عشق از بلورهای ناب بهاران فوران می‌کردند».

زبان در سراسر تراکم‌اش، حتی پایین‌تر از باستانی‌ترین صداهایی که برای نخستین‌بار آن را از وضعیت [اولیه]اش به عنوان فریاد محض نجات دادند، کارکرد بازنمایی‌اش را حفظ می‌کند؛ زبان در تمام مفصل‌بندی‌هایش، از اعماق زمان، همیشه *نام‌گذاری کرده است*. زبان در ذات خودش چیزی نیست مگر خش‌خشِ بی‌شمارِ نام‌گذاری‌ها که بر روی یکدیگر قرار می‌گیرند، در یکدیگر ادغام می‌شوند، یکدیگر را پنهان می‌کنند، و با این حال خودشان را در وجود حفظ می‌کنند تا تجزیه یا ترکیب پیچیده‌ترین بازنمایی‌ها را، امکان‌پذیر سازند. در جمله‌ها، در آن عمقی که دلالت ظاهراً بر پشتیبانی خاموش هجاهای کوچک متکی است، همیشه یک نام‌گذاری نهفته وجود دارد، شکلی که انعکاس یک بازنمایی نادیدنی و با این حال محوناشدنی را در دیوارهای صوتی‌اش محبوس می‌کند. چنین تجزیه‌هایی، برای زبان‌شناسی تاریخی قرن نوزدهم، به معنای واقعی کلمه، «یک نامه سرگردان» باقی ماند. امّا چنین چیزی در مورد کل روش تجربه‌کردن زبان صادق نیست ــ تجربه‌ای که ابتدا در زمان سنت‌مارک[2]، رورونی[3]، فابر دولیو[4]، و اوئگر[5] رازآلود و رمزآمیز بود، و سپس وقتی معمای کلمه در تمام تراکم هستی‌اش، در مطالعات

1. singing
2. Saint-Marc
3. Reveroni
4. Fabre d'Olivet
5. Oegger

مالارمه، راسل[1]، لیریس[2]، یا پونژ[3] دوباره ظاهر می‌شود و شکل ادبی به خود می‌گیرد.

این ایده که وقتی کلمات را نابود می‌کنیم، آنچه باقی می‌ماند نه صرف همهمه و نه اجزای نابِ دلبخواهی بلکه کلمات دیگر هستند که وقتی از میان برده شوند، هنوز کلمات دیگری را آزاد می‌کنند ــ این ایده همزمان نافیِ تمام علوم مدرن دربارهٔ زبان و اسطوره‌ای است که هم‌اکنون مبهم‌ترین و واقعی‌ترین قدرت زبان را در آن بازنویسی می‌کنیم. احتمالاً به دلیل دلبخواهی‌بودن زبان، و به این دلیل که می‌توان شرایطی را معین کرد که زبان در آن قدرت دلالت‌اش را به دست می‌آورد، زبان می‌تواند به موضوع یک علم بدل شود. به این دلیل که زبان هرگز از صحبت‌کردن در خودش متوقف نشده است، به دلیل این‌که تا جایی که ما می‌توانیم به آن دسترسی پیدا کنیم و ارزش‌های پایدار در آن نفوذ کرده‌اند، می‌توانیم در زبان و در آن همهمه بی‌پایانی صحبت کنیم که ادبیات در آن متولد می‌شود. امّا در دورهٔ کلاسیک این رابطه ابداً این چنین نبوده است؛ دو شکل، دقیقاً با یکدیگر متناسب بودند: نظمی وجود داشت که در آن زبان می‌توانست کاملاً در شکل کلی گزاره گنجانده شود، و هر کلمه، تا کوچکترین جزءاش، می‌بایست شکل دقیقی از نام‌گذاری می‌شد.

نام‌گذاری

و با این حال، نظریهٔ «نام‌گذاری کلی»[4] در حد نهایی زبانْ رابطهٔ خاصی را با اشیاء آشکار می‌کند که سرشت کاملاً متفاوتی از شکل گزاره‌ای دارد. اگر، اساساً، کارکرد زبانْ نام‌گذاری، به عبارت دیگر طرحِ یک بازنمایی یا

1. Roussel
2. Leiris
3. Ponge
4. genralized designation

اشاره‌کردن به آن است، چنان‌که گویی با یک انگشت، پس این کارکرد نشان‌دادن و نه قضاوت‌کردن است. کارکرد زبان با یک علامت، یک نشانه، یک شکل همراه، یا یک اشاره نام‌گذاری، با اشیاء مرتبط می‌شود: هیچ چیزی [در این کارکرد وجود ندارد] که بتوان آن را به یک رابطهٔ حملی[1] تقلیل داد. اصل نام‌گذاری آغازین، اصل خاستگاه کلمات، توسط تقدم صوریِ حُکمْ متعادل می‌شود. چنان‌که گویی، در هر طرف زبان، در حالی که در تمام مفصل‌بندی‌هایش باز شده است، هستی‌اش در نقش کلامی‌اش به عنوان اسناد، و خاستگاه‌اش در نقش‌اش به عنوان نام‌گذاری اوّلیه، قرار دارند. خاستگاه زبان جایگزین‌شدن یک نشانه را با آن چیزی که نشان داده می‌شود، امکان‌پذیر می‌سازد، و هستی زبان پیوند یک محتوا با محتوای دیگر را فراهم می‌کند. و از این‌رو، ما یک بار دیگر با دو کارکرد ربط و جایگزینی، در تقابل و درعین‌حال در قرابت‌شان، روبرو هستیم که به نشانه در کل، به همراه قدرت تجزیهٔ بازنمایی‌اش، اختصاص داده شده است.

به علاوه خاستگاه زبان را در معرض دانش روز قراردادن، به معنای کشف دوباره آن لحظهٔ ابتدایی است که در آن زبان، نام‌گذاری محض بود. از این طریق، همزمان باید هم‌تبیینی برای دلبخواهی‌بودن زبان ارائه شود(زیرا آن چیزی که نام‌گذاری می‌کند می‌تواند از آن چیزی که نشان می‌دهد همان‌قدر متفاوت باشد که یک اشاره از چیزی که به سمت آن معطوف است)، و هم برای رابطهٔ عمیق‌اش با آن چیزی که نام‌گذاری می‌کند ارائه گردد (زیرا یک کلمه یا هجای خاص همیشه انتخاب می‌شود تا یک چیز خاص را نام‌گذاری کند). اوّلی با تجزیهٔ کنش زبان و دوّمی با مطالعه ریشه‌ها، محقق می‌شود. امّا این دو چیز بالعکسِ *کراتیلوس*، که در آن تبیین بر حسب «طبیعت» و تبیین بر حسب «قانون» در تقابل با یکدیگر

1. predication

قرار می‌گیرند، در تقابل با یکدیگر نیستند؛ برعکس، این دو چیز برای یکدیگر مطلقاً ضروری هستند، زیرا اوّلی تبیینی از جایگزینی نشانه با شیء نام‌گذاری‌شده ارائه می‌کند، و دوّمی قدرت دائمی نام‌گذاری را که آن نشانه دارد توجیه می‌کند.

بدن با زبان کنش سخن می‌گوید؛ با این حال، این زبان چیزی نیست که از ابتدا مشخص باشد. تمام آن چیزی که طبیعت اجازه می‌دهد این است که انسان، در موقعیت‌های مختلفی که خودش را می‌یابد، باید بتواند ژست بگیرد [یا با ایما و اشاره چیزی را بیان کند]؛ حرکاتْ صورت او را تحریک می‌کنند؛ او فریادهای نامفهوم را بیرون می‌دهد ــ به عبارت دیگر، فریادهایی که «نه زبان و نه لب‌ها آن را تولید می‌کنند»[٦٥]. تمام این‌ها نه زبان است و نه حتی نشانه، بلکه تأثیر و نتیجه حیوانیت[1] ما است. این تحریکِ آشکار، با این حال، واجد فضیلتِ عام‌بودن است، زیرا این تحریک صرفاً به آرایش اندام‌های ما بستگی دارد. هم‌چنین است امکان مشاهده این امر برای انسان که تحریک در او و رفقایش یکسان است. از این‌رو، او قادر است فریادی را که از دهان دیگری می‌شنود و شکلکی را که در چهره دیگری می‌بیند، با بازنمایی‌های یکسانی مرتبط کند که در چندین حادثه، فریادها و حرکات او را همراهی کرده‌اند. او می‌تواند این تقلید را به عنوان علامت و جانشینِ تفکرِ دیگری بپذیرد [یعنی] به عنوان یک نشانه. فهم در حال آغازشدن است. او هم‌چنین می‌تواند، متقابلاً، این تقلید را که به یک نشانه بدل شده است به کار گیرد تا این ایده را در رفقایش تحریک کند که او خودش احساسات، نیازها و مشکلاتی را تجربه می‌کند که معمولاً با ایما و اشاره‌های خاص و صداهای معینی همراه است: فریادی که آشکارا به حضور دیگری و به سمت یک چیز

1. animality

معطوف شده است، یک حرف ندای ناب[٦٦]. با این استفادهٔ هماهنگ و مشترک از نشانه (که پیشاپیش بیان شده است) چیزی همانند یک زبان در حال متولدشدن است.

از تجزیه‌هایی که بین کوندیاک و دستو مشترک است آشکار می‌شود که زبانِ کنش، در واقع زبان را از طریق نوعی پیدایش به طبیعت مرتبط می‌کند - امّا به منظور جداکردن آن از طبیعت تا ریشه‌دار کردن‌اش در آن‌جا، برای تأکید بر تفاوت محوناشدنی‌اش از فریاد، و [نیز] فراهم‌کردن مبنایی برای آن چیزی که مهارت‌اش را بنیاد می‌گذارد. تا وقتی کنشْ بسط سادهٔ بدن است، قدرتی برای صحبت‌کردن ندارد و هنوز زبان نیست. کنش به زبان بدل می‌شود، امّا فقط در پایان اَعمالی پیچیده و معین:[۱] نشانه‌گذاریِ[1] نوعی هم‌گونی روابط (فریاد دیگری به خاطر چیزی است که او تجربه می‌کند —و آن چیز ناشناخته است - آن چیزی است که فریاد من نسبت به اشتها یا ترس من است)؛[۲] وارونگی زمان و استفادهٔ ارادی از نشانه، قبل از بازنمایی‌ای که نشانه مشخص می‌کند (قبل از تجربهٔ حس گرسنگی‌ای که به قدر کفایت شدید است و باعث فریادم شود، من فریادی را که با آن همراه است بیرون داده‌ام)؛ و دست‌آخر،[۳] هدفِ برانگیختنِ بازنمایی متناظر با فریاد یا ایما و اشاره در دیگری (امّا با این ویژگی که من، با فریادزدن، نه حس گرسنگی‌ام را تحریک می‌کنم، و نه می‌خواهم تحریک کنم، بلکه بازنماییِ رابطه بین این نشانه و میل‌ام به خوردن را تحریک می‌کنم). زبان فقط بر مبنای این درگیری امکان‌پذیر است. زبان نه بر نوعی جنبش طبیعی فهم یا بیانْ بلکه مبتنی بر روابط بازگشت‌پذیر و تجزیه‌پذیر نشانه‌ها و بازنمایی‌ها است. زبان وقتی که بازنماییْ صورت بیرونی [یا عینی] می‌یابد به وجود نمی‌آید بلکه وقتی به وجود می‌آید که بازنمایی، به شیوه‌ای هماهنگ، یک نشانه را از خودش جدا

1. notation

می‌کند و باعث می‌شود خودش توسط آن نشانه بازنمایی شود. از این رو این که انسان عامل سخنگو است و یا از درون زبانی که پیشاپیش ساخته شده عمل می‌کند دلیل برآن نیست که نشانه‌هایی را که در اطراف خویش می‌یابد به عنوان کلمات خاموش در نظر بگیرد که باید گشوده و دوباره شنیدنی شوند. دلیل این امر آن است که بازنمایی برای خودش نشانه‌هایی دال بر این امر فراهم می‌کند که کلمات می‌توانند به وجود بیایند، و با آنها زبان کاملی به وجود می‌آید که چیزی بیش از سازمان نهانی نشانه‌های صوتی نیست. «زبان کنش» به‌رغم نام‌اش، شبکهٔ تقلیل‌ناپذیر نشانه‌هایی را به هستی فرامی‌خواند که زبان را از کنش جدا می‌کنند.

به این روش، زبانِ کنش مهارت‌اش را در طبیعت پایه‌گذاری می‌کند. زیرا طبیعتْ اجزای تشکیل‌دهنده این زبان کنش (صداها، ایما و اشاره‌ها، شکلک‌ها) را به صورت متوالی ارائه می‌کند، و با این حال آنها هیچ نوع این‌همانی محتوایی ــ برای اکثر بخش‌ها ــ با آنچه نام‌گذاری می‌کنند، ندارند، و بالاتر از تمام روابط تقارن و توالی هستند. فریاد شبیه ترس نیست، دستِ دراز نیز شبیه حس گرسنگی نیست. این نشانه‌ها وقتی هماهنگ شوند، بدون «تخیل و بدون هوس»[٦٧] باقی می‌مانند، زیرا طبیعت آنها را یک بار و برای همیشه مستقر کرده است؛ امّا این نشانه‌ها سرشت آنچه را نام‌گذاری می‌کنند بیان نمی‌کنند، زیرا آنها به‌هیچ‌وجه تصویر آن چیز نیستند. انسان از این نقطهٔ شروعْ قادر خواهد بود تا زبانی قراردادی را وضع کند: انسان‌ها اکنون نشانه‌های کافی به عنوان علامتِ اشیاء در اختیار دارند که آنان را قادر می‌سازد تا نشانه‌های دیگری ابداع کنند که نشانه‌های اوّلیه را تجزیه و ترکیب خواهند کرد. روسو در کتاب *گفتار دربارهٔ خاستگاه نابرابری*[٦٨] به این نکته اشاره می‌کند که هیچ زبانی نمی‌تواند توافق بین انسان‌ها را به عنوان مبنایش داشته باشد، زیرا چنین توافقی این امر را مسلم فرض می‌کند که تعدادی زبانِ

مستقرشده، شناخته‌شده و ورزیدهٔ از پیش وجود دارد؛ از این‌رو، ما باید آن را به عنوان امری در نظر بگیریم که انسان‌ها آن را ادراک کرده‌اند، نه این‌که آن را ساخته باشند.

درواقع، زبانِ کنش این ضرورت را تأیید می‌کند و این فرضیه را بی‌معنی می‌سازد. انسان مواد [لازم] را برای ساختن نشانه‌ها از طبیعت دریافت می‌کند، و این نشانه‌ها در خدمت او خواهند بود، اول از همه به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به توافق با دیگر انسان‌ها بر سَرِ انتخاب نشانه‌هایی که حفظ خواهند شد، و نیز برسر ارزش‌هایی که نشانه‌ها به عنوان دارنده آنها به رسمیت شناخته خواهند شد، و نیز دربارهٔ قواعدی برای به‌کارگیری آنها؛ بعد از آن، این نشانه‌ها برای او به عنوان وسیله‌ای برای تشکیل نشانه‌های جدید بر طبق الگوی نشانه‌های اوّل عمل خواهند کرد. اوّلین شکل توافق مبتنی بر انتخاب نشانه‌های صوتی است (که تشخیص آنها از فاصله دور آسان‌تر است و تنها نشانه‌هایی هستند که در تاریکی می‌توان از آنها استفاده کرد)، دومین شکل مبتنی بر ترکیب‌کردن است، تا بازنمایی‌هایی را نام‌گذاری کند که هنوز بدون نشانه رها شده‌اند، و نیز بر صداهایی مبتنی است که نزدیک صداهایی هستند که بازنمایی‌های همسایه را نشان می‌دهند. اگر به طور دقیق صحبت کنیم، در این روش است که از طریق مجموعه‌ای از تمثیل‌ها که بسط جانبی زبان کنش یا حداقل جزء صوتی‌اش است، زبان بنیاد گذاشته می‌شود؛ زبان به این جزء صوتی شبیه است، و «این شباهت است که فهم آن را آسان می‌کند. ما آن را تمثیل می‌نامیم... شما مشاهده می‌کنید که تمثیل، که قانون را به ما می‌دهد، اجازه نمی‌دهد نشانه‌ها را به صورت تصادفی یا دلبخواهی انتخاب کنیم».[۶۹]

پیدایش زبان در زبان کنش، به‌کلی از جایگزین‌هایِ تقلیدِ طبیعی و

قرارداد دلبخواهی پرهیز می‌کند. در آن چیزی که طبیعی است ــ در نشانه‌هایی که به صورت خودانگیخته به واسطه بدن ما به وجود می‌آیند ــ هیچ شباهتی وجود ندارد؛ جایی که شباهت به کار گرفته می‌شود [همیشه] بعد از رسیدن به نوعی توافق ارادی در بین انسان‌هاست. طبیعتْ تفاوت‌ها را در کنار هم قرار می‌دهد و آنها را به‌اجبار به یکدیگر مرتبط می‌کند؛ تأمل شباهت‌ها را کشف، و آنها را تجزیه می‌کند و بسط می‌دهد. مرحله اوّلْ مهارت[1] را ممکن می‌سازد، امّا با موادی که به شیوه‌ای یکسان بر تمام انسان‌ها تحمیل شده است؛ مرحله دوّمْ انتخاب دلبخواهی را طرد می‌کند امّا راه‌هایی را برای تجزیه می‌گشاید که دقیقاً بر تمام انسان‌ها و تمام مردم تحمیل‌شدنی نیست. تفاوت بین کلمات و اشیاء قانونِ طبیعت را می‌سازد ــ تقسیم عمودی بین زبان و آنچه در زیر آن قرار دارد و وظیفه زبان است که آن را نام‌گذاری کند؛ قاعده‌ای که قرارداد آن را تجویز می‌کند شباهتی است که بین کلمات وجود دارد، شبکه افقی بزرگی که کلمات را از کلمات دیگر به وجود می‌آورد و آنها را تا *بی‌نهایت* اشاعه می‌دهد.

اکنون قابل فهم است که چرا نظریهٔ ریشه‌ها به‌هیچ‌وجه با تجزیهٔ زبان کنش تعارض ندارد و قرار است در آن یافت شود. ریشه‌ها آن کلمات ابتدایی هستند که همیشه به‌یکسان در تعداد زیادی از زبان‌ها یافت می‌شوند ــ احتمالاً در تمام زبان‌ها. ریشه‌ها را طبیعت در شکل فریادهای غیرارادی بر زبان تحمیل کرده است، فریادهایی که زبانِ کنش آنها را به صورت خودانگیخته به کار گرفته است. در این‌جا بوده است که انسان‌ها در جستجوی ریشه‌ها بودند تا به آنها جایگاهی در زبان‌های قراردادی بدهند. اگر تمام مردم، در تمام مناطق آب‌وهوایی، صداهای ابتدایی یکسان را از میان مواد خامِ زبانِ کنش انتخاب کردند، به این دلیل است که این

1. artifice

مردم در این صداهای ابتدایی، اگرچه به شیوه‌ای ثانویه و تأملی، شباهتی با چیزی که نام‌گذاری کردند، یا امکان ربط‌دادن آن به یک چیز مشابه دیگر را، تشخیص دادند. شباهتِ ریشه با آنچه نام‌گذاری می‌کند ارزش خود را به عنوان یک نشانه کلامی، فقط از طریق قراردادی به دست می‌آورد که انسان‌ها را جمع می‌کند و زبان کنش‌شان را به گونه‌ای تنظیم می‌کند که یک زبان را به وجود بیاورد. در این روش، بازنمایی نشانه‌ها از درون با سرشت آن چیزی که نام‌گذاری می‌کنند متحد می‌شوند، و مخزن اوّلیهٔ واژگان، به شیوه‌ای یکسان، بر تمام زبان‌ها تحمیل می‌شود.

ریشه‌ها ممکن است به شیوه‌های گوناگونی به وجود آیند. از طریق نام‌آوا[1] که البته بیانی خودانگیخته نیست، بلکه مفصل‌بندی قصدمندانه نشانه‌ای است که همچنین شباهتی است برای «ساختن صدایی مشابه با چیزی که فرد می‌خواهد آن را با استفاده از آوای خود فرد نام‌گذاری کند»[۷۰]. با به‌کارگیری شباهتی که از طریق حس‌های فرد تجربه شده است: «تأثیر ایجادشده با رنگ قرمز، که برای چشم زنده، سریع و خشن است، به‌خوبی با صدایR تداعی می‌شود که تأثیر مشابهی را در گوش ایجاد می‌کند»[۷۱]. از طریق تحمیل حرکاتی بر روی اندام‌های صوتی، شبیه به حرکاتی که فرد می‌خواهد با آن دلالت کند: «به طوری که صدای حاصله از شکل و حرکت طبیعی اندامْ وقتی در این وضعیت قرار گیرد به نامِ آن چیز بدل می‌شود»؛ گلو صدای گوش‌خراش درمی‌آورد تا مالش بدن بر بدن دیگر را مشخص کند، گلو درون خودش را خالی می‌کند تا یک سطح مقعر را نشان بدهد[۷۲]. و دست‌آخر، از طریق به‌کارگیری صداهایی که یک اندام به طور طبیعی تولید می‌کند، برای نام‌گذاری آن اندام: صدای ایجادشده در اثر بسته‌شدن چاکنایْ[2] نام گلویی را که

---

۱. Onomatopoeia، تشکیل کلمه با تقلید از صدایی که با مرجع آن همراه است یا مرجع آن را تولید می‌کند. ــ م.

2. Glottal stop

در آن این صدا تولید می‌شود تعیین می‌کند، و صداهای دندانی (t و d) برای نام‌گذاری دندان‌ها[۷۳] به کار گرفته می‌شوند. هر زبانی با استفاده از این مفصل‌بندی‌های قراردادیِ شباهت می‌تواند بسته [یا ذخیره] ریشه‌های ابتدایی‌اش را، فراهم کند. این بسته، بسته‌ای کوچک است، زیرا ریشه‌ها تقریباً به‌تمامیْ تک‌هجایی هستند و فقط در گروه‌های خیلی کوچک وجود دارند ــ برای مثال بر طبق تخمین برگیر[1] دویست ریشه برای زبان عبری وجود دارد،[۷٤]؛ و حتی کوچکتر، وقتی به خاطر بیاوریم که (به دلیل روابط شباهتی که آنها برقرار می‌کنند) این ریشه‌ها تقریباً برای تمام زبان‌ها مشترک هستند: دو بروسس[2] بر آن است که تمام آنها با هم، از تمام گویش‌های اروپایی و شرقی، بیشتر از «یک صفحه کاغذ معمولی» نخواهند بود. امّا بر مبنای این ریشه‌ها است که هر زبان ویژگی خاص خود را به وجود می‌آورد: شکل‌گیری و رشد زبان‌ها شگفت‌انگیز است. دقیقاً همان‌طوری که یک دانه درخت نارون یک درخت بزرگ را به وجود می‌آورد و با رشد جوانه‌های تازه از هر ریشه، در پایان یک جنگل کامل را پدید می‌آورد»[۷۵].

زبان اکنون می‌تواند تبارشناسی‌اش را آشکار کند، تبارشناسی‌ای که دو بروسس تلاش کرد در گستره‌ای از شاخه‌گیری[3] پیوسته نشان بدهد و آن را «دیرینه‌شناس عام»[4][۷٦] نامید. در رأس این فضا، ریشه‌هایی ــ با تعداد بسیار کم ــ نوشته می‌شوند که در تمام زبان‌های شرقی و اروپایی استفاده می‌شوند؛ در زیر هر ریشه، می‌توان کلمات پیچیده‌تری را قرار داد که از آن مشتق می‌شوند، امّا باید مواظب باشیم اوّل کلماتی را قرار بدهیم که به ریشه نزدیکتر هستند، تا آنها را در یک توالی به قدر کفایت فشرده، دنبال کنیم به طوری که کم‌ترین فاصله ممکن بین کلمه‌ها در سلسله وجود داشته باشد. در این روش

1. Bergier
2. de Brosses
3. filiation
4. universal archaeologist

می‌توان تعدادی سلسله کامل و جامع را تعیین کرد، زنجیره‌های کاملاً پیوسته‌ای که در آنها، گسست‌ها، اگر گسستی باشد، جایگاه کلمه، گویش یا زبانی را نشان می‌دهند که دیگر وجود ندارد[۷۷]. اگر این فضای به‌هم‌پیوسته گسترده ایجاد می‌شد، فضایی دوبعدی می‌داشتیم که می‌شد از طول یا عرض آن عبور کرد: از نظر عمودی، شاخه‌گیری کامل هر ریشه را می‌داشتیم؛ از نظر افقی، کلماتی را که در هر زبان مشخصی به کار گرفته می‌شوند؛ هر چقدر از ریشه‌های ابتدایی دورتر می‌شدیم، زبان‌هایی که با خطوط عرضی تعیین می‌شوند پیچیده‌تر می‌شدند ــ و بی‌تردید جدیدتر ــ امّا درعین‌حال، کلمات به عنوان ابزارهای تجزیهٔ بازنمایی‌ها، ظریف‌تر و سودمندتر گشتند. از این‌رو، اگر چه فضای تاریخی و شبکه تفکر روی هم قرار داشتند اما این امر دقیقاً تصادفی بود.

این جستجو برای ریشه‌های زبان ممکن است نوعی بازگشت به فرضیهٔ تاریخی و نظریهٔ مادرـ زبان‌ها[1] به نظر برسد که ظاهراً مکتب کلاسیک برای مدتی آن را به حالت تعلیق درآورده بود. در واقعیت، تجزیهٔ ریشه‌های زبانْ آن را به تاریخی برنمی‌گرداند که گویی محیطی است که این زبان در آن متولد شد و گسترش یافت. بلکه، تجزیهٔ ریشه‌های زبانْ تاریخ را به سفری بدل می‌کند که در مراحل متوالی، در الگوهای متقارن بازنمایی و کلمات، محقق می‌شود. در دورهٔ کلاسیک، زبان قطعه‌ای از تاریخ نیست که در هر لحظه شیوه معینی از تفکر و تأمل را امکان‌پذیر می‌سازد؛ زبان قلمرویی از تجزیه است که زمان و دانش انسانی بر مبنای آن سفرشان را دنبال می‌کنند. این واقعیت که زبان با میانجیِ نظریه ریشهْ به هستنده‌ای تاریخی بدل نشده ــ یا دوباره بدل نشده ــ کاملاً با روشی اثبات می‌شود که ریشه‌شناسی‌ها در قرن هجدهم دنبال می‌شدند. سرنخ

1. mother-languages

راهنمای استفاده‌شده در چنین بررسی‌هایی، نه تحولات مادیِ ایجادشده در کلمه بلکه ثبات دلالت‌هایش بوده است.

این جستجو دو جنبه داشت: تعریف ریشه و جدایی پایانه‌های صرفی و پیش‌وندها[1]. تعریف کردن ریشهٔ کشف نوعی ریشه‌شناسی بوده است. تعریف ریشه نوعی هنر با قواعد مدون بود[۷۸]؛ باید کلمه را از تمام ردپاهای بعدی که ممکن بود ترکیب‌ها و صرف‌ها بر آن باقی گذاشته باشند، پاک کرد؛ رسیدن به یک جزء تک‌هجایی؛ و بعد دنبال‌کردن آن جزء در سراسر تاریخ زبان، در تمام «نگاره‌ها و اصطلاح‌نامه‌ها»ی قدیمی؛ سپس دنبال‌کردن آن تا زبان‌های ابتدایی‌تر. به‌علاوه، این امر باید مورد پذیرش قرار گیرد که در هر نقطه‌ای از این سفر به گذشتهٔ کلمه تک‌هجایی ممکن است تغییر کند: تمام مصوت‌ها در تاریخِ ریشه ممکن است جایگزین یکدیگر شوند، زیرا مصوت‌ها، خودِ صدا هستند که هیچ گسست یا گسیختگی را نمی‌شناسند؛ از طرف دیگر، صامت‌ها بر طبق مسیرهای انحصاری معینی تعدیل می‌شوند: [صداهای] توحلقی، زبانی، کامی، دندانی، لبی، و تودماغی همگی خانواده‌های صامت‌های هم‌آوایی را تشکیل می‌دهند که در آنها تغییر تلفظ برای سلیقه، گرچه بدون هیچ اجباری، انجام می‌شود[۷۹]. تنها [امر] ثابت محوناشدنی که پیوستگی ریشه را در سراسر تاریخ‌اش تضمین می‌کند، یکپارچگی معناست: حوزهٔ بازنمایی‌کننده‌ای که تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد. دلیل این امر آن است که «احتمالاً هیچ چیز نمی‌تواند استقراءها را محدود کند و هر چیزی می‌تواند به عنوان مبنایی برای آنها عمل کند، از شباهت کامل تا جزئی‌ترین شباهت‌ها: معنای کلمات، «مطمئن‌ترین منبع روشنگری است که می‌توانیم به آن رجوع کنیم»[۸۰].

1. prefixes

اشتقاق[1]

چگونه کلمات، که در جوهر اصلی‌شان نام‌ها و نام‌گذاری‌ها هستند و دقیقاً به همان‌گونه‌ای مفصل‌بندی می‌شوند که خودِ بازنمایی تجزیهٔ می‌شود، می‌توانند به طور مقاومت‌ناپذیری از دلالت اصلی‌شان عزیمت کنند و معنایی گسترده‌تر یا محدودتر به دست بیاورند؟ چگونه کلمات می‌توانند نه فقط شکل‌شان، بلکه حوزهٔ کاربردشان را تغییر دهند؟ چگونه کلمات صداهای جدید و نیز محتواهای جدید را به اندازه‌ای به دست آوردند که زبان‌های گوناگون، که در مرحله اوّل به تعدادی از ریشه‌های احتمالاً یکسان مجهز بودند، صداهای متفاوتی را تشکیل دادند تا چیزی از کلماتی نگویند که معنای‌شان برای ما از دست رفته است؟

تعدیل‌های شکلْ از قاعده‌ای پیروی نمی‌کند، کمابیش بی‌پایان است و هرگز ثابت نیست. تمام علل‌شان خارجی است؛ راحتی تلفظ، سبک‌ها، عادت‌ها، آب و هوا ــ هوای سردْ «[صداهای] لبی بی‌صدا»، و هوای گرم «آوای دمیده توحلقی»[۸۱] را ترغیب می‌کند. از طرف دیگر، تغییرات معنا ــ از آن‌جا که محدودتر از آن هستند که یک علم ریشه‌شناختی را توجیه کنند، علمی که، اگر نه کاملاً دقیق، حداقل «احتمالی»[۸۲] است ــ از اصول ثابت پیروی می‌کند. این اصول که تاریخ درونی زبان‌ها را به وجود می‌آورند، تماماً از [جنس] نظمی فضایی هستند. برخی از این اصول به مجاورت یا شباهت دیدنیِ بین اشیاء، مربوط هستند؛ برخی دیگر به ناحیه‌ای مربوط است که در آن زبان و شکلی که زبان برای حفظ خود از آن استفاده می‌کند، با هم زندگی می‌کنند. صناعت[2]ها و نوشتار.

ما دو نوع کلی نوشتار را می‌شناسیم: نوعی که معنای کلمات را ردیابی، و نوعی که صداهای‌شان را تجزیه و بازسازی می‌کند. یک خط

1. derivation
2. figure

دقیق بین این دو نوع نوشتار وجود دارد، چه بپذیریم دوّمی در میان برخی از مردم به عنوان نتیجه نوعی «فکر بکر»[۸۳] تمام‌عیار جانشین اوّلی شده است، و چه ــ به دلیل تفاوت بسیار زیاد این دو از یکدیگر ــ بپذیریم که آنها هر دو کمابیش به صورت هم‌زمان ظاهر شده‌اند، اوّلی در میان مردم شکل‌ـ محور[1]، و دوّمی در میان مردم آواز‌ـ محور به حساب می‌آید[2][۸٤]. ارائه معنای کلمات به صورت شکلْ اساساً ترسیم طرح دقیقی از شیء یا چیزی است که قرار است نام‌گذاری شود.

در واقع، این نوع اصلاً به‌ندرت نوشته می‌شود–حداکثر نوعی بازتولید تصویری که با کمک آن به‌ندرت می‌توان چیزی را جز انضمامی‌ترین شکل روایت، بازنویسی کرد. از نظر واربرتون[3]، مکزیکی‌ها به‌ندرت چیزی بیش از این روش می‌دانستند[۸۵]. نوشتار حقیقی وقتی آغاز شد که بازنماییِ نه خود شیء، بلکه یکی از اجزای سازنده‌اش، یکی از وجوهی که معمولاً همراه آن است، یا برخی دیگر از اشیایی که این شیء شبیه آنهاست، آغاز شد. این سه روش سه تکنیک را به وجود می‌آورند: نوشتار مبتنی بر بازنمایی تصویری[4] مصری‌ها ــ که در میان این سه روش ناپخته‌ترین است ــ و «وجه اصلی یک موضوع را به جای کل» به کار می‌گیرد (کمان برای نبرد، نردبان برای محاصره)؛ سپس هیروگلیفِ [نگاره‌نویسی] «حاره‌ای» ــ که تا حدودی کامل‌تر است ــ و برخی از وجوه‌های قابل توجه را به کار می‌گیرد (از آن‌جا که خداوند قادر مطلق است تمام چیزها را می‌داند و تمام چیزهایی را که انسان‌ها انجام می‌دهند می‌بیند: در نتیجه او با یک چشم باز نمایانده می‌شود)؛ دست‌آخر، نوشتار

1. graphically oriented
2. song-oriented
3. Warburton
٤. curiological، مربوط به نوعی ابتدایی از هیروگلیف که در آن اشیاء از طریق تصاویر، به جای نماد بازنمایی می‌شوند. ــم.

نمادی که از شباهت‌های کمابیش پنهان استفاده می‌کند (خورشید در حال طلوع با سر تمساح نشان داده می‌شود که چشم‌های گردش، هم‌تراز سطح آب است)[۸۶]. در این‌جا می‌توانیم سه صناعت بزرگ بلاغی را شناسایی کنیم: بخش‌گویی[۱]، کنایه‌آوری[۲]، استعمال غلط واژه[۳] [یا دژکاربرد].

زبان‌های هم‌راستا با یک شکل نمادین نوشتار، با دنبال‌کردن مسیر اصلی‌ای که این صناعت‌ها وضع کرده‌اند می‌توانند بسط و تکامل یابند. این زبان‌ها، به‌تدریج از قدرت‌های شعری برخوردار می‌شوند؛ نام‌گذاری‌های اوّلیه‌شان به نقاط شروعی برای استعاره‌های طولانی بدل می‌شوند؛ این استعاره‌ها به صورت پیشرونده‌ای پیچیده‌تر می‌شوند و به‌زودی آن‌چنان از نقاط خاستگاه‌شان دور می‌شوند که فراخوانی آنها دشوار است. این شیوهٔ به وجود آمدن خرافات است، خرافاتی که بر اساس آن مردم معتقد می‌شوند که خورشید یک تمساح، یا خدا یک چشم بزرگ است که نظاره‌گر جهان است؛ این شیوهٔ هم‌چنین چگونگی به وجودآمدن شکل‌های رازآمیز[۴] دانش در میان کسانی (کشیش‌ها) است که استعاره‌ها را به جانشینان خود، از نسلی به نسلی دیگر منتقل می‌کنند؛ این شیوهٔ چگونگی به وجودآمدن گفتمان تمثیلی (که در قدیمی‌ترین ادبیات‌ها بسیار فراوان است)، و نیز توهّمی است که [براساس آن] دانش بر فهم شباهت‌ها مبتنی است.

امّا تاریخِ زبانی که از نوشتار استعاری برخوردار است، به‌زودی متوقف می‌شود. زیرا دست‌یابی به پیشرفت بیشتر در چنین زبانی به‌سختی امکان‌پذیر است. نشانه‌های این زبان نه با تجزیهٔ دقیق بازنمایی‌ها، بلکه با

---

۱. synecdoche، ذکر بخشی از هر چیز به جای کل آن مانند نان به جای غذا. ـم.

۲. metonymy، به کاربردن نام یک چیز برای چیز دیگری که به نحوی به آن مربوط است. ـم.

3. catachresis

4. esoteric

دورترین هم‌گونی‌ها تکثیر می‌شوند؛ به طوری که آنچه برانگیخته می‌شود، تخیلِ مردمِ استفاده‌کننده از آن‌ها است، و نه قدرت‌های تأمل‌شان، [به عبارتی] ساده‌لوحی مردم است و نه علم‌شان. علاوه بر این، دانش دو نوع کارآموزی[1] یا آموزش را ضروری می‌سازد: نخست در کلمات (همانند همه زبان‌ها)، و سپس با نشانه‌های نوشتاری که هیچ رابطه‌ای با تلفظ کلمات ندارند؛ طول عمر انسان برای این آموزشِ دوگانه چندان طولانی نیست؛ و اگر فردی، افزون بر این، وقت آزاد برای انجام برخی اکتشافات داشته است، هیچ نشانه‌ای برای ارسال یا انتقال آن در اختیار ندارد.

برعکس، از آن‌جا که نشانهٔ منتقل‌شده هیچ رابطهٔ درونی با کلمه‌ای که آن را بازنمایی می‌کند ندارد، این نشانه، همیشه مشکوک باقی می‌ماند: از یک سن به سن دیگر، هرگز نمی‌توان مطمئن بود که صدای مشابهی در یک شخص قرار دارد. از این‌رو، نوآوری‌ها غیرممکن و سنت‌ها در معرض خطر هستند. در نتیجه، تنها نگرانی دانشمندان حفظ «یک احترام خرافی» برای علم به‌جامانده توسط اجدادشان و برای نهادهای حافظ آن میراث است: «آنان احساس می‌کنند که هر تغییر در شیوه‌ها باعث تغییر در زبان می‌شود، و این‌که هر تغییری در زبان تمام دانش‌شان را باطل و فسخ خواهد کرد»[۸۷]. وقتی مردمی چیزی به‌جز شکل استعاری نوشتار ندارند، سیاست‌شان باید تاریخ را طرد کند، یا حداقل تمام تاریخ را، به غیر از حفظ شکل ساده و ناب آن. از نظر ولنی[2][۸۸]، در اینجا، و در رابطهٔ فضا با زمان است که تفاوت اساسی بین شرق و غرب قرار دارد. چنان‌که گویی قانون زمان، آرایش فضایی این زبان را، تجویز کرده است؛ چنان‌که گویی قانون زمان، زبان خاص انسان‌ها از طریق تاریخ به آنان نرسیده است، بلکه

1. apprenticeship
2. Volney

برعکس تنها وسیلهٔ دسترسی آنان به تاریخ از طریق نظام نشانه‌های‌شان بود. در این شبکهٔ بازنمایی، کلمات، و فضا (کلماتی که فضای بازنمایی را نشان می‌دهند، و خودشان را نیز در زمانْ بازنمایی می‌کنند) است که سرنوشت مردم به گونه‌ای آرام شکل می‌گیرد.

درواقع، با نوشتار الفبایی، تاریخ انسان‌ها تماماً عوض می‌شود. انسان‌ها در فضا، نه ایده‌های‌شان بلکه صداهای‌شان را می‌نگارند و عناصر مشترکی را از آن صداها استخراج می‌کنند تا تعداد کمی از نشانه‌های منحصربفرد را تشکیل بدهند که ترکیب‌شان آنان را قادر خواهد ساخت تمام هجاها و کلمات ممکن را تشکیل بدهند. درحالی‌که نوشتار نمادین، در تلاش برای فضایی‌کردن خود بازنمایی‌ها، از قانون مغشوش همانندی‌ها پیروی می‌کند، و باعث می‌شود زبان از شکل‌هایِ تفکرِ تأملی عاری شود، نوشتار الفبایی، از طریق رهاکردن تلاش برای ترسیم بازنمایی، قواعدی را وارد تجزیهٔ صداهایش می‌کند که به خودی خود معتبر است. تا جایی که اهمیتی ندارد که حرف‌ها ایده‌ها را بازنمایی نمی‌کنند، زیرا حرف‌ها می‌توانند به همان شیوه‌ای که ایده‌ها با هم ترکیب می‌شوند با یکدیگر ترکیب شوند، و ایده‌ها می‌توانند همانند حروف الفبا با یکدیگر ترکیب و از یکدیگر جدا شوند[۸۹]. گسستِ توازیِ دقیقِ بین بازنمایی و نشانه‌های ترسیمیْ این امکان را فراهم می‌کند تا زبان، حتی زبان نوشتاری، به عنوان یک کلیت به قلمرو عمومیِ تجزیه وارد شود، و از این‌رو به روند نوشتار و تفکر مجال دهد تا از یکدیگر به‌طور متقابل حمایت کنند[۹۰]. همین نشانه‌های ترسیمیِ می‌توانند تمام کلمات جدید را تجزیه کنند، و تمام کشف‌های جدید را، تا وقتی که کشف می‌شوند، بدون ترس از فراموش‌شدن منتقل کنند؛ می‌توان از همین الفبا برای نگارش زبان‌های متفاوت، و بنابراین برای انتقال ایده‌های یک گروه از مردم به گروه دیگر استفاده کرد. از آن‌جا

که یادگیری این الفبا به خاطر تعداد عناصر بسیار اندک‌اش بسیار آسان است، هر کسی می‌تواند زمانی را که مردمِ هیروگلیفی، در یادگیری چگونگی نوشتن هدر دادند، به تأمل و تجزیهٔ ایده‌ها اختصاص بدهد. از این‌رو، در خود زبان، [یعنی] دقیقاً در آن چینِ کلمات که تجزیه و فضا تلاقی می‌کنند، است که امکان اوّل، اما بی‌پایان پیشرفت به وجود می‌آید. پیشرفت، در ریشه‌هایش، آن‌چنان که در قرن هجدهم تعریف شده است، جنبشی در تاریخ نیست، بلکه نتیجه رابطه‌ای بنیادی بین فضا و زبان است:

نشانه‌های دلبخواهی زبان و نوشتارْ وسایل تضمین مالکیت ایده‌ها و انتقال آنها را به دیگران در شکل وراثت در اختیار انسان‌ها قرار می‌دهد، وراثتی که با کشف‌های جدید هر عصر تقویت می‌شود؛ و نژاد انسانی، اگر از خاستگاه‌اش در نظر گرفته شود، در برابر چشمان فیلسوف به عنوان کل بی‌شماری ظاهر می‌شود که خودش، همانند هر فردی، کودکی‌اش و پیشرفت‌اش را در اختیار دارد[۹۱].

زبانْ به گسست دائمی زمان، پیوستگیِ فضایی می‌دهد، و به میزانی که بازنمایی را تجزیه و مفصل‌بندی می‌کند و به آن طرح می‌دهد، قدرت پیونددادن دانش اشیاء به یکدیگر را در بعد زمان هم دارد. با پیدایش زبان، یکنواختی آشفته فضا تکه‌تکه می‌شود، درحالی‌که در همان حال گوناگونی توالی‌های زمانی یکپارچه می‌شود.

با این حال، مسئله آخر باقی می‌ماند. زیرا اگرچه نوشتار درواقع پشتیبان و نگهبان همیشه هشیار این تجزیه‌های هرچه بیشتر پیراسته‌تر است، [امّا] نه مبنا و نه حتی حرکت اوّلیه آنها به حساب نمی‌آید. این آخری یک حرکت لرزان مشترک برای توجه، نشانه‌ها، و کلمات است. در هر بازنمایی، ذهن می‌تواند خودش، و یک نشانه کلامی را به جزیی از آن بازنمایی، به یک وجه همراه آن، به یک چیز غایبِ دیگری متصل کند که

شبیه آن است و برای تبیین آن به حافظه فراخوانده می‌شود[۹۲]. تردیدی نیست که این امر چگونگی بسط و جدایی تدریجی زبان از نام‌گذاری‌های اوّلیه است. اساساً، هر چیزی یک نام داشت ــ یک نام خاص یا ویژه. سپس نام به یک جزء منفردِ شیء متصل شد، و برای تمام اشیای دیگری قابل کاربرد شد که آن جزء را داشتند: این دیگر یک بلوط خاص نیست که درخت نامیده می‌شود، بلکه هر چیزی است که حداقل یک تنه و چند شاخه دارد. نام هم‌چنین به یک وجه آشکار نیز متصل شد: شب، نه پایان این روز خاص، بلکه *آن* زمان از تاریکی است که تمام غروب‌ها را از تمام سپیده‌دمان جدا می‌کند. دست‌آخر، نام خودش را به هم‌گونی‌ها متصل کرد: به هر چیزی که به نازکی و انعطاف‌پذیری برگ یک درخت بود برگ گفته شد[۹۳]. تجزیه پیشرونده و مفصل‌بندی پیشرفته‌تر زبان، که ما را قادر می‌سازد تا یک نام خاص را به چندین شیء بدهیم، در طول خطوط این سه صناعت [ادبی] اصلی، شرح و بسط یافتند، سه صناعتی که به‌خوبی برای فن بیان شناخته شده‌اند: بخش‌گویی، کنایه‌آوری، و استعمال غلط واژه (یا استعاره، اگر هم‌گونی به صورت بی‌واسطه کمتر قابل درک باشد). زیرا این اشیاء پیامد نوعی پالایش سَبْک نیستند؛ برعکس، آنها تحرک ویژه تمام زبان را، هر وقت که خودانگیخته است، آشکار می‌کنند: «بازار[1] نسبت به آنچه مجامع دانشگاهی ما در یک هفته تولید می‌کنند صنایع ادبی بیشتری را در یک روز تجاری تولید می‌کند»[۹٤]. امکان بسیار زیادی دارد که این تحرک در آغاز [پیدایش] زبان نسبت به اکنون بیشتر بوده باشد: امروزه، تجزیه آن‌چنان جزئی، شبکه آن‌چنان ظریف، و روابط همپایگی و تبعیت، آن‌چنان مستحکم تثبیت شده‌اند که کلمات به‌ندرت فرصتی برای حرکت از جایگاه‌های‌شان دارند. امّا در آغاز تاریخ انسان، وقتی کلمات

1. la Halle

اندک، بازنمایی‌ها هنوز مغشوش و به‌خوبی تجزیه نشده بودند، وقتی هیجانات هم آنها را تعدیل و هم مبنایی را برایشان فراهم می‌کردند، کلمات تحرک بیشتری داشتند. حتی می‌توان گفت که کلمات قبل از این‌که واقعی باشند استعاری بودند: به عبارت دیگر، قبل از آن‌که نیروی بلاغت خودانگیخته کلمات را بر روی بازنمایی‌ها پراکنده کند کلمات به‌ندرت به منزلت‌شان به عنوان یک نام خاص دست می‌یافتند. هم‌چنان که روسو می‌گوید، احتمالاً قبل از آن‌که انسان‌ها را نام‌گذاری کنیم، دربارهٔ غول‌ها صحبت می‌کردیم[۹۵]. قایق‌ها اساساً با بادبان‌های‌شان نام‌گذاری می‌شدند، و در آغاز به روح و «روان»، شکل استعاری شاهپرک داده شده بود[۹۶].

آنچه را که در مبنای زبان گفتار، همانند زبان نوشتار، کشف می‌کنیم بُعد زبان‌آورانهٔ کلمات است: آزادی نشانه برای کشف ناگهانیِ برخی از عناصر داخلی، نقاط مجاور و صناعت‌های هم‌گون بر طبق تجزیهٔ بازنمایی. اگر زبان‌ها دارای تنوعی هستند که ما در آنها مشاهده می‌کنیم، اگر زبان‌ها از نقطهٔ شروع نام‌گذاری‌های اوّلیه‌شان، که بی‌تردید به دلیل عام‌بودن سرشت انسانی برای همگی آنها مشترک است، از بسط و گسترش بر طبق احکام شکل‌های متفاوت باز نمی‌مانند، اگر همگی آنها تاریخ، سبک‌ها، عرف‌ها، و دوره‌های فراموشی خاص‌شان را دارند، تمام این‌ها به این دلیل است که کلمات *جایگاه*‌شان را نه در *زمان*، بلکه در *فضایی* دارند که در آن می‌توانند محل اصلی‌شان را پیدا کنند، موقعیت‌هایشان را تغییر بدهند، بر روی خودشان برگردند، و به‌آرامی تمام یک منحنی بسط‌یابنده را آشکار کنند: یک فضای *کنایه‌شناختی*[1]. به این ترتیب بار دیگر به آن چیزی برمی‌گردیم که به عنوان نقطهٔ شروع تأمل دربارهٔ زبان عمل می‌کند. زبان از میان تمام نشانه‌ها، آن نشانه‌ای بود که واجد ویژگی متوالی‌بودن به شمار

1. tropological

می‌رفت: نه به دلیل این‌که خودش بخشی از یک گاه‌شماری بوده است، بلکه به این دلیل که تقارنِ بازنمایی را وارد صداهای متوالی کرده است. امّا این توالی، که عناصر گسسته را تجزیه می‌کند و آنها را یکی بعد از دیگری مورد توجه قرار می‌دهد، فضایی را طی می‌کند که بازنمایی به چشمِ ذهن ارائه کرده است. به طوری که زبان صرفاً قطعات پراکنده‌ای را که بازنمایی شده‌اند در یک نظم خطی مرتب می‌کند. گزاره آن صناعت ادبی‌ای را آشکار و شنیدنی می‌سازد که بلاغت آن را دیدنی می‌سازد. بدون این فضای کنایه‌شناختی، زبان از همه نام‌های مشترکی تشکیل نمی‌شد که برقرای رابطهٔ اسنادی[1] را ممکن می‌سازند. و بدون این تجزیهٔ کلمات، صناعت‌ها خاموش و موقتی باقی می‌ماندند؛ از آن‌جا که این صناعت‌ها فقط در فروغِ لحظات ادراک می‌شدند، بی‌درنگ به تاریکی‌ای سقوط می‌کردند که در آن حتی زمانی وجود ندارد.

از نظریهٔ گزاره تا نظریهٔ اشتقاق، تمام تأملات کلاسیک دربارهٔ زبان ــــ تمام آن چیزی که «دستور عام» نامیده می‌شد - صرفاً شرح تفصیلی این عبارت ساده است: «زبان تجزیه می‌کند». براساس این نکته بود که در قرن هفدهم کل تجربهٔ زبان غربی به زانو درآمد - تجربه‌ای که همیشه انسان‌ها را، تا آن زمان، به این اعتقاد واداشته بود که *زبان صحبت می‌کند*.

چهارضلعی زبان

در این‌جا به چندین نکته پایانی اشاره می‌کنیم. چهار نظریه ــ نظریه‌های گزاره، مفصل‌بندی، نام‌گذاری، و اشتقاق ــــ به تعبیری اضلاع این چهارضلعی را تشکیل می‌دهند. این اضلاع به صورت دوتایی با یکدیگر مقابله و نیز به صورت دوتایی یکدیگر را تقویت می‌کنند. مفصل‌بندی،

1. predicative

معنا و مضمون را، به شکل همواره تهی و ناب گزاره، می‌بخشد: مفصل‌بندی این شکل را پر می‌کند اما در نقطه مقابلِ آن است و به عنوان نامگذاری‌ای که اشیاء را متمایز می‌کند در تضاد با اِسنادی است که آنها را به یکدیگر پیوند می‌دهد. نظریهٔ نام‌گذاری نقطهٔ اتصال تمام شکل‌های اسمی‌ای را آشکار می‌سازد که مفصل‌بندی آنها را جدا کرده است؛ امّا آنها در تقابل با مفصل‌بندی هستند، دقیقاً به گونه‌ای همان که نام‌گذاری لحظه‌ای، ایما واشاره‌ای، و عمودی، در تقابل با الگوهایی هستند که بر کلیت‌ها مبتنی هستند. نظریهٔ اشتقاقْ حرکت پیوسته کلمات را از سرچشمهٔ خاستگاه‌شان نشان می‌دهد، امّا لغزشی که بر سطح بازنمایی رخ می‌دهد، در تقابل با پیوند ثابت و منفردی است که یک ریشه را به یک بازنمایی مرتبط می‌کند. دست‌آخر، اشتقاق به گزاره برمی‌گردد، زیرا بدون گزاره تمام نام‌گذاری‌ها در خودشان محصور خواهند ماند و هرگز نمی‌توانند به کلیتی دست پیدا کنند که به‌تنهایی می‌تواند یک پیوند اسنادی را مجاز کند؛ با این حال اشتقاق از طریق شکلی فضایی ایجاد می‌شود، درحالی‌که گزاره در تبعیت از یک نظم خطی و متوالی آشکار می‌گردد.

باید به این نکته توجه کرد که به عبارتی، روابط قطری نیز بین زوایای متقابل این چهارضلعی وجود دارد. اوّل از همه، بین مفصل‌بندی و اشتقاق: وجود یک زبان فصیح، با کلماتی در کنار یکدیگر که با یکدیگر مرتبط می‌شوند، یا خودشان را در ارتباط با یکدیگر مرتب می‌کنند، فقط تا جایی امکان‌پذیر است که کلمات این زبان ــ درحالی‌که از ارزش‌های آغازین‌شان شروع می‌کنند و نیز از عمل سادهٔ نام‌گذاری که مبنای‌شان است – هرگز دست از پیشروی از طریق فرایند اشتقاق و در نتیجه اکتساب نوعی مصداق[1] متغیر، دست نکشند؛ این است محوری که از وسط چهارضلعی زبان رد

1. extension

می‌شود؛ و در طول این خط است که وضعیت زبان مشخص می‌شود: ظرفیت‌های آواسازانه[1]اش با فاصله‌ای تعیین می‌شود که در طول خط اشتقاق طی کرده است؛ چنین قرائتی هم موقعیت تاریخی و هم قدرت تمیز زبان را تعیین می‌کند.

قطرِ دیگر، از گزاره به خاستگاه برمی‌گردد، به عبارت دیگر، از تأیید مندرج در دلِ هر عملِ حکم، به نامیدنی که هر عمل نام‌گذاری متضمن آن است؛ در طول این محور است که رابطهٔ کلمات با آنچه کلمات آنها را بازنمایی می‌کنند تثبیت می‌شود: در این‌جا، این امر آشکار می‌شود که کلمات هرگز دربارهٔ چیزی به‌غیر از وجود بازنمایی، صحبت نمی‌کنند، و نیز معلوم می‌شود که کلمات همیشه چیزی را که بازنمایی‌شدهٔ نام‌گذاری می‌کنند. اوّلین قطرْ پیشرفت زبان را از دیدگاه خاص‌بودن‌اش [یا ویژگی‌های‌اش] مشخص می‌سازد؛ دوّمین قطرْ درهم‌رفتگی بی‌پایان زبان و بازنمایی را مشخص می‌سازد ــ فرآیند مضاعف‌کننده‌ای که دلیل بر این است که چرا نشانهٔ کلامی همیشه یک بازنمایی را نشان می‌دهد. در این خط دوّمی، کلمه به عنوان یک جایگزین[2] (با قدرت‌اش برای بازنمایی‌کردن) عمل می‌کند؛ [امّا] در خط اوّلی، به عنوان یک عنصر یا جزء (با قدرت‌اش برای ساختن ترکیبات و تجزیه آنها عمل می‌کند).

در نقطه‌ای که این دو قطر با هم تلاقی می‌کنند، در مرکز چهارضلعی، در جایی که فرآیند مضاعف‌سازی بازنمایی به عنوان تجزیه آشکار می‌شود، در جایی که جایگزینْ قدرتِ توزیع دارد، و در نتیجه، در جایی که در نتیجه، امکان و مبنای یک طبقه‌بندی کلی دربارهٔ بازنمایی قرار دارد، *نام* قرار دارد. نامیدن، درعین‌حال ارائهٔ بازنماییِ کلامیِ یک بازنمایی، و نیز قراردادن آن در یک جدول کلی است. کلِ نظریهٔ کلاسیک زبان در حول‌وحوش این هستنده

1. articulative

۲. substitute، واژه جانشین مانند did در این جمله she shouted and I did too. ــ م.

اصلی و انحصاری سازماندهی می‌شود. تمام کارکردهای مختلف زبان در آن با هم تلاقی می‌کنند، زیرا با نام‌گذاری است که بازنمایی‌ها قادر می‌شوند به عنوان صناعات ادبی وارد گزاره شوند. از این‌رو، هم‌چنین از طریق نام‌گذاری است که گفتمان بر اساس دانش مفصل‌بندی می‌شود. البته، فقط حکم می‌تواند صادق یا کاذب باشد. امّا اگر تمام نام‌ها دقیق می‌بودند، اگر تجزیه‌ای که این نام‌ها بر آن مبتنی هستند کاملاً مورد مداقه قرار می‌گرفتند، اگر زبان مورد نظر «خوش‌ساخت»[1] می‌بود، هیچ مشکلی در اعلام احکام صادق وجود نمی‌داشت، و کشف خطا [در اینجا]، اگر اتفاق می‌افتاد، به‌آسانی و به‌روشنی [کشف خطا] در محاسبهٔ جبری بود. امّا نقصان تجزیه، و تمام تغییرات اندکی که اشتقاق ایجاد می‌کند، باعث می‌شود نام‌ها به تجزیه‌ها، انتزاع‌ها و ترکیباتی متصل شوند که در واقع به‌لحاظ دستوری نادرست هستند. اگر کلمات (بیش از نامیدنِ هیولاهای افسانه‌ای) خودشان را به عنوان بازنمایی‌های بازنمایی‌ها در نظر نمی‌گرفتند هیچ نقصی در این امر وجود نداشت: نتیجه اینکه، نمی‌توانیم دربارهٔ یک کلمه فکر کنیم- هرچقدر که انتزاعی، عام، و تهی باشد ـــ بدون این‌که امکان آنچه را بازنمایی می‌کند تأیید کنیم. به این دلیل است که در میان چهارضلعی زبان، نام هم به عنوان نقطه‌ای ظاهر می‌شود که در آن تمام ساختارهای زبان تلاقی می‌کنند (زیرا نامْ پنهان‌ترین و محتاط‌ترین صنعت، نتیجه درونی و نابِ همه قراردادها، قواعد، و تاریخ‌اش است)، و هم به عنوان نقطه‌ای که از آن تمام زبان می‌تواند وارد رابطه‌ای با حقیقت شود که این زبان بر طبق آن مورد قضاوت قرار خواهد گرفت.

آنچه گفته شد شبکهٔ تمام تجربهٔ کلاسیک زبان است: خصلت برگشت‌پذیر تحلیل دستوری، که همزمان هم علم است و هم تجویز[2]، [و نیز] مطالعهٔ کلمات و قاعده‌ای برای برساختن، به‌کارگیری آنها، و تبدیل

1. well made
2. prescription

آنها به صورت کارکرد بازنمایی‌شان از نو؛ و این نام‌گرایی بنیادی فلسفه، از هابز تا ایدئولوژی است، نوعی نام‌گرایی که از نقد زبان و از تمام بدگمانی‌های مربوط به کلمات انتزاعی و عامْ که ما در مالبرانش، برکلی، کوندیاک، و هیوم می‌یابیم جدایی‌ناپذیر است؛ آرمان‌شهرِ بزرگِ زبانیِ کاملاً شفاف، که در آن اشیاء می‌توانند بدون حاشیه‌ای مغشوش نام‌گذاری شوند، چه از طریق نظامی کاملاً دلبخواهی امّا دقیقاً مورد مداقه قرار گرفته (زبان مصنوعی)، چه از طریق زبانی بسیار طبیعی که تفکر را همان‌گونه که صورتْ هیجان را بیان می‌کند ترجمه می‌کند (این زبانِ نشانهٔ بی‌واسطه بود که روسو در اوّلین *گفتگوها*[1] یش به آن پرداخته بود).

ممکن است گفته شود که این نام است که تمام گفتمان‌های کلاسیک را سازماندهی می‌کند؛ صحبت‌کردن یا نوشتنْ گفتن [درباره] اشیاء یا بیان [عقاید] کسی نیست، هم‌چنین صحبت‌کردن یا نوشتنْ موضوعی مربوط به بازی با زبان نیست، بلکه رفتن به سوی عملِ قدرتمند نام‌گذاری است، حرکت‌کردن، از طریق زبان، به سمت جایگاهی است که اشیاء و کلمات در جوهر مشترک‌شان به یکدیگر می‌پیوندند، و جایی که نام‌گذاری آنها را امکان‌پذیر می‌سازد. امّا وقتی این نام بر زبان آورده می‌شود، تمام زبانی که زمینهٔ رسیدن به آن را فراهم کرده یا برای رسیدن به نام از آن عبور شده است، دوباره در آن جذب و ناپدید می‌شود. به طوری که گفتمان کلاسیک، در جوهر عمیق‌اش، همیشه به سمت این مرز گرایش دارد؛ امّا در حفظ این مرز آن را دورتر می‌برد. این گفتمان به راه خودش در تعلیقِ همیشه پایدارِ نام ادامه می‌دهد. به این دلیل است که گفتمان، در خود امکان‌پذیری‌اش، با بلاغت، و به عبارت دیگر با تمام فضایی مرتبط است که نام را احاطه می‌کند، و باعث می‌شود تا نام در پیرامون آنچه بازنمایی می‌کند در نوسان باشد و اجزای، یا مجاورت، یا هم‌گونی‌های آنچه را

1. Dialogues

نام‌گذاری می‌کند آشکار شود. صناعاتی که گفتمان از میان آنها می‌گذرد به مثابه انحرافی نسبت به نام عمل می‌کند که بنابراین در لحظه آخر آنها را محقق یا منسوخ می‌کند. نام *پایان* گفتمان است. احتمالاً تمام ادبیات کلاسیک در این فضا، در این تلاش برای رسیدن به نام قرار دارد، تلاشی که همیشه به این دلیل که نامْ امکان گفتار را تحلیل و در نتیجه از بین می‌برد ترسناک باقی می‌ماند. این حرکتِ جهدآمیز است که تجربهٔ زبان را از اعتراف کنترل‌شدهٔ *شاهزاده دوکلو*[1] تا خشونت بی‌واسطهٔ *ژولیت*[2] به پیش می‌برد. دست آخر، نامگذاری در *ژولیت*، نام‌گذاری دست‌آخر در کامل‌ترین برهنگی‌اش قرار داده می‌شود، و صناعت‌های زبان‌آورانه، که تا آن موقع نام‌گذاری را در تعلیق نگه داشته بودند، فرومی‌پاشند و به شکل‌های بی‌پایان میل بدل می‌شوند - و نام‌های مشابه، که دائماً تکرار می‌شوند، خودشان را در تلاش برای عبور از این صناعت‌ها تحلیل می‌برند، حتی بدون آن‌که بتوانند به هدف‌شان دست بیابند.

تمام ادبیات کلاسیک در جنبشی قرار دارد که از شکل نام، به خود نام به پیش می‌رود، و از وظیفهٔ نامیدن چیز مشابه از طریق صناعت‌های جدید (که تکلف است)، به وظیفهٔ یافتن کلماتی می‌رسد که دست‌آخر به گونه‌ای صحیح چیزی را نام‌گذاری خواهند کرد که قبلاً هرگز نامیده نشده بود یا چیزی را نامگذاری خواهد کرد که در چین‌های پوشاننده کلماتی که با آن تفاوت فاحش دارند نهفته مانده است: نمونه‌هایی از این دست آن رازهای روح و آن تأثراتی هستند که در مرزهای اشیاء و بدنی به وجود می‌آیند که زبانِ *رؤیایی پنجم*[3] خودش را به صورت خودانگیخته برای آن شفاف می‌سازد. بعداً، رمانتیسم گمان کرد که از عصر قبلی گسسته است زیرا یاد گرفته بود که اشیاء

---

۱. *La Princesse de Clves* یک رمان فرانسوی که از نظر بسیاری یکی از اولین رمان‌های اروپایی است. نویسنده آن را عموماً مادام دو لا فایت می‌دانند و به سال ۱۶۷۸ میلادی منتشر شد. ــ م.

2. Juliette

3. Cinquieme Reverie

را با نام‌شان نام‌گذاری کند. در واقع، تمام مکاتب کلاسیک به سمت این هدف گرایش داشتند: هوگو[1] تحقق بشارت واتور[2] بود. امّا به دلیل همین واقعیت دیگر نامْ پاداش زبان نیست؛ نام در عوض به ماده خام رازآمیز زبان بدل می‌شود. تنها لحظه‌ای ــ لحظه‌ای تحمل‌ناپذیر، که برای مدت طولانی به صورت پنهانی دفن شده بود ــ که نام هم‌زمان هم تحقق و هم جوهر زبان، بشارت و ماده‌اش بود، تنها زمانی بود که میل، با ساد[3]، تمام گستره‌اش را طی کرد، میلی که زبان درعین‌حال محل وقوع، ارضاء، و بازگشت دائمی آن بود.

به این دلیل است که آثار ساد نقشِ همهمهٔ لاینقطعِ آغازین را در فرهنگ ما بازی می‌کنند. زبان، با این خشونت نام که دست‌آخر به خاطر خودش بیان می‌شود، در تمام هستی زمخت‌اش به عنوان یک چیز ظهور می‌کند؛ «بخش‌های دیگر خطابه» نیز خودآئینی‌شان را مسلم می‌گیرند، از حاکمیت مطلق نام می‌گریزند، و دیگر در پیرامون آنْ حلقهٔ فرعی آرایه‌ها را تشکیل نمی‌دهند. و از آن‌جا که دیگر در «حفظ» زبان پیرامون مرزهای نام، در وادارکردن زبان به نشان‌دادنِ چیزهایی که نمی‌گوید، زیبایی خاصی وجود ندارد، نتیجه یک گفتمان غیر-گفتمانی خواهد بود که نقش آن آشکارکردن زبان در هستی زمخت‌اش است. این هستیِ واقعیِ زبانْ آن چیزی است که قرن نوزدهم آن را سخن[4] [Le verbe] می‌خواند و در تقابل با «فعلِ» [verb] کلاسیک قرار دارد و کارکرد آن مرتبط‌کردن زبان، به صورت پیوسته و محتاطانه، به هستی بازنمایی است. و گفتمانی که این هستی را دربردارد و آن را به خاطر خودش آزاد می‌کند ادبیات است.

بخش‌های نظری (گزاره، مفصل‌بندی، نام‌گذاری، و اشتقاق) در پیرامون

---

1. Hogo

۲. Vincent Voiture، شاعر فرانسوی (۱٦٤۸ ـ ۱۵۹۷). ــ م.

3. sade
4. the word

جایگاه ویژه‌ای که نام در دوره کلاسیک اشغال می‌کرد در آن زمان مرزهای تجربهٔ زبان را در آن زمان تشکیل می‌دادند. تجزیهٔ مرحله به مرحلهٔ ما دربارهٔ این بخش‌ها برای تدوین تاریخ مفاهیم دستوری در قرن‌های هفدهم و هجدهم، یا برای ترسیم طرح کلی آن چیزی که انسان‌ها ممکن است در آن زمان دربارهٔ زبان فکر کرده باشند، انجام نشده است. هدف تجزیهٔ ما تعیین این امر بود که در چه شرایطی زبان می‌توانست به موضوع دانش یک دوره بدل شود، و بین چه محدوده‌هایی این قلمرو معرفت‌شناختی گسترش می‌یافت. نه برای محاسبه مخرج مشترک عقاید انسان‌ها، بلکه برای تعیین آنچه ممکن ساخت که اصلاً عقاید راجع به زبان ــ هرچه می‌خواهند باشند ــ وجود داشته باشند. به این دلیل است که مستطیل ما، به جای آن که یک شکل درونی را فراهم کند محیطی را مشخص می‌کند و این امر نشان می‌دهد که چگونه زبان با آنچه نسبت به آن بیرونی و ضروری است درهم تنیده می‌شود. ما قبلاً مشاهده کرده‌ایم که زبان فقط به واسطهٔ گزاره وجود دارد: بدون حداقل حضور ضمنی فعلِ *بودن (to be)* ، و بدون حضور ضمنیِ رابطه اسنادی‌ای که این فعل به آن اعتبار می‌دهد، [زبان] دیگر زبانی نخواهد بود که ما با آن سروکار داریم، بلکه همانند هر مجموعه دیگر مجموعه‌ای از نشانه‌ها خواهد بود.

شکل گزاره‌ایْ تأیید یک رابطه این‌همانی یا تفاوت را به عنوان شرطی برای زبان مسلم فرض می‌کند: ما فقط تا جایی می‌توانیم صحبت کنیم که این رابطه امکان‌پذیر است. امّا سه بخش نظری دیگر شرط کاملاً متفاوتی را دربردارند: اگر قرار است استخراج کلمات از منبع اوّلیه‌شان امکان‌پذیر باشد، اگر قرار است پیشاپیش نوعی خویشاوندی اصلی بین ریشه و دلالت‌اش وجود داشته باشد، اگر قرار است یک الگوی مفصل‌بندی‌شده بازنمایی‌ها وجود داشته باشد، باید نوعی همهمهٔ هم‌گونی‌های برخاسته از اشیاء وجود داشته باشد، زمزمه‌ای که حتی در بی‌واسطه‌ترین تجربه نیز قابلِ درک است؛ باید

شباهت‌هایی وجود داشته باشد که خودشان را از همان آغاز مسلم فرض کنند.

اگر هر چیزی گوناگونی مطلق بود، تفکر به یکتایی محکوم می‌شد، و همانند مجسمهٔ کوندیاک قبل از این‌که یادآوری و مقایسه‌ها را آغاز بکند، به پراکندگی مطلق و یکنواختی مطلق محکوم می‌شد. نه حافظه و نه تخیل، و نه تأمل امکان‌پذیر نمی‌شد. مقایسهٔ اشیاء با یکدیگر، تعیین ویژگی‌های یکسان‌شان، و قبولاندن یک نام مشترک برای آنها هم امکان‌ناپذیر می‌بود. هیچ زبانی وجود نمی‌داشت. اگر زبان وجود دارد، به این دلیل است که در زیر سطح این‌همانی‌ها و تفاوت‌ها، شالوده‌ای وجود دارد که پیوستگی‌ها، شباهت‌ها، تکرارها و خطوط متقاطع طبیعی آن را فراهم کرده است. شباهت که از اوایل قرن هفدهم از دانش طرد شد هنوز حاشیهٔ خارجی زبان را تشکیل می‌دهد: حلقه‌ای که قلمرو چیزی را احاطه می‌کند که می‌تواند تجزیه، به نظم تقلیل داده و شناخته شود. گفتمان زمزمه را محو می‌کند، امّا بدون آن نیز نمی‌تواند صحبت کند.

اکنون امکان فهم این امر وجود دارد که یکپارچگی زبان در تجربهٔ کلاسیک چقدر مستحکم و منسجم است. این یکپارچگی است که، از طریق بازی یک نام‌گذاری مفصل‌بندی‌شده، شباهت را قادر می‌سازد تا به رابطهٔ گزاره‌ای، به عبارت دیگر، به نظامی از این‌همانی‌ها و تفاوت‌ها وارد شود که بر فعل *بودن (to be)* مبتنی است و شبکه *نام‌ها* آن را آشکار می‌کند. وظیفه بنیادیِ «گفتمانِ» کلاسیک *نسبت‌دادن یک نام به اشیاء، و در آن نامْ نامیدن هستی‌شان* است. برای دو قرن، گفتمان غربی جایگاه هستی‌شناسی بود. وقتی این گفتمانْ هستی تمام بازنمایی‌ها را به‌طور اعم نام‌گذاری کرد، [نامش] فلسفه بود: نظریهٔ دانش و تجزیهٔ ایده‌ها. وقتی این گفتمان به هر چیزِ بازنمایی‌شدهْ نام متناسب با آن را نسبت داد و شبکهٔ یک زبان خوش‌ساخت را در تمام حوزهٔ بازنمایی طراحی کرد، آن‌گاه نام‌اش علم شد - نظامِ نام‌گذاری و طبقه‌بندی.

یادداشت‌ها

[1] John Locke, An essay concerning human understanding (1690, book III, chap. II, section 2).
[2] Condillac, Grammaire (Euvers, t. V, pp.39-40).
[3] Destutt de Tracy, Elements dIdeologie, t.
[4] U. Domergue, Grammaire general analytique (Paris, tear VII, t. I, pp. IO-II).
[5] Condillac, Grammaire (CEuvers, t. V, p. 336).
[6] Abbe Sicard, elem ents de grammaire generale (3rd edn., Paris, I8o8, t. II, p. 113)
[7] Destutt de Tracy, elements de Ideologie, t. I pp. 261-6.
[8] encuclopedie, article on , Langue,
[9] Condillac, Grammaire (CEuvers, t, V, pp. 4-5 and 67-73).
[10] Adam smith, Consideration concerning the formation of languages.
[11] Dustutt de Tracy, Elements dIdeologie prefance, t. I, p. 2.
[12] c. Bonnet, Contemplation de la nature (CEuvers completes, t. IV, p. 136 note).
[13] Destutt de Tracy, Memoires de iAcademie des Sciences morales et politiques, t. III, p. 535.
[14] D'Alembert, Discuors preliminarire de ,L, Encuc
[15] Destutt de Tracy, Elements d, ideologie, t. I. p. 24.
[16] Diderot, article on , Ecyclopedie, in the encyclopedie, t. V, p. 637.
[17] Rousseau, Essai sur l, origone des langues (Ceuvers, Paris, 1826 edn., t. XIII, pp. 220-1).
[18] Cf. michaelis, De l, influence des opinions sur la langage (1759. Fr. Trans. Paris, 1762): we know that the greeks identifiedboth fame and public opinion by the word ------; and that the Teutons believed in the fertilizing virtues of storms from their expression das liebe Gewitter (pp. 24 and 40).
[19] it is thought (cf., for instance, W. Warburtone, The divine legation of moses (1737-41, book IV, section II-IV) that the knowledge of the ancient, and, above all, that of the egyptians, was not first of all secret than subsequently made public, but that, having first been constructed communally, it was later confiscated, masked, and travestied by the priests. Esoterism, far from being the first form of knowledge, is only a perversion of it.
[20] E. Guicharrd, Harmonie etymologique (1606). CF. other classifications of the same type in Scaliger, diatribe de Europaeorum linguise, or Wilkins, An essay towards real character (London, 1668, p. 3 et seq)

[21] Le blan, Theorie novelle de la parole (Paris, 1750). According to whoch Latin bequeathed nothing to Italitn, Espanish, or french other than the heritage of a few words,.

[22] Abbe Girard, Les Vrais Pricipes de la langue francias (Paris, 1747. t. I, pp. 22-5).

[23] On this problem and the discussions it has raised, cf. Bauzee, Grammaire generale (Parise, 1767); Abbe Batteux, Nouvel examen du prejuge de l inversion (Paris, 17670); and Abbe d,Olivet, Remarques sur la langue franciase (Paris, 1771).

[24] Abbe Pluche, La Mecanique des langues (reissued 1811, p. 26).

[25] Ibid., p. 23.

[26] Cf. for example, Buffier, Grammaire francaise (Parise, new edn., 1723).

This is why, at the end of the eighteenth century, the expression , philosophical

Grammar, came to be preferred to that of, general grammar,, which would be that

Of all laguages,; D. Thiebault, grammaire philosophique (Paris, 1802, t. I, pp. 6 and 7).

[27] Destutt de tracy, Elements dideologie, t. II, p. 87.

[28] J. Itard, Rapport sur les nouveaux developpements de Victor de l,Aveyron, 1964 edn., p. 229.

[29] Destutt de Tracy, Elements dIdeologie, t. II, p. 60.

[30] U. Domergue, Grammaire generale analytique, p. 34.

[31] Hobbes, Logic, chap. III, section3.

[32] Adam Smith, Considerations concerninig the formation of languages.

[33] Logique de port-Royal, pp. 106-7.

[34] Condillac, Grammaire,p. 115.

[35] Hn the french this pharse reas: ... au lieu de dire "je suis chntant", on dit "je chante". The significance of the authors remark is lost on the english reder since he can indeed say Iam singing whereas the frenchman cnnot say je suis chntant. This form, often known as the progresive, is not to be found in french, or in most other languages. [Translators note.]

[36] Logigue de port-royale, p. 107. Cf. codillac, Grammaire, pp. 132-4. in his Lorigine des connaissances, the history of the verb is analaysed in a some what different fashion, but not its function. D. Thiebault, Grammaire philosophique, t. I. p. 216.

[37] Cf. Logique de port-Royal, p. 107, and Abbe Girard, les Vrais principes de la langue franciase, p. 56.

[38] Bauzee, Grammaire generale. I. p. 426 et seq.
[39] Condillac, Grammaire, pp. 185-6.
[40] destutt de traccy, Elements d ideologie, t. II, p. 64.
[41] U. Domregoue, Grammaire generale analytique, p. II.
[42]Condillac, Grammaire, p. 152.
[43] Ibid., p. 155.
[44] Ibid., p. 153. Cf. also A. Smith, Considerations cocerning the formation of language, pp. 408-10.
[45] Logique de port-Royal, p. 101.
[46] Ibid., pp. 59-60.
[47] Ibid., p. 101.
[48] Duclos. Commentaire a la Grammaire de port-Royal (Paris. 1754, p. 213).
[49] J. b. Lemercier. Letter sur la possibilite de feire de la grammaire un Art- science (Paris, 1806, pp. 63-5)
[50] James Harris, Hermes.
[51] A. Smith, Considerations concerning the formation of languages, pp. 430-1.
[52] Bauzee (Grammaire ganerale) was the first to employ the term complement,.
[53] Logique de port-Royal, p. 117 et seq.
[54] Abbe Sicard, *Elements de gramaire genrale*, t. II, p. 2.
[55] Sylverstre de Saci, *Principes de grammaire generale* (1799). Cf. also U. Domergue, *Grammaire generale analytiqie*, pp. 29-30.
[56] Cf. for example, Abbe Girard, *Les Vrais Prinipes de la langue francaise*, pp. 82-3.
[57] *Logique de Port-Roual*, p. 59.
[58] Batteux, *Nouvel examen du prejudge de l'inversion*, pp. 23-4.
[59] Ibdo., pp. 24-8.
[60] Le Bel, *Anatomie de la langue latine* (Paris, 1764, p. 24).
[61] Ibid., p. 8.
[62] D. Thiebault, *Grammaire philosophique*, pp. 172-3.
[63] Court de Gebelin, *Histoire naturelle de la parole* (1816 edn., pp. 98-104).
[64] Rousseau, *Essai sur l'origine des langues* (CEuvres, 1826 edn., t. XIII, pp. 144-51 and 188-92).
[65] Condillac, *Grammaire*, p. 8.
[66] All the parts of discourse are, therefore, merely the fragments, broken down and recombined, of the initial interjection (Destutt de Tracy, *Elements d'Ideologie*. T. II, p. 75).
[67] Condillac, *Grammaire*, p. 10.

[68] Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inegalite* (cf. Condillac, *Grammaire*, p. 27, note 1).
[69] Condillac, *Grammaire*, pp. 11-12.
[70] De Brosses, *Traite de la formation mecanique des langues* (Paris, 1765), t. 1, p. 9).
[71] Abbe Copineau, *Essai synthetique sur l'origine et la formation des langues* (Paris, 1774, pp. 34-5).
[72] De Brosses, *Traite de la formation mecanique des langues*, t. 1, pp. 16-18.
[73] Ibid., t. 1, p. 14.
[74] Bergier, *Les elements promitifs des langues* (Paris, 1764, pp. 7-8).
[75] De Brosses, *Traite de la formation mecanique des langues*, t. 1, p18.
[76] Ibid., t. II, pp. 490-9.
[77] Ibid., t. I. preface, p. 1.
[78] Cf. especially, Turgot's article in 'Etytmologie' in the *Enccopedie*.
[79] These, together with a few accessory variants, are the only laws of phonetic variation recognized by de Brosses (*Traite de la formation mecanique des langues*, pp. 108-23), Bergier (*Elements primitives des langues*, pp. 45-62), Court de Gebelin (*Historie naturelle de la parole*, pp. 59-64), and Turgot ('Etymologie' in the *Encyclopeide*).
[80] Turgot, article 'Etymologie' in the *Encyclopedie*, Cf. de Brosses, op. cit., p. 420.
[81] De Brosses, *Traite de la formation mecanique des langues*, t. 1, pp. 66-67.
[82] Turgot, article 'Etymologie' in the *Encyclopedie*.
[83] Duclos, *Remarques sur la grammaire generale*, pp. 43-4.
[84] Destuut de Tracy, *Elements d'Ideologie*, II, pp. 307-12.
[85] Warburton, *The divine legation of Moses*.
[86] Warbuton, op. cit.
[87] Destutt de Tracy, *Elements d'Ideologie*, t. II, pp. 284-300.
[88] Volney, *Les Runies* (Paris, 1791, chap. XIV).
[89] Condillac, *Grammaire concerning the formation of languages*.
[91] Turgot, *Tableau des progress successifs de l'esprit humain* (1750; CEuvres, ed. Schelle, p. 215).
[92] Condillac, *Essai sur l'orgine des connaissances humaines* (CEuvres, t. 1, pp. 75-87).
[93] Du Marsais, *Traite des tropes* (1811 edn., pp. 150-1).
[94] Ibid., p. 2.
[95] Rousseau, *Essai sur l'origine des lagues*, pp. 152-3.
[96] De Brosses, *Traite de la pronunciation mecanique*, p. 267.

فصل ۵
طبقه‌بندی کردن

آنچه مورخان می‌گویند

تاریخ ایده‌ها یا علوم ــ مراد ما در اینجا نوعی برش عرضی معمولی از آنهاست ــ کنجکاوی تازه‌ای را به قرن هفدهم، و به‌ویژه قرن هجدهم، نسبت می‌دهد: کنجکاوی‌ای که باعث می‌شود این تاریخ‌ها، اگر حتی علومِ [مربوط به] زندگی را کشف نکنند، حداقل به آن‌ها دقت و دامنه‌ای بدهند که تاکنون ناشناخته مانده است. تعدادی از علل و چندین تظاهر اساسی به‌طور سنتی به این پدیده نسبت داده می‌شوند.

در طرف خاستگاه‌ها یا انگیزه‌ها، امتیازات جدیدی را می‌گذاریم که به مشاهده اختصاص داده شده‌اند: قدرت‌های نسبت‌داده‌شده به مشاهده از زمان بیکن و پیشرفت‌های فنی همراه با کشف میکروسکوپ. به موازات این امتیازات، اعتبار اخیر کسب‌شدهٔ از سوی علوم فیزیکی قرار می‌گیرد که الگویی را برای عقلانیت فراهم می‌کند؛ از آن‌جا که این الگو، از طریق آزمایش و نظریه، امکان‌پذیریِ بررسی قوانین حرکت یا قوانین حاکم بر انعکاس پرتوهای نور را ثابت کرده بود، آیا طبیعی نبود که با استفاده از آزمایش، مشاهده، یا

محاسبهٔ قوانینی را جستجو کنیم که ممکن است بر حوزهٔ پیچیده‌تر امّا نزدیک‌تر موجودات زنده حاکم باشند؟ از نظر مورخان، ماشین‌انگاری دکارتی، که متعاقباً یک مانع از آب درآمد، در ابتدا به عنوان ابزار انتقال مورد استفاده قرار گرفت، و به‌رغم [خاصیت] خودش، از عقلانیت مکانیکی به کشف آن عقلانیت دیگری انجامید که مربوط به موجود زنده است.

مورخان ایده‌ها هنوز تا حدودی با سبکی آشفته، طیفی از علائق جدید را در سمت و سوی علت قرار می‌دهند: نگرش اقتصادی به کشاورزی ــ هم عقاید فیزیوکرات‌ها، و هم اوّلین تلاش‌ها برای ایجاد رشتهٔ کشاورزی[1] شاهدی بر این امر بوده است؛ سپس، در نیمه راه بین کشاورزی[2] و نظریه، نوعی کنجکاوی دربارهٔ گیاهان و حیوانات غیربومیْ وجود داشت، و کوشش‌هایی [نیز] برای سازگارکردن این حیوانات و گیاهان [با محیط] انجام می‌شد، سفرهای بزرگ تحقیقی یا اکتشافی ــ برای مثال، سفرهای تورن‌فور به خاورمیانه یا سفرهای آدانسون[3] به سنگال ــ توصیف‌ها، کنده‌کاری‌ها و نمونه‌هایی از این حیوانات و گیاهان را به ارمغان آورد؛ و آن‌گاه، بالاتر از همه، اعتبار اخلاقی دادن به طبیعت قرار دارد، به همراه کل آن حرکت، که در اصل‌اش مبهم است، و از طریق آنْ فرد ــ چه اشراف‌زاده، چه بورژوا ــ پول و احساس را در زمینی «سرمایه‌گذاری» کرد که در دوره‌های قبلی برای مدت طولانی به صورت آیش، رها شده بود. روسو، در قلب قرن هجدهم، دانشجوی گیاه‌شناسی بود.

مورخان، سپس در فهرست آشکارسازیهایشان شکل‌های گوناگونی را وارد کردند که به دست علومِ جدید زندگی و «روح»، (آن‌چنان که مورخان می‌گویند)، که این علوم را هدایت می‌کردند به خودشان گرفتند.

1. agronomy
2. husbandry
3. Adanson

آشکارا، تحت نفوذ دکارت مقدر بود که این علوم آشکار را تحت نفوذ دکارت، به عنوان تبیین‌های مکانیکی آغاز شوند، و تا پایان قرن هفدهم چنین باقی بمانند؛ بعداً اولین تلاش‌های علم شیمی نوپا اثرات خودش را بر آنها گذاشت، امّا در سراسر قرن هجدهم مضامین زندگی‌باور که تصور می‌شد به منزلت خاص‌شان دست یافته‌اند یا به آن بازگشته‌اند، دست‌آخر به یکدیگر می‌پیوندند تا آموزه‌ای یکپارچه را به وجود آورند - «زندگی‌باوری»ای که بوردو[1] و بارت[2] در مونت‌پولیه[3]، بلومنباخ[4] در آلمان، و دیدرو[5] و بیشا[6] در پاریس، آن را در شکل‌های نسبتاً متفاوت بیان می‌کردند. پرسش‌هایی در این نظام‌های نظری متفاوت مطرح می‌شدند که تقریباً همیشه یکسان بودند، امّا در هر زمان راه‌حلی متفاوت برایشان ارائه می‌شد: امکان طبقه‌بندی موجودات زنده - برخی مانند لاینئوس معتقد بودند که تمام طبیعت را می‌توان در یک طبقه‌بندی جای داد، برخی دیگر مانند بوفون می‌گفتند که طبیعت غنی‌تر و گوناگون‌تر از آن است که بتوان تمام آن را در یک چارچوب انعطاف‌ناپذیر جای داد؛ یا فرآیند زاینده، به همراه افرادی با ذهنیت مکانیکی‌تر که مایل به نظریه پیش‌ریختاری[7] بودند، و دیگران که به رشد و نمو خاص یاخته‌های زایشی معتقد بودند و یا تجزیهٔ کارکردها (گردش خون بعد از هاروی[8]، حس، انگیزه‌داری و در اواخر قرن، تنفس).

مورخان بعد از بررسی این مشکلات و بحث‌های منتج از آنها، به‌آسانی

---

1. Bordeu
2. Barthez
3. Montpellier
4. Blumenbach
5. Diderot
6. Bichat

۷. preformation، در زیست‌شناسی این نظریه که هر یاخته‌ی زایشی حاوی کلیه اجزای آینده آن موجود است و هیچ چیزی در اثر رشد به وجود نمی‌آید. ــ م.

8. Harvey

می‌توانند مناقشه‌های بزرگی را بازسازی کنند که گفته می‌شود باعث تفاوت در عقاید و هیجانات، و نیز خردورزی انسان‌ها شده است. مورخان معتقدند از این طریق می‌توانند ردپاهای منازعه‌ای بزرگ را کشف کنند، منازعهٔ بین نوعی الهیات براین اساس که مشیت خداوند و سادگی، راز، و عاقبت‌اندیشی، راه‌های او را که در زیر هر شکلی و در تمام حرکات‌اش قرار دارد می‌بیند، و نوعی علم که از قبل می‌کوشد تا خودآئینی طبیعت را تعیین کند.

مورخان هم‌چنین تعارض بین یک علم (که هنوز شدیداً به برتری کهنِ ستاره‌شناسی، مکانیک و نورشناسی دل‌بسته است،) و علم دیگری را تمیز می‌دهند که پیشاپیش به تمام محتواهای خاص و تقلیل‌ناپذیری که ممکن است در قلمروهای زندگی باشند، مشکوک است. دست‌آخر، مورخانْ، گویی در برابر چشم‌های‌شان، ظهورِ نوعی تقابل بین افراد معتقد به سکون طبیعت ــ به شیوهٔ تورن‌فور، و به‌ویژه لاینئوس ــ و کسانی را می‌بینند که (به همراه بونه، بنوی دو مایله و دیدرو) پیشاپیش نوعی دلواپسی درباره نیروهای خلاق زندگی، قدرت بی‌پایان دگرگونی‌اش، انعطاف‌پذیری‌اش و دربارهٔ آن جنبشی دارند که از طریق آنْ طبیعت، تمام تولیداتش، ازجمله خود ما، را در نوعی زمان می‌پوشاند که هیچ کس بر آن حاکم نیست. ظاهراً مدت‌ها قبل از داروین و مدت‌ها قبل از لامارک، *تلیامد*[1]، *باززایش*[2] و *رؤیای دالامبر*[3] مباحثه بزرگ درباره انقلاب را آغاز کرده بودند. ماشین‌انگاری و الهیات، که همدیگر را تقویت می‌کنند یا بی‌وقفه با یکدیگر تعارض دارند، گرایش داشتند عصر کلاسیک را تا حد ممکن به خاستگاه‌اش نزدیک نگه دارند ــ جبهه دکارت و مالبرانش؛ درحالی‌که در

---

۱. *Telliamed*، کتاب تألیفی بنوی دو مایله. این کتاب گفتگوی بین یک فیلسوف هندی و میسیونر فرانسوی درباره تاریخ طبیعی و فلسفه است. ــ م.

۲. *Essais de Palingenesie Sociale* کتابی نوشته‌ی پیر سیمون بالانشه (۱۸٤۷ ـ ۱۷۷٦). ــ م.

۳. *Reve de d'Alembert* سه گفتگوی مرتبط به هم که دیدرو آنها را در ۱۷٦۹ نوشت. ــ م.

برابر آنها بی‌دینی و نوعی شهود کاملاً مغشوش دربارهٔ زندگی است، که آنها نیز با هم یا در معارضه هستند (همان‌گونه که در [آثار] بونه است) یا به عنوان هم‌دست عمل می‌کنند (همان‌گونه که در آثار دیدرو است)، و عصر کلاسیک را به سمت آیندهٔ در شرف وقوع‌اش می‌کشند ــ به سمت قرن نوزدهم، که گمان می‌رود کوشش‌های محدود و با این حال مبهم قرن هجدهم را با تحقق عقلانی و مثبت‌شان در علم زندگی‌ایی جمع کند که نیازی به قربانی کردن عقلانیت برای ابقاء ویژگیِ خاصِ موجودات زنده ندارد و نیز برای حفظ صمیمیتِ تقریباً پنهانی بین آنها ـ که موضوع دانش ماست ـ و ما که اینجا هستیم تا آنها را بشناسیم نیازی به فدا کردن عقلانیت ندارد.

بازگشت به پیش‌فرض‌های نهفته در چنین روشی، بی‌فایده بود. بگذارید در این‌جا فقط نتایج آن را بیان کنیم: دشواری فهم شبکه‌ای که می‌تواند بررسی‌های این چنین گوناگون، مانند کوشش برای ایجاد نوعی طبقه‌بندی و مشاهدات میکروسکوپی را، به هم مرتبط کند؛ ضرورت ثبت تعارض بین کسانی که ثابت‌گرا[1] بودند و کسانی که نبودند، یا تعارض بین آزمایش‌گراها و طرفداران نظام به عنوان واقعیت‌های مشاهده‌شده؛ الزام تقسیم دانش به دو ساخت درهم‌تنیده، وقتی واقعاً نسبت به یکدیگر بیگانه بودند ــ اولی با آن چیزی تعیین می‌شد که از قبل و از جای دیگر شناخته شده بود (میراث مدرسی یا ارسطویی، وزن دکارت‌گرایی، اعتبار نیوتن)، دوّمی با آن چیزی تعیین می‌شد که هنوز باید شناخته می‌شد (تکامل، ویژگی خاص زندگی، مفهوم ارگانیسم)؛ و بالاتر از همه کاربرد مقولاتی که در ارتباط با این دانش شدیداً ناهمزمان هستند. مهم‌ترینِ این مقولات آشکارا، به زندگی اشاره دارند. مورخان می‌خواهند تاریخ‌های زیست‌شناسی در قرن هجدهم را بنویسند؛ اما

1. fixist

آنان درک نمی‌کنند که زیست‌شناسی [زندگی‌شناسی] در آن موقع وجود نداشت، و این‌که الگوی دانشی که در طی صدوپنجاه سال برای ما معتبر بوده است برای دورهٔ قبلی معتبر نیست. و این‌که، اگر زیست‌شناسی ناشناخته‌شده بود، دلیلی بسیار ساده برای آن وجود داشت: این‌که خود زندگی وجود نداشت. تمام آن چیزی که وجود داشت موجودات زنده بودند که از طریق شبکه دانشی که *تاریخ طبیعی* تشکیل داده بود مشاهده می‌شدند.

تاریخ طبیعی

چگونه عصر کلاسیک می‌توانست قلمرو «تاریخ طبیعی» را تعریف کند، قلمروایی که شواهد و حتی یکپارچگی آن اکنون برای ما بسیار مبهم، و گویی پیشاپیش مغشوش است؟ این حوزه چه چیزی است که در آن طبیعت به قدر کفایت نزدیک به خودش، ظاهر می‌شود، که برای طبقه‌بندی تا موجودات فردی‌ای را که دربردارد طبقه‌بندی شوند، و با این حال آنقدر از خودش دور است که این موجودات باید با واسطهٔ تجزیه و تأملْ طبقه‌بندی باشند؟

این تلقی وجود دارد - و اغلب ابراز می‌شود - که تاریخ طبیعت باید وقتی ظاهر شده باشد که ماشین‌انگاری دکارتی زوال یافته است. وقتی سرانجام روشن شد که جای‌دادن کل جهان در قوانینِ حرکتِ مستقیم غیرممکن است، وقتی پیچیدگی قلمروهای گیاهی و حیوانی به قدر کافی در برابر شکل‌های سادهٔ مادهٔ ممتد[1] مقاومت کرد، آن‌گاه ضروری شد تا طبیعت خودش را در تمام غنای عجیب‌اش آشکار کند؛ مشاهدهٔ دقیق موجودات زنده در آن ساحل تهی‌ای متولد شد که فلسفهٔ دکارت دقیقاً از آن عقب‌نشینی کرده بود. متأسفانه، مسائل به این سادگی نیستند. کاملاً

1. extended

ممکن است ــ اگرچه این موضوع نیازمند بررسی دقیق است ــ که یک علم از علمی دیگر به وجود بیاید؛ امّا هیچ علمی نمی‌تواند از طریق غیبت دیگری یا از نقصان دیگری یا حتی از برخی موانعی که دیگری با آن روبرو شده است به وجود بیاید. در واقع، امکان‌پذیری تاریخ طبیعی (با رای[1]، جانستون[2]، کریستوفر نات[3]) با خود فلسفهٔ دکارت همزمان است، و نه با شکست‌اش. ماشین‌انگاری را از دکارت تا دالامبر و تاریخ طبیعی را از تورنفور تا دوبنتون[4]، یک *اپیستمه* امکان‌پذیر ساخت.

برای ظهور تاریخ طبیعی لازم نبود که طبیعت متراکم‌تر و پیچیده‌تر شود، و سازوکارهایش تا نقطه اکتسابِ وزن مبهمِ تاریخی‌ای تکثیر شوند که فقط می‌تواند ردیابی و توصیف شود، بدون نیاز به امکانی برای اندازه‌گیری، محاسبه، یا تبیین آن. [فقط] لازم بود ــ و این کاملاً برعکس است ــ که تاریخْ طبیعی شود. در قرن شانزدهم، و درست تا اواسط قرن هفدهم، تمام آن چیزهایی که وجود داشتند، تاریخ‌ها بودند: بلون[5] *تاریخ طبیعت پرندگان* را نوشته بود؛ دوره[6] *تاریخ تحسین‌برانگیز گیاهان* را؛ آلدروواندی، *تاریخ مارها و اژدهاها* را. جانستون در سال ۱۶۵۷ *تاریخ طبیعی چهارپایان* را منتشر کرد. البته این تاریخ انتشار، البته، قطعی نیست [۱]؛ این تاریخ فقط مظهر یک راهنما، و برای نشان‌دادن، از دور، معمای آشکار یک رخداد از دور است. این رخدادْ جدایی ناگهانیِ دو نظم دانش در قلمرو *تاریخ* است که از آن زمان به بعد متفاوت در نظر گرفته می‌شوند. تا زمان آلدروواندی، تاریخ ساخت پیچیده و کاملاً یکپارچه تمام چیزهای دیدنی در اشیاء و در نشانه‌ها بود، نشانه‌هایی که کشف شده بودند یا در اشیاء قرار داشتند: نوشتنِ تاریخِ یک گیاه یا یک حیوان

1. Ray
2. Jonston
3. Christopherus Knauth
4. Daubenton
5. Belon
6. Duret

به همان اندازه که مربوط به توصیف عناصر یا اندام‌هایش بود توصیف شباهت‌هایی نیز بود که می‌توانست در آنها پیدا شود، قابلیت‌هایی که گمان می‌رفت گیاه یا حیوان دارای آن است، افسانه‌ها و داستان‌هایی که گیاه یا حیوان در آنها درگیر بودند، جایگاه گیاه یا حیوان در شجره‌نامه، داروهایی که از گیاه یا حیوان ساخته می‌شد، غذاهایی که از آنها درست می‌شد، آنچه قدما دربارهٔ آنها ثبت کردند، و آنچه مسافران ممکن است دربارهٔ آنها گفته باشند. تاریخِ یک موجودِ زندهٔ خود آن موجود بود، در کلِ آن شبکه معنایی که آن را به جهان مرتبط می‌کرد. این تقسیم، که تا این اندازه برایمان بدیهی است، یعنی تقسیم‌بندی بین آنچه ما می‌بینیم، آنچه دیگران مشاهده کرده‌اند و به ارث گذاشته‌اند، و آنچه دیگران تصور می‌کنند یا معصومانه باور دارند، این تقسیم‌بندیِ سه‌بخشیِ بزرگ (که ظاهراً بسیار ساده و بسیار بی‌واسطه است) به [سه قسمت] *مشاهده*، *سند*، و *افسانه* وجود نداشت. این امر به این دلیل نبود که علم بین یک رسالتِ عقلانی و وزن عظیمِ سنت عامیانه مردد بود، بلکه به این دلیل بسیار دقیق‌تر و محدودکننده‌تر بود که نشانه‌ها جزئی از خود اشیاء بودند، درحالی‌که در قرن هفدهم آنها به شیوه‌های بازنمایی بدل شدند.

وقتی جانستون کتاب *تاریخ طبیعی چهارپایان* را نوشت، آیا نسبت به آلدروواندی، در در یک قرن قبل‌تر، چیز بیشتری درباره آنها می‌دانست؟ مورخان با اطمینان می‌گویند که چیز خیلی بیشتری نمی‌دانست. امّا پرسش این نیست. اگر آن را باید این‌گونه طرح کنیم، آن‌گاه باید پاسخ بدهیم که جانستون خیلی کمتر از آلدروواندی می‌دانست. آلدروواندی، در مورد هر حیوانی که بررسی می‌کرد، به خواننده در یک سطح، اطلاعات زیر را ارائه می‌کرد: توصیفی از کالبدشکافی‌اش و روش‌های گرفتن آن؛ استفاده‌های تمثیلی و شیوهٔ تولیدمثل آن؛ عادات‌اش و زیستگاه‌های معروف‌اش؛ غذایش و بهترین شیوهٔ پختن گوشت‌اش. جانستون فصل مربوط به اسب

را به دوازده سرفصل تقسیم می‌کند: نام، بخش‌های کالبدشکافی، عادات، مراحل زندگی، تولیدمثل، صدا، حرکات، تجاذب و تدافع، کاربردها، کاربردهای پزشکی[۲]. او هیچ کدام از این‌ها را حذف نکرده بود و علاوه بر این، چیزهای بیشتر دیگری را نیز ارائه کرده بود. تفاوت اساسی در آن چیزی قرار دارد که جانستون *ندیده* است. کلِ معنی‌شناسیِ حیوان، همانند یک عضو مرده و بدون استفاده، ناپدیده شده است. کلماتی که در خود وجود چارپا درهم تنیده شده بودند منحل و حذف شده بودند؛ موجود زنده، در کالبدشکافی‌اش، شکل‌اش، عادات‌اش، تولد و مرگ‌اش، به گونه‌ای ظاهر می‌شود که گویی کاملاً عریان شده است. تاریخ طبیعی جایگاه‌اش را در شکافی پیدا می‌کند که اکنون بین اشیاء و کلمات باز شده است - شکافی خاموش، عاری از تمام رسوبات کلامی، و با این حال مفصل‌بندی‌شده بر طبق اجزای بازنمایی، آن اجزای مشابهی که اکنون می‌توانند بدون مانع یا مزاحمتی نام‌گذاری شوند. اشیاء با حاشیه‌های گفتمان ارتباط دارند زیرا آنها در فضای خالی بازنمایی پدیدار می‌شوند. از این‌رو، در لحظه‌ای که محاسبه رها می‌شود نیست که دست‌آخر مشاهده آغاز می‌شود. ما نباید بنیادگذاری تاریخ طبیعی را، با حال‌وهوای تجربی‌ای که در آن بسط می‌یابد، به عنوان آزمایشی ببینیم که به‌زور، خواهی‌نخواهی، وارد دانشی می‌شود که در جایی دیگر از حقیقت طبیعت مواظبت می‌کرد؛ تاریخ طبیعی ــ و به این دلیل است که دقیقاً در این لحظه پدیدار می‌شود ــ فضایی است که تجزیه‌ای آن را در بازنمایی می‌گشاید که امکان نام‌گذاری را پیش‌بینی می‌کند؛ تاریخ طبیعی امکان *دیدن* آن چیزی است که می‌تواند *گفته شود*، امّا آن چیزی که اگر اشیاء و کلمات، مجزا از یکدیگر، از همان ابتدا، در بازنمایی با هم ارتباط برقرار نمی‌کردند نمی‌شد

آن را گفت، یا در فاصله‌ای دید. نظم توصیفی‌ای که لاینئوس مدت‌ها بعد از جانستون، برای تاریخ طبیعی پیشنهاد کرد، بسیار شاخص است. بر طبق این نظم، هر فصلی که به یک حیوان مشخص می‌پردازد باید برنامه‌ی ذیل را دنبال کند: نام، نظریه، نوع، گونه، صفات، کاربرد، و برای نتیجه‌گیری، ادبیات[1]. تمامِ زبانی که زمان بر اشیاء رسوب داده است به آخرین مقوله عقب رانده شده است، مانند نوعی متمم که در آن گفتمان مجاز است خودش را نقل کند و کشف‌ها، سنت‌ها، عقاید و صناعت‌های شعری را ثبت کند. قبل از این زبانِ زبان، این خود شیء است که در خصوصیات خاص خودش ظاهر می‌شود، امّا در درون واقعیتی که از همان ابتدا توسط نام به آن الگو بخشیده بود. بنیادگذاریِ علم طبیعی در عصر کلاسیک: نتیجهٔ مستقیم یا غیرمستقیم، انتقالِ عقلانیتی تشکیل‌شده در جایی دیگر (برای اهداف هندسی یا مکانیکی) نیست. این بنیادگذاری نوعی شکل‌بندی مجزا است که دیرینه‌شناسی خاص خودش را دارد، به‌رغم این‌که (گرچه به شیوه‌ای هم‌زمان و هم‌بسته) به نظریهٔ کلی نشانه‌ها و به طرحِ علوم ریاضی عام مرتبط است.

از این‌رو، کلمه قدیمیِ «تاریخ» ارزش‌اش را تغییر می‌دهد و احتمالاً یکی از دلالت‌های باستانی‌اش را از نو کشف می‌کند. در هر صورت، اگرچه این درست است که مورخ، برای یونانی‌ها، در واقع فردی بود که *می‌بیند* و از نقطهٔ شروع مشاهده‌اش نقل می‌کند، [امّا] در فرهنگ ما همیشه این گونه نبوده است. در واقع، در تاریخی به نسبت متأخر، یعنی در آستانهٔ عصر کلاسیک بود که مورخ، این نقش را به عهده گرفت ــــ یا از سرگرفت. تا اواسط قرن هفدهم، وظیفهٔ مورخ گردآوری فراوان اَسناد و

1. litteraria

نشانه‌ها بود - گردآوری هر چیزی در سراسر جهان، که ممکن است، به عبارتی، یک علامت را تشکیل بدهد. مسئولیتِ مورخْ اعاده تمام کلماتی به زبان بود که مدفون شده بودند. وجود مورخ نه با آنچه می‌دید، بلکه با آنچه بازمی‌گفت تعیین می‌شد، با گفتاری ثانویه که کلمات بسیاری را که خفه شده بودند از نو بیان می‌کرد. عصرِ کلاسیکْ معنایی کاملاً متفاوت به تاریخ می‌دهد: وظیفهٔ بررسی دقیقِ خود اشیاء برای اوّلین‌بار، و آنگاه نگارش آنچه تاریخ در کلماتِ روان، خنثی، و دقیق جمع کرده است. [کاملاً] قابل فهم است که اولین شکل تاریخ که در این دورهٔ «پالایش[1]» پایه‌گذاری شد، باید تاریخِ طبیعت باشد. زیرا برساختنِ تاریخ طبیعت فقط نیازمند این است که کلمات، بدون میانجی، بر خود اشیاء اعمال شوند. اَسنادِ این تاریخ جدیدْ کلمات، متن‌ها یا دیگر اسناد نیستند، بلکه فضای بدون مانعی است که در آن اشیاء در کنار هم قرار داده می‌شوند: نمایشگاه‌های گیاهان[2]، مجموعه‌ها، باغ‌ها؛ جایگاه این تاریخ یک مستطیل غیرِ- زمانی است که در آن موجودات، عاری از تمام شرح‌ها و تمام زبان‌های پوشش‌دهنده، خودشان را در کنار یکدیگر ارائه می‌کنند، سطوح‌شان را دیدنی می‌سازند، و درحالی‌که بر طبق خصوصیات مشترک‌شان دسته‌بندی شده‌اند، و در نتیجه واقعاً پیشاپیش بررسی شده‌اند، حاملان چیزی نیستند مگر نام‌های فردیِ خاصِ خودشان. اغلب گفته می‌شود که برپایی باغ‌های گیاه‌شناختی و مجموعه‌های جانورشناختیْ نشان از کنجکاوی تازه‌ای دربارهٔ حیوانات و گیاهان غیربومی بود. در واقع، حیوانات و گیاهانْ پیشاپیش برای مدت طولانی علاقه انسان‌ها را به خود جلب کرده بودند. آنچه تغییر کرده بود فضایی بود که در آن امکان مشاهدهٔ

1. purification
2. herbarium

آنها وجود داشت و توصیف‌شان از آنْ امکان‌پذیر بود. تا رنسانس، غرابت[1] حیوانات یک منظرهٔ تماشایی بود: این غرابت در نمایشگاه‌ها، مسابقه‌ها، مبارزات واقعی یا ساختگی، و در بازسازی افسانه‌هایی نمایان است که در آن جانورنامه[2] افسانه‌های جاودان‌اش را به نمایش می‌گذارد. فضای تاریخ طبیعی و باغ، آن‌گونه که در عصر کلاسیک ایجاد شده بودند، دستهٔ حلقوی «نمایش» را با آرایش اشیاء در یک «جدول» جایگزین می‌کند. آنچه به صورت پنهانی بین عصر تئاتر و عصرِ فهرست[3] به وجود آمد میلِ به دانش نبود بلکه روش جدیدی برای مرتبط‌کردن اشیاء با چشم و با گفتمان بود. روش جدیدی برای ساختن تاریخ.

هم‌چنین می‌دانیم که این توزیع‌های[4] «طبیعی»، در پایان قرن هجدهم، چه اهمیت روش‌شناختی‌ای به خود گرفتند، که شامل طبقه‌بندی کلمات، زبان‌ها، ریشه‌ها، اسناد، مدارک - و به‌طور خلاصه، ساختمان کل فضای تاریخ (در معنای اکنون آشنای کلمه) می‌شدند که قرن نوزدهم در آنْ بعد از این جدول‌بندی محض اشیاء، امکان تجدیدشده صحبت دربارهٔ کلمات را از نو کشف کرد. امکان صحبت درباره آنها، نه به سبک شرح، بلکه به شیوه‌ای مثبت و عینی، همانند شیوهٔ تاریخ طبیعی، در نظر گرفته شد.

حفظ هرچه کامل‌تر آنچه نوشته شده بود، ایجاد بایگانی‌ها، و بعداً ایجاد نظام‌های پرونده‌گذاری برای آنها، تجدید سازمان کتابخانه‌ها، طراحی کاتالوگ‌ها، شاخص‌ها، و سیاهه‌ها، تمام این چیزها، در پایان عصر کلاسیک، چندان حساسیت تازه‌ای را به زمان، به گذشته‌اش، و به تراکم تاریخ نشان نمی‌دهد، بلکه بیشتر روشی را برای ایجاد نظم در زبان ازپیش

1. strangeness
2. bestiary
3. catalogue
4. allocations

حک‌شده بر اشیاء و در ردپاهایی که این زبان به جا گذاشته است نشان می‌دهد، و این نظم از همان نوعی است که بین موجودات زنده برقرار شده بود. در این زمان طبقه‌بندی‌شده، در این بسطِ چهارضلعی و فضایی‌شده است که مورخان قرن نوزدهم وظیفهٔ ساختن تاریخی را به عهده گرفتند که دست‌آخر می‌توانست «حقیقی» باشد - به عبارت دیگر، آزادشده از عقلانیت کلاسیک، از نظم‌اش و دادباوری[1]اش: تاریخی که به خشونتِ مهاجمِ زمانْ بازگردانده شد.

ساختار

تاریخ طبیعی، آن گونه که فهمیده شده و سامان یافته است، گرایش مشترک اشیاء و زبان به بازنمایی را به عنوان شرط امکان‌اش دارد؛ امّا تاریخ طبیعی به عنوان تکلیف و کار فقط تا جایی وجود دارد که اشیاء و زبان از هم جدا باشند. از این‌رو، تاریخ طبیعی باید فاصلهٔ بین آنها را کم کند تا زبان را در حد ممکن به نگاه مشاهده‌کننده، و اشیای مشاهده‌شده را در حد ممکن به کلمات، نزدیک کند. تاریخ طبیعی چیزی بیش از نامگذاری امر دیدنی نیست. هم‌چنین است سادگی آشکارش، و آن فضای معصومیتی که از دور دارد، بسیار ساده ظاهر می‌شود و بسیار آشکار توسط خود اشیاء تحمیل می‌شود. این تلقی وجود دارد که با تورنفور، با لاینئوس یا بوفون، وظیفهٔ بیان چیزی به عهده گرفته می‌شود که از آغازِ زمانْ دیدنی بوده است، امّا در برابر بی‌دقتی استوار چشم‌های انسانْ خاموش باقی مانده بود. در واقع، این نوعی بی‌توجهی قدیمی نبوده است که به‌طور ناگهانی محو شده باشد، بلکه حوزهٔ جدیدی از دیدارپذیری [یا کیفیت مشاهده‌پذیر] بود که در تمام تراکم‌اش بنیاد گذاشته شد.

1. theodicy

تاریخ طبیعی به این دلیل ممکن نشد که انسان دقیق‌تر و جدی‌تر نگاه کرد. اگردقیق‌تر بگوییم ممکن است گفته شود، که عصر کلاسیک، اگر نخواهیم از دیدن جزئی‌ترین مسائل ممکن صرف‌نظر کنیم، از آفرینشگری[1]اش، حداقل برای محدودکردنِ قصدمند حوزه تجربه‌اش استفاده کرد. مشاهده، از قرن هفدهم به بعد، دانشی محسوس است که به مجموعه‌ای از شرایط منفی نظام‌مند مجهز شده است. حرف‌های افواهی[2] طرد می‌شود، [مشاهده] بدون گفتن انجام می‌شود؛ امّا مزه و بو نیز این چنین هستند، زیرا فقدان قطعیت و تغییرپذیری‌شانْ هر نوع تجزیه به عناصر مجزا را، که به طور عام قابل پذیرش باشد، امکان‌ناپذیر می‌سازد. حس لامسه دقیقاً به نام‌گذاری تعدادی از تمایزهای آشکار محدود می‌شود (مانند تمایز بین نرم و سخت)؛ این طرد حس‌های دیگرْ، بینایی را از مزیتی انحصاری برخوردار می‌کند، مزیتِ حسی که با آنْ گستره را درک می‌گویم و آزمون و در نتیجه، روشی را برای تجزیهٔ جزءبه‌جزء و قابل پذیرش برای همه محقق می‌کنیم: انسان کور در قرن هجدهم می‌توانست هندسه‌دان کاملاً خوبی باشد، امّا نمی‌توانست متخصص علوم طبیعی باشد[۳]. حتی آن وقت هم، هر چیزی که خودش را به نگاه ما ارائه می‌کند قابل استفاده نیست: مخصوصاً رنگ‌ها به‌ندرت می‌توانند به عنوان مبنایی برای مقایسه‌های مفید عمل کنند. در نتیجه، حوزهٔ دیدارپذیری که مشاهده می‌تواند در آن قدرت‌هایش را کسب کند، فقط چیزی است که بعد از این طردها باقی می‌ماند: نوعی دیدارپذیری که از تمام بارهای حسی آزاد شده، و علاوه بر این، به سیاه و سفید محدود شده است. این حوزه، بسیار بیش از پذیرندگی[3] و توجهی که دست‌آخر به خود اشیاء اختصاص داده شد، شرط امکان تاریخ طبیعی را و همچنین ظهور موضوع‌های غربال‌شده‌اش را

1. ingenuity
2. hearsay
3. receptivity

تعیین می‌کند: خطوط، سطوح، شکل‌ها، برجستگی‌ها.

ممکن است ادّعا شود که استفاده از میکروسکوپ این محدودیت‌ها را جبران می‌کند؛ و این‌که اگرچه تجربهٔ حسی در جهت مرزهای نامشخص‌تراش محدود شده بود، [امّا] با این حال نوعی مشاهدهٔ به لحاظ تکنیکی کنترل‌شده به سمتِ موضوع‌های تازه بسط یافته بود. در واقع، این همان شرایط منفی پیچیده‌ای بود که قلمرو تجربه را محدود می‌کرد و استفاده از ابزارهای نوری را ممکن می‌ساخت. تلاش در جهت بهبود قدرت بینایی به وسیله مشاهده از طریق عدسی مستلزم آن است که از تلاش برای کسب دانش از طریق دیگر حس‌ها یا حرف‌های افواهی چشم‌پوشی شود. تغییر مقیاس در حوزهٔ بینایی باید از روابط بین انواع گوناگونِ شواهد ارزش بیشتری داشته باشد، شواهدی که ممکن است از طریق تأثرات فردی، قرائت، یا تألیفات علمی فراهم گردند. اگرچه تحدید نامشخص امر دیدنی در گستره خودش توسط میکروسکوپ با سهولت بیشتری برای چشم قابل مشاهده می‌شود، با این حال میکروسکوپ از چشم آزاد نشده است. بهترین گواه این امر احتمالاً ابزارهای نوری‌ای است که مخصوصاً به عنوان وسیله‌ای برای حل مشکلات تولیدمثل استفاده می‌شدند. به عبارت دیگر، به عنوان وسیله‌ای برای کشف این‌که چگونه شکل‌ها، آرایش‌ها، و نسبت‌های خاص افراد بزرگسال، و گونه‌شان توانستند در طول قرن‌ها به ارث برسند، درحالی‌که این‌همانی دقیقاً مشخص‌شان را حفظ کرده‌اند. میکروسکوپ فراخوانده شده بود نه برای رفتن به ورای مرزهای حوزه بنیادی دیدارپذیری، بلکه برای حل یکی از مسائلی که این حوزه به وجود آورده بود: حفظ شکل‌های دیدنی خاص از نسلی به نسلی دیگر. استفاده از میکروسکوپ بر رابطه‌ای غیر- ابزاری بین اشیاء و چشم انسان مبتنی بود ــ رابطه‌ای که تاریخ طبیعی را تعریف

می‌کرد. بالاتر از همه، این لینه بود که گفت موجودات طبیعت[*Naturalia*] ـــ در تقابل با موجودات طبیعی [*Coelestia*]و اجسام بسیط [*Elementa*] ـ باید مستقیماً به حس‌ها عرضه شوند[٤]. تورن‌فور فکر می‌کرد که، به‌منظور کسب دانش دربارهٔ گیاهان، «به جای بررسی تمام دگرگونی‌های‌شان با یک دغدغه دینی»، بهتر است آنها را همان‌گونه که «در معرض نگاه قرار می‌گیرند» بررسی کنیم[٥].

پس مشاهده‌کردنْ راضی شدن به دیدن است – به دیدن برخی چیزها به صورت نظام‌مند. به دیدنِ آنچه، ترجیحاً در فراوانی آشفته بازنمایی، که همه می‌توانند آن را تجزیه کنند و بشناسند، و از این‌رو نامی به آن بدهند که هر کسی می‌تواند آن را بفهمد. لینه گفت «تمام همانندی‌های مبهم فقط مایهٔ شرمندگی هنر می‌شوند»[٦]. بازنمایی‌های بینایی درحالی‌که به‌خودی‌خود نشان داده شده‌اند، [یعنی] از تمام شباهت‌ها تهی و حتی از رنگ‌های‌شان پاک شده‌اند، اکنون در نهایت می‌توانند چیزی را در اختیار تاریخ طبیعی قرار دهند که موضوع مناسب تاریخ طبیعی را می‌سازد، دقیقاً آن چیزی که تاریخ طبیعی آن را به زبان خوش‌ساختی که قصد برساختن آن را دارد منتقل خواهد کرد. این موضوعْ بُعدی است که تمام موجودات طبیعی از آن ساخته می‌شوند ـ بعدی که ممکن است چهار متغیر و فقط چهار متغیر آن را تحت تأثیر قرار دهد: شکل عناصر، کمیت آن عناصر، شیوه‌ای که این عناصر در فضا در ارتباط با یکدیگر توزیع می‌شوند، و بزرگی نسبی هر عنصر. همان‌گونه که لینه در پاراگرافی دربارهٔ اهمیت سرمایه گفت، «هر اسکناس باید محصولی از شماره، شکل، نسبت، و موقعیت»[٧] باشد. برای مثال، وقتی اندام‌های تولیدمثلی یک گیاه بررسی می‌شود، کافی، و ضروری، است که پرچم‌ها و مادگی‌ها را بشماریم (یا فقدان آنها را بر حسب مورد ثبت بکنیم،)، و تعیین کنیم که آنها چه شکلی

به خود می‌گیرند، بر طبق کدام شکل هندسی در کل توزیع می‌شوند (حلقوی، شش‌ضلعی، مثلثی)، و اندازه‌شان در ارتباط با دیگر اندام‌ها چقدر است. این چهار متغیر، که به همین شیوه می‌توان آنها را برای پنج بخش دیگر گیاه به کار برد ــ ریشه‌ها، ساقه، برگ‌ها، گل‌ها، میوه‌ها ــ آن بُعدِ در دسترس بازنمایی را مشخص می‌سازند که برای ما کفایت می‌کند تا آن را در توصیفی قابل پذیرش برای همه مفصل‌بندی کنیم: هر کسی که با موجودیت فردی مشابهی روبرو می‌شود می‌تواند همان توصیف را دربارهٔ آن ارائه کند؛ و برعکس با ارائه چنین توصیفی، هر کسی قادر خواهد بود تا موجودات فردی‌ای را تشخیص دهد که با این توصیف، متناظر هستند. اکنون در این مفصل‌بندی اساسی امر دیدنی، اکنون اوّلین مواجهه زبان و اشیاء می‌تواند به شیوه‌ای انجام شود که تمام عدم قطعیت‌ها را طرد کند.

از این رو، آشکارا هر جزء گیاه یا حیوان تا جایی قابل توصیف است که چهار مجموعه معیار [یا اندازه] را بتوان در آن مورد بررسی قرار داد. این چهار معیار که هر کدام جزء یا اندام مشخص را تحت تأثیر قرار می‌دهند یا آن‌ها را معین می‌کنند چیزهایی هستند که گیاه‌شناسان *ساختار* می‌نامند. «ساختارِ بخش‌های گیاه از نظر ما به معنای ترکیب و آرایش تکه‌های سازندهٔ بدن گیاه است»[۸]. به‌علاوه ساختار همچنین توصیف آنچه را می‌بینیم را نیز، ممکن می‌سازد، و این کار را به دو شیوه انجام می‌دهد که نه متعارض و نه متقابلاً طردگر هستند. تعداد و بزرگی را همیشه می‌توان با یک شماره یا اندازه مشخص کرد؛ هم‌چنین می‌توان آنها را به صورت کمی نیز بیان کرد. از طرف دیگر، شکل‌ها و آرایش‌ها را باید با روش‌های دیگر توصیف کرد: یا از طریق یکسان‌انگاری با شکل‌های هندسی، یا با هم‌گونی‌هایی که همگی باید دارای «بیشترین شفافیت»[۹] باشند. در این روشْ توصیف برخی شکل‌های کاملاً پیچیده بر مبنای

شباهت دیدنی‌شان با بدن انسان امکان‌پذیر می‌شود و به عنوان نوعی مخزن الگوهای دیدارپذیری عمل می‌کند، و نیز به عنوان پیوندی خودانگیخته بین آنچه می‌توان دید و آنچه می‌توان گفت[۱۰].

از طریق تحدید و پالایش امر دیدنیْ ساختار امر دیدنی را قادر می‌سازد تا به زبان ترجمه شود. ساختار به دیدارپذیری حیوان یا گیاه اجازه می‌دهد تا در تمامیت‌اش به گفتمانی منتقل شود که آن را دریافت می‌کند. و دست‌آخر، ساختار احتمالاً موفق می‌شود خودش را از طریق کلمات در شکل دیدنی بازسازی کند، همانند خط‌های طغرای[1] گیاه‌شناختی که لاینئوس در نظر گرفته بود[۱۱]. خواست لاینئوس این بود که نظمِ توصیف، تقسیم‌بندی آن به پاراگراف‌ها، و حتی الگوهای حروف‌چینی‌اش، شکل خود گیاه را بازتولید کند. و نیز می‌خواست متن چاپ‌شده در متغیرهای شکل، آرایش، و کمیتْ یک ساختار گیاهی داشته باشد. «تبعیت از طبیعت زیباست: و نیز رسیدن از ریشه به ساقه‌ها، به دمبرگ‌ها، به برگ‌ها، به دمگل‌ها، به گل‌ها». توصیف باید به تعداد بخش‌های گیاه پاراگراف داشته باشد؛ هر چیزی در ارتباط با بخش‌های اصلی‌اش باید با حروف بزرگ، و بررسی «جزءبه‌جزء» باید با حروف کوچک نوشته شود. بعد از آن، آنچه از منابع دیگر دربارهٔ گیاه به دست آمده است به همان شیوه‌ای اضافه می‌شود که هنرمند طرح‌اش را با تأثیر متقابل نور و سایه کامل می‌کند: «توصیف کلی، دقیقاً کل تاریخ گیاه، مانند نام‌هایش، ساختارش، هم‌آرایی[2] خارجی‌اش، سرشت‌اش و کاربردهایش را دربرمی‌گیرد». در نتیجه، گیاه در مادهٔ زبانی حک می‌شود که به آن منتقل شده است، و در برابر چشم‌های خوانندهٔ شکل خالص‌اش را از نو می‌آفریند. کتاب به نمایشگاه ساختارهای زنده گیاه بدل می‌شود. نگذاریم کسی بگوید

1. character
2. assemblage

که این امر صرفاً رؤیای یک سیستم گذار[1] است و کل تاریخ طبیعی را نشان نمی‌دهد. بوفون یکی از مخالفان همیشگی لاینئوس بود؛ با این حال ساختار مشابهی در کارش وجود دارد و نقش مشابهی بازی می‌کند: «روشِ بررسی به سمتِ شکل، بزرگی، بخش‌های مختلف، تعدادشان، جایگاه‌شان، و خود جوهر شیء [یا گیاه] معطوف خواهد شد»[۱۲]. بوفون و لاینئوس شبکهٔ مشابهی را به کار می‌گیرند؛ نگاه‌شان سطح تماس مشابهی را روی اشیاء اشغال می‌کند؛ [فضاهای] تاریک یکسانی برای جادادن امر نادیدنی فضاهای باز و مجزایی نیز برای جای‌دادن کلمات وجود دارد.

آنچه بازنمایی در شکلی آشفته و همزمان فراهم می‌کند، با استفاده از ساختار، تجزیه می‌شود و در نتیجه، متناسب با بازشدن خطی زبان، ارائه می‌شود. در واقع، نسبت توصیف به چیزی که مشاهده می‌شود، همان نسبت گزاره است به بازنمایی‌ای که بیان می‌کند: آرایش آن در یک سلسله، اجزایی که جانشین اجزای دیگر می‌شوند. امّا فراموش نمی‌شود که زبان در شکل تجربی‌اش متضمن نظریه‌ای درباره گزاره و نظریه‌ای درباره مفصل‌بندی است. گزاره، به‌خودی‌خود، خالی باقی ماند؛ و توانایی مفصل‌بندی در شکل‌دادن به گفتمانِ اصیلْ به پیوند [اجزای] آن با یکدیگر از طریق کارکرد پنهان یا آشکار فعل *بودن (to be)* مشروط بود. تاریخ طبیعی یک علم، به عبارت دیگر یک زبان است، امّا زبانی با مبنای محکم و خوب – [یا] برساخته‌شده: پدیدارشدن گزاره‌ای آن بی‌تردید نوعی مفصل‌بندی است؛ آرایش عناصرش در سلسله خطی، الگویی از بازنمایی بر طبق شیوه‌ای آشکار و عام را، در می‌اندازد. درحالی‌که یک بازنمایی به خاط اینکه نام‌هایی که آن را صورتبندی می‌کنند آن را بر طبق شیوه‌های متفاوت مفصل‌بندی می‌کنند، می‌تواند باعث به وجودآمدن تعداد

1. systematizer

قابل‌توجهی گزاره شود، [امّا] یک حیوان، یا یک گیاه تا جایی به یک شیوه توصیف می‌شود که ساختارشان بر انتقال آنها از بازنمایی به زبان فرمان براند. نظریهٔ *ساختار*، که درست از طریق تاریخ طبیعی وارد عصر کلاسیک می‌شود، نقش‌های بازی‌شده توسط *گزاره* و *مفصل‌بندی* در زبان را چنان با یکدیگر تلفیق می‌کند که آنها درست یک عملکرد را انجام می‌دهند.

و از این طریق است که ساختارْ امکان تاریخ طبیعی را به علوم ریاضی پیوند می‌دهد. در واقع، ساختار کل قلمرو امر دیدنی را به نظامی از متغیرها تقلیل می‌دهد که تمام ارزش‌ها [یا مقادیر]شان را، اگر نه با کمیت، حداقل با توصیفی کاملاً روشن و همیشه محدود می‌توان مشخص کرد. از این‌رو، تعیینِ نظام این‌همانی‌ها و نظم تفاوت‌های موجود بین موجودات طبیعی امکان‌پذیر است. آدانسون عقیده داشت که روزی این امکان فراهم می‌شود که با گیاه‌شناسی به عنوان یک علم ریاضی دقیق برخورد می‌شود، و همچنین روزی طرح مسائل گیاه‌شناختی به شیوهٔ طرحِ مسائل جبر یا هندسه موجه خواهد بود: «یافتن آشکارترین نقطه که خط جدایی یا بحث درباره خانواده گیاه مامیثا[1] و خانواده گیاه پیچ امین‌الدوله[2] را تشکیل می‌دهد»؛ یا باز هم، یافتن یک جنس شناخته‌شده در گیاهان (طبیعی یا مصنوعی‌بودن آن اهمیتی ندارد) که در میان شاهدانه کانادایی[3] و گاو زبان اروپایی[4] قرار می‌گیرد[۱۳]. کثرت شدید موجودات اشغال‌کنندهٔ سطح زمین، به واسطه ساختار، می‌تواند هم وارد توالی یک زبان توصیفی، و هم وارد حوزهٔ نوعی علوم ریاضی شود که یک علم عمومی درباره نظم نیز خواهد بود. این رابطهٔ سازنده و پیچیده آن‌چنان که هست، در سادگی آشکار *توصیف امر دیدنی* برقرار می‌شود.

1. Scabious
2. Honeysuckle
3. Dog's-bane
4. Borage

تمام آنچه گفته شد اهمیت بزرگی برای تعریف تاریخ طبیعی بر اساس موضوع‌اش دارد. موضوع را سطوح و خطوط، و نه عملکردها یا بافت‌های نادیدنی، فراهم می‌کنند. گیاه و حیوان نه در وحدت ارگانیک‌شان، بلکه با الگوهای دیدنی اندام‌های‌شان دیده می‌شوند. آنها قبل از آن‌که دستگاه‌های تنفسی یا مایعات درونی باشند، پنجه‌ها و سم‌ها، گل‌ها و میوه‌ها هستند. تاریخ طبیعی حوزه‌ای از متغیرهای دیدنی، هم‌زمان و ملازم را درمی‌نوردد، متغیرهایی که هیچ رابطهٔ درونی تبعیت یا نبود درونی سازمانی ندارند. در قرون هفدهم و هجدهم، کالبدشناسی نقش راهبری‌اش را که در رنسانس بازی می‌کرد از دست داد و مقدر بود تا این نقش را دوباره در روزگار کوویه به دست آورد؛ قضیه از این قرار نبود که کنجکاوی در این فاصله کاهش یافته باشد، یا این‌که دانش به قهقرا رفته باشد، بلکه آرایش بنیادی امر دیدنی و امر بیان‌شدنی دیگر از ضخامت بدن عبور نمی‌کرد. این است تقدم معرفت‌شناختی که گیاه‌شناسی از آن برخوردار است: حوزهٔ مشترک کلمات و اشیاء، شبکهٔ سازگارتر و «شفاف»تری را برای گیاهان تشکیل داد تا حیوانات. تا جایی که در گیاه نسبت به حیوانْ اندام‌های دیدنی تشکیل‌دهنده بسیار زیادتری وجود دارد، و دانش طبقه‌بندیِ مبتنی بر متغیرهای مستقیماً قابل‌مشاهده، در نظم گیاه‌شناختی، نسبت به جانورشناختی، غنی‌تر و منسجم‌تر است. از این‌رو، باید آنچه را معمولاً درباره این موضوع گفته می‌شود معکوس کنیم: به دلیل علاقه زیاد به گیاه‌شناسی در قرون هفدهم و هجدهم نبود که این‌همه بررسی درباره روش‌های طبقه‌بندی انجام شده بود. بلکه به این دلیل که شناختن و گفتن فقط در حوزهٔ دیدارپذیری طبقه‌بندی امکان‌پذیر بود، دانش گیاهان نسبت به حیوانات مبتنی بر شواهد گسترده‌تری بود.

هم‌بسته‌های اجتناب‌ناپذیر این الگو در سطح نهادی، باغ‌های گیاه‌شناختی و مجموعه‌های تاریخ طبیعی بود. و اهمیت‌شان، برای فرهنگ کلاسیک، اساساً نه در آن چیزی که آنها دیدن‌اش را امکان‌پذیر می‌سازند بلکه در آن چیزی قرار دارد که آنها پنهان می‌کنند و نیز در چیزی که از طریق این فرآیند نابودسازی، به آن اجازه پدیدارشدن می‌دهند: آنها کالبدشناسی و کارکرد را پنهان می‌کنند، ارگانیسم را مخفی می‌کنند، تا در برابر چشمان کسانی که منتظر حقیقت هستند برجستگیِ دیدنی شکل‌ها با عناصرشان، با شیوهٔ توزیع‌شان و با اندازه‌های‌شان ظاهر شوند. آنها کتاب‌هایی هستند که با ساختارها مجهز شده‌اند، فضایی که در آن ویژگی‌ها ترکیب و طبقه‌بندی‌ها به صورت طبیعی نشان داده می‌شوند. روزی، در اواخر قرن هجدهم، کوویه سبوهای شیشه‌ای موزه را واژگون و درشان را باز کرد، و تمام شکل‌های دیدارپذیری حیوانی را که عصر کلاسیک در آنها حفظ کرده بود، تشریح کرد. این حرکت نوآورانه، که لامارک هرگز نمی‌توانست آن را انجام بدهد، کنجکاوی تازه‌ای را دربارهٔ رازی آشکار نمی‌کرد که کسی، قبل از این، علاقه یا شهامت [لازم] را برای آشکارسازی، یا امکان آشکارسازی، آن نداشت. بلکه این حرکت به بیان دقیق‌تر، و به صورت جدی‌تر، جهشی در بُعد طبیعی فرهنگ غربی بود: پایان تاریخ در معنایی که تورن‌فور، لاینئوس، بوفون، و آدانسون می‌فهمیدند - و در معنایی که در آن بواسی دو سواژ[1] این امر را فهمید هنگامی که دانش *تاریخی* امور دیدنی را در تقابل با دانش *فلسفی* امر نادیدنی، یعنی دانش آنچه پنهان است و دانش علت‌ها، قرار داد[۱٤]. و همچنین این حرکتْ، از طریق جایگزینی کالبدشناسی با طبقه‌بندی، ارگانیسم با ساختار، وابستگی درونی با خصلت دیدنی، مجموعه‌ها با جدول‌بندی، آغاز آن چیزی بود که در جهانِ قدیمیِ مسطحِ حیوانات و گیاهانْ رسوبِ تودهٔ عظیمی از زمان را، به صورت

1. Boissie de Sauvage

حکاکی‌های سیاه و سفید، امکان‌پذیر می‌ساخت ـ حکاکی‌هایی که انسان‌ها نامِ تجدیدشده *تاریخ* را به آن دادند.

نشان‌ویژه[۱]

ساختارْ آن نام‌گذاری امر دیدنی است که، از طریق نوعی بررسی پیشا - زبانی، آن را قادر می‌سازد تا به زبان منتقل شود. امّا توصیفی که در نتیجه حاصل می‌شود چیزی بیش از نوعی اسم خاص نیست: این توصیف هر موجود را با فردیت دقیق‌اش رها می‌کند، نه جدولی را بیان می‌کند که به آن تعلق دارد، نه منطقه‌ای که آن را احاطه کرده است، و نه مکانی را که اشغال کرده. این توصیفْ نام‌گذاری ساده و ناب است. برای این‌که تاریخ طبیعی به زبان بدل شود، توصیف باید یک «اسم عام» باشد. [قبلاً] نشان داده شد که چگونه، در زبان خودانگیخته، نام‌گذاری‌های اوّلیه، که فقط به بازنمایی‌های فردی می‌پردازند، بعد از منشاءگرفتن از زبان کنش و ریشه‌های اوّلیه حاصله، به‌تدریج از طریق جریان اشتقاقْ ارزش‌های عام‌تری به دست آوردند. امّا تاریخ طبیعی، نوعی زبان خوب‌ـ برساخته‌شده است: تاریخ طبیعی نباید محدودیتی را بپذیرد که اشتقاق و شکل‌های‌اش آن را تحمیل می‌کنند؛ تاریخ طبیعی نباید به ریشه‌شناسی اعتبار بدهد[۱۵]. تاریخ طبیعی باید آنچه را زبان روزمره جدا نگه می‌دارد در یک عمل متحد و یکپارچه کند: تاریخ طبیعی نه فقط باید تمام موجودات را به‌دقت نام‌گذاری کند، بلکه باید آنها را در نظامی از این‌همانی‌ها و تفاوت‌هایی قرار دهد که آنها را با دیگرانْ یکپارچه می‌کند و نیز از دیگران تمیز می‌دهد. تاریخ طبیعی باید، به طور هم‌زمان، یک *نام‌گذاری* خاص و یک *اشتقاق* کنترل‌شده را فراهم کند. دقیقاً همان‌گونه که نظریهٔ ساختار مفصل‌بندی

---

۱. Character، یعنی ویژگی یا خصوصیتی که خاص یک گیاه یا حیوان است. ـــ م.

و گزاره را به‌گونه‌ای بر روی هم قرار می‌دهد که آنها دقیقاً به امری یگانه بدل می‌شوند، به همین ترتیب نظریهٔ *نشان ویژه* باید معیارهایی را شناسایی کند که نام‌گذاری می‌کنند و نیز قلمروی را شناسایی کند که در آن معیارها مشتق می‌شوند. تورن‌فور می‌گوید:

شناختن گیاهانْ دانستنِ دقیق نام‌هایی است که به آنها در ارتباط با ساختار برخی از بخش‌های گیاه داده شده است... ایدهٔ نشان ویژه که اساساً گیاهان را از یکدیگر تمیز می‌دهد باید همیشه با نام هر گیاه یکی باشد[۱٦].

تثبیت نشان ویژه، هم آسان و هم دشوار است. آسان است، زیرا تاریخ طبیعی نباید نظامی از نام‌ها را بر مبنای بازنمایی‌هایی که بررسی آنها دشوار است، مستقر سازد، بلکه فقط باید این نظام را از زبانی مشتق کند که پیشاپیش در فرآیند توصیف پدیدار شده است. فرآیند نام‌گذاری نه ممتنی بر آنچه فرد می‌بیند بلکه بر عناصری مبتنی است که از قبل ساختار آن را به گفتمان ارائه کرده است. نامیدن، موضوعی مربوط به برساختن زبانی ثانویه بر مبنای آن زبان اوّلیه، امّا یقینی و عام، است. امّا یک دشواری بزرگ بلادرنگ ظاهر می‌شود. برای تثبیت این‌همانی‌ها و تفاوت‌های موجود بین تمام هستنده‌های طبیعی، ضروری است تمام خصوصیاتی که ممکن است در یک توصیف مشخص فهرست شده باشند به حساب آورده شوند. چنین وظیفهٔ بی‌پایانی، پیدایی تاریخ طبیعی را به حوزه‌ای کاملاً دسترسی‌ناپذیر عقب خواهد راند، مگر این‌که تکنیک‌هایی وجود داشته باشد که از این دشواری احتراز و کارِ انجام این‌همه مقایسه را محدود کند. می‌توان پیشاپیش گفت که این تکنیک‌ها بر دو نوع هستند. یا از نوعِ انجام مقایسه‌های کلی است، امّا فقط در گروه‌های به‌لحاظ تجربی تشکیل‌شده که در آنها تعداد شباهت‌ها به صورت آشکار آن‌قدر زیاد است که شمارش تفاوت‌ها وقت زیادی نمی‌گیرد؛ در این روش، مرحله به مرحله، تثبیت تمام این‌همانی‌ها و تمایزات را می‌توان تضمین کرد.

یا از نوع انتخاب گروهی از ویژگی‌های محدود و نسبتاً اندک است که تغییرات و ثبات آنها را می‌توان در هر هستنده فردی که خودش را ارائه می‌کند بررسی کرد. این رویه دوّمیْ نظام، و اوّلیْ روشِ خوانده می‌شود. این دو رویه به همان شیوه‌ای که لینه در تقابل با بوفون، آدانسون، یا آنتوان ـ لورن دو جوسی[1] قرار می‌گیرد، در تقابل با هم قرار می‌گیرند ــ یا به همان شیوه‌ای که برداشتی ساده و دقیق از طبیعت در تقابل با ادراک بی‌واسطه و تفصیلیِ روابط‌اش قرار می‌گیرد، یا همان‌گونه که ایدهٔ طبیعت ساکن با ایدهٔ پیوستگی عظیمِ موجوداتی در تقابل قرار می‌گیرد که تماماً با یکدیگر مرتبط و درهم‌آمیخته می‌شوند، و احتمالاً به یکدیگر بدل می‌شوند... . با این حال، امر اساسی در تعارضِ بین شهودهایِ فراوان از طبیعت قرار ندارد، بلکه در شبکهٔ ضرورتی قرار دارد که در این نقطه، انتخاب بین دو روشِ پایه‌گذاری تاریخ طبیعی به عنوان زبان را، هم ممکن و هم ضروری می‌سازد. بقیه، صرفاً نتیجهٔ منطقی و اجتناب‌ناپذیر همین شبکه ضروری است.

نظام از میان اجزایی که با توصیفْ موبه‌مو در کنار هم قرار می‌دهد، تعداد خاصی را انتخاب می‌کند. این تعداد خاصْ ساختار انحصاری و در واقع، کم‌نظیری را تعیین می‌کند که این‌همانی‌ها یا تفاوت‌ها در ارتباط با آنْ، به عنوان یک کل بررسی می‌شوند. هر تفاوتی که به یکی از این اجزا مرتبط نباشد، نامربوط در نظر گرفته می‌شود. اگر «تمام بخش‌های متفاوت مرتبط با زایایی»[۱۷] به عنوان اجزای شاخص انتخاب شوند، مانند کاری که لینه انجام داد، آنگاه تفاوت مربوط به برگ یا ساقه یا ریشه یا دمبرگ، باید به صورت نظام‌مند نادیده گرفته شود. به همین ترتیب، هر این‌همانی‌ای که در یکی از این اجزای انتخاب‌شده نباشد در تعریفِ نشان ویژهٔ ارزشی نخواهد داشت. از طرف دیگر، وقتی این اجزا در دو فردْ شبیه

1. Antoine-Laurent de Jussieu

یکدیگر هستند، به آن دو، نام مشترکی داده می‌شود. ساختاری که انتخاب شده است تا محل این‌همانی‌ها یا تفاوت‌های مناسب باشد *نشان ویژه* نامیده می‌شود. بر طبق نظر لینه، نشان ویژه باید از «دقیق‌ترین توصیفِ زاییِ اوّلین گونه تشکیل شده باشد. تمام گونه‌های دیگرِ جنس با اوّلین گونه مقایسه می‌شوند، تمام نغمه‌های ناساز حذف می‌شوند؛ دست‌آخر، بعد از این فرآیند، نشان ویژه پدیدار می‌شود»[۱۸].

نظام در مبنایش، دلبخواهی است، زیرا به صورت هدفمند تمام تفاوت‌ها و این‌همانی‌هایی را که به ساختار انتخاب‌شده مرتبط نیستند، نادیده می‌گیرد. امّا هیچ قانونی وجود ندارد که بگوید کشف یک نظام طبیعی، با استفاده از این تکنیک، غیرممکن است ــ نظامی که در آن تمام تفاوت‌ها در نشان ویژه با تفاوت‌هایی واجد همین اندازه اهمیت در ساختار کلی گیاه متناظر خواهند بود؛ و نظامی که برعکس،در آن تمام افراد یا تمام گونه‌هایی که با یک نشان ویژهٔ مشترک دسته‌بندی می‌شوند، در واقع، در تمام بخش‌های‌شان و در هر رابطه شباهت یکسانی خواهند داشت. امّا نمی‌توان راه [وصول] به این نظام طبیعی را یافت مگر آنکه در ابتدا حداقل در برخی از قلمروهای حیوانی یا گیاهی یک نظام مصنوعی با قطعیت ایجاد شده باشد. به این دلیل است که لینه سریعاً «قبل از آن‌که دانش کاملی دربارهٔ هر چیزی که مربوط به این نظام است به دست آید» به دنبال تثبیت یک نظام طبیعی نیست،[۱۹]. این درست است که روش طبیعیْ «اوّلین و آخرین آرزوی گیاه‌شناسان» را تشکیل می‌دهد، و این‌که تمام «بخش‌های این روش باید با بیشترین دقت کاویده شوند»[۲۰]، آن‌چنان‌که لینه خودش در *رده‌های درختان جوان*[1] آنها را می‌کاود؛ امّا تا وقتی این روش طبیعی در شکل قطعی و نهایی‌اش

1. classes plantarum

ظاهر شود، «نظام‌های مصنوعی کاملاً ضروری هستند»[۲۱].

وانگهی، نظام نسبی است: نظام می‌تواند مطابق با دقتی مطلوب عمل کند. اگر نشان ویژهٔ انتخاب‌شدهٔ از ساختاری بزرگ تشکیل شده باشد، و تعداد زیادی متغیر داشته باشد، آنگاه به محض این‌که از یک فرد به دیگری عبور کند، حتی اگر این دیگری بلافاصله در مجاورت فرد اوّل باشد، تفاوت‌ها فوراً ظاهر خواهند شد: نشان ویژه در این مورد به توصیف ناب بسیار نزدیک است[۲۲]. اگر از طرف دیگر، ساختار انتخاب‌شدهٔ در گسترهٔ محدود و متغیرهایش اندک باشد، آنگاه تفاوت‌ها نادر خواهند بود و افراد در توده‌های فشرده دسته‌بندی می‌شوند. نشان ویژه بر طبق درجهٔ جزئیاتِ لازم در طبقه‌بندی انتخاب می‌شود. تورن‌فور برای پایه‌گذاری جنسْ ترکیب گل و میوه را به عنوان نشان ویژه انتخاب کرد. نه به این دلیل که همانند طبقه‌بندی سزالپینو، اینها مفیدترین بخش‌های گیاه بودند بلکه به این دلیل که آنها نوعی ترکیب‌پذیریِ عددیِ رضایت‌بخش را ممکن می‌ساختند: اجزایی که از سه بخش دیگر (ریشه‌ها، ساقه‌ها، و برگ‌ها) انتخاب می‌شدند در واقع اگر با هم در نظر گرفته می‌شدند، یا بسیار زیاد بودند، یا اگر به صورت جداگانه در نظر گرفته می‌شدند بسیار کم بودند[۲۳]. لینه محاسبه کرد که سی‌وهشت اندام تولیدمثلی، که هر کدام از چهار متغیرِ تعداد، شکل، موقعیت و نسبت تشکیل شده است، ۵۷۷۶ ترکیب‌بندی ایجاد می‌کند، تعدادی که برای تعریف جنس کافی خواهد بود[۲٤]. اگر کسی می‌خواهد گروه‌هایی داشته باشد که تعدادشان بیشتر از جنس باشد، باید از نشان‌های ویژه محدودتری («نشان ویژه»ی ساختگی که گیاه‌شناسان دربارهٔ آن توافق دارند») استفاده کند: مانند پرچم‌ها به‌تنهایی یا مادگی به‌تنهایی. در این روش می‌توان رده‌ها و راسته‌ها[1] را نیز تمیز داد[۲۵].

1. orders

با این شیوه، می‌توان شبکه‌ای بر کل قلمرو حیوانی یا گیاهی قرار داد. به هر گروه می‌توان یک نام داد. با این نتیجه که هر گونه، بدون این‌که لازم باشد توصیف شود، می‌تواند با بیشترین صحت با استفاده از نام‌های گروه‌های متفاوتی نام‌گذاری شود که این گونه شامل آنهاست. نام کاملْ گونه‌ای از شبکهٔ نشان‌های ویژه‌ای را دربرمی‌گیرد که دقیقاً تا گسترده‌ترین طبقه‌بندی دربرگیرنده تمامِ [آن گونه] ایجاد شده است. امّا برای راحتی، هم‌چنان‌که لینه خاطرنشان می‌کند، بخشی از این نام باید «ساکت» بماند (رده و راسته نام‌گذاری نمی‌شوند)، درحالی‌که بخش دیگر باید «صدادار» باشد (باید جنس، گونه و جور[1] را نام‌گذاری کرد)[۲۶]. از این‌رو، گیاه که در نشان ویژهٔ اصلی‌اش شناخته و بر آن مبنا نام‌گذاری شده است درعین‌حال آن چیزی را بیان می‌کند که به دقت، گیاه و رابطه‌ای را مشخص می‌کند که این گیاه را به گیاهان دیگری که شبیه آن هستند و به جنس مشابهی تعلق دارند مرتبط می‌کند. هم‌زمان به این گیاه نام خاص‌اش و مجموعه کاملی از نام‌هایِ مشترکی (آشکار یا پنهان) داده می‌شود که این گیاه در آنها قرار دارد. « می‌شود گفت، نامِ جنس، پول رسمی جمهوری گیاه‌شناختی ما است»[۲۷]. تاریخ طبیعی وظیفهٔ بنیادی‌اش را محقق می‌کند، و آن «آرایش و نام‌گذاری»[۲۸] است.

روشْ تکنیک دیگری برای حل همین مشکل است. از کلیتی که توصیف شد روش به جای انتخابِ اجزایی ــ چه کم چه زیاد ــ که قرار است به عنوان نشان ویژه مورد استفاده قرار بگیرند، بر استنتاجِ[2] مرحله به مرحله آنها مبتنی است. استنتاج[3] در این‌جا در معنای تفریق به کار گرفته می‌شود. در این‌جا – هم‌چنان‌که آدانسون در بررسی گیاهان سنگال انجام داد[۲۹] ــ کار با

---

۱. variety، جور، زیرگونه.

2. deduction
3. deduction

گونه‌ای شروع می‌شود که یا به صورت دلبخواهی انتخاب شده است، یا به صورت اتفاقی با آن روبرو شده‌ایم. گونه، در تمامیت‌اش توصیف می‌شود و هیچ بخشی بدون توصیف باقی نمی‌ماند و تمام معیارهایی معین می‌شوند که متغیرها از آنها مشتق شده‌اند.

این فرآیند دربارهٔ گونه‌های بعدی تکرار می‌شود، و سرشت دلبخواهی بازنمایی نیز آن را ارائه می‌کند؛ این توصیف باید به اندازهٔ [توصیف] گونه اوّلی کلی باشد، امّا با این تفاوت که هر چیزی که در توصیف اوّل بیان شده است نباید در توصیف دوّم تکرار شود. فقط تفاوت‌ها فهرست می‌شوند. و به همین ترتیب با گونه سوّم در ارتباط با دو گونه اوّل، و تا بی‌نهایت. به طوری که در پایان، تمام مشخصه‌هایِ متفاوت کلیهٔ گیاهان یک بار فهرست شده‌اند، امّا هیچ کدام هرگز بیش از یک بار شمارش نشده‌اند. ما می‌توانیم، با آرایشِ توصیف‌های بعدی و به صورت فزاینده‌ای پراکنده‌ترْ پیرامون توصیف‌های اوّلی، از طریق آشوب آغازین، ظهور جدول عمومی روابط را مشاهده کنیم. نشان ویژه‌ای که هر گونه یا جنس را تمیز می‌دهد تنها مشخصه‌ای است که از زمینهٔ این‌همانی‌های ضمنی انتخاب شده است. در واقع، چنین تکنیکی احتمالاً قابل اعتمادترین است، فقط تعداد گونه‌های موجود آن‌قدر زیاد است که بررسی تمام آنها غیرممکن است. با این حال، بررسی گونه‌هایی همانند آنچه ما با آنها روبرو شدیم وجود «خانواده‌های» بزرگ و گروه‌های بسیار گسترده‌ای را آشکار می‌کند که گونه و جنس در آنها دارای تعداد قابل‌توجهی این‌همانی هستند. در واقع، تعدادشان آنقدر قابل توجه است که خودشان را، از طریق تعداد زیادی از صفات ویژه، حتی به غیرتحلیلی‌ترین چشم‌ها، ارائه می‌کنند؛ شباهت بین تمام افراد گونهٔ آلاله، یا بین تمام افراد گونهٔ تاج‌الملوک، به صورت بی‌واسطه برای ما آشکار است. در این نقطه، برای جلوگیری از نامحدودشدن کار، باید فرآیند را معکوس کرد. وجود خانواده‌های بزرگی

تصدیق می‌شود که آشکارا قابل شناسایی هستند، و مشخصه‌های کلی‌شان، به عبارتی به صورت چشم‌بسته، با اوّلین توصیف‌شان مشخص شده است. اینها مشخصه‌های مشترکی هستند که ما اکنون آنها را به شیوه‌ای مثبت محقق می‌کنیم؛ آن‌گاه، هر وقت با یک جنس یا گونه روبرو شدیم که آشکارا این مشخصه‌ها را دربردارد، کافی است نشان بدهیم چه تفاوت‌هایی آن را از دیگرانی تمیز می‌دهد که به‌مثابه نوعی محیط طبیعی برای آن عمل می‌کنند. دانش مربوط به هر گونه، به‌آسانی می‌تواند بر مبنای این وصف عمومی به دست آید: «ما هر کدام از قلمروهای سه‌گانه را به چندین خانواده تقسیم می‌کنیم ـ تقسیم‌بندی‌ای که تمامی موجوداتی را که به نحو چشمگیری با یکدیگر مرتبط هستند با یکدیگر دسته‌بندی می‌کند، و ما تمام نشان‌های ویژهٔ خاص و کلیِ موجوداتی را که در این خانواده‌ها وجود دارند، بررسی خواهیم کرد»؛ به این شیوه

ما از مرتبط‌کردن تمام این موجودات به خانواده‌های طبیعی‌شان مطمئن خواهیم بود؛ و از این‌رو، درحالی‌که از راسو و گرگ، سگ و خرس شروع کرده‌ایم به جایی می‌رسیم که دانش کافی دربارهٔ شیر، ببر و کفتار که حیواناتی از یک خانواده هستند را خواهیم داشت[۳۰].

کاملاً واضح است که نظام و روش به چه شیوه‌ای در تقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند. فقط یک روش می‌تواند وجود داشته باشد؛ امّا می‌توان تعداد قابل‌توجهی نظام را ابداع کرد و به کار گرفت. آدانسون به‌تنهایی شصت‌وپنج نظام را برشمرد[۳۱]. نظام در شرح و بسطاش دلبخواهانه است، امّا وقتی در ابتدا نظامِ متغیرها ــ نشان ویژه - مشخص شد، دیگر ممکن نیست آن را تعدیل یا حتی یک جزء آن را کم یا زیاد کرد. روش را بیرون توسط شباهت‌های کلی‌ای تحمیل می‌شود که اشیاء را به یکدیگر مرتبط می‌کنند؛ روش، بلافاصله ادراک را به گفتمان بدل می‌کند؛ روش در نقطهٔ عزیمت‌اش

به توصیف بسیار نزدیک باقی می‌ماند؛ امّا همیشه این امکان وجود دارد که بر نشان ویژهٔ عامی که روش به صورت تجربی تعیین کرده است، چنان تعدیل‌هایی را اعمال کنیم که گویی تحمیل شده‌اند: ممکن است مشخصه‌ای که تصور شده بود برای تمام گروهی از گیاهان یا حیوانات اساسی است دقیقاً ثابت شود که چیزی بیش از فردیت خاص تعدادی از آنها نیست، و این در صورتی است که کشف شود که دیگران، بدون داشتن آن مشخصه، به صورت کاملاً آشکاری به همان خانواده تعلق دارند؛ روش همواره باید آماده باشد تا خودش را تصحیح کند. هم‌چنان که آدانسون می‌گوید، نظامْ شبیه «روش آزمون و خطا در ریاضی است». نظام نتیجه یک تصمیم است، امّا باید کاملاً منسجم باشد؛ از طرف دیگر، روش آرایش مشخصِ اشیاء یا واقعیت‌های دسته‌بندی‌شده با یکدیگر، بر طبق برخی قراردادها یا شباهت‌های مشخص است، که با یک مفهومِ کلیِ قابل کاربرد به تمام این اشیاء، بیان می‌شود، بدون این‌که این مفهوم یا اصل بنیادیْ آن‌چنان مطلق یا ثابت یا کلی در نظر گرفته شود که نتواند استثنایی را بپذیرد... روش فقط در این ایده متفاوت از نظام است که مؤلف به اصول‌اش می‌چسبد و آنها را در روش، به عنوان متغیر و در نظام به عنوان مطلق در نظر می‌گیرد[۳۲].

علاوه بر این، نظام فقط می‌تواند روابط هماهنگی بین ساختارهای گیاهی یا حیوانی را شناسایی کند. از آن‌جا که نشان ویژه نه به واسطهٔ اهمیت کارکردی‌اش، بلکه به واسطه کارآیی ترکیبی‌اش انتخاب می‌شود، دلیلی وجود ندارد که در سلسله‌مراتب درونی هر گیاه منفرد، فلان و بهمان شکل مادگی یا آرایش پرچم‌ها ضرورتاً متضمن فلان و بهمان ساختار باشد: اگر گیاهک آدوکسا[1] بین کاسه‌گل و جام‌گل قرار دارد یا اگر در گل شیپوری، پرچم‌ها در بین مادگی‌ها مرتب شده‌اند، اینها چیزی کمتر یا بیشتر از «ساختارهای

1. Adoxa

یگانه»[۳۳] نیستند. اهمیت اندک‌شان نتیجه کمیابی‌شان است، درحالی‌که تقسیمِ برابرِ کاسه‌گل و جام‌گل ارزش خود را فقط از فراوانی‌اش به دست می‌آورد[۳٤]. از طرف دیگر، روش از آن‌جا که از این‌همانی‌ها و تفاوت‌های کلی‌ترین نوع‌ها، به این‌همانی و تفاوت‌های نوع‌های کمتر کلی به پیش می‌رود می‌تواند روابط عمودی تبعیت [یا وابستگی] را آشکار کند. روش، در واقع، ما را توانا می‌سازد تا ببینیم کدام نشان‌های ویژه اهمیت کافی دارند تا هرگز در یک خانواده مشخص هرگز نادیده گرفته نشوند. در ارتباط با نظام، عکس قضیه بسیار مهم است. اساسی‌ترین نشان‌های ویژهٔ تشخیص بزرگترین و دیدنی‌ترین خانواده‌های مجزا را امکان‌پذیر می‌سازند، درحالی‌که، از نظر تورن‌فور یا لینه، نشان ویژهٔ ضروری، جنس را معین می‌کند؛ برای «توافقِ» طبیعت‌گرایانْ کافی بود تا یک نشان ویژه ساختگی انتخاب شود که بین رده‌ها یا راسته‌ها تمیز بگذارد. در این روش، سازمان کلی و وابستگی‌های درونی‌اش از کاربرد جانبی دستگاه ثابت متغیرها اهمیت بیشتری دارد.

به‌رغم این تفاوت‌ها، نظام و روش بر مبنای معرفت‌شناسی یکسانی قرار دارند. این مبنا را به‌طور خلاصه می‌توان چنین تعریف کرد که، با اصطلاحات دورهٔ کلاسیک، دانش مربوط به افراد تجربی، فقط می‌توانست از جدول‌بندی پیوسته، منظم و عامِ تمام تفاوت‌هایِ ممکن به دست آید. در قرن شانزدهم، این‌همانی گیاهان یا حیوانات با علامت مثبتی (گاهی اوقات پنهان، اما اغلب دیدنی) تضمین می‌شد که آنها همگی دارای آن بودند: برای مثال آنچه گونه‌های مختلف پرندگان را تمیز می‌داد تفاوت‌هایی نبود که بین آنها وجود داشت بلکه این واقعیت بود که این گونه در شب شکار می‌کند، آن گونه در آب زندگی می‌کند، و آن دیگری از گوشت [موجود] زنده تغذیه می‌کند[۳۵]. هر موجودی یک علامت دارد و گونه‌ها با گسترهٔ یک نشان[1] مشترک اندازه‌گیری می‌شدند. به طوری

1. emblem

که هرگونه‌ای خودش را به‌تنهایی شناسایی، و فردیت خودش را مستقل از دیگران بیان می‌کرد: کاملاً امکان داشت که گونه‌های دیگر وجود نداشته باشند، زیرا معیار تعریف برای آنهایی که دیدنی ماندند، تحدید نظر و اصلاح صورت نگرفته بود. امّا از قرن هفدهم، دیگر نشانه‌ای وجود نداشت، مگر در تجزیهٔ بازنمایی‌ها بر مبنای این‌همانی‌ها و تفاوت‌ها. به عبارت دیگر، تمام نام‌گذاری‌ها باید از طریق رابطه‌ای خاص با تمام نام‌گذاری‌های ممکن دیگر انجام می‌شد.

دانستن این‌که چه چیزی، به معنای دقیق کلمه، به یک فرد مربوط است، داشتن طبقه‌بندی ــ یا امکان طبقه‌بندی ــ تمام [افراد] یا چیزهای دیگر است. این‌همانی و آنچه آن را مشخص می‌سازد با تفاوت‌هایی تعیین می‌شدند که باقی می‌ماندند. یک حیوان یا یک گیاه آن چیزی نبود که از طریق داغی[1] نشان داده ــ یا برملا ـ شود که به صورت حک‌شده در آن یافت می‌شد. یک گیاه یا حیوان آن چیزی بود که دیگران نبودند؛ یک گیاه یا حیوان در ذاتِ خود فقط تا جایی وجود داشت که با آن چیزی محدود می‌شد که از آن قابل تشخیص بود. روش و نظام صرفاً دو شیوهٔ تعیین این‌همانی‌ها از طریق شبکهٔ عمومی تفاوت‌هاست. درحالی‌که این کار با کوویه آغاز شده بود، بعدها، این‌همانی گونه‌ها به همین شیوه از طریق مجموعه‌ای از تفاوت‌ها تعیین شد، امّا تفاوت‌هایی که در این مورد از زمینهٔ تمامیت‌های ارگانیک بزرگی به وجود آمدند که نظام‌های درونیِ وابستگیِ خاص خودشان را داشتند ([دستگاه] اسکلتی، تنفسی، و گردش خون)؛ [جانوران] بی‌مهره نه فقط با فقدان مهره بلکه با شیوهٔ خاصی از تنفس، با وجود نوع خاصی از گردش خون، و با انسجام ارگانیکی کاملی مشخص می‌شدند که نوعی تمامیت مثبت را ترسیم می‌کرد. قوانین درونی ارگانیسم جایگزین نشان‌های ویژه تمایزبخش به عنوان موضوع علوم

1. stigma

طبیعی شد. طبقه‌بندی، به عنوان مسئلهٔ بنیادی و سازندهٔ تاریخ طبیعی، به صورت تاریخی، و به شیوه‌ای ضروری، جایگاه خودش را بین نظریه‌ای دربارهٔ *علامت*، و نظریه‌ای دربارهٔ *ارگانیسم* اشغال کرد.

پیوستگی و فاجعه[1]

در دل این زبان خوش ساخت که تاریخ طبیعی به آن بدل شده است، یک مسأله هم‌چنان باقی می‌ماند. با تمام این وجود، این امکان وجود دارد که تغییر شکلِ[2] ساختار به نشان ویژه، هرگز امکان‌پذیر نباشد، و این‌که اسم عام ممکن است هرگز نتواند از اسم خاص مشتق شود. چه کسی می‌تواند تضمین کند که توصیف‌ها، که زمانی انجام شده‌اند، اجزایی را که از یک فرد به فرد دیگر، یا از یک گونه به گونهٔ دیگر بسیار متفاوت هستند آشکار نمی‌کنند ، یا این‌که هر کوششی برای استفاده از این اجزاء به عنوان مبنایی برای یک اسمِ عامْ پیشاپیش محکوم [به شکست] است؟ چه کسی می‌تواند مطمئن باشد که هر ساختار، کاملاً از ساختارهای دیگر جدا نیست، و این‌که ساختار به عنوان یک علامت فردی عمل نخواهد کرد؟ برای این‌که ساده‌ترین نشان ویژه آشکار شود، باید حداقل یک جزء در ساختاری که در ابتدا بررسی شده است، در دیگری تکرار شود. زیرا نظم کلی تفاوت‌ها که امکان برقراری آرایش گونه‌ها را فراهم می‌سازد، متضمن تعداد معینی از همانندی‌هاست. مسأله در این‌جا همسان[3] با مسأله‌ای است که قبلاً در رابطه با زبان با آن روبرو شدیم[۳٦]: برای این‌که یک اسم عام امکان‌پذیر شود، باید شباهتی بی‌واسطه بین اشیایی وجود داشته باشد که به عناصر دلالت‌گر اجازه می‌دهند تا در طول بازنمایی‌ها حرکت کنند، تا در

1. castastrophe
2. transformation
3. isomorphic

سطح آنها بلغزند، تا به همانندی‌های‌شان بچسبند و از این‌رو در نهایت، تا نامیدن‌های جمعی را به وجود بیاورند. امّا برای ترسیم خطوط کلی این فضای زبان‌آورانه که در آن اسم‌ها به‌تدریج ارزش کلی‌شان را به دست می‌آورند، لزومی به تعیین جایگاه آن شباهت، یا تعیین این امر وجود نداشت که آیا آن شباهت بر حقیقت بنا شده است یا نه؛ برای ترسیم این فضا کافی بود تا تخیل را با نیروی کافی ترغیب کرد. با این حال، در تاریخ طبیعی، که یک زبان خوش ساخت است، این هم‌گونی‌های تخیل نمی‌توانند ارزش ضمانت‌نامه را داشته باشند؛ و از آن‌جا که تاریخ طبیعی را، همانند تمام زبان، [همان] شک ریشه‌ای تهدید می‌کند که هیوم دربارهٔ ضرورتِ تکرار در تجربه مطرح کرد، پس تاریخ طبیعی باید راهی برای پرهیز از این تهدید پیدا کند. باید در طبیعت پیوستگی وجود داشته باشد.

این ضرورت که طبیعت باید پیوسته باشد همان شکلی را که دقیقاً در روش‌ها دارد، در نظام‌ها اتخاذ نمی‌کند. برای نظام‌گذار[1]، پیوستگی فقط از کنارهم‌قرارگیری بی‌وقفهٔ نواحی متفاوت تشکیل می‌شود که می‌توان با استفاده از نشان‌های ویژه، به‌خوبی آنها را تمیز داد؛ چیزی که بدان نیاز است نوعی درجه‌بندی ناگسستهٔ ارزش‌هاست که ساختاری که به عنوان یک نشان ویژه انتخاب شده است، می‌تواند آن ارزش‌ها را در گونه به عنوان یک کل بپذیرد؛ اگر از این اصل شروع کنیم، آشکار می‌شود که تمام این ارزش‌ها را موجودات واقعی اشغال کرده‌اند، حتی اگر این موجودات هنوز شناخته نشده باشند. «نظامْ گیاهان را نشان می‌دهد، حتی گیاهانی که نام آنها را ذکر نکرده است و چیزی است که شمارش یک فهرست هرگز نمی‌تواند انجام بدهد»[۳۷]. دسته‌ها[2] صرفاً قراردادهای دلبخواهی که بر این پیوستگیِ

1. systematician
2. categories

کنارهم‌قرارگیری[1] قرار داده شده‌اند نخواهند بود؛ دسته‌ها (اگر به صورت مناسب تشکیل شده باشند) با مناطقی متناظر هستند که وجودی *متمایز* در این سطح *ناگسستهٔ* طبیعت دارند؛ دسته‌ها مناطقی هستند که بزرگتر از افراد، امّا دقیقاً همانند [امر] واقع هستند. در این روش، بر طبق نظر لینه، نظام تولیدمثلیْ اثباتِ وجود جنس‌های قطعاً مستند را امکان‌پذیر ساخته است: «دانستن این‌که این نشان ویژه نیست که جنس را بنیاد می‌گذارد، بلکه جنس است که نشان ویژه را بنیاد می‌گذارد، و نشان ویژه از جنس مشتق می‌شود، نه جنس از نشان ویژه»[۳۸]. از طرف دیگر، در روش‌ها، از آن‌جا که شباهت‌ها ــــ در شکل عظیم و کاملاً آشکارشان ــ به عنوان نقطهٔ آغاز مفروض گرفته می‌شوند، پیوستگی طبیعت نه این اصل کاملاً منفی (بدون هیچ فضای خالی در بین دسته‌های متمایز) بلکه ضرورتی مثبت خواهد بود: تمام طبیعتْ بافت[2] بزرگی را تشکیل می‌دهد که در آن موجوداتِ به یکدیگر شباهت دارند، و در آن افراد مجاور بی‌اندازه با یکدیگر شبیه هستند؛ به طوری که هر خط تقسیمی که نه تفاوت ظریف فرد بلکه دسته‌های بزرگ‌تر را نشان بدهد همیشه غیرواقعی است. نوعی پیوستگی وجود دارد که با ادغام به وجود آمده است و در آن تمام کلیتْ اسمی است. بوفون می‌گوید، ایده‌های کلی ما نسبت به یک مقیاس پیوستهٔ ابژه‌ها، نسبی هستند، ابژه‌هایی که ما فقط می‌توانیم سطوح میانی آنها را به‌وضوح درک کنیم و نهایت‌های‌شان، به صورت فزاینده از توجه ما می‌گریزند و خارج می‌شوند... هر چقدر تعداد تقسیم‌ها در محصولات طبیعت افزایش یابد، به صورت دقیق‌تری می‌توان به امر حقیقی نزدیک شد، زیرا هیچ چیزی، به‌غیر از افراد، واقعاً در طبیعت وجود ندارد و جنس‌ها، راسته‌ها، و رده‌ها فقط در تخیل ما وجود دارند[۳۹].

---

1. s.juxtaposition
2. fabric

و بونه، درحالی که تا حد زیادی همین معنا را مد نظر داشت، گفت:

هیچ جهشی در طبیعت وجود ندارد: تمام چیزها در طبیعت درجه‌بندی شده و سایه‌دار است. اگر یک فضای خالی بین دو موجود وجود داشت چه دلیلی برای رفتن از یکی به دیگری وجود داشت؟ از این‌رو، هیچ موجودی وجود ندارد که بالا و پایین آن، موجودات دیگری قرار نداشته باشند که از طریق برخی نشان‌های ویژه، با آن یکپارچه و از طریق برخی دیگر از آن جدا می‌شوند.

از این‌رو، همیشه امکان کشف «محصولات بینابینی» وجود دارد، مانند گزنه دریایی[1] بین حیوانات و گیاهان، سنجابِ پرنده بین پرندگان و چهارپایان، میمون بین چهارپایان و انسان. در نتیجه، تقسیم‌بندی به گونه‌ها و رده‌ها «کاملاً اسمی است»؛ این تقسیم‌بندی‌ها چیزی بیش از «وسایلی متناسب با نیازها و محدودیت‌های دانش ما»[۴۰] را نشان نمی‌دهند.

در قرن هجدهم، پیوستگیِ طبیعتْ ضرورتی برای تمام تاریخ طبیعی است، به عبارت دیگر، ضرورتِ هر تلاشی است برای تثبیت نظمی در طبیعت و کشف دسته‌های کلی در آن، چه این دسته‌ها واقعی باشند و تمایزات آشکار آن را مقرر کرده باشند، و چه موضوعی مربوط به مناسبت و، به‌تمامی الگویی باشند که تخیل آن را به وجود آورده است. فقط پیوستگی می‌تواند تضمین کند که طبیعت خودش را تکرار می‌کند و این‌که ساختار در نتیجه می‌تواند به نشان ویژه بدل شود. امّا این ضرورت، بلافاصله به ضرورتی مضاعف بدل می‌شود. زیرا اگر این ضرورت، در سیر[2] پیوسته‌اش، به تجربه ارائه می‌شد تا دقیقاً پیوستگی بزرگ متشکل از افراد، جورها، گونه‌ها، جنس‌ها و رده‌ها را مرحله به مرحله طی کند، آن‌گاه هیچ نیازی به پایه‌گذاریِ نوعی علم وجود نداشت؛ نام‌گذاری‌های توصیفی به‌آسانی به کلیت دست می‌یافتند و زبان اشیاء از طریق

1. polyp
2. momentum

سیر خودانگیخته‌اش به عنوان گفتمان علمی بنیاد گذاشته می‌شد. این‌همانی‌های طبیعت به تخیل ارائه می‌شدند، چنان‌که انگار حرف به حرف هجی شده باشند و تغییر خودانگیختهٔ کلمات در فضای زبان‌آورانه‌شان، با دقت تمام، این‌همانی اشیاء را با کلیت فزاینده‌شان بازتولید می‌کرد.

تاریخ طبیعی بی‌فایده می‌شد، یا به بیان دقیق‌تر پیشاپیش، زبانِ روزمرهٔ انسان، آن را نوشته بود؛ دستور عام درعین‌حال *طبقه‌بندی* عام موجودات می‌بود. امّا اگر [وجود] نوعی تاریخ طبیعیِ کاملاً جدا از تجزیهٔ کلماتْ ضروری است، به این دلیل است که تجربهٔ پیوستگی طبیعت را به معنای دقیق کلمه آشکار نمی‌کند، بلکه آن را به صورت تجزیه‌شده ـــ زیرا شکاف‌های بسیاری در این سلسلهٔ معیارها وجود دارد که به نحو مؤثری با متغیرها پر شده‌اند (مخلوقات ممکنی وجود دارند که می‌توان جایگاه آنها را در این شبکهٔ بدون حتی دیدن آنها مشخص کرد) - و مغشوش در اختیار ما قرار می‌دهد، زیرا این فضایِ واقعی، جغرافیایی و زمینی که خودمان را در آن می‌یابیم مخلوقاتی را در برابر ما قرار می‌دهد که در نظمی با یکدیگر درهم تنیده شده‌اند و نسبت به شبکهٔ بزرگ طبقه‌بندی‌ها، چیزی بیش از شانس، اختلال، یا آشوب نیست. لینه متذکر شده است که طبیعت با قراردادن هیدرا[1] (که یک حیوان است) و کانفروا[2] (که یک جلبک است)، یا اسفنج[3] و مرجان[4]، در یک جایگاه، آن‌چنان‌که نظم طبقه‌بندی‌های ما چنین خواهد بود، «کامل‌ترین گیاهان را با ناقص‌ترین حیوانات مرتبط نمی‌کند، بلکه ناقص‌ترین حیوانات را با ناقص‌ترین گیاهان ترکیب می‌کند»[٤١]. آدانسون بر این باور است که طبیعت مخلوط مغشوشی از موجودات است که ظاهراً به صورت

---

۱. Hydra، نوعی کیسه‌تن.

۲. Conferva، نوعی خزه.

3. Sponge

4. Coral

اتفاقی در کنار هم قرار گرفته‌اند: این‌جا، طلا با فلز دیگر، با سنگ، با زمین مخلوط می‌شود؛ آن‌جا، بنفشه در کنار بلوط می‌روید. در میان این گیاهان نیز چهارپایان، خزندگان و حشرات می‌گردند؛ ممکن است گفته شود، ماهی‌ها، با عناصر آبی‌ای در هم آمیخته‌اند که در آن شنا می‌کنند، و نیز با گیاهانی که در عمق آب‌ها می‌رویند... این مخلوط در واقع آنقدر کلی و آنقدر گوناگون است که ظاهراً یکی از قوانین طبیعت به حساب می‌آید[۴۲].

اکنون، این مخلوط بزرگْ نتیجه سلسله زمانی رخدادها است. نقطهٔ خاستگاه و محل اوّلیه کاربرد این رخدادها، نه در خودِ گونه‌های زنده بلکه در فضایی است که این گونه‌ها در آن قرار دارند. این رخدادها در رابطهٔ زمین با خورشید، در شرایط آب‌وهوایی، در حرکات پوسته زمین، پدید می‌آیند. آنچه را آنها تحت تأثیر قرار می‌دهند در درجه اوّل عبارتند از: اقیانوس‌ها، قاره‌ها و سطح جهان؛ موجودات زنده فقط به صورت غیرمستقیم و به شیوه‌ای ثانویه تحت تأثیر قرار می‌گیرند: موجودات زنده یا جذب حرارت، یا از آن دور می‌شوند؛ آتشفشان‌ها این موجودات را نابود می‌کنند؛ آنها با زمینی ناپدید می‌شوند که در زیر آنها ویران می‌شود. هم‌چنان‌که بوفون فرض کرده بود[۴۳]، این امکان وجود دارد که زمین در ابتدا فروزان بوده باشد، قبل از آن‌که به‌تدریج سرد شود؛ حیواناتی که به زندگی در درجه حرارت‌های بالا عادت کرده بودند خودشان را، در تنها ناحیه‌ای که هنوز سوزان مانده بود، از نو سازماندهی کردند، درحالی‌که در نواحی سرد یا معتدلْ گونه‌هایی ساکن شدند که تا آن زمان پدیدار نشده بودند. با انقلاب‌هایی که در تاریخ زمین رخ داده است، حوزهٔ طبقه‌بندی (که در آن مجاورت‌ها از نوع نظم *نشان ویژه* هستند و نه از نوع *شیوهٔ زندگی*[1]) به یک حوزه انضمامی و جغرافیایی تقسیم شد که همه آن را درهم ریخت. علاوه بر این، این حوزه احتمالاً به بخش‌هایی تقسیم شده بود و می‌بایست

1. modus vivendi

گونه‌های بسیاری، نزدیک به گونه‌هایی که ما می‌شناسیم یا بینابینِ خانه‌های طبقه‌بندیِ آشنا برای ما، ناپدید شده باشند، و هیچ چیزی را در پشت سرشان به‌جز ردپاهایی که کشف آنها نیز دشوار است باقی نگذاشتند. در هر صورت، این سلسلهٔ تاریخی رخدادها یک [امر] اضافه‌شده یا نوعی الحاق به گسترهٔ موجودات است: این سلسله، به معنای دقیق کلمه، به این گستره تعلق ندارد؛ بسط این سلسله در بُعد واقعی این جهان قرار دارد، نه در بُعد تحلیلی طبقه‌بندی‌ها؛ چیزی که این سلسله مورد پرسش قرار می‌دهد جهان به‌مثابهٔ محلی برای موجودات است، نه خود موجودات تا جایی که دارای خصلت زنده‌بودن هستند. در اینجا نوعی تاریخیت وجود دارد که با روایت‌های انجیلی به صورت نمادین درآمده است و مستقیماً نظام ستاره‌شناسی و به صورت غیرمستقیم شبکهٔ طبقه‌بندی گونه‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ جدا از سفر پیدایش و طوفان نوح، خیلی محتمل است که جهان ما انقلاب‌های دیگری را از سر گذرانده که بر ما آشکار نشده است. جهان ما با کل نظام نجومی مرتبط است، و پیوندهایی که این جهان را به دیگر اجرام آسمانی، به‌ویژه خورشید و ستاره‌های دنباله‌دار، مرتبط می‌کند می‌توانست سرچشمه انقلاب‌های بسیاری باشد که هیچ ردپای قابل درکی برای ما باقی نگذاشته‌اند، امّا ساکنان جهان‌های همسایه ممکن است دانشی دربارهٔ آنها داشته باشند[٤٤].

تاریخ طبیعی برای این‌که بتواند به‌مثابه یک علم وجود داشته باشد باید دو دسته‌بندی را مسلم فرض کند. یکی از آنها را شبکهٔ پیوستهٔ موجودات پایه‌گذاری می‌کند؛ این پیوستگی ممکن است شکل‌های فضایی گوناگونی به خود بگیرد. چارلز بونه گاهی اوقات آن را به عنوان مقیاس خطی بزرگی در نظر می‌گیرد که یک انتهای آن بسیار ساده و انتهای دیگرش بسیار پیچیده است، به همراه یک ناحیهٔ بینابینی باریک ــ تنها ناحیه‌ای که برای ما دیدنی است ــ در مرکز؛ او این پیوستگی را بعضی

وقت‌های دیگر به عنوان یک تنه مرکزی در نظر می‌گیرد که از یک طرف آن شاخه‌ای خارج می‌شود (شاخه صدف‌داران، به همراه خرچنگ‌ها و خرچنگ دراز به عنوان شاخه‌های تکمیلی) و در طرف دیگر، سلسله حشرات که شاخه می‌زند تا قورباغه‌ها را دربربگیرد[٤٥]. بوفون همین پیوستگی را «به عنوان باریکه‌ای درهم‌تنیده، یا دقیق‌تر بگوییم به عنوان دسته‌ای تعریف می‌کند که اغلب اوقات شاخه‌هایی از دو طرف آن خارج می‌شود که آن را به دسته‌هایِ نظمیِ دیگر متصل می‌کند»[٤٦]. پالاس[1] آن را به عنوان یک شکل چندوجهی[2][٤٧] می‌بیند؛ هرمان[3] می‌خواست یک الگوی سه‌بعدی متشکل از رشته‌هایی را پایه‌گذاری کند که تماماً از یک خاستگاه مشترک شروع، بعد از یکدیگر جدا و «از طریق تعداد زیادی از شاخه‌های جانبی پخش می‌شوند»، و دوباره به هم می‌رسند[٤٨]. با این حال، سلسلهٔ رخدادها کاملاً از این پیکربندی‌های فضایی متمایز است، پیکربندی‌هایی که هر کدام از آنها پیوستگی طبقه‌بندی را به شیوهٔ خاص خودش توصیف می‌کند؛ سلسلهٔ رخدادها، ناگسسته و در هر کدام از دوره‌هایش متفاوت است؛ امّا این سلسله، به عنوان یک کل، فقط می‌تواند به عنوان خطی ساده ترسیم شود که خطِ خودِ زمان است (و می‌تواند، صورت خطی، شکسته یا حلقوی در نظر گرفته شود). طبیعت در شکل انضمامی‌اش، و در عمقی که متناسب با خودش است، تماماً بین بافتِ [یا ساختِ] *طبقه‌بندی* و خط انقلاب‌ها قرار دارد. جدول‌بندی‌هایی که طبیعت برای انسان‌ها تشکیل می‌دهد، جو وظیفهٔ گفتمان علم است که آن را درنوردد، تکه‌هایی از سطح بزرگِ گونه‌های زنده است و برحسب روشی

1. Pallas
2. polyhedric
3. Herman

آشکار می‌شود که بین دو انقلاب زمانیْ طرح‌دار، باز، و منجمد شده است.

نشان داده خواهد شد که تقابل «ثابت‌انگاری» که می‌خواهد طبقه‌بندی موجودات طبیعت را در یک جدول دائمی انجام دهد با «تطورگرایی»، به عنوان دو عقیدهٔ متفاوت که در انتخاب‌های بنیادی‌شان در تقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند، چقدر سطحی است (تطورگرایی‌ای ظاهراً به یک تاریخِ طبیعت بسیار کهن و به یک میل شدیداً ریشه‌دار و رو به جلوی تمام موجودات در تمام پیوستگی‌شان باور دارد). استحکامِ، بدون شکافِ، شبکه‌ای از گونه‌ها و جنس‌ها و سلسلهٔ رخدادهایی که این شبکه را مغشوش کرده است، هر دو، در یک سطح، به شالوده معرفت‌شناختی‌ای تعلق دارند که پیکره‌ی دانشی مانند تاریخ طبیعی را در عصر کلاسیک امکان‌پذیر ساخته است. این دو، دو شیوهٔ ادراک طبیعت نیستند که اساساً به این دلیل که عمیقاً در انتخاب‌های فلسفی کهن‌تر و بنیادی‌تر از هر علمی ریشه دارند در تقابل با یکدیگر باشند؛ [بلکه] آنها دو ضرورت هم‌زمان در شبکه دیرینه‌شناختی‌ای هستند که دانش طبیعت را در عصر کلاسیک تعیین می‌کنند. امّا این دو ضرورتْ مکمل یکدیگر، و در نتیجه، تقلیل‌ناپذیر هستند. سلسله‌ی زمانی نمی‌تواند در درجه‌بندی موجودات ادغام شود. دوران‌های طبیعتْ زمان درونی موجودات و پیوستگی‌شان را تجویز نمی‌کنند؛ این دوران‌ها وقفه‌های *شدیدی*[1] را تحمیل می‌کنند که دائماً موجودات را پراکنده، نابود، به‌هم‌آمیخته، از هم جدا، و درهم تنیده کرده‌اند. حتی ظنِ نوعی تطورگرایی یا تحول‌گرایی[2] در تفکر کلاسیک وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ زیرا زمانْ [در دورهٔ کلاسیک] هرگز به عنوان مبنای رشد برای موجودات زنده در سازمان درونی‌شان در

1. intemperate
2. transformism

نظر گرفته نشد؛ زمان فقط به عنوان حاملِ احتمالیِ انقلابی در سطح خارجی‌ای که موجودات در آن زندگی می‌کنند لحاظ شد.

هیولاها و سنگواره‌ها

ممکن است اعتراض شود که، مدت‌ها قبل از لامارک، پیکرهٔ کاملی از تفکرِ تطورگرا وجود داشته است. و نیز این‌که این نوع تفکر در اواسط قرن هجدهم تا وقفه ناگهانی‌ای که با کوویه مشخص می‌شود اهمیت قابل توجهی داشت. و نیز این‌که بونه، موپرتو[1]، دیدرو، روبینه[2]، و بنوی دو مایله همگی به‌روشنی این ایده را بیان کردند که شکل‌های زنده ممکن است به یکدیگر بدل شوند، و این‌که گونه‌های فعلی بی‌تردید نتیجه تحولات قبلی هستند، و این‌که کلِ جهان زنده احتمالاً در حرکت به سوی نقطه‌ای در آینده است، به طوری که نمی‌توان مطمئن بود که هیچ شکل زنده‌ای به صورت قطعی محقق شده و از حالا به بعد برای همیشه ثابت است. در واقع، چنین تجزیه‌هایی با آنچه ما امروزه از طریق تفکر تکاملی می‌فهمیم، ناسازگار هستند. این تجزیه‌ها، در واقع، جدول این‌همانی‌ها و تفاوت‌ها را به سلسلهٔ رخدادهای متوالی پیوند می‌دهد. و این تجزیه‌ها فقط دو وسیله برای درک وحدت آن جدول و آن سلسله در اختیار دارند.

اوّلی مبتنی بر ادغام سلسلهٔ توالی‌ها با پیوستگیِ موجودات و توزیع‌شان در جدول است. تمام مخلوقاتی که طبقه‌بندی آن‌ها را در تقارنی ناگسسته مرتب کرده است از آن به بعد در معرض زمان قرار می‌گیرند. نه در این معنا که سلسلهٔ زمانی باعث به وجود آمدن تکثری در گونه‌ها می‌شود که یک چشم با جهت‌گیری افقی می‌تواند آنها را بر طبق ضروریات یک شبکه طبقه‌بندیْ،

1. Moupertuis
2. Robinet

مرتب کند، بلکه در این معنا که تمام نقاط طبقه‌بندی تحت تأثیر شاخصی زمانی قرار می‌گیرند، و این نتیجه را به همراه می‌آورند که «تکامل» چیزی بیش از جابجایی کلی و وابسته به هِم کل این مقیاس، از اوّلین تا آخرین جزءاش، نخواهد بود. این نظامِ چارلز بونه است.

او در مرحلهٔ اوّل به این امر اشاره می‌کند که زنجیرهٔ هستی، که از طریق سلسله بی‌شماری از پیوندها به سمت کمال خداوند در حرکت است، فعلاً به این هدف دست نمی‌یابد[٤٩]؛ و نیز این‌که فاصلهٔ بین خداوند و کامل‌ترین مخلوقات‌اش [مخلوقاتِ دارای کمترین نقص] هنوز بی‌نهایت است؛ و نیز این‌که در طول این فاصله، احتمالاً فاصله‌ای غیر قابل عبور، کل بافت [یا ساختِ] موجودات، به صورت بی‌وقفه به سمت کمال بیشتر در حرکت است. او به این موضوع نیز اشاره می‌کند که این «تکامل» رابطه‌ای را که بین گونه‌های متفاوت وجود دارد، دست‌نخورده باقی می‌گذارد: اگر یکی از گونه‌ها می‌بایست، در فرآیند کامل‌کردن خودش، درجه‌ای از پیچیدگی را به دست آورد که قبلاً گونه‌های یک مرحله بالاتر صاحب آن بودند، این به آن معنا نیست که از دوّمی سبقت گرفته شده است، زیرا دوّمی، درحالی‌که همان شتاب، آن را به جلو می‌برد، نمی‌تواند از کامل‌کردن خودش به همان میزان اجتناب کند:

نوعی پیشرفت مداوم و کمابیش آهسته در میان تمام گونه‌ها به سمت کمالی بالاتر وجود دارد، به همراه این نتیجه که تمام رتبه‌های این دسته‌بندی دائماً در رابطه‌ای ثابت و قطعی تغییر می‌کنند... انسان، وقتی به منزلی مناسب‌تر با بزرگی و برجستگی توانایی‌هایش منتقل شد، آن جایگاه پیشین را که قبلاً در میان حیوانات سیاره ما اشغال کرده بود، به میمون و فیل واگذار می‌کند... در میان میمون‌ها، نیوتن‌ها و در میان بیدستر[1]ها،

1. beaver

وبان[1]هایی وجود خواهند داشت. صدف و گزنه‌های دریایی در قلهٔ دسته‌بندی همان رابطه‌ای را با گونه خواهند داشت که پرندگان و چهارپایان اکنون در رابطه با انسان دارند[۵۰].

این «تکامل‌گرایی» روشی برای درک پیدایش موجودات به عنوان فرآیندی نیست که در آن یکی از دیگری به وجود می‌آید؛ این تکامل‌گرایی، در واقعیت، روشی برای کلیت‌بخشی به اصل پیوستگی و به قانونی است که مستلزم آن است که همه موجودات گستره‌ای ناگسسته را تشکیل بدهند. تکامل‌گرایی، به سبک لایبنیتزی[۵۱]، پیوستگی زمان را به پیوستگی مکان اضافه می‌کند و بی‌کرانگی پیشرفت موجودات به سمت کمال را به تکثر بی‌کران‌شان [نشان می‌دهد]. این تکامل‌گرایی موضوعی مربوط به سلسله‌مراتبی‌شدن پیشرونده نیست بلکه به نیروی دائمی و کلی‌ای ربط دارد که نوعی سلسله‌مراتب ازپیش تثبیت‌شده آن را اعمال می‌کند. تکامل‌گرایی در پایان این امر را مسلم می‌گیرد که زمان، درحالی‌که بسیار بعید است مبنایی برای *طبقه‌بندی* باشد، فقط یکی از عوامل طبقه‌بندی است، و این‌که زمان از قبل، تثبیت شده است، مانند تمام ارزش‌های دیگری که متغیرهای دیگر به خود می‌گیرند. از این‌رو، بونه باید طرفدار نظریه فرم‌یافتگی پیشین[2] ــ و تا حد امکان از آنچه ما، از قرن هفدهم، به عنوان «تکامل‌گرایی» می‌فهمیم فاصله داشته باشد؛ او باید بپذیرد که آشوب‌ها یا فجایع جهان پیشاپیش به‌مثابهٔ فرصت‌هایی برای زنجیرهٔ بی‌پایان هستی طرح‌ریزی شده‌اند، تا به پیشرفت‌اش در جهت اصلاح [یا بهکرد] بی‌پایان ادامه دهد: «این انقلاب‌ها در روز اوّل آفرینش پیش‌بینی و از آن زمان در نطفهٔ حیوانات حک شده‌اند. زیرا این تکامل‌ها

1. vauban
2. preformationist

با انقلاب‌هایی در کل منظومه شمسی پیوند خورده‌اند که خداوند پیشاپیش آنها را برنامه‌ریزی کرده است». عالم کائنات در تمامیت‌اش یک لارو[1] بوده است؛ اکنون شفیره[2] است؛ و بی‌تردید روزی به پروانه بدل خواهد شد[۵۲]. و تمام گونه‌ها به همین ترتیب در آن جهش بزرگ گرفتار خواهند شد. معلوم است که چنین نظامی نوعی تکامل‌گرایی نیست که آغاز شده باشد تا جزم‌های کهن ثابت‌انگاری را واژگون کند؛ این نظام یک *طبقه‌بندی* است که زمان را هم دربردارد - یک طبقه‌بندی کلی.

شکلِ دیگر «تکامل‌گرایی»، دادن نقشی کاملاً مخالف به زمان برای بازی است. زمان دیگر برای حرکت جدول طبقه‌بندی به عنوان یک کل در طول خطِ محدود یا نامحدودی که راهبر به کمال است به کار نمی‌آید، بلکه عهده‌دار آشکارکردنِ، یکی بعد از دیگری، خانه‌ها [یا مربع‌ها]یی است که وقتی با یکدیگر بررسی شوند، شبکهٔ پیوسته گونه‌ها را تشکیل خواهند داد. زمان باعث می‌شود متغیرهای جهان زنده به صورت پیاپی تمام ارزش‌های ممکن را بپذیرند: به عبارتی، زمان بی‌واسطگی توصیفی است که به‌تدریج جزءبه‌جزء محقق می‌شود. این‌همانی‌ها یا شباهت‌های نسبی‌ای که یک *طبقه‌بندی* را ممکن می‌سازند، بعد از این علامت‌هایِ آشکارشده در زمان حاضر یک موجود زنده خواهند بود، موجود زنده‌ای که در تمام آشوب‌های طبیعت دوام می‌آورد و از این رهگذر تمام امکان‌های خالی‌ای را که جدول طبقه‌بندی ارائه می‌کند پر خواهد کرد. بنویی دو مایله متذکر می‌شود که اگر پرندگان بال دارند، به همان ترتیبی که ماهیان باله‌دارند به این دلیل است که آنها یکی بوده‌اند و در زمانی که آب‌های اوّلیه زمین در حال کاهش بودند، دلفین‌ها یا ماهیان سرطلایی[3]

1. Larve
2. chrysalis
3. giltheads

آب از دست‌داده، و یک بار برای همیشه به یک موطن هوازی وارد شدند.

ممکن است تخم این ماهی‌ها، که به لجن‌زارها منتقل شده بودند، اوّلین کوچ گونه‌ها از دریا به خشکی باشد. به‌رغم این‌که ممکن است صدها میلیون از این تخم‌ها تلف شده باشند، بدون آن‌که بتوانند برای رشد در خشکی سازگار شوند، کافی بود که دو تا از آنها به نقطهٔ سازگاری برسند تا گونهٔ جدید به وجود آید[۵۳].

به نظر می‌رسد در اینجا،تغییرات ایجادشده در شرایطِ زندگی موجودات زنده همانند برخی از شکل‌های خاص تکامل‌گرایی، علت لازمِ ظهور گونه‌های جدید باشد. امّا شیوه‌ای که هوا، آب، شرایط جوی یا زمین بر روی حیوانات تأثیر می‌گذارد، همان شیوه‌ای نیست که محیط زیست بر کارکرد و بر اندام‌ها تأثیر می‌گذارد ـ اندام‌هایی که کارکرد در درون آنها اتفاق می‌افتد؛ در این‌جا، عناصر خارجی فقط تا جایی مداخله می‌کنند که باعث ظهور یک *نشان ویژهٔ* جدید شوند. این ظهور، گرچه ممکن است به‌لحاظ زمانی توسط فلان و بهمان رخداد جهانی تعیین شود، [امّا] جدول کلی متغیرهایی که تمام شکل‌های ممکن جهان زنده را تعیین می‌کند آن را به صورت پیشاپیش به عنوان امر ممکن ارائه می‌کند. به نظر می‌رسد که شبه‌تکامل‌گرایی[1] قرن هجدهم به یک میزان از تغییر خودانگیختهٔ نشان ویژه، آن‌چنان‌که بعداً داروین آن را توصیف کرد، و کنش مثبت محیط، آن‌چنان‌که در آثار لامارک توصیف شد، حکایت می‌کرده است. امّا این نوعی توهم مربوط به فهم وقایع گذشته است: در واقع برای این شکل تفکر توالی زمان هرگز نمی‌تواند چیزی باشد مگر خطی که در طول آنْ تمام مقادیری ممکنِ متغیرهای ازپیش - تثبیت‌شده، جانشین یکدیگر می‌شوند. در نتیجه، نوعی اصل تعدیل باید در موجود زنده تعریف شود که موجود زنده را قادر

1. Quasi-evolutionism

سازد تا، در هنگام انقلاب طبیعی، نشان ویژهٔ جدیدی کسب کند.

پس با انتخابی دیگر مواجه شده‌ایم: یا باید این امر را مسلم بگیریم که قابلیت‌های خودانگیخته‌ای در موجودات زنده برای تغییر شکل‌شان وجود دارد (یا حداقل - در نسل‌های پیاپی ــ یک نشان ویژه، اندکی متفاوت از نشان ویژهٔ اصلی به دست آید، به طوری که این نشان ویژه از یک نسل به نسل دیگر تغییر می‌کند و در نهایت غیر قابل تشخیص می‌شود)، یا باید برخی انگیزه‌های مبهم برای رسیدن به یک گونه نهایی را به موجودات زنده نسبت بدهیم، گونه‌ای نهایی که نشان‌های ویژه تمام گونه‌های قبلی را دارا خواهد بود، امّا با درجه بالاتری از پیچیدگی و کامل.

نظام اوّل، نظامِ اشتباهاتِ تا بی‌نهایت است ــ هم‌چنان‌که در موپرتو چنین است. بر طبق این نظام، جدول گونه‌ها که امکان تشکیل آن برای تاریخ طبیعی وجود دارد به صورت تدریجی توسط تعادلی، که دائماً حاضر در طبیعت حاضر است، ساخته شده است که بین حافظه‌ای که پیوستگی‌اش را تضمین می‌کند (حفظ گونه‌ها در زمان و شباهت‌شان به یکدیگر) و تمایلی به سمت انحراف، وجود دارد که به صورت هم‌زمان وجود تاریخ، تفاوت‌ها، و پراکندگی‌ها را تضمین می‌کند. موپرتو می‌پذیرد که ذرات ماده از فعالیت و حافظه برخوردار هستند. وقتی این ذرات جذب یکدیگر می‌شوند، آنهایی که کمترین فعالیت را دارند مادهٔ معدنی را تشکیل می‌دهند؛ و فعال‌ترین‌شان بدن‌های پیچیده حیوانات را. این شکل‌ها، که نتیجهٔ جذب و اتفاق هستند، اگر نتوانند باقی بمانند، ناپدید می‌شوند. شکل‌هایی که باقی می‌مانند افراد جدیدی را به وجود می‌آورند که نشان‌های ویژهٔ والدین در آنها با حافظه حفظ می‌شود. و این فرآیند ادامه می‌یابد تا انحرافِ ذرات ــ که به صورت شانسی رخ می‌دهد ــ گونه جدیدی را به وجود بیاورد که نیروی سرسخت حافظه وجودش را حفظ می‌کند: «به ضرب انحراف‌های تکراری، گوناگونی بی‌پایان

حیوانات به وجود می‌آید»[٥٤]. از این‌رو، موجودات زنده، که از گونه‌ای به گونهٔ دیگر به پیش می‌روند، از طریق تغییراتِ متوالیْ تمام نشان‌های ویژه‌ای را به دست می‌آورند که اکنون در آنها می‌شناسیم، و وقتی این موجودات در بعد زمانی مورد توجه قرار بگیرند، گسترهٔ مستحکم و منسجمی تشکیل می‌دهند که صرفاً نتیجهٔ تکه‌تکهٔ نوعی پیوستگی منسجم‌تر و دقیق‌تر است: نوعی پیوستگی که از تعداد بی‌شماری تفاوت‌های کوچک، فراموش‌شده و بی‌نتیجه تنیده شده است. گونه‌های دیدنی که اکنون خودشان را برای تجزیه ارائه می‌کنند از زمینهٔ بی‌پایان غول‌های بی‌شاخ و دمی جدا شده‌اند که ظاهر می‌شوند، می‌درخشند، در مغاک فرو می‌روند و گاهی باقی می‌مانند. نکته اصلی این است: طبیعت نیز فقط تا جایی تاریخ دارد که پذیرای پیوستگی است. این که طبیعت در شکل توالی ظاهر می‌شود به این دلیل است که تمام نشان‌های ویژهٔ ممکن (همه مقادیر تمام متغیرها) را به خود می‌گیرد.

همین امر را می‌توان درباره نظام معکوس گونه‌های آغازین[1] و نهایی گفت. در این مورد، باید نظر جی‌بی روبینه را بپذیریم که پیوستگی نه از طریق حافظه بلکه از طریق یک طرح تضمین می‌شود ــ طرح موجود پیچیده‌ای که طبیعت از نقطهٔ شروع‌اش از عناصر سادهٔ راه خودش را به سوی آن می‌گشاید، عناصر ساده‌ای که طبیعت به‌تدریج آنها را ترکیب می‌کند و آرایش می‌دهد: «اوّل از همه، عناصر ترکیب می‌شوند. تعداد کمی اصول ساده به عنوان مبنایی برای تمام اجسام عمل می‌کنند»؛ اینها اصولی هستند که به صورت انحصاری سازماندهی مواد معدنی را کنترل می‌کنند؛ بعد از این، «عظمت طبیعت» بدون هیچ گسستی «تا سطح موجوداتی افزایش می‌یابد که بر سطح زمین حرکت می‌کنند»؛ «تغییر تعداد، اندازه، ظرافت، بافت درونی و شکل خارجی اندام‌ها، گونه‌هایی را به وجود می‌آورد که با آرایش‌های تازه تا

1. prototype

بی‌نهایت منشعب و تقسیم می‌شوند»[۵۵]. و ماجرا به همین ترتیب ادامه می یابد، تا به پیچیده‌ترین آرایشی می‌رسیم که می‌شناسیم. به طوری که کل پیوستگی طبیعت بین یک نمونهٔ آغازینِ کاملاً باستانی، که عمیق‌تر از هر تاریخی دفن شده است، و پیچیدگیِ مفرط این الگو قرار می‌گیرد آن گونه که اکنون مشاهدهٔ آن، حداقل در این جهان زمینی، در شخصِ انسان امکان‌پذیر است[۵۶]. در بین این دو انتها، تمام درجات ممکن پیچیدگی و ترکیب قرار می‌گیرد ــ مانند سلسلهٔ بی‌شماری از تجربه‌ها، که برخی از آنها در شکل گونه‌های پایدار باقی ماندند و برخی دیگر از یادها رفته‌اند. هیولاها «سرشت» متفاوتی از خودِ گونه‌ها ندارند:

ما باید بپذیریم که این اشکال ظاهراً عجیب‌وغریب... ضرورتاً و اساساً به طرح کلی هستی تعلق دارند؛ این شکل‌ها دگردیسی نمونهٔ آغازین هستند و درست به اندازهٔ دیگر دگردیسی‌ها طبیعی هستند، حتی اگر ما را با پدیده‌های متفاوتی مواجه کنند؛ و باید بپذیریم که آنها به عنوان وسایلی برای عبور به شکل‌های مجاور عمل می‌کنند؛ این شکل‌ها ترکیباتی را آماده می‌کنند و به وجود می‌آورند که از آنها تبعیت می‌کنند، دقیقاً به همان‌گونه‌ای که خود این‌ها را شکل‌های مقدم بر آنها به وجود آورده‌اند؛ به‌علاوه، باید بپذیریم که این شکل‌ها نه‌تنها از ایجاد اختلال در نظم اشیاء بسیار دور هستند، بلکه در آن مشارکت می‌کنند. احتمالاً فقط به ضرب تولید موجودات غول‌آسا است که طبیعت موفق به تولید موجودات با قاعده‌مندی بیشتر و با ساختاری متقارن‌تری می‌شود[۵۷].

در آثار روبینه، همانند آثار موپرتو، توالی و تاریخ برای طبیعت صرفاً وسایل عبور از بافتِ بی‌نهایتِ تغییراتی هستند که طبیعت [در انجام آنها] توانا است. پس این گونه نیست که زمان یا مدتْ پیوستگی و خاص‌بودنِ موجودات زنده را در گوناگونی محیط‌های متوالی تضمین کند، بلکه زمان

در برابر زمینهٔ پیوستهٔ تمام تغییراتِ ممکنْ خط سیری را دنبال می‌کند که بر مبنای آن، آب‌وهوا و جغرافیا فقط قلمروهایِ ممتاز خاصی را برمی‌گزینند که مقدر است باقی بمانند. پیوستگیْ ردپای دیدنی یک تاریخ بنیادی نیست که در آن اصلِ زندگی با محیط متغیر منازعه می‌کند. این بدان علت است که پیوستگی مقدم بر زمان است. پیوستگی شرط زمان است؛ و تاریخ نمی‌تواند چیزی بیش از نقشی منفی در ارتباط با آن بازی کند: پیوستگی یا موجودی را برمی‌گزیند و به آن امکان می‌دهد که زنده بماند، یا آن را نادیده می‌گیرد و می‌گذارد ناپدید شود.

این امر دو نتیجه در پی دارد. اوّل، ضرورت ارائه هیولاها در طرح کلی ــــ هیولاها هیاهوی زمینه‌ای، و به عبارتی، همهمهٔ بی‌پایان طبیعت را تشکیل می‌دهند. در واقع، اگر ضروری است که زمان، که محدود است، کل پیوستگی طبیعت را فرابگیرد ــ یا احتمالاً از پیش فراگرفته است ــــ باید پذیرفت که تغییراتِ ممکن قابل‌توجهی رخ داده‌اند و سپس به‌کلی نابود شده‌اند؛ دقیقاً همان‌جوری که فاجعه زمین‌شناسی ضروری بوده است تا بتوانیم از جدول طبقه‌بندی، از طریق تجربه‌ای پراکنده، مغشوش و آشفته، به پیوستار[1] برسیم، به همین ترتیب تکثیر هیولاهای بدون آینده ضروری است تا بتوانیم دوباره از پیوستار، از طریق سلسله‌ای زمانی، به جدول برسیم. به عبارت دیگر، وقتی در یک جهت حرکت می‌کنیم، آنچه باید به عنوان نمایش زمین و آب تفسیر شود، در جهت دیگر، باید به عنوان ناهنجاری آشکار شکل‌ها تفسیر شود. هیولا در زمان، و برای دانش نظری ما، نوعی پیوستگی را تضمین می‌کند که سیل‌ها، طوفان‌ها و قاره‌های نشست‌کرده آن را، برای تجربهٔ روزمره ما، در فضا مغشوش می‌کنند. نتیجه دوم این است که نشانه‌های پیوستگی در چنین تاریخی، دیگر نمی‌توانند از نوع نظم دیگری به‌غیر از شباهت باشند. از آن‌جا

1. continuum

که این تاریخ را رابطه بین ارگانیسم و محیط [۵۸] تعیین نمی‌کند، شکل‌های زنده درون آن در معرض تمام دگردیسی‌های ممکن قرار می‌گیرند و در پشت سرشان اثری از راهی که دنبال کرده‌اند باقی نمی‌گذارند، به‌غیر از نقاط ارجاعی که همانندی‌ها آنها را نشان می‌دهند. برای مثال چگونه باید تشخیص دهیم که طبیعت، درحالی‌که از نمونهٔ آغازین ابتدایی شروع می‌کند، هرگز از حرکت به سوی شکل موقتاً نهایی که انسان است دست برنداشته است؟ از طریق این واقعیت که طبیعت در این راه هزاران شکل را رها کرده است که تصویری از الگوی مقدماتی در اختیار ما قرار می‌دهند. چه تعداد سنگوارهٔ گوش، یا جمجمه، یا اندام‌های جنسی انسان وجود دارد، مانند مجسمه‌های پلاستیکی زیادی که یک روز ساخته می‌شوند و روز بعد با ساختن شکلی کامل‌تر به کنار نهاده می‌شوند؟

گونه‌ای که شبیه قلب انسان است، و به همین دلیل انسان قلبی[1] نامیده می‌شود... ارزشِ توجه ویژه‌ای دارد. ماده‌اش در درون سخت است. شکل یک قلب تا حد ممکن به‌طور کامل تقلید شده است. می‌توان بُنِ ورید اجوف[2]، به همراه بخشی از دو سطح مقطع‌اش را در، آن تشخیص داد. هم‌چنین می‌توان بُنِ شریان بزرگ را که از بطن چپ بیرون می‌آید، به همراه شاخه پایینی یا نزولی‌اش تشخیص داد[۵۹].

سنگواره، با سرشت‌اش که مخلوطی حیوانی و معدنی است، محل انحصاری شباهتی است که مورخ پیوستار به آن نیاز دارد، درحالی‌که فضای *طبقه‌بندی* آن را با دقت تجزیه کرده است.

هیولا و سنگواره هر دو نقشی بسیار دقیق در این پیکربندی بازی می‌کنند. بر مبنای قدرت پیوستاری که طبیعت آن را حفظ کرده است، هیولا ظهور تفاوت را تضمین می‌کند. این تفاوت هنوز بدون قانون و

1. antropocardite
2. Vena Cava

بدون ساختار مشخص است؛ هیولا منبع بنیادی ویژگی‌شماری[1] است، امّا خودش فقط یک گونهٔ فرعی در جریان فوق‌العاده آهسته تاریخ است.

سنگواره آن چیزی است که به شباهت‌ها اجازه می‌دهد تا در تمام انحراف‌هایی که طبیعت طی می‌کند باقی بمانند؛ سنگواره به عنوان یک شکل تقریبی و مبهم این‌همانی عمل می‌کند؛ سنگواره یک شبه‌ـ نشان ویژه[2] را در تغییر زمان مشخص می‌کند. دلیل این امر آن است که هیولا و سنگواره صرفاً فرافکنی معطوف به گذشتهٔ آن تفاوت‌ها و این‌همانی‌هایی هستند که در ابتدا ساختار، و سپس نشان ویژه را برای *طبقه‌بندی* فراهم می‌کنند. این دو بین جدول و پیوستارْ ناحیه مشکوک، متزلزل و متحرکی را به وجود می‌آورند که در آن آنچه تجزیه به عنوان این‌همانی مشخص می‌کند هنوز فقط یک هم‌گونی گنگ است؛ و آنچه تجزیه به عنوان تفاوتی ثابت و قابل اسناد مشخص می‌کند فقط یک تغییر اتفاقی و آزاد است. امّا، در حقیقت، این‌که *تاریخ طبیعیْ*[3] *تاریخ طبیعت*[4] در نظر گرفته شود آن‌چنان غیرممکن است، و آرایش معرفت‌شناختی ایضاح‌شده از طریق جدول و پیوستار آنقدر بنیادی است که شدن[5] هیچ چیزی به‌غیر از جایگاهی بینابینی را نمی‌تواند اشغال کند، جایگاهی که صرفاً توسط مقتضیات امر کل برای آن در نظر گرفته شده است. به این دلیل است که شدن فقط برای این هدف رخ می‌دهد که راه‌های ضروری برای عبور از یکی به دیگری را به وجود بیاورد ــ چه به عنوان کلیتی از رخ‌دادهای مخربِ بیگانه با موجودات زنده که فقط در بیرون آن‌ها اتفاق می‌افتد، و چه به عنوان جنبشی که بی‌وقفه طراحی می‌شود، و سپس به مجردِ طراحیْ

1. specification
2. quasi-character
3. natural history
4. the history of nature
5. becoming

متوقف می‌شود، و فقط در چین‌های جدول، در حاشیه‌های بی‌اهمیت‌اش قابل درک است. از این‌رو، در برابر زمینهٔ پیوستار، گویی به صورت کاریکاتور هیولا روایتی از پیدایش تفاوت‌ها، فراهم می‌کند و سنگواره، در عدم قطعیت شباهت‌هایش، اوّلین جوانه‌های این‌همانی را فرامی‌خواند.

گفتمان طبیعت

نظریهٔ تاریخ طبیعی را نمی‌توان از نظریهٔ زبان جدا کرد. با این حال نظریهٔ تاریخ طبیعی نه مسئله‌ای مربوط به انتقال روش، از یکی به دیگری، نه مسئله‌ای مربوط به ارتباط مفاهیم، و نه مسئله‌ای مربوط به اعتبار یک الگو است که چون در حوزه‌ای «موفق» شده، در حوزهٔ بعد از آن نیز، امتحان شده است. علاوه بر این، نظریهٔ تاریخ طبیعی مسئله‌ای مربوط به نوعی عقلانیت کلی‌تر نیست که شکل‌های یکسانی را بر تفکر دستوری و *طبقه‌بندی* تحمیل می‌کند؛ بلکه، نظریهٔ تاریخ طبیعی با نوعی آرایش بنیادی دانش مرتبط است که به دانش موجودات نظم می‌بخشد تا بازنمایی آنها را در نظامی از نام‌ها امکان‌پذیر سازد. بی‌تردید، در قلمرویی که اکنون زندگی می‌نامیم پژوهش‌های بسیاری به‌غیر از تلاش برای طبقه‌بندی صورت گرفته و انواع زیادی از تجزیه‌ها به‌غیر از تجزیهٔ این‌همانی‌ها و تفاوت‌ها وجود داشته است. امّا تمام این پژوهش‌ها و تجزیه‌ها بر نوعی [امر] پیشینی تاریخی مبتنی بودند که آنها را در پراکندگی‌شان و در طرح‌های یگانه و مختلف‌شان توجیه می‌کرد، و هم‌چنین تمام تفاوت‌های عقاید را به یک میزان ممکن می‌ساخت، تفاوت‌هایی که این طرح‌ها و تجزیه‌ها سرچشمه‌شان بودند. این امر پیشینگی نه از مجموعه‌ای از مسائل ثابت تشکیل شده است که به صورت بی‌وقفه توسط پدیده‌های انضمامی به عنوان معما در اختیار کنکاش انسان قرار می‌گیرد؛ و نه از برخی حالت‌های دانش اکتسابی ترکیب شده است که در

جریانِ دوره‌های قبلی فراهم شده و مبنایی برای پیشرفتِ، کمابیش بی‌قاعده و سریعِ، عقلانیت فراهم می‌کند؛ بی‌تردید این امر پیشینی حتی با آنچه ذهنیت یا «چارچوب تفکرِ» دوره‌های مشخص نامیده می‌شود تعیین نمی‌شود، اگر بخواهیم از طریق آنْ طرح تاریخیِ علائق نظرپردازانه، عقاید، یا انتخاب‌های نظری گستردهٔ زمانه را بفهمیم.

این امر پیشینی آن چیزی است که، در دوره‌ای مشخص، در کلیت تجربهٔ حوزه‌ای از دانش را تحدید می‌کند، شیوهٔ وجود موضوع‌هایی را تعیین می‌کند که در این حوزه پدیدار می‌شوند، ادراک روزمرهٔ انسان را به قدرت‌های نظری مجهز می‌کند، و شرایطی را معین می‌کند که در آن انسان می‌تواند گفتمانی را دربارهٔ اشیاء حفظ کند که به عنوان گفتمان درست به رسمیت شناخته می‌شود. در قرن هجدهم، امر پیشینی تاریخی‌ای که مبنای [لازم] را برای پژوهش یا مناقشه دربارهٔ وجودِ جنس‌ها، ثباتِ گونه‌ها، و انتقال نشان‌های ویژه از نسلی به نسلی دیگر فراهم می‌کرد، وجود تاریخی طبیعی بود: سازماندهی وجودهای دیدنی خاص به عنوان قلمروی از دانش، تعریف چهار متغیرِ توصیف، بنیادگذاری حوزه‌ای از مجاورت‌ها که در آن هر موجود می‌تواند جایگاه‌اش را پیدا کند. تاریخ طبیعی در عصر کلاسیک صرفاً کشف موضوع جدیدی برای کنکاش نیست؛ تاریخ طبیعی سلسله‌ای از اعمال پیچیده را پوشش می‌دهد که امکان نظمی ثابت را در کلیتی از بازنمایی‌ها ارائه می‌کند. تایخ طبیعی قلمرو کاملی از تجربه‌مندی[1] را همزمان به عنوان [امر] *توصیف‌پذیر*[2] و *نظم‌پذیر*[3] بنیاد می‌گذارد. آنچه تاریخ طبیعی را به نظریه‌های زبان شبیه می‌کند همزمان آن را از چیزی تمیز می‌دهد که ما، از قرن نوزدهم، از طریق زیست‌شناسی فهمیده‌ایم، و باعث می‌شود تا تاریخ

1. empiricity
2. describable
3. orderable

طبیعی نقشی تعیین‌کننده در تفکر کلاسیک بازی کند.

تاریخ طبیعی مقارن با زبان است: تاریخ طبیعی در همان سطحِ بازی خودانگیخته‌ای است که بازنمایی‌ها را در حافظه تجزیه می‌کند، عناصر مشترک‌شان را تعیین می‌کند، نشانه‌ها را بر مبنای این عناصر بنیاد می‌نهد، و دست‌آخر نام‌ها را تحمیل می‌کند. طبقه‌بندی و گفتار، خاستگاه‌شان در همان فضایی است که بازنمایی در خودش می‌گشاید زیرا بازنمایی به زمان، حافظه، تأمل و به پیوستگی تخصیص داده می‌شود. امّا تاریخ طبیعی نمی‌تواند و نباید به عنوان زبانی مستقل از زبان‌های دیگر وجود داشته باشد مگر این‌که یک زبان خوش‌ساخت باشد ــ و زبانی به طور عام معتبر. در زبان‌های خودانگیخته و «بدساخت»، چهار جزء [زبان] (گزاره، مفصل‌بندی، نام‌گذاری، اشتقاق)، شکاف‌هایی را در بین خود باقی می‌گذارند: تجارب، نیازها یا هیجانات، عادات و تعصبات فردی، و نوعی تمرکز کمابیش هوشیارانه، صدها زبان متفاوت ایجاد کرده است ــ زبان‌هایی که نه‌تنها در شکل کلمات‌شان، بلکه به‌ویژه در روشی که آن کلمات به بازنمایی طرح می‌دهند، از یکدیگر متفاوت هستند. تاریخ طبیعی می‌تواند یک زبان خوش‌ساخت باشد فقط اگر میزان بازیِ موجود در آن محدود شده باشد: اگر دقت توصیفی‌اش تمام گزاره‌ها را به الگوی ثابت واقعیت تبدیل می‌کند (اگر بتوان همیشه به بازنمایی چیزی را *نسبت داد* که در آن *مفصل‌بندی می‌شود*) و اگر *نام‌گذاری* هر موجودی به‌وضوح جایگاهی را نشان دهد که آن موجود در *آرایش* عمومی تمام [موجودات] اشغال می‌کند. کارکرد فعل، در زبان، عام و تهی است؛ فعل صرفاً کلی‌ترین شکل گزاره را تجویز می‌کند؛ و در گزاره است که نام‌ها، نظام مفصل‌بندی‌شان را وارد بازی می‌کنند؛ تاریخ طبیعی این دو کارکرد را در وحدت *ساختار* از نو سازماندهی می‌کند، ساختاری که تمام متغیرهایی را که می‌توان به یک موجود نسبت داد با یکدیگر مفصل‌بندی می‌کند. در حالی که

در زبانْ نام‌گذاری، در کارکرد فردی‌اش، در معرض خطر اشتقاق‌هایی قرار می‌گیرد که اسم‌های عام را از دامنه و گستره برخوردار می‌کند. *نشان ویژه*، همان‌گونه که تاریخ طبیعی آن را بنیاد نهاده است، هم امکان نشان‌دادن فرد و هم قراردادن آن را در فضایی از کلیت‌ها فراهم می‌کند که کاملاً با یکدیگر متناسب هستند. به طوری که بالاتر از کلمات روزمره و معمولی (و با استفاده از آنها، زیرا استفاده از آنها، البته، برای توصیف‌های آغازین ضروری است)، سازمانِ شکوهمند زبان در مرتبه دوّم پدید می‌آید، سازمانی که دست‌آخر در آن نام‌های دقیق اشیاء فرمان می‌راند:

روش، روح علم، ابتدا تمام اجسامِ طبیعت را به چنان شیوه‌ای مشخص می‌کند که جسمِ مورد نظرْ نامی را بیان می‌کند که خاص خودش است، و این‌که این نام تمام دانشی را فرامی‌خواند که ممکن است، در سیر زمان، دربارهٔ جسمی که به این نحو نام‌گذاری شده است به دست آمده باشد: به طوری که در خلال آشفتگی مفرطْ نظمِ مطلق طبیعت آشکار می‌شود[٦٠].

امّا این نام‌گذاری اساسی ــ این انتقال از ساختار دیدنی به نشانِ ویژهٔ طبقه‌بندی ــ به خواستی پرهزینه برمی‌گردد. زبان خودانگیخته برای تحقق و دربرگرفتن صناعتی که از کارکرد یکنواخت فعل *بودن [to be]* به اشتقاق و عبور فضای زبان‌آورانه می‌رسد، به چیزی جز بازی تخیل نیاز ندارد: به عبارت دیگر، به بازیِ شباهت‌های بی‌واسطه. از طرف دیگر، برای این‌که *طبقه‌بندی* امکان‌پذیر باشد طبیعت باید حقیقتاً و در تمام فراوانی‌اش پیوسته باشد. جایی که زبان به تشابه تأثرات نیاز دارد، طبقه‌بندی به مبنای کوچک‌ترین تفاوت ممکن بین اشیاء نیاز دارد. اکنون، این پیوستار که در نتیجه در خودِ مبنایِ نام‌گذاری، در روزنه‌ای که بین توصیف و آرایش باقی مانده، ظاهر می‌شود، مقدم بر زبان، و به عنوان شرط‌اش، در نظر گرفته می‌شود. نه فقط به این دلیل که این پیوستار

می‌تواند مبنایی برای یک زبان خوش ساخت فراهم کند، بلکه به این دلیل که توجیهی برای تمام زبان‌ها در کل فراهم می‌آورد. بی‌تردید این پیوستگی طبیعت است که به حافظه، فرصت اعمال خودش را می‌دهد، همانند وقتی که یک بازنمایی، از طریق تعدادی از این‌همانی‌های مغشوش و خوبْ ادراک‌نشده، بازنمایی دیگری را فرامی‌خواند و امکان به‌کارگیریِ نشانهٔ دلبخواهی یک اسم عام را برای هر دو فراهم می‌کند. آنچه در تخیل به عنوان یک همانندی کور ارائه شد صرفاً ردّ مغشوش و نشان داده‌نشدهٔ بافتِ ناگسسته و بزرگ این‌همانی‌ها و تفاوت‌ها بود. تخیل (که با امکان‌پذیرساختن مقایسه، زبان را توجیه می‌کند)، بدون این‌که وجودش در آن زمان شناخته‌شده باشد، جایگاه مبهمی را شکل داد که در آن پیوستگی پراکنده امّا موکّد طبیعت با پیوستگی تهی امّا دقیق آگاهی یکپارچه شد. امکان صحبت‌کردن وجود نداشت، جایی برای حتی ساده‌ترین نام‌ها نبود، اگر طبیعت، در عمق اشیاء، و مقدم بر تمام بازنمایی‌ها، پیوسته نمی‌بود. تاریخ طبیعی برای تشکیلِ جدول بی‌نقص و بزرگ گونه‌ها، جنس‌ها و رده‌ها باید زبانی را که شرایط امکان‌اش دقیقاً در آن پیوستار قرار دارد به بهای تازه به کار گیرد، آن را نقادی و دست‌آخر بازسازی کند. اشیاء و کلمات به گونه‌ای بسیار دقیق درهم تنیده شده‌اند: طبیعت فقط از طریق شبکه نام‌گذاری‌ها مفروض گرفته می‌شود، و ــ گرچه طبیعت بدون چنین نام‌هایی ساکت و نادیدنی خواهد ماند ــ از دور در ورای نام‌ها می‌درخشد و به صورت دائمی در منتهی‌الیه این شبکه حاضر است، شبکه‌ای که طبیعت را به دانش ما عرضه می‌کند و فقط وقتی آن را دیدنی می‌سازد که زبان تماماً آن را دربرگرفته باشد.

بی‌تردید، به این دلیل است که تاریخ طبیعی در دورهٔ کلاسیک نمی‌توانست به عنوان زیست‌شناسی وضع شود. در واقع، تا پایان قرن هجدهم

زندگی وجود نداشت: فقط موجودات زنده بودند. این موجودات یک، یا به عبارت دقیق‌تر چندین رده، را در مجموعه تمام اشیاء در جهان تشکیل می‌دهند؛ و اگر این امکان وجود دارد که دربارهٔ زندگی صحبت کنیم فقط به عنوان یکی از نشان‌های ویژه ــ در معنای طبقه‌بندی کلمهٔ نشان‌های ویژه - در توزیع جهانی موجودات درباره آن سخن می‌گوییم. به‌طوری که موجودات طبیعت را به سه دسته تقسیم می‌کنند: کانی‌ها که می‌توانند رشد کنند امّا از حرکت یا احساس ناتوان هستند؛ گیاهان که می‌توانند رشد کنند و پذیرای احساس هستند؛ و حیوانات که می‌توانند به صورت خودانگیخته حرکت کنند[٦١]. و امّا دربارهٔ زندگی و آستانه‌ای که وضع می‌کند، اینها را می‌توان به گونه‌ای طبقه‌بندی کرد که بر طبق معیاری که اتخاذ می‌شود از یک سر طیف به سر دیگر حرکت کنند. اگر، مانند موپرتو، زندگی را با تحرک و روابط قرابتی تعریف کنیم که اشیاء را به سمت یکدیگر می‌کشاند و با یکدیگر نگه می‌دارد، آنگاه زندگی را باید به عنوان امری تلقی کرد که در ساده‌ترین ذراتِ ماده قرار دارد. امّا اگر کسی زندگی را از طریق یک نشان ویژه پیچیده و پرازدحام تعریف کند، همان‌گونه که لینه چنین کرد باید زندگی را در مجموعه‌ای بالاتر قرار داد، وقتی تولد (از طریق تخم یا جوانه)، تغذیه (از طریق درون‌کشی[1])، پیری، حرکت بیرونی، رانش درونی مایعات، بیماری‌ها، مرگ، و حضور رگ‌ها، غدد، اپیدرم[2]، و توبریزه[3] را به عنوان معیار [طبقه‌بندی] قرار می‌دهد[٦٢]. زندگی آستانهٔ آشکاری نیست که در ورای آن شکل‌های کاملاً جدید دانش لازم باشند. زندگیْ مقوله‌ای مربوط به طبقه‌بندی است و همانند تمام مقولات دیگر نسبت به معیاری که فرد اتخاذ می‌کند،

---

۱. intussusception، فرآیند جذب غذا و قراردادن آن در میان دیواره‌های یاخته. ــ م.

۲. Epiderm، لایه سطحی پوست. ــ م.

۳. Utricle، یکی از اجزاء کالبدشناسی گیاه. ــ م.

نسبی است. همچنین زندگی، همانند مقولات دیگر، به محض این‌که مسئله تصمیم‌گیری دربارهٔ مرزهای زندگی مطرح می‌شود در معرض عدم دقت‌های خاصی قرار می‌گیرد. دقیقاً همان‌گونه که گیاه‌سان[1] در مرز مبهم بین حیوانات و گیاهان قرار می‌گیرد، به همین ترتیب سنگواره‌ها و نیز فلزات، در آن ناحیه مرزی نامطمئنی قرار می‌گیرند که در آن فرد نمی‌داند از زندگی صحبت بکند یا نه. امّا خط تقسیم بین موجود زنده و غیرزنده ابداً مسئله‌ای قطعی نیست[٦٣]. همان‌گونه که لاینئوس می‌گوید، طبیعت‌شناس[2] ــ کسی که او وی را *تاریخ‌دان طبیعی*[3] می‌نامد ــ «بخش‌های اجسام طبیعی را با چشم‌هایش تمیز می‌دهد و آنها را به گونه‌ای مناسب بر طبق تعداد، شکل، وضعیت و نسبت‌شان توصیف و نام‌گذاری می‌کند»[٦٤]. طبیعت‌شناس کسی است که به ساختار جهان دیدنی و نام‌گذاری‌اش بر طبق نشان‌های ویژه‌اش، می‌پردازد. او به زندگی نمی‌پردازد.

از این‌رو، نباید تاریخ طبیعی را، آن‌چنان که در دورهٔ کلاسیک ظاهر شد، با نوعی فلسفهٔ زندگی، گرچه فلسفه‌ای مبهم و لرزان، مرتبط کنیم. تاریخ طبیعی، در واقعیت، با نظریه‌ای دربارهٔ کلمات، درهم تنیده می‌شود. تاریخ طبیعی هم بعد و هم قبل از زبان قرار دارد. تاریخ طبیعیْ زبانِ زندگی روزمره را تجزیه می‌کند، امّا برای ترکیب دوباره آن و کشفِ چیزی که از طریق شباهت‌های کور، تخیل آن را امکان‌پذیر ساخته است؛ تاریخ طبیعیْ زبان را نقد می‌کند، امّا برای این‌که شالوده‌اش را آشکار کند. اگر تاریخ طبیعیْ زبان را بازسازی می‌کند و سعی در کامل‌کردن آن دارد، به این دلیل است که تاریخ طبیعی در خاستگاه زبان هم کندوکاو می‌کند. تاریخ طبیعی واژگان روزمره‌ای را میان‌بر می‌زند که زمینهٔ بی‌واسطه‌اش را

---

۱. Zoophyte، جانور گیاه‌سان به‌ویژه مرجان‌ها و اسفنج‌ها. ــ م.

2. naturalist
3. historiens naturalis

در اختیارش قرار می‌دهند، و در ورای این زمینهٔ به دنبال آن چیزی است که می‌توانست *علت وجودی*اش را بنیاد گذاشته باشد؛ امّا، برعکس، تاریخ طبیعی در تمامیت‌اش در قلمرو زبان قرار دارد، زیرا تاریخ طبیعی اساساً نوعی استفاده هماهنگ از نام‌هاست و هدف غایی‌اش دادن نام حقیقی اشیاء به آنهاست. از این‌رو، بین زبان و نظریهٔ طبیعت رابطه‌ای وجود دارد که از نوع انتقادی است؛ شناخت طبیعت، در واقع، ساخت زبانی حقیقی بر مبنای زبان است ـ زبانی حقیقی که شرایطی را آشکار می‌کند که در آن تمام زبان امکان‌پذیر است و محدوده‌ای را نشان می‌دهد که زبان حقیقی در آن می‌تواند واجد اعتبار باشد. پرسشِ انتقادی در قرن هجدهم وجود داشت، امّا به شکلِ یک دانش قطعیْ مرتبط بود. به همین دلیل، این پرسش نمی‌توانست به خودآئینی یا ارزش پرسش ریشه‌ای دست یابد: این پرسش به صورت بی‌پایان به‌آرامی در ناحیه‌ای حرکت کرد که آنچه در آن اهمیت داشت شباهت، قدرت تخیل، طبیعت و سرشت انسان و ارزشِ ایده‌های انتزاعی و عام بود ــ به طور خلاصه، روابط بین ادراکِ همانندی و اعتبارِ مفهوم. در عصر کلاسیک ــ لاک و لینه، بوفون و هیوم گواهی می‌دهند ــ پرسش انتقادی به مبنای شباهت و وجود جنس می‌پرداخت.

در اواخر قرن هجدهم، پیکربندی جدیدی ظاهر شد که بی‌شک فضای قدیمی تاریخ طبیعی را برای چشم‌هایِ مدرنْ تیره و تار ساخت. از یک طرف، نقد خودش را حرکت داد و از زمینه‌ای جدا کرد که در ابتدا از آن به وجود آمده بود. درحالی‌که هیوم مسئله علیت را به یک موردْ در پرسش کلی از شباهت‌ها بدل کرد[٦٥]، کانت، با جداکردن علیت، پرسش را معکوس ساخت؛ درحالی‌که قبل از این، علیت پرسشی مربوط به برقراری روابط این‌همانی یا تفاوت در برابر زمینهٔ پیوستهٔ همانندی‌ها بود، کانت مسئلهٔ وارونهٔ سنتز گوناگونی را، برجسته کرد. این امر به‌طور هم‌زمان پرسش انتقادی را از مفهوم به حُکم، از وجودِ جنس (که با تجزیهٔ بازنماییها به دست آمده بود) به امکانِ

مرتبط‌کردن بازنمایی‌ها به یکدیگر، از حقِ نام‌گذاری به مبنایی برای اِسناد، از مفصل‌بندی اسمی به خود گزاره و به فعل *بودن (to be)* منتقل کرد، فعلی که گزاره را محقق می‌کرد. و پس از آن پرسش انتقادی کاملاً عمومی می‌شود. به جای این‌که نقد صرفاً وقتی اعتبار داشته باشد که دربارهٔ روابط طبیعت و سرشت انسان به کار بسته شود، عین امکان تمام دانش را زیر سؤال برد.

از طرف دیگر، زندگی در همان دورهٔ خودآئینی‌اش را در رابطه با مفاهیم طبقه‌بندی مسلم فرض می‌کرد. زندگی از آن رابطهٔ انتقادی می‌گریخت که سازندهٔ دانش طبیعت در قرن هجدهم بود. زندگی می‌گریخت به دو معناست: زندگی به موضوعی برای دانش در میان دیگر موضوع‌ها بدل می‌شود و در این زمینه پاسخ‌گوی تمام نقدها به‌طورکلی است؛ امّا زندگی دربارهٔ این قضاوت انتقادی مقاومت نیز می‌کند، قضاوتی که به مسئولیت خودش آن را در اختیار می‌گیرد، و به نام خودش آن را بر تمام دانش‌های ممکن اعمال می‌کند. به طوری که در سراسر قرن نوزدهم، از کانت تا دیلتای و تا برگسون، شکل‌های انتقادی تفکر و فلسفه‌های زندگیْ خودشان را در موقعیت منازعه و وام‌گیری متقابل می‌یابند.

یادداشت‌ها

[1] J. Ray published a *Historia plantarum generalis* as late as 1686.
[2] Jonston, *Historia naturalis de quadripedisus* (Amsterdam, 1657, pp. 1-11).
[3] Diderot, *Lettre sur les aveugles*, Cf. Linnaeus: 'We should rehect... all accidental notes that do not exist in the plant either for the eye or for the touch' (*Philosophie botanique*, section 258).
[4] Linnaeus, *Systema naturea*, p. 214. In the limites usefulness of the microscope, cf. ibid, pp. 220-1. (We have retaines throughout the author's references to the French editions of the works of Linne (Linnaeus) – translator's note.)
[5] Tournefort, *Isagoge in rem herbariam* (1719); Fr, trans. In Becker Tournefort (Paris, 1956), p. 295), Buffon criticized the Linnaean method for relying upon characters so tenuous that in rendered the use of the microscope unavoidable, From one naturalist to another, reproof concerning the use of an optical instrument has value as a theoretical objection.
[6] Linnaeus, *Pilisiphie botanique*, section 299.
[7] Ibid., section 167; cf. also section 299.
[8] Thournefort, *Elements de botanique*, p. 558.
[9] Linnaeus, *Philosophie botanique*, section 299.
[10] Linnaeus (op.cit., section 331) lists the parts of the body that can be used as archetypes, whether for dimensions or, above all, for forms: hair, nails, thumbs, palms, eyes, earsm fingersm navel, penis, vulva, breasts.
[11] Ibid., sections 328-9.
[12] Buffon, *Discours sur la maniere de traiter l'histoire naturelle* (CEuvres completes, t. 1, p. 21).
[13] Adanson, *Familles des plantes* (Paris, 1763, t. 1, preface, p. cci).
[14] Biossier de Sauvages, *Nosologie methodique* (Fr. Trans. Lyon, 1772, t. 1, pp. 91-2).
[15] Linnaes, *Philosophie botanique*, section 258.
[16] Tournefort, *Elements de botanique*, pp. 1-2.
[17] Linnaeus, *{hilosophie de botanique*, section 192.
[18] Ibid., section 193.
[19] Linnaeus, *Systema naturae*, section 12.
[20] Linnaeus, *Philosophie botanique*, section 77.
[21] Linnaues, *Systema naturae*, section 12.
[22] "The natural character of the species is its description" (Linnaeus,

Philosophie botanique, section 193).

[23] Tournefort, *Elements de botanique*, p. 27.

[24] Linnaeus, *Philosophie botaniqur*, section 167.

[25] Linnaeus, *Systeme sexuel des vegetaux* (Fr. Trans. Paris, Year VI, p. 21).

[26] Linnaeus, *Philosophie botanique*, section 212.

[27] Ibid., section 284.

[28] Ibid., section 151. These two functions, which are guarantees by the character, correspond exactly to the functions of designation and derivation performes in language by the common noun.

[29] Adanson, *Histoire naturelle du Senegal* (Paris, 1757).

[30] Adanson, *Couse d'histoire naturelle* (Paris, 1772; 1845 edn., p. 17).

[31] Adanson, *Familles des plantes*.

[32] Ibid., t. 1., preface.

[33] Linnaeus, *Philosophie botanique*, section 105.

[34] Ibid., section 94.

[35] Cf. P. Belon, *Histoire de la nature des oiseaux*.

[36] Cf. p. 113 above.

[37] Linnaeus, *Philosophie botanique*, section 156.

[38] Ibid., section 169.

[39] Buffon, *Discours sur la maniere de l'histoire naturelle* (CEuvres completes, t. 1, pp. 36 and 39).

[40] C. Bonnet, *Contemplation de la nature*, Iere partie (*CEuvres completes*, t. IV, pp. 3506).

[41] Linnaeus, *Philosophie botanique*.

[42] Adanson, *Cours d'histoire naturelle*, 1845 edn., pp. 4-5.

[43] Buffon, *Histoire de la terre*.

[44] C. Bonnet, *Palingenesie philosophique (CEuvres completes*, t. VII, p. 122).

[45] C. Bonnet, *Contemplation de la nature*, chap. XX, pp. 130-8.

[46] Buffon, *Histoire naturelle des oiseaux* (1770, t. 1, p. 396).

[47] Pallas, *Elenchus Zoophytorum* (1786).

[48] J. Hermann, *Tabulae affinitatum animalium* (Strabourg, 1783, p. 24).

[49] C. Bonnet, *Contemplation de la nature*, Iere partie (*CEuvres completes*, t. IV, p. 34 *et seq.*).

[50] C. Bonnet, *Palingenesie philosophique (CEuvres completes*, t. VII, p. 193).

[51] C. Bonnet *(CEuvres completes*, t. III, p. 173) quotes a latter from Leibniz t Hermann on the chain of being.

[52] C. Bonnet, *Palingenesie philosophique (CEuvres completes*, t. VII, p. 193).

[53] Benoit de Maillet, *Telliamed ou les entretiens d'un philosophe chinois avec un missionnaire francais* (Amsterdam, 1748, p. 142).

[54] Maupertuis, *Essai sur la formation des corps organizes* (Berlin, 1754, p. 41).

[55] J-B. Robinet, *De la nature* (3rd edn., 1766, pp. 25-8).

[56] J-B. Robinet, *Considerations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'etre* (Paris, 1868, pp. 4-5).

[57] Ibid., p. 198.

[58] On the non-existence of the biological notion of the "environment" in the eighteenth century, cf. G. Canguilhem, *La Conaaissance de la vie* (Paris, 2nd edn., 1965, pp. 129-54).

[59] J-B. Robinet, *Considerations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'etre*, p. 19.

[60] Linnaeus, *Systema naturae*. P. 13.

[61] Cf., for example, Linnaeus, *Systema naturae*, p. 215.

[62] Linnaeus, *Philosophie botanique*, section 133. Cf. also *Systeme sexual des vegetaux*, p. 1.

[63] Bonnet accepted a quadripartite division in nature: unstructured brute beings, inanimate structured beings (vegetables), animate structures beings (animals), animate structured and reasoning being (men). Cf. *Contemplation de la nature*, II ieme partie, chap. T.

[64] Linnaeus, *Systema naturae*, p. 215.

[65] Hume, A Treatise of human nature *(1739, book I, part III, section III, and part IV, section VI).*

فصل ۶

مبادله

تجزیهٔ ثروت

در دورهٔ کلاسیک نه زندگی وجود دارد، نه علمی درباره زندگی و نه زبان‌شناسی تاریخی. امّا تاریخ طبیعی و دستور عام وجود دارد. به همین ترتیب، اقتصاد سیاسی حضور ندارد، زیرا، در نظمِ دانش، تولید وجود ندارد. از طرف دیگر، در قرن هفدهم و هجدهم تصوری[1] هست که هم‌چنان برای ما آشناست، گرچه این تصور دقت اساسی‌اش را برای ما از دست داده است. امّا «تصور»، واقعاً کلمه‌ای نیست که باید برای آن استفاده کنیم، زیرا آن را در برخورد متقابل مفاهیم[2] اقتصادی نمی‌بینیم، مفاهیمی که ممکن است این تصور به میزان کمی آنها را، با اندک تسخیری از معنایشان یا نفوذ در حوزه کاربردشان، جابجا کند. مسأله بیشتر پرسشی مربوط به یک قلمرو عام است: لایه‌ای بسیار منسجم و به‌خوبی طبقه‌بندی‌شده که تصورات ارزش، بها، تجارت، گردش، درآمد و سود را، مانندِ بسیاری از موضوع‌های نسبی، شامل می‌شود و دربرمی‌گیرد. این قلمرو، زمینه و

---

1. notion
2. concept

موضوع «اقتصاد» در عصر کلاسیک، یعنی قلمرو ثروت[1] است. طرح سؤالاتی دربارهٔ ثروت که از نوع دیگری از اقتصاد منشأ می‌گیرند فایده‌ای ندارد ــ برای مثال اقتصادی که پیرامون تولید یا کار سازماندهی شده است. همچنین بی‌فایده است که مفاهیم مختلف این اقتصاد (حتی، و به‌ویژه، اگر نام‌های این مفاهیم در اعصار متوالی با معانی تقریباً مشابه استمرار داشته باشند) را بدون در نظرگرفتن نظامی بررسی کنیم که این مفاهیم اثبات‌بودگی‌شان را از آن به دست آورده‌اند. این بی‌فایدگی مانند این است که کسی بخواهد جنس لینه را بیرون از قلمرو تاریخ طبیعی بررسی کند، یا نظریهٔ زمان‌های بوزی را بدون در نظرگرفتن این واقعیت بررسی کند که دستور عام، شرط تاریخی امکان آن بوده است.

از این‌رو، باید از نوعی خوانش گذشته‌نگر این امور پرهیز کنیم زیرا چنین رویکردی صرفاً تجزیهٔ کلاسیک ثروت را از یکپارچگی نهانی یک اقتصاد سیاسی، در فرآیند محتاطانه بنیادگذاری خویش، برخوردار خواهد کرد. با این حال، تاریخ‌نویسان ایده‌ها با همین روش پیدایش اسرارآمیز این دانش را بازسازی می‌کنند، دانشی که از نظر آنان به‌طور ناگهانی، و در عین حال از کاملاً پیش مجهز و پیشاپیش سرشار از خطر، در زمان ریکاردو و ج ـ بی. سی[2]، در تفکر غربی ظاهر شد. آنان از پیش می‌پذیرند که برای مدت طولانی یک مشکله کاملاً اخلاقی سود و درآمد (نظریه قیمت منصفانه، توجیه یا تخطئه سود)، و سپس نوعی درهم‌آمیختگی نظام‌مند بین پول و ثروت، و نیز بین ارزش و قیمتِ بازارْ [شکل‌گیری] یک اقتصاد علمی را غیرممکن ساخته بود: آنان سوداگری[3] را به عنوان یکی از علل اصلی و برجسته‌ترین تجلی این همگون‌سازی [یا درهم‌آمیختگی] در نظر می‌گیرند. امّا فرض بر این است که قرن هجدهم بعداً

1. wealth
2. J-B.Say
3. merchantalism

تمایزات اساسی‌ای را فراهم ساخته و برخی از بزرگترین مسائلی را مطرح کرده است که اقتصاد پوزیتیویستی متعاقباً با ابزارهایی مناسب‌تر به آنها پرداخت: فرض بر این است که پول در این شیوهٔ ویژگی قراردادی ــ گرچه نه دلبخواهی ــ اش را آشکار کرد (و این پدیده به عنوان نتیجه‌ی بحث‌های طولانی بین طرفداران طلا[1] و مخالفان طلا ظاهر شد: از گروه اوّل می‌توان چایلد[2]، پتی، لاک، کانتیون، گالیانی[3] و از گروه دوّم می‌توان باربون[4]، بوئیس‌گوئیل‌برت[5] و به‌ویژه لاو[6] را نام برد؛ همچنین به میزان کمتری، بعد از فاجعه ۱۷۲۰، می‌توان به مونتسکیو و ملون[7] اشاره کرد)؛ نظر بر این است که ــ در کار کانتیون ــ جداسازی نظریهٔ ارزش ذاتی از نظریهٔ ارزش بازار آغاز شده است؛ و همچنین «پارادوکس» بزرگ «ارزش» مورد بررسی قرار گرفته است، و این کار از طریق تقابل گرانی بی‌فایدهٔ الماس با ارزانیِ آبی که بدون آن نمی‌توان زندگی کرد صورت گرفته است (در واقع می‌توان این مسئله را با صورت‌بندی دقیق در آثار گالیانی یافت)؛ فرض بر این است که کار آغاز شده بود، آغازی که کارهای ژونس[8] و منگر[9]، و ایده آنها در ربط‌دادن ارزش به نوعی نظریهٔ عمومی سودمندی، را فرا یاد می‌آورد (و در آثار گالیانی، گرازلین[10]، و در تورگو[11] خطوط کلی آن را می‌یابیم)؛ از قرار معلوم، فهمی از اهمیت قیمت‌های بالا برای توسعهٔ تجارت حاصل شده بود (این مطلب «اصل بشر[12]» است که در فرانسه

---

۱. Bullionist، طرفدار واحد پول فلزی یا کاغذی که همیشه قابل تبدیل به طلاست. ــ م.

2. Child
3. Galiani
4. Barbon
5. Boisguillebert
6. Law
7. Melon
8. Jevons
9. Menger
10. Graslin
11. Turgot
12. Becher

بوئیس‌گوئیل‌برت و کیزنی[1] آن را بیان کرده‌اند)؛ و دست‌آخر ـــ و در اینجا با فیزیوکرات‌ها روبرو می‌شویم ـــ بررسیِ سازوکارهای تولید آغاز شده بود. و از این‌رو گمان می‌رود که اقتصاد سیاسی در قطعات پراکنده، در اینجا و آنجا، مضامین اساسی‌اش را به‌آرامی وارد بازی کرده بود، تا لحظه‌ای که آدام اسمیت فرآیند تقسیم کار فزاینده، ریکاردو نقش سرمایه، و ج - بی. سی برخی از قوانین بنیادی اقتصاد بازار را، با دادن جهتی نو به تجزیهٔ تولید، بیان کردند. از این لحظه به بعد، اقتصاد سیاسی با موضوع و انسجام درونی خاص خودش پدیدار می‌شود.

در واقع، مفاهیم پول، قیمت، ارزش، گردش و بازار در قرن هفدهم و هجدهم نه بر اساس آینده‌ای مبهم، بلکه به عنوان بخشی از آرایشِ معرفت‌شناختی کلی و دقیق مورد توجه قرار گرفتند. این آرایش است که «تجزیهٔ ثروت» را در ضرورت کلی‌اش حفظ می‌کند. نسبت تجزیهٔ ثروت به اقتصاد سیاسی همان چیزی است که نسبت دستور عام به زبان‌شناسی تاریخی و نسبت تاریخ طبیعی به زیست‌شناسی. دقیقاً همان‌گونه که فهم نظریهٔ فعل و اسم و تجزیهٔ زبانِ کنش و تجزیهٔ ریشه‌ها و بسط‌شان، بدون ارجاع، از طریق بررسی دستور عام، به شبکه دیرینه‌شناختی‌ای که این چیزها را ممکن و ضروری می‌سازد، امکان‌پذیر نیست؛ دقیقاً به همان شکل که نمی‌توان، بدون کندوکاو در قلمرو تاریخ طبیعی، به این امر وقوف یافت که طبقه‌بندی، ویژگیْ شماری و توصیف کلاسیک، به‌غیر از تقابل بین نظام و روش، یا «ثابت‌انگاری» و «تکامل»، چه چیزی بودند؛ در نتیجه، به همین منوال، امکان نداشت پیوندِ اجتناب‌ناپذیری را کشف کنیم که تجزیهٔ پول، قیمت‌ها، ارزش و تجارت را به هم مرتبط کند، اگر در ابتدا

1. Quesnay

این قلمرو ثروت را که جایگاه هم‌زمانی‌شان است ایضاح نکرده بودیم.

این درست است که تجزیهٔ ثروت بر طبق منحنی‌ها یا در پیروی از نظم‌هایی بنیاد گذاشته نمی‌شود که دستور عام یا تاریخ طبیعی بنیاد گذاشته می‌شوند. دلیل این امر آن است که تأمل درباره پول، تجارت و مبادله، به یک عمل[1] و به نهادها مرتبط است. اگرچه عمل و نظرپردازی[2] محض ممکن است در تقابل با یکدیگر قرار داده شوند، امّا این دو در عین حال دقیقاً بر یک زمینه بنیادی دانش مبتنی هستند. اصلاح پول، معامله بانکی، و عمل تجاری تماماً می‌تواند عقلانی شود، تماماً می‌تواند خودش را گسترش دهد و حفظ کند یا مطابق با شکل‌های مناسب ناپدید شود؛ آنها همگی بر زمینه‌های معینی از دانش مبتنی هستند: نوعی دانش مبهم که خودش را به خاطر خودش در گفتمان آشکار نمی‌کند، امّا ضرورت‌هایش دقیقاً همان ضرورت‌های نظرپردازی‌ها یا نظریه‌های انتزاعیِ بدون رابطهٔ آشکاری با واقعیت است. در هر فرهنگ مشخص و در هر لحظهٔ مشخص، همیشه فقط یک *اپیستمه* وجود دارد که شرایط امکان تمام دانش‌ها را معین می‌کند، چه به صورت یک نظریه بیان شود یا بی‌سروصدا در یک عملْ سرمایه‌گذاری [یا قرار داده] شود. اصلاح پولی‌ای که مجلس مقننه[3] در سال ۱۵۷۵ وضع کرد، اقدامات سوداگراها، یا تجربه لاو[4] و انحلال‌اش، همگی مبنای دیرینه‌شناختی یکسانی با نظریه‌های داوانزاتی، بوترو[5]، پتی، یا کانتیون دارند. و این ضروریات بنیادی دانش است که ما باید آنها را بیان کنیم.

---

1. practice
2. speculation
3. Law's experiment
٤. States General، مجلس مقننه در فرانسه پیش از انقلاب ۱۷۸۹ و نیز پارلمان کشور هلند. ـ م.
5. Bouteroue

پول و قیمت‌ها

در قرن شانزدهم، تفکر اقتصادی به تمام، یا تقریباً به طور کامل به مسئلهٔ قیمت‌ها و بهترین مادهٔ پولی محدود شده بود. مسئلهٔ قیمت‌ها به ویژگی نسبی یا مطلقِ گرانیِ فزایندهٔ کالاها و نیز به تأثیری می‌پردازد که کاهش بی‌وقفه ارزش پول یا ورود فلزات آمریکایی ممکن است بر قیمت‌ها بگذارند. مسئلهٔ مادهٔ پول مربوط می‌شود به مسئلهٔ سرشت استاندارد، مسئلهٔ رابطهٔ قیمت بین فلزهای مختلف به‌کارگرفته‌شده و مسئلهٔ اختلاف بین وزن [یا ارزش واقعی] سکه‌ها و ارزش اسمی‌شان. امّا این دو مجموعه مسائل با یکدیگر مرتبط بودند، زیرا فلز فقط به عنوان یک نشانه، و نشانه‌ای برای اندازه‌گیری ثروت به کار می‌رفت، تا جایی که فلز خودِ ثروت بود. فلز دارای قدرت دلالت بود، زیرا خودش علامتی واقعی بود. دقیقاً همان‌گونه که کلمات دارای واقعیت یکسانی با آن چیزی بودند که می‌گفتند، دقیقاً همان‌گونه که علامت‌های موجودات زنده روی بدن‌شان به شکل علامت‌های مثبت و دیدنی حک می‌شدند، به همین ترتیب نشانه‌هایی که ثروت را نشان می‌دادند و آن را اندازه می‌گرفتند منوط به حملِ علامت واقعیِ [ثروت] در خودشان بودند. نشانه‌ها برای این‌که قیمت‌ها را بازنمایی کنند باید خودشان قیمتی [یا گرانبها] می‌بودند. آنها باید نادر، مفید و مطلوب بودند. علاوه بر این، تمام این کیفیات باید پایدار می‌بودند اگر قرار بود علامتی که آنها روی اشیاء حک می‌کنند یک امضای اصیل و به‌طورکلی خوانا باشد. این است رابطهٔ بین مسئله قیمت‌ها و سرشت پول، که موضوع انحصاری تمام تأملات دربارهٔ ثروت از کوپرنیک تا بودین[1] و داوان‌زاتی را تشکیل می‌دهد.

1. Bodin

دو کارکرد پول، به عنوان مقیاسی مشترک بین کالاها و به عنوان جایگزینی در سازوکار مبادله، بر واقعیت مادی‌اش مبتنی است. یک مقیاسْ ثابت است و تمام افراد در تمام مکان‌ها آن را به عنوان مقیاسی معتبر به رسمیت می‌شناسند، و این در صورتی است که این مقیاس به عنوان استاندارد دارای واقعیتی نسبت‌دادنی باشد که بتواند با گوناگونی اشیایی که قرار است اندازه‌گیری شود، مقایسه گردد: همان‌گونه که کوپرنیک گفته است این امر در مورد فتوم[۱] و بوشل[۲] صادق است که طول و حجم مادی‌شان به عنوان واحدِ [اندازه‌گیری] عمل می‌کند[۱]. در نتیجه، پول حقیقتاً اندازه‌گیری نمی‌کند، مگر واحداش واقعیتی باشد که واقعاً وجود دارد؛ واقعیتی که هر کالایی را بتوان به آن ارجاع داد. در این معنا، قرن شانزدهم به نظریهٔ پذیرفته‌شده در حداقل بخشی از قرون وسطی بازمی‌گردد، نظریه‌ای که حق تثبیت *ارزش تحمیلی*[۳] پول، تعدیل نرخ آن، جمع‌آوری سکه‌ها یا فلزات خاص را به توافق عامه یا پادشاه واگذار می‌کرد. ارزش پول باید با مقدار فلزی که در آن به کار می‌رفت تعیین می‌شد؛ به عبارت دیگر، ارزش پول به آنچه قبلاً بوده است بازمی‌گشت، و این وقتی بود که شاهان هنوز مهر یا تمثال‌شان را روی قطعات فلز حک نکرده بودند؛ در آن زمان « مس، طلا، نقره [به صورت سکه] ضرب نمی‌شدند بلکه فقط بر طبق وزن‌شان ارزش‌گذاری می‌شدند»[۲]؛ به نشانه‌های دلبخواهی، ارزش علامت‌های واقعی داده نمی‌شد؛ پول مقیاسی منصفانه بود، به این سبب که بر چیزی بیش از قدرت‌اش در استانداردکردن ثروت، بر مبنای واقعیت مادی‌اش به عنوان ثروت دلالت نمی‌کرد.

اصلاحات در قرن شانزدهم بر مبنای این شالودهٔ معرفت‌شناختی عملی

---

۱. Fathom، واحد اندازه‌گیری ژرفای آب برابر ٦ پا یا ۸۲/۱ متر – م.

۲. Bushel، واحد اندازه‌گیری گنجایش. ــ م.

3. valor impositus

شدند، و منازعات زمانه بر این مبنا ابعاد خاص خود را یافتند. کوشش شد تا نشانه‌های پولی به دقت‌شان به عنوان مقیاس بازگردانده شوند: ارزش‌های اسمی حک‌شده بر سکه‌ها باید در هماهنگی با مقدار فلز انتخاب‌شده به عنوان استاندارد و لحاظ‌شده در تمام سکه‌ها می‌بودند؛ پس پول بر چیزی غیر از ارزش اندازه‌گیری‌اش دلالت نمی‌کرد.

در این معنا، مؤلف ناشناسِ *رسالهٔ فشرده*[1] تأکید می‌کند که تمام پولی که عملاً در گردش است باید از یک تاریخ به بعد از جریان خارج شود، زیرا «رشد سریع» ارزش اسمیِ پول از مدت‌ها پیش عملکردهای اندازه‌گیری‌اش را بی‌اعتبار کرده است؛ تمام سکه‌هایی که از قبل ضرب شده‌اند باید فقط بر اساس میزان فلزی که دارند مورد پذیرش قرار گیرند؛ امّا پول جدید هم وزن‌اش را به عنوان ارزش اسمی‌اش خواهد داشت، به طوری که از آن به بعد فقط پول جدید و قدیم، هر کدام بنابر یک ارزش، یک وزن و یک نام‌گذاریِ یکسان رایج خواهند بود، تمام پول‌ها در نرخ قبلی‌شان از نو تثبیت خواهند شد و قوت قبلی‌شان را به دست خواهند آورد[۳]. نمی‌دانیم آیا *رسالهٔ فشرده*، که پیش از ۱۵۸۱ منتشر نشده بود امّا مطمئناً از سی سال قبل به صورت دست‌نوشته وجود داشت و دست به دست می‌گشت، سیاست پولی انگلیس را در دوره الیزابت تحت تأثیر قرار داده است یا نه. [اما] یک چیز قطعی است: این‌که بعد از سلسله‌ای از «رشدهای سریع [قیمت‌ها]» (یا به عبارت دیگر، کاهش‌های ارزش پول) در بین ۱٥٤٤ و ۱٥٥۹، اعلامیه مارس ۱٥٦۱ ارزش اسمی پول را «پایین آورد» و بار دیگر آن را معادل مقدار فلز هر سکه تعیین کرد. به همین ترتیب، در فرانسه، مجلس قانون‌گذاریِ ۱٥۷٥ خواهانِ سرکوب واحدهای حسابداری بود و چنین نیز کرد (واحدهایی که تعریف سوّمی را برای پول، تعریفی کاملاً ریاضی، علاوه بر تعریف بر مبنای وزن و بر مبنای

1. *Compendious*

ارزش اسمی، ارائه کرده بودند: این رابطهٔ تکمیلی معنای اعمال پولی را از کسانی که آن را نمی‌فهمیدند پنهان می‌کرد)؛ فرمان سپتامبر ۱۵۷۷ سکهٔ طلای *ecu* را هم به عنوان سکه‌ای واقعی و هم یک واحد حسابداری مقرر کرد، و رأی به تبعیت دیگر فلزات از طلا داد ــ به‌ویژه نقره که قانونی‌بودن خود را به عنوان پول رایج[1] حفظ کرد امّا تغییرناپذیریِ قانونی‌اش را از دست داد. از این‌رو، ضرب سکه بر مبنای وزن فلزی‌اش دوباره استاندارد شد. نشانه‌ای که سکه‌ها حمل می‌کردند ــ *ارزش تحمیلی* ــ صرفاً علامت دقیق و شفاف مقیاسی بود که آنها بنیاد می‌گذاشتند. [٤]

امّا در همان زمانی که دوباره استانداردسازی تقاضا شده بود و گاه‌گاهی انجام می‌شد، برخی از پدیده‌ها ظاهر شدند که ویژه پول ـ نشانه[2] هستند و احتمالاً به‌طور قطع، نقش پول به عنوان مقیاس را در معرض خطر قرار دادند. اوّل، این واقعیت که نظامِ مسکوکات، سکه‌های سبک‌تر یا پست‌تر را برای این‌که چندان خوب نیستند سریع‌تر مبادله می‌کند؛ درحالی‌که سکه‌هایی که دارای درصد بیشتری از فلز هستند ذخیره می‌شوند و در تجارت از آنها استفاده نمی‌شود: به این پدیده قانون گراشام[3] می‌گفتند، و هم کوپرنیک[٥] و هم مؤلف *رسالهٔ فشرده*[٦] پیشاپیش از آن آگاه بودند. دوّم، و بالاتر از همه، یک رابطهٔ بین واقعیت‌های پولی و نوسان قیمت‌ها برقرار بود: همین رابطه بود که پول را به عنوان کالایی همانند هر کالای دیگر در اختیار همگان قرار داد ــ نه به عنوان استانداردی مطلق برای تمام هم‌ارزی‌ها، بلکه کالایی که ظرفیت آن برای مبادله، و در نتیجه ارزش‌اش به عنوان جایگزینی در مبادله، بنابر فراوانی یا کمبودش تعدیل می‌شد: پول نیز قیمت خودش را داشت.

1. tender
2. money-sign
3. Grasham

مالستروی[1] [۷] نشان داد که، برخلاف ظواهر، در قرن شانزدهم افزایشی در قیمت‌ها وجود نداشته است: از آنجا که کالاها همیشه آنچه هستندْ می‌باشند، و از آنجا که پولِ در سرشت‌اش یک استاندارد ثابت است، گرانیِ فزایندهٔ کالاها فقط می‌تواند به دلیل تقویت ارزش‌های اسمیِ به وجود آمده توسط یک توده فلزی ثابت باشد: امّا، برای مقدار مشخصی از گندم، هنوز همان مقدار از نقره یا طلا داده می‌شود.

به طوری که «هیچ چیز گران‌تر نشده بود»: از آن‌جا که در زمان فیلیپ چهارم سکهٔ طلای *ecu* بیست برابرِ سکهٔ *sols tournois* ارزش داشت، و از آن‌جا که اکنون پنجاه برابر ارزش دارد، به‌ناچار یک ال[2] از مخمل، که قبلاً چهار لیر[3] می‌ارزید، اکنون باید ده لیر بیارزد. «گرانیِ فزایندهٔ کالاها از این امر ناشی نمی‌شد که کالاها با مقدار بیشتری از طلا یا نقرهٔ خالص مبادله می‌شدند، بلکه برعکس از این امر ناشی می‌شد که مبادله نسبت به قبل با مقدار کمتری از طلا یا نقره انجام می‌شد». امّا وقتی این یگانگی بین نقش پول و توده فلزی که پول باعث گردش آن می‌شد برقرار شد، کاملاً آشکار گردید که پول در معرض همان نوسان‌هایی قرار می‌گیرد که کالاهایی دیگر قرار می‌گیرند. گرچه مالستروی به طور ضمنی می‌پذیرد که کمیت و ارزش فلزاتِ قابلِ عرضه در بازار، ثابت باقی ماند، [اما] بودین، فقط چند سال بعد[۸]، مشاهده کرد که حجم واردات فلزات از جهان جدید [یا آمریکا] و در نتیجه قیمت کالاها افزایش یافته است، زیرا از آنجا که پادشاهان که اکنون شمش‌های بزرگتری داشتند و از افراد خصوصیْ [شمش‌های] بیشتری دریافت می‌کردند سکه‌های بیشتر و با کیفیت بهتری ضرب می‌کردند؛ در نتیجه برای مقدار مشخصی از کالا، نسبت به قبل، باید مقدار بیشتری از فلز

1. Malestroit

۲. ell، سابقاً معیار اندازه‌گیری در انگلیس برابر با پنج اینچ.

3. Livre

داده می‌شد. از این‌رو، افزایش قیمت‌ها یک «علت اساسی داشت، آن هم تقریباً تنها علتی که تاکنون هیچ کس آن را متذکر نشده بود»: «فراوانی طلا و نقره»، «فراوانی آن چیزی که به اشیاء اعتبار و قیمت می‌داد».

استاندارد یا معیار هم‌ارزی‌ها خودش در نظام مبادله درگیر است، و قدرت خرید پول دلالت بر چیزی به‌جز ارزش قابل عرضه در بازار فلز ندارد. علامتی که پول را تمیز می‌دهد، آن را معین می‌کند، آن را برای همه مطمئن و قابل پذیرش می‌سازد، به این شکل بازگشت‌پذیر است، و ممکن است در هر جهتی تفسیر شود: این علامت به کمیتی از فلز اشاره می‌کند که یک مقیاس ثابت است (برداشت یا تفسیری مالسترویی از آن)؛ امّا این علامت هم‌چنین به کالاهای خاصی نیز اشاره می‌کند که در کمیت و قیمت متغیر هستند و فلز نامیده می‌شوند (خوانش بودین از این موضوع چنین است). پس ما با آرایشی مواجه هستیم شبیه به آنچه سازمان کلی نشانه‌ها، در قرن شانزدهم مشخص می‌کند: نشانه‌ها را شباهت‌هایی ساختند که به نوبهٔ خود برای این‌که شناخته شوند، نشانه‌های دیگری را ضروری ساختند. در این‌جا، نشانهٔ پولی نمی‌تواند ارزش مبادله‌اش را تعیین کند، و فقط می‌تواند بر روی توده‌ای فلزی به عنوان یک علامت تثبیت شود، توده‌ای که ارزش این نشانه را در مقیاسِ کالاهای دیگر تعیین می‌کند. اگر بپذیریم که مبادله، در نظام نیازها، با همانندی متناظر در نظام دانش اکتسابی است، آنگاه می‌توان دید که تنها یک پیکربندی/پیستمهٔ دانش طبیعت و تأمل یا اعمال مرتبط با پول را در رنسانس کنترل می‌کرد.

و دقیقاً همان‌گونه که رابطهٔ خُرد جهان با بزرگ جهان برای توقف نوسان بی‌پایان بین شباهت و نشانه ضروری بود، به همین ترتیب ضرورت داشت تا رابطهٔ مشخصی بین فلز و کالا ایجاد شود که، وقتی این دو به هم می‌رسند، امکان تثبیتِ کلِ ارزش قابل عرضهٔ فلزات قیمتی، و در نتیجه استانداردکردن

قیمت تمام کالاها به شیوه‌ای قطعی و مشخص را امکان‌پذیر می‌گردد. این رابطه‌ای است که مشیت الهی[1] آن را به هنگام دفن معدن‌های طلا و نقره در زمین برقرار کرد و باعث شد که آنها رشد کنند، دقیقاً همان‌گونه که گیاهان در سطح زمین رشد می‌کنند و حیوانات تکثیر می‌شوند. بین تمام چیزهایی که ممکن است انسان به آنها نیاز یا میل داشته باشد، و رگه‌های پنهان و درخشانی که این فلزات در تاریکی آن رشد می‌کنند، تناظری مطلق وجود دارد. همان طور که داوانزاتی[2] می‌گوید:

طبیعت همه اشیای خاکی را خوب ساخت؛ به سبب توافقی که انسان‌ها به آن می‌رسند، جمع اینها هم‌ارز تمام طلاهایی است که استخراج شده‌اند؛ از این‌رو همهٔ انسان‌ها هر چیز را می‌خواهند تا همه چیز را به دست بیاورند... برای این‌که هر روز، قاعده و نسبت‌های ریاضی‌ای را که در بین اشیاء و میان اشیاء و طلا وجود دارد به دست بیاوریم باید بتوانیم، از ارتفاع آسمان یا رصدخانه‌ای بسیار بلند، دربارهٔ تمام اشیایی که در روی زمین وجود دارند یا ساخته شده‌اند، یا دقیق‌تر [بگوییم] دربارهٔ تصاویر این اشیاء، تأمل کنیم، تصاویری که در آسمان همان‌گونه بازتولید و منعکس می‌شوند که در آیینه‌ای صادق. بعد از آن تمام محاسبات را رها خواهیم کرد و خواهیم گفت: این‌همه طلا، شیء، انسان و نیاز در روی زمین وجود دارد؛ و به میزانی که هر چیزی نیازها را برآورده می‌کند، ارزش‌اش [معادل] برخی چیزها یا مقداری طلا خواهد بود[۹].

این محاسبهٔ کامل و جامع [یا آسمانی] را هیچ کس به‌جز خداوند نمی‌تواند انجام بدهد: این محاسبه با آن محاسبهٔ دیگری متناظر است که تمام عناصرِ خُردْ جهان را در رابطه با عنصری متناظر در بزرگْ جهان، قرار می‌دهد

1. providence
2. Davanzatti

ــ با این تفاوت، که دوّمی، زمینی را به آسمانی وصل می‌کند، و از اشیاء، حیوانات، یا انسان تا ستاره‌ها بالا می‌رود؛ درحالی‌که اوّلی زمین را به غارها و معدن‌هایش مرتبط می‌کند، اشیایی را که انسان ساخته است با گنج‌هایی متناظر می‌کند که از آغاز آفرینش جهان در زمین دفن شده‌اند.

علامت‌های همانندی، از آن‌جا که راهنمایی برای دانش هستند، به کمال آسمان عرضه می‌شوند؛ نشانه‌های مبادله، از آن‌جا که میل را ارضاء می‌کنند، با درخشش نفرت‌انگیز، خطرناک و تاریک فلز حفظ می‌شوند. نوعی درخشش مبهم، زیرا در اعماق زمین درخششِ دیگری را بازتولید می‌کند که در اعماق شب آواز می‌خواند: این درخشش در آن‌جا همانند بشارتِ وارونهٔ خوشبختی وجود دارد، و از آن‌جا که فلز شبیه ستارگان است، دانشِ مربوط به تمام این گنج‌های مخاطره‌آمیزْ درعین‌حال، دانش جهان هم هست. و از این‌رو، تأمل دربارهٔ ثروت، بر نظرورزی گسترده‌تر درباره جهان استوار است، دقیقاً همان‌گونه که، برعکس، دانش عمیق دربارهٔ نظم جهان باید به رازِ فلزات و مالکیت ثروت منجر شود. معلوم است که شبکه ضرورت‌هایی که در قرن شانزدهم تمام عناصر دانش را به یکدیگر مرتبط می‌کرد چقدر مستحکم و منسجم بوده است: چگونه جهان‌شناسیِ نشانه‌ها نوعی رونوشت، و دست‌آخر شالوده‌ای دربارهٔ قیمت‌ها و پول فراهم می‌کند؛ چگونه جهان‌شناسیِ نشانه‌ها تفکر عملی و نظری دربارهٔ فلزات را امکان‌پذیر می‌سازد؛ چگونه جهان‌شناسی نشانه‌ها پیوندی ارتباطی بین بشارت‌های میل و بشارت‌های دانش برقرار می‌کند، به همان شیوه‌ای که فلزات و ستارگان با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند و توسط قرابت‌های پنهانی به یکدیگر نزدیک می‌شوند. در محدوده دانش، در آن ناحیه‌ای که دانش کاملاً قدرتمند و شبه ـ الهی می‌شود، سه کارکرد عمده با یکدیگر روبرو می‌شوند - کارکرد فرمانروایی[1]، *فلسفی*[2]، و

---

۱. Basileus، امپراتور روم شرقی و لقبی برای افراد ثروتمند در یونانِ باستان. ــ م.

2. philosophos

فلزی[1]. امّا دقیقاً همان‌گونه که این دانش فقط در قطعات و در نور برق‌آسا و دقیقِ *الوهیت*[2] ارائه می‌شود، به همین ترتیب، در مورد روابط نسبی و شگفت اشیاء با فلز، میل با قیمت‌ها، دانش الهی، یا آن چیزی که ممکن است از «رصدخانه‌های بسیار بلند» به دست آید، به انسان داده نمی‌شود. به‌جز برای لحظات کوتاهی، و گویی تصادفی، برای ذهن‌هایی که می‌دانند چگونه منتظر آن بمانند ــ به عبارت دیگر، برای بازرگانان. نسبت *فالگیران* به تأثیر متقابلِ نامشخصِ شباهت‌ها و نشانه‌ها همانند نسبت *بازرگانان* به تأثیرِ متقابلِ مبادله و پول است، تأثیر متقابلی که برای همیشه باز است.

از این جا به بعد، ما در درک اشیای اندک پیرامون‌مان مشکل داریم، و قیمت این اشیاء را در زمان‌ها و مکان‌های مختلف بر اساس تقاضا تعیین می‌کنیم. بازرگانان دقیقاً و به‌خوبی دربارهٔ این چیزها اطلاع دارند، و از همین روست که آنان دانش قابل تحسینی درباره قیمتِ اشیاء دارند[۱۰].

سوداگری

برای این‌که قلمرو ثروت بتواند به عنوان موضوعی برای تأمل در تفکر کلاسیک شود، باید پیکربندی‌ای که در قرن شانزدهم ایجاد شده بود از میان می‌رفت. از نظر «اقتصاددانان» رنسانس، و درست تا خود داوان‌زاتی، قابلیت پول برای اندازه‌گیری کالاها، و نیز مبادله‌پذیری‌اش، بر ارزش درونی‌اش متکی بود: آنان کاملاً آگاه بودند که فلزات گران‌بها به‌غیر از ضرب سکه، استفادهٔ کمی داشتند؛ امّا اگر این فلزات به عنوان استاندارد انتخاب شدند، اگر به عنوان ابزارهای مبادله به کار گرفته شدند، و اگر در نتیجه، به قیمت بالایی فروش رفتند، به این دلیل بوده است که آنها، هم در مقیاس طبیعی اشیاء و هم به خودی‌خود، بالاتر از هر قیمتی دیگر، دارای

1. metallicos
2. divinatio

قیمتی مطلق و بنیادی بودند که ارزش تمام کالاها می‌توانست به آن ارجاع شود[۱۱]. فلز خالص، به‌خودی‌خود، علامت ثروت بود؛ درخشندگی پنهان‌اش شاهد کافی بر این امر بود که این فلز درعین‌حال نوعی حضور پنهانی دارد و مشخصه دیدنیِ تمام ثروت‌های زمین است. به این دلیل است که فلز خالصْ *قیمتی* دارد؛ هم‌چنین به این دلیل است که فلز خالص *مقیاسی* برای تمام قیمت‌ها بوده است؛ و دست‌آخر به این دلیل است که می‌توان آن را با هر چیزی که بهایی دارد، *مبادله* کرد. فلز خالص بیش از تمام اشیاءْ *گرانبها* بود. در قرن هفدهم، این سه ویژگی هنوز به پول نسبت داده می‌شدند، امّا آنها نه بر اوّلی (مالکیت قیمت)، بلکه بر آخری (جایگزینی برای آنچه صاحب قیمت است) متکی بودند. درحالی‌که رنسانس دو کارکرد سکه (مقیاس و جایگزینی) را مبتنی بر سرشت مضاعف *ویژگی* درونی‌اش (این واقعیت که سکّه گرانبها بود) دانست، قرن هفدهم تجزیه را وارونه کرد: این کارکرد مبادله‌ای است که به عنوان شالوده‌ای برای دو ویژگی دیگر عمل می‌کرد (در نتیجه، توانایی‌اش برای اندازه‌گیری و ظرفیت‌اش برای پذیرش قیمت، به عنوان *کیفیاتی* ظاهر می‌شدند که از این *کارکرد* مشتق می‌گشتند).

این واژگونیْ پیامد تأملات و اعمال پیچیده‌ای است که در سراسر قرن هفدهم انجام شدند (از سیپیون دو گرامون[۱] تا نیکولاس باربون[۲]) و تحت عنوان نسبتاً تقریبی «سوداگری»[۳] با یکدیگر جمع شدند. معمول است که این نظامِ تا حدودی شتابزده را به عنوان نوعی «پول‌محوری»[۴]، به عبارت دیگر، نوعی خلط نظام‌مند (یا لجوجانه) بین ثروت و سکه توصیف می‌کنند. در واقع، این نوعی این‌همانی ــ کمابیش آشفته ــ نیست که «سوداگری» بین این

1. Scipion de Grammont
2. Nicolas Barbon
3. mercantilism
4. monetarism

دو چیز ایجاد کرده است، بلکه نوعی مفصل‌بندی دقیق است که پول را به ابزار بازنمایی و تجزیهٔ ثروت بدل می‌کند و برعکس،ثروت را به محتوایی تبدیل می‌کند که با پول بازنمایی می‌شود. دقیقاً همان‌گونه که پیکربندی حلقوی کهن همانندی‌ها و علامت‌ها، خودش را به گونه‌ای باز کرده بود که می‌شد به آن آرایش تازه‌ای داد تا دو بافت همبستهٔ بازنمایی و نشانه را تشکیل بدهد، به همین ترتیب، با آمدن سوداگریْ، حلقه «گران‌بهایی[1]»، شکسته می‌شود، و ثروت به هر چیزی که موضوع نیازها و امیال است بدل می‌شود؛ ثروت به عناصری تقسیم می‌شود، که می‌توانند از طریق تأثیر متقابلِ مسکوکاتی که بر آنها دلالت می‌کنند جایگزین یکدیگر شوند؛ روابط متقابل پول و ثروت در شکل گردش و مبادله تثبیت می‌شود. اگر این امکان وجود داشت که سوداگریْ پول و ثروت را با هم خلط کرده است، احتمالاً به این دلیل بود که پول برای سوداگرانْ قدرتِ بازنمایی تمام ثروت ممکن را داشت، و ابزار عامِ تجزیه و بازنمایی ثروت بود، و نیز به این دلیل که پول تمام گسترهٔ قلمروش را، بدون باقیمانده‌ای، می‌پوشاند. تمام ثروت *قابل تبدیل به سکه* بود؛ و به این وسیله بود که ثروت وارد گردش می‌شد ــ به همان ترتیبی که هر موجود طبیعی *وصف‌شدنی* بود، و از این طریق می‌توانست جایگاه‌اش را در یک *طبقه‌بندی* پیدا کند؛ به همان شیوه‌ای که هر فردی *قابل نام‌گذاری* بود و می‌توانست جایگاه‌اش را در یک *زبانِ مفصل‌بندی‌شده* پیدا کند؛ به همان شیوه‌ای که هر بازنمایی *نشانه‌پذیر*[2] بود و می‌توانست جایگاه‌اش را، برای *شناخته‌شدن، در نظامی از این‌همانی‌ها و تفاوت‌ها* پیدا کند.

امّا این امر باید با دقت بیشتری بررسی شود. از میان تمام اشیایی که در جهان وجود دارند، سوداگری کدام‌ها را می‌تواند در حیطهٔ شمول مشمول اصطلاح «ثروت» قرار دهد؟ تمام چیزهایی که در عین حالی که قابل بازنمایی

1. preciousness
2. signifiable

هستند، موضوع میل هم هستند ــ به عبارت دیگر، اشیایی که با «ضرورت، یا سودمندی، یا لذت، یا کمیابی» مشخص می‌شوند[۱۲]. اکنون، آیا می‌توان گفت که فلزات رایج در تولید سکه‌ها (ما در اینجا نه به سکه‌های مسی، که به عنوان پول خرد فقط در برخی کشورها استفاده می‌شوند، بلکه به سکه‌هایی می‌پردازیم که در تجارت خارجی استفاده می‌شوند) بخشی از ثروت هستند؟ طلا و نقره استفاده‌های خیلی کمی دارند ــ «منظور استفاده‌شان در خانه است»؛ و هرچقدر که این دو فلز کمیاب باشند، باز هم فراوانی‌شان بیشتر از مقدار لازم برای استفاده‌شان است.

اگر مردم خواهان این دو فلز هستند، اگر انسان‌ها درمی‌یابند که هرگز مقدار کافی از این دو فلز را ندارند، اگر آنان معدن‌ها را می‌کاوند و با یکدیگر می‌جنگند تا این دو فلز را به دست آورند، به این دلیل است که فرآیند ضرب این دو فلز به سکه‌های طلا و نقرهٔ به آنها سودمندی و کمیابی‌ای داده است که این فلزات به‌خودی‌خود صاحب آن نبوده‌اند. «پول ارزش‌اش را از ماده‌ای به دست نمی‌آورد که از آن ساخته شده است، بلکه از شکل‌اش که [دارای] تصویر یا علامت شاه است به دست می‌آورد »[۱۳]. طلا گرانبهاست زیرا طلا پول است ــ نه برعکس. رابطه‌ای که آن‌چنان دقیق در قرن شانزدهم وضع شده بود بی‌درنگ معکوس می‌شود: پول (و حتی فلزی که پول از آن ساخته می‌شود) ارزش خود را از کارکرد ناب‌اش به عنوان نشانه کسب می‌کند. این امر دو نتیجه در بردارد. اوّل، ارزش اشیاء دیگر از خود فلز منشأ نمی‌گیرد؛ این ارزش خودش را به‌تنهایی، بدون ارجاع به سکه، بر طبق معیارهای سودمندی، لذت، یا کمیابی محقق می‌کند. پس اشیاء در ارتباط با یکدیگر کسب ارزش می‌کنند؛ فلز صرفاً سبب می‌شود این ارزش به عنوان نامی که تصویر یا ایده‌ای را بازنمایی می‌کند بازنمایی شود، اما آن را بنیاد نمی‌گذارد: «طلا صرفاً نشانه و ابزاری است که معمولاً برای تبدیل ارزشِ اشیاء در عمل استفاده می‌شود؛ امّا

سرچشمهٔ تخمین دقیقِ این ارزش، در قضاوت انسانی، و در آن قوه ذهنی‌ای است که قوه‌تخمینی[1] نامیده می‌شود»[١٤]. ثروتْ ثروت است زیرا ما آن را ارزیابی می‌کنیم، دقیقاً همان جوری که ایده‌های ما به این دلیل که ما آنها را بازنمایی می‌کنیم آنچه هستند که می‌باشند. نشانه‌های کلامی یا پولی به این اضافه می‌شوند.

امّا چرا طلا و نقره، که به خودی‌خود به‌ندرت ثروت هستند، قدرت دلالت‌گری پذیرفتند یا آن را به عهده گرفتند؟ بدونِ تردید می‌توان به‌خوبی کالاهای دیگری را برای این منظور به کار گرفت «هر چقدر که این کالا مزخرف و تقلبی باشد»[١٥]. مس، که در بسیاری از کشورها هنوز کالایی ارزان است، فقط وقتی در کشورهای دیگر گران شد که در نظام سکه‌ای مورد استفاده قرار گرفت[١٦]. امّا به‌طورکلی ما به این دلیل از طلا و نقره استفاده می‌کنیم که این دو «کمال خاصی» را به صورت پنهانی در خودشان دارند. نوعی کمال که از سنخ قیمت نیست بلکه به ظرفیت بی‌پایان این دو فلز برای بازنمایی وابسته است. این دو فلزْ سخت، ماندگار و غیر قابل فرسایش هستند؛ آنها را می‌توان به تکه‌های کوچک تقسیم کرد؛ آنها می‌توانند وزن زیادی را در حجمی کوچک جای بدهند؛ آنها را به‌آسانی می‌توان حمل کرد؛ به‌آسانی می‌توان شکاف داد. تمام این عواملْ طلا و نقره را به وسیلهٔ ممتازی برای بازنماییِ تمام انواعِ ثروت، و برای مقایسه‌های دقیق بین آنها با استفاده از تجزیه، بدل می‌کند. در این روش بود که رابطه پول با ثروت تعریف شد. این رابطهْ رابطه‌ای دلبخواهانه است، زیرا ارزش درونی فلز نیست که به اشیاء قیمت می‌دهد؛ هر چیزی، حتی چیزی که بهایی ندارد، می‌تواند به عنوان پول عمل کند؛ امّا این چیز، در هر صورت، باید خصوصیات ویژهٔ بازنمایی و ظرفیت‌هایی برای تجزیه

1. estimative

داشته باشد که به آن اجازه دهد تا روابط برابری و تفاوت را بین انواع متفاوت ثروت برقرار کند. پس آشکار است که استفاده از طلا و نقره برای این هدفْ مبنای قابل توجیهی دارد. هم‌چنان که بوترو[1] می‌گوید، پول «بخشی از ماده است که اقتدار عمومیْ وزن و ارزش خاصی به آن داده است، به طوری که پول می‌تواند به عنوان نوعی نرخ عمل کند و نابرابری تمام اشیاء را در تجارت به برابری بدل کند»[۱۷]. «سوداگریْ» پول را از اصل موضوع ارزش درونی فلز آزاد کرد ــ این بلاهت کسانی است که «می‌گویند پول کالایی شبیه چیزهای دیگر است»[۱۸] ــ و درعین‌حال بین پول و ثروت رابطه‌ای دقیق از نوع بازنمایی و تجزیه برقرار کرد. باربون[2] می‌گوید، پول آن چیزی است که انسان‌ها با آن «ارزش تمام چیزهای دیگر را تخمین می‌زنند؛ این کار با توجه بیشتر به نقش یا مُهر روی پول و گردش آن، نه مقدار نقرهٔ خالص در هر قطعهٔ آن»[۱۹].

نگرش معمول دربارهٔ آنچه «سوداگری» نامیده شود بی‌تردید غیرمنصفانه است: یا سوداگری محکوم می‌شود که دربردارندهٔ مفهومی است که همواره آن را نقد کرده است (ارزش درونی فلز به عنوان مبنای ثروت)؛ یا به عنوان سلسله‌ای از تناقض‌های بی‌واسطه ظاهر می‌شود: سوداگری متهم است که پول را در کارکرد ناب‌اش به عنوان یک نشانه تعریف می‌کند، درحالی‌که بر انباشت‌اش به عنوان یک کالا تأکید می‌کند. هم‌چنین سوداگری متهم است که اهمیت نوسانات کمی را در مسکوکات به رسمیت می‌شناسد، درحالی‌که تأثیر این نوسانات را بر قیمت‌ها به‌خوبی درک نمی‌کند؛ علاوه بر این، سوداگری متهم است که حمایت‌گرا[3] است، در حالی‌که سازوکارش را بر افزایش ثروت از طریق مبادله قرار می‌دهد.

1. Bouteroue
2. Barbon

۳. protectionist، طرفدار حمایت از صنایع و فرآورده‌های داخلی. ــ م.

در واقع، این تناقض‌ها یا تردیدها فقط به شرطی وجود خواهند داشت که سوداگری با معضلی روبرو شود که نمی‌تواند معنایی برای آن داشته باشد: معضل یا دوراهی پول به عنوان کالا یا نشانه. از نظر تفکر کلاسیک در مرحلهٔ تکوینی‌اش، پول آن چیزی است که به ثروت مجال می‌دهد تا بازنمایی شود. بدون چنین نشانه‌هایی، ثروتْ راکد، بی‌فایده و به عبارتی خاموش باقی خواهد ماند؛ در این مرحله، طلا و نقرهْ پدیدآورندگان تمام آن چیزهایی هستند که انسان می‌تواند مشتاق آن باشد. امّا پول برای ایفای نقش به عنوان بازنمایی، باید خصوصیاتی (فیزیکی و نه اقتصادی) داشته باشد که آن را برای انجام وظایف‌اش مکفی سازد، و در نتیجه گران‌قیمت کند. کیفیتِ پول به عنوان یک نشانهٔ عام است که باعث می‌شود پول به کالایی نادر و با توزیع نابرابر بدل شود: «نرخ و ارزش تحمیل‌شده بر پول، خاصیتِ درونی حقیقی‌اش است». دقیقاً همان‌گونه که در نظم بازنمایی‌ها، نشانه‌هایی که جایگزین آنها می‌شوند و آنها را تجزیه می‌کنند باید خودشان بازنمایی باشند، به همین ترتیب پول هم نمی‌تواند بر ثروت دلالت کند بدون این‌که خود ثروت باشد. امّا پول به این دلیل به ثروت بدل می‌شود که یک نشانه است؛ درحالی‌که یک بازنمایی اوّل باید بازنمایی شود تا بعداً به یک نشانه بدل شود.

پس تناقض‌های آشکار بین اصولِ انباشت و قواعدِ گردش [پول] از این قرار است. در هر لحظه از زمان، تعداد سکه‌های موجود مشخص است؛ کولبرت[1] حتی فکر می‌کرد که، به‌رغم استخراج معادن و ورود فلزات از آمریکا، «مقدار پول در گردش در اروپا ثابت است». اکنون این پول است که لازم است تا ثروت را بازنمایی کند، به عبارت دیگر باید ثروت را جذب کند، تا آن را از طریق واردات از خارج یا تولید در داخل

1. Colbert

آشکار کند؛ این پول است که برای انتقال ثروت از دستی به دست دیگر در فرآیند مبادله لازم است. از این‌رو، واردات فلز از کشورهای همسایه ضروری است: «تجارت به‌تنهایی، و تمام آن چیزهایی که به آن وابسته است، می‌تواند این اثر عظیم را به وجود آورد»[۲۱]. مجلس قانون‌گذاری در نتیجه باید دو کار انجام دهد:

ممنوعیت انتقال فلز به خارج، یا استفاده از فلز برای اهداف دیگری غیر از ضرب سکه، و وضع عوارض گمرکی‌ای که موازنهٔ تجارت را برای همیشه مثبت نگه دارد؛ ترغیب واردات مواد خام، تا حد امکان ممانعت از واردات کالاهای ساخته‌شده، و صادرات محصولات ساخته‌شده به جای کالاهایی که کمبود آنها به قحطی و افزایش قیمت‌ها منجر می‌شود[۲۲].

درعین‌حال، فلز برای خواباندن و فربه‌شدن انباشت نمی‌شود؛ فلز جذب یک کشور یا دولت می‌شود تا در فرآیند مبادله مصرف شود. هم‌چنان‌که بشر[1] گفته است، هر چیزی که برای یکی از طرفین مبادله هزینه است برای طرف دیگر درآمد یا سود است[۲۳] ؛ و توماس مان[2] پول نقد را با ثروت یکی می‌گیرد[۲٤]. دلیل این امر آن است که پول دقیقاً به همان میزان به ثروت واقعی بدل می‌شود که کارکرد بازنمایی‌اش را محقق می‌کند: [یعنی] وقتی پول جایگزین کالاها می‌شود، وقتی کالاها را قادر می‌سازد جابجا شوند یا منتظر بمانند، وقتی برای مواد خام فرصت تبدیل به کالای قابل مصرف را فراهم می‌کند، وقتی به کار اجرت می‌دهد. از این‌رو، دلیلی برای نگرانی وجود ندارد که انباشت پول در یک کشور منجر به افزایش قیمت‌ها می‌شود، و قاعده وضع‌شده توسط بودین مبنی بر این‌که گرانی شدید در قرن شانزدهم به علت ورود طلا از آمریکا بوده

1. Becher
2. Thomas Mun

است، معتبر نیست؛ گرچه درست است که افزایش مسکوکات در ابتدا باعث افزایش قیمت‌ها می‌شود، [امّا] افزایش مسکوکات، تجارت و تولید را نیز افزایش می‌دهد؛ کمیت ثروت افزایش می‌یابد و تعداد عناصری که سکه‌ها باید بین آنها توزیع یا تقسیم شوند نیز به همان میزان افزایش می‌یابد. افزایش قیمت‌ها مایهٔ نگرانی نیست: برعکس، اکنون که تعداد کالاهای گران‌قیمت افزایش یافته است، اکنون که طبقه متوسط، همچنان که سیپیون دو گرامون بیان می‌کند، می‌تواند «ساتن و مخمل» بپوشد، ارزش کالاها، حتی کمیاب‌ترین کالاها، فقط در ارتباط با کلِ کالاهای دیگر می‌تواند سقوط کند؛ به همین ترتیب، همان‌گونه که کل مسکوکات در گردش افزایش می‌یابد، هر قطعه‌ای از فلز مقداری از ارزش‌اش را در ارتباط با دیگران از دست می‌دهد.[۲۵].

روابط بین ثروت و پول، بر گردش و مبادله، و نه «گران‌قیمتی» فلز، مبتنی است. وقتی کالاها می‌توانند گردش کنند (که این به لطف پول است)، کالاها زیاد می‌شوند، و ثروت افزایش می‌یابد؛ وقتی مسکوکات فراوان‌تر می‌شوند، به عنوان نتیجهٔ گردش کالا و موازنهٔ مطلوب، می‌توان کالاهای جدید را وارد کرد و تولید کشاورزی و تولید [در کل] را افزایش داد. همان‌گونه که هورنک[1] می‌گوید، طلا و نقره «خالص‌ترین بخش خون ما، مغز قدرت ما»، «ضروری‌ترین ابزار فعالیت آدمی و وجود ما هستند»[۲۶]. ما بار دیگر با این استعاره قدیمی روبرو می‌شویم که نسبت نظام سکه‌ای به جامعه همان نسبت خون به بدن[۲۷] است. امّا از نظر داوان‌زاتی، سکه نقشی به‌جز تحریک بخش‌های مختلف ملت ندارد.

حال که پول و ثروت هر دو در حوزهٔ مبادله و گردش قرار داده می‌شوند، سوداگری می‌تواند تجزیهٔ خودش را بر اساس مدلی تنظیم کند که اخیراً

1. Horneck

هاروی[1] ارائه کرده است. از نظر هابز[۲۸]، گردشِ وریدی پولْ گردش عوارض و مالیات است، که از تمام کالاهایی که حمل یا خریدوفروش می‌شدند، مقدار مشخصی شمش طلا را [به عنوان مالیات] می‌گرفت. شمش‌های وصول‌شده به قلب انسان بین (انسان و -) و (- ولویاتان) ــ لویاتان[2]، به عبارت دیگر به خزانهٔ دولت منتقل می‌شوند. در آنجاست که فلز «حیاتی می‌شود»: دولت، در واقع، می‌تواند فلز را ذوب کند [از گردش خارج کند] یا آن را دوباره وارد گردش کند. امّا در هر صورت اقتدار دولت به‌تنهایی است که می‌تواند آن را به جریان بیاندازد؛ و در میان افراد خصوصی (در شکل مستمری، حقوق، یا بازپرداخت بهای مواد غذایی خریداری‌شده توسط دولت) دوباره توزیع کند؛ پول این فلزْ در گردش دوّم و شریانی‌اشْ مبادلات ثروت، تولیدات و کشاورزی را افزایش خواهد داد. از این‌رو، گردش به یکی از مقولات بنیادیِ تجزیه بدل می‌شود. امّا انتقالِ این استعارهٔ فیزیولوژیک، فقط با گشایشِ کامل‌ترِ فضایی مشترک برای پول و نشانه‌ها، ثروت و بازنمایی‌ها امکان‌پذیر شد. استعارهٔ شهر و بدن، که با جدیت بسیار در فرهنگ غربی ما به کار گرفته شد، قدرت‌های تخیلی‌اش را فقط از شالودهٔ ژرف‌ترِ ضرورت‌های دیرینه‌شناختی به دست آورد.

قلمرو ثروت، از طریق تجربهٔ سوداگرانه، به همان شیوهٔ قلمرو بازنمایی‌ها تشکیل شد. ملاحظه کردیم که بازنمایی‌ها این قدرت را داشتند که خودشان را با خودشان به عنوان مبنایی برای آن بازنماییْ بازنمایی کنند: [از جمله این بازنمایی‌ها عبارت بودند از] گشودن فضایی در خودشان که در آن می‌توانند خودشان را تجزیه کنند، و تشکیل جایگزین‌هایی برای خودشان بدون اجزای‌شان، در نتیجه امکانِ ایجاد نظام نشانه‌ها و جدول این‌همانی‌ها و تفاوت‌ها. به همین ترتیب، ثروتْ این قدرت را دارد که مبادله شود، و خودش

1. Harvey
2. Man-Leviathan

را به عناصری تجزیه کند که روابط برابری و نابرابری را امکان‌پذیر می‌سازند؛ ثروت می‌تواند خودش را با استفاده از آن عناصر کاملاً مقایسه‌پذیر ثروت که فلزات گرانبها نامیده می‌شوند، مشخص کند. دقیقاً همان‌گونه که، کل جهان بازنمایی خودش را با بازنمایی‌هایی می‌پوشاند که آن را، با یک واسطه، در توالی‌ای ناگسسته بازنمایی می‌کنند، به همین ترتیب تمام انواع ثروت در جهان تا جایی که همگی بخشی از یک نظام مبادله هستند، به یکدیگر وابسته‌اند. از یک بازنمایی به بازنمایی، دیگر، نه عملِ دلالتِ خودآئین، بلکه امکان ساده و بی‌پایان مبادله وجود دارد. تعیین‌ها و نتایج سوداگری هرچه که باشد وقتی در سطح اپیستمه مورد پرسش قرار گیرد به‌مثابه کوشش طولانی و آرامی ظاهر می‌شود که تأمل دربارهٔ قیمت‌ها و پول را در راستای تجزیهٔ بازنمایی‌ها قرار می‌دهد. سوداگری مسئول ظهور قلمروی از «ثروت» بود که به چیزی مرتبط بود که، تقریباً در همان زمان، به تاریخ طبیعی گشوده شد، و هم‌چنین با آن چیزی ارتباط داشت که در برابرِ دستور عام پدیدار شده بود. امّا درحالی‌که در این دو مورد آخری جهش به‌طور ناگهانی اتفاق افتاد (شیوهٔ خاصی از هستی به طور ناگهانی در *گرامر دو پورت-رویال* برای زبان به وجود آمد، شیوهٔ خاصی از هستی افرادِ طبیعتْ خودش را تقریباً به صورت هم‌زمان در آراء جانستون و تورن‌فور آشکار ساخت)؛ شیوهٔ هستی پول و ثروت، از آن‌جا که به یک عمل تمام، به یک مجموعه نهادی کامل مرتبط بود، دارای درجه بالاتری از غلظت تاریخی بود. نه موجودات طبیعی و نه زبان به معادلِ فرآیندِ طولانی سوداگری نیاز نداشتند تا به قلمرو بازنمایی وارد شوند، خودشان را تابع قوانین آن کنند، و از آنْ نشانه‌ها و اصل نظم‌شان را دریافت کنند.

تعهد و قیمت

نظریهٔ کلاسیک پول و قیمت‌ها در طی سلسلهٔ شناخته‌شده‌ای از تجارب

تاریخی شرح و بسط یافته است. اوّل از همه، بحران بزرگ نشانه‌های پولی بود که کمابیش در اوایل قرن هفدهم در اروپا آغاز شده بود. احتمالاً باید این گفته کولبرت را (که مقدار شمش در اروپا ثابت است و واردات از آمریکا را می‌توان نادیده گرفت) گرچه نشانه‌ای حاشیه‌ای و تلویحی، به عنوان اوّلین نشانه‌ی،آگاهی از آنچه در حال اتفاق بود در نظر بگیریم. در هر صورت، در پایان قرن، کمبود سکه به تجربهٔ مستقیم و حادی بدل شده بود: رکود تجاری، کاهش قیمت‌ها، دشواری پرداخت دیون، اجاره‌ها و عوارض و کاهش ارزش زمین. هم‌چنین است مجموعه بزرگ تمهیداتی که در فرانسه در پانزده سال اوّل قرن هجدهم برای کاهش ارزش و افزایش مقدار سکه‌ها انجام شد؛ یازده «کاهش» (ارزش‌گذاری مجدد) [در ارزش سکه‌ها] در فواصل منظم بین اوّل دسامبر ۱۷۱۳ و اوّل سپتامبر ۱۷۱۵ انجام شده بود و هدف آنها ــ اگرچه در این هدف شکست خوردند ــ این بود که شمش‌های ذخیره‌شده را دوباره وارد گردش کنند؛ و این مجموعه‌ای از اقداماتی بود که میزان درآمد سرمایه‌گذاری را کاهش داد و سرمایه اسمی را نیز کم کرد؛ ظهور پول کاغذی در سال ۱۷۰۱- که به‌زودی با اوراق قرضه حکومتی جایگزین شد.

تجربه لاو، در میان نتایج دیگرش، ظهور دوبارهٔ پول فلزی، افزایش قیمت‌ها، ارزش‌گذاری مجدد زمین و احیای دوباره تجارت را امکان‌پذیر ساخت. فرمان‌های ژانویه و می ۱۷۲۶، نوعی نظام سکه‌ای را مقرر کرد که در سراسر قرن هجدهم ثابت ماند: این فرمان‌ها به ضرب یک سکه *لویی‌دور* [1] به ارزش بیست‌وچهار *لیرتورنوآ* [2] انجامیدند ــ ارزشی که این سکه درست تا زمان انقلاب آن را حفظ کرد.

---

۱. *louis-d'or*، نوعی سکه طلای فرانسوی که اوّلین بار در ۱٦٤۰ ضرب شد. ــ م.

۲. *livre tournois*، یکی از واحدهای پول در قرون میانه فرانسه. ــ م.

معمول است که زمینهٔ نظریِ این تجربه‌ها و مباحثی که به وجود آورده‌اند به عنوان مواجهه طرفدارانِ پول به عنوان نشانه با معتقدان پول به عنوان کالا، در نظر گرفته شود. لاو به همراه تراسسون[1][۲۹]، دوتو[2][۳۰]، مونتسکیو[۳۱]، و شوالیه دو جاکو[3][۳۲] در گروه اول هستند؛ در طرف دیگر، پاریس ـ دورنی [4] [۳۳]، صدراعظم داگسو[5][۳٤]، کوندیاک، و دستو هستند؛ بین دو دسته، به عبارتی در وسط این دو گروه، ملون[۳۵] و گراسلین[۳٦] را می‌توان جای داد. یقیناً ارائه نوعی روایت تفصیلی از این عقاید و کشف این‌که چگونه آنها در میان گروه‌های اجتماعی متفاوت توزیع شده بودند موضوعی جذاب است. اما اگر دانشی را بررسی کنیم که تمام این عقاید متفاوت را به طور هم‌زمان امکان‌پذیر ساخت، درمی‌یابیم که تقابل بین آنها سطحی است؛ و این‌که، گرچه این تقابل به‌لحاظ منطقی ضروری است، [اما] بر مبنای آرایشی منفرد این چنین است، آرایشی که به‌سادگی، در نقطه‌ای مشخص از زمان، جایگزین‌های یک انتخاب ضروری را به وجود می‌آورد.

این آرایش منفرد آن چیزی است که پول را به عنوان نوعی تعهد[6] تعریف می‌کند. این تعریفی است که ما نزد لاک، و اندکی پیش‌تر، در ووگان[7][۳۷] می‌یابیم؛ بعدها در کارهای افراد زیر نیز این تعریف را داریم: نزد ملون ـــ «طلا و نقره، بنا به توافق کلی، تعهد، معادل، یا مقیاس مشترک تمام آن چیزهایی هستند که برای انسان استفاده دارند»[۳۸] ؛ نزد دتو ـــ «ثروتِ اعتبار یا عقیده، فقط بازنمایی‌کننده است همان‌گونه که طلا، نقره، برونز و مس چنین

1. Terrasson
2. Dutot
3. Chevalier de Jaucourt
4. Paris-Duverney
5. d'Aguesseau
6. pledge
7. Vaughan

هستند»[۳۹] ؛ نزد فورت‌بوتی ــ «نکته اصلی» در ثروت قراردادی «در اعتماد صاحبان پول و کالاهایی است که صاحبان می‌توانند هر وقت که بخواهند آنها را... بر طبق مناسبات وضع‌شده براساس سنتْ مبادله کنند»[٤٠]. گفتن این‌که پول نوعی تعهد است مانند این سخن است که پول بیش از ژتونی[1] نیست که از طرف همه پذیرفته شده است ــ و از این‌رو، یک افسانهٔ محض است؛ امّا هم‌چنین به این معناست که پول دقیقاً ارزش چیزی را دارد که برای آن داده شده است، زیرا پول هم‌چنین می‌تواند با همان مقدار کالا یا معادل‌اش مبادله شود. سکه همیشه می‌تواند به صاحبش آن چیزی را بازگرداند که به ازای آن مبادله شده بود، دقیقاً همان‌گونه که در بازنمایی، یک نشانه باید بتواند آن چیزی را که بازنمایی می‌کند به فکر بازگرداند. پول نوعی حافظه مادی، نوعی بازنمایی خود ـ مضاعف‌ساز، نوعی مبادلهٔ قسطی است. هم‌چنان که لو تروزنی[2] می‌گوید، تجارت که از پول استفاده می‌کند تا جایی پیشرفت به حساب می‌آید که «نوعی تجارت نابرابر باشد» [٤١]، نوعی عمل که برای مدتی، فاقد آن چیزی است که آن [یعنی این عمل] را جبران می‌کند، نوعی نیمه ـ فعالیت[3] که مبادلهٔ معکوس را مژده می‌دهد و منتظر آن است، مبادله‌ای که بر اساس آن تعهد از نو، به محتوای واقعی‌اش تبدیل می‌شود.

امّا تعهد پولی چگونه می‌تواند این اطمینان را فراهم کند؟ چگونه تعهد پولی می‌تواند از تنگنای نشانهٔ بی‌ارزش فرار کند، همان‌گونه که این نشانه در تقابل با کالایی قرار می‌گیرد که شبیه تمام کالاهای دیگر است؟ در این‌جاست که برای تجزیهٔ کلاسیک پول، نقطهٔ بدعت رخ می‌دهد ــ انتخابی که پیروان لاو را از مخالفان‌اش جدا می‌کند. در واقع، قابل فهم است که فعالیتی که پول را تعهد می‌کند، با ارزش قابل عرضهٔ ماده‌ای تضمین می‌شود

1. tocken
2. Le Trosne
3. demi-operation

که پول از آن ساخته شده است؛ یا، از طرف دیگر، با کمیت دیگری از کالا تضمین می‌شود که نسبت به آن بیرونی است امّا از طریق توافق جمعی یا اراده پادشاه با آن مرتبط است. به دلیل کمیابی فلزات گرانبها و نوسان ارزش آنها در بازار لاو راه حلِ دوم را انتخاب می‌کند. او فکر می‌کرد می‌توان پول کاغذی را با پشتوانهٔ دارایی غیر منقول وارد جریان کرد: در این صورت مسئله فقط صدور «اسکناس‌هایی بود که روی زمین وام داده می‌شدند و در نتیجه با پرداخت‌های سالیانه از رهن خارج می‌شدند...، این اسکناس‌ها، همانند سکه‌های ضرب شده، با ارزشی که روی آنها چاپ شده است، مبادله خواهند شد»[٤٢]، هم‌چنان که می‌دانیم، لاو مجبور شد در تجربهٔ فرانسوی‌اش از این تکنیک صرف‌نظر کند و بعداً با استفاده از یک شرکت تجاری برای پول خودش ضمانت فراهم کرد.

شکست بنگاه او به هیچ‌وجه اعتبار نظریه‌ی پول- تعهد را تحت تاثیر قرار نداد، نظریه‌ای که آن را امکان‌پذیر کرده بود، و علاوه بر آن تمام تاملات دربارهٔ پول را امکان‌پذیر ساخته بود، حتی تاملاتی که مخالف مفاهیمِ لاو بودند. وقتی یک پول فلزی پایدار در سال ۱۷۲٦ به وجود آمد، تعهد لازم بود تا از طریق مادهٔ واقعی سکه‌ها فراهم شود. تصمیم بر این بود که آنچه مبادله‌پذیری پول را تضمین می‌کند، ارزش بازاری فلزی باشد که در آن یافت می‌شد؛ تورگو این عقیده لاو را مورد انتقاد قرار داد که پول فقط نشانه‌ای از ثروت است، نشانه‌ای که اعتبار آن بر علامت پادشاه [درج‌شده در پول] مبتنی است. این علامت بر روی تمام سکه‌ها است تا وزن و عنوان آنها را تأیید کند... از این‌رو، این علامت به‌مثابهٔ کالایی است که پول است، نه نشانه، بلکه مقیاس مشترک تمام کالاها... طلا ارزش خود را از کمیابی‌اش به دست می‌آورد و درحالی‌که به‌ظاهر این‌که هم کالا باشد و هم مقیاسْ ناجور است اما این دو استفادهٔ قیمت‌اش را حفظ می‌کنند[٤٣].

لاو، به همراه طرفداران‌اش، به عنوان پیشتازِ زیرک ـــ یا گستاخِ ـــ پول امانتی[1] در تقابل با زمانه خود قرار نمی‌گیرد. او پول را، همانند مخالفانش، به عنوان تعهد تعریف می‌کرد. امّا فکر می‌کرد که پول بهتر (فراوان‌تر و پایدارتر) تضمین می‌شد اگر مبتنی بر برخی کالاهای بیرون از مسکوکات پولی می‌شد، در حالی که مخالفان او گمان می‌کردند پول بهتر (ایمن‌تر و کمتر مستعد سفته‌بازی) تضمین می‌شد اگر بر مادهٔ فلزی تشکیل دهنده واقعیت مادی پول، مبتنی می‌شد. منازعهٔ بین لاو و منتقدانش، فقط به فاصله بین تعهد و آنچه را تعهد متعهد می‌شود می‌پردازد. در یک حالت، پول در حالی که از تمام ارزش‌های بازاری رها شده و از طریق ارزشی خارج از خودش تضمین شده است، آن چیزی است «که با استفاده از آن» کالا مبادله می‌شود[٤٤]؛ در حالت دیگر، از آن جا که پول در ذات خود دارای ارزش است همزمان آن چیزی است که «با استفاده از آن» و «برای آن» ثروت مبادله می‌شود. امّا در هر دو حالت، این پول است که به موهبت نوعی رابطهٔ *نسبتی*[2] با شکل‌های مختلف ثروت و به موهبت داشتن قدرتی خاص در *به جریان انداختن* آنها، تثبیت قیمت اشیاء را ممکن می‌سازد.

پول، به عنوان نوعی تعهد مقدار مشخصی ثروت (واقعی یا غیر واقعی) را مشخص می‌کند: پول نرخ یا قیمت خود را تثبیت می‌کند. اما به محض این که کمیت پول یا کالاها در لحظه‌ای از زمان تغییر کند، رابطهٔ بین پول و کالاها، و از این رو نظام قیمت(گذاری) نیز تعدیل می‌شود. اگر عرضه پول نسبت به کالاها کم باشد، آنگاه ارزش بالایی خواهد داشت، و قیمت‌ها پایین خواهند بود؛ اگر پول به لحاظ کمیت تا جایی افزایش یابد

---

۱. fiduciary، پول بی‌پشتوانه که به دلیل اعتماد به پادشاه یا دولت اعتبار دارد. ـــ م.

2. proportion

که نسبت به ثروت بیشتر باشد، آنگاه پول ارزش پائینی خواهد داشت، و قیمت‌ها بالا خواهند بود. قدرت پول برای بازنمایی و تجزیه با کمیت سکه‌ها از یک طرف و با کمیت ثروت از طرف دیگر، تغییر می‌کند: قدرت پول فقط در صورتی ثابت می‌ماند که هر دو کمیت ثابت بمانند یا با یکدیگر به نسبت یکسانی تغییر کنند.

«قانون کمیت» را لاک «ابداع» نکرد. بودین و داوانزاتی پیشاپیش در قرن شانزدهم می‌دانستند که افزایش مقدار فلز در جریان، باعث افزایش قیمت کالاها می‌شود؛ امّا این سازوکار از نظر آنها به کاهش ارزش[1] درونی خود فلز مربوط بود. در اواخر قرن هفدهم، این سازوکار بر مبنای کارکرد بازنمایی پول تعیین می‌شد، «کمیت پول متناسب با کل تجارت بود». اگر فلز بیشتر باشد ــ و آنگاه اگر کالاها بیشتر باشند هر کالای موجود در جهان تا حدودی عناصر بازنمایی بیشتری در اختیار خواهد داشت؛ ــ بنابراین هر واحد فلزی تا حدودی بیشتر رهن خواهد شد. فقط کافی است که یکی از کالاها به عنوان نقطه مرجعِ ثابت در نظر گرفته شود و [آنگاه] این پدیدهٔ نوسان به‌روشنی آشکار می‌شود. همان‌گونه که لاک می‌گوید:

این‌که گندم به عنوان یک مقیاس ثابت در نظر گرفته شود، به عبارت دیگر، این‌که همیشه کمیت یکسانی از آن نسبت به فروش‌اش[2] وجود دارد، نشان می‌دهد که در ارزش پول نیز به همان میزان تغییر ایجاد می‌شود که تمام کالاهای دیگر ارزش‌شان تغییر می‌کند. به این دلیل که اکنون میزان نقره جهان ده برابرِ مقداری است که در آن زمان بود (کشف جزایر هند غربی باعث این فراوانی شده بود)، ارزش نقره اکنون ۹/۱۰

---

۱. devalorization، فرآیندی که بر اساس آن مقداری از سرمایه تولیدیِ سرمایه‌گذاری‌شدهٔ از دست می‌رود. ــ م.

2. vent

ارزش آن در آن زمان است؛ به عبارت دیگر، اکنون نقره با هر کالایی که مبادله شود میزان مبادله ۹/۱۰ کمتر خواهد بود، مقداری که همان نسبتی با فروش‌اش دارد که دویست سال پیش داشت[٤٥].

سقوط ارزش فلزات گرانبها که در این‌جا به آن اشاره شد مربوط به کیفیت گرانبهای خاصی نیست که گمان می‌رود فلز در خودش دارد، بلکه به قدرت کلی بازنمایی‌اش مربوط می‌شود. پول و ثروت به عنون حجم‌های دوقلویی در نظر گرفته می‌شوند که بالضروره با یکدیگر متناظر هستند:

همان‌گونه که کلِ یکیْ با کلِ دیگری متناظر است، بخشی از یکی نیز با بخشی از دیگری متناظر است... اگر فقط یک کالا وجود داشت که همانند طلا تقسیم‌پذیر بود، آنگاه نصف این کالا با نصف کل‌اش در طرف دیگر متناظر بود[٤٦].

با فرض این‌که اگر فقط یک نوع کالا در جهان وجود داشت، تمام طلاهای زمین این کالا را بازنمایی می‌کردند، و برعکس، اگر انسان‌ها فقط صاحب یک سکه در بین خودشان بودند، آنگاه تمام ثروت تولیدشده در طبیعت یا تولیدشده توسط انسان‌ها در تقسیمات فرعی‌اش، سهیم می‌بود. با در نظر گرفتن این شرایط محدودکننده، اگر پول در گردش افزایش یابد ــ درحالی‌که کمیت کالاها ثابت بماند - «ارزش هر کدام از تقسیم‌های سکهٔ در گردش به همان میزان کاهش خواهد یافت»؛ از طرف دیگر،

اگر صنعت، هنرها و علوم کالاهای تازه‌ای را وارد جریان مبادله کنند... ضروری می‌شود تا بخشی از نشانه‌های بازنمایی‌کنندهٔ ارزش‌ها بر ارزشِ تازه محصولات جدید اعمال شود؛ از آن‌جا که این بخشْ از کل تودهٔ نشانه‌ها گرفته می‌شود، در نتیجه کمیت نسبی این توده کاهش و ارزش بازنمایی‌کننده‌اش به همان میزان افزایش می‌یابد تا افزایش در ارزش‌ها را بپوشاند، [زیرا] کارکردش بازنمایی

تمام آنها، در نسبت‌های متناسب با آنها است[٤٧].

از این‌رو، قیمت عادلانه وجود ندارد: هیچ چیز در یک کالای مشخص، از طریق یک ویژگی درونی، میزان پولی را که باید برای آن پرداخت شود نشان نمی‌دهد. ارزانی نسبت به گرانی نه صحت بیشتری دارد نه کمتر. گرچه، قواعد قراردادی وجود دارند که تثبیت کمیت پول را امکان‌پذیر می‌سازند، پولی که با استفاده از آن بازنمایی ثروت مطلوب است. دست‌آخر، هر چیز مبادله‌پذیر باید معادل‌اش را ــ «نام‌گذاری‌اش» ــ در مسکوکات داشته باشد؛ شرایطی که اگر پول مورد استفاده کاغذی بود متضمن هیچ دردسری نبود، و این همان چیزی است که لاو پیشنهاد کرده بودت و بنابر نیازهای مبادله چاپ یا نابود می‌شد)، امّا اگر پول‌ها فلزی می‌بودند، این شرایط، مشکل‌آفرین، یا حتی غیرممکن، می‌شد. اکنون، هم‌چنان که پول در گردش است، فقط یک واحد پولی قدرت بازنمایی چندین چیز را به دست می‌آورد. وقتی پول دست‌به‌دست می‌شود گاهی برای پرداخت به یک کارفرما برای برخی اجناس به کار می‌رود، زمانی دیگر برای پرداخت به یک تاجر برای برخی کالاها، زمانی برای پرداخت به یک کشاورز برای محصول‌اش، و گاهی برای پرداخت به مالک زمین برای اجاره استفاده می‌شود. یک قطعهٔ منفرد فلز، در جریان زمان و بر حسب افرادی که آن را دریافت می‌کنند، می‌تواند چندین چیز معادل را بازنمایی کند (یک کالا، کار، مقداری گندم، بخشی از درآمد) ــ دقیقاً همان‌گونه که یک اسم عام دارای قدرت بازنمایی چندین شیء است یا یک نشان ویژهٔ طبقه‌بندی دارای قدرت بازنمایی چندین فرد، چندین گونه، چندین جنس و غیره است. امّا درحالی‌که نشان ویژه فقط در صورتی می‌تواند کلیت گسترده‌تری را دربربگیرد که ساده‌تر شود، پول فقط با گردش سریع‌تر می‌تواند انواع بیشتری از ثروت را بازنمایی کند. گسترهٔ

یک نشان ویژه با تعداد گونه‌هایی معین می‌شود که آن را دربردارند (از این‌رو با حوزه‌ای تعیین می‌شود که نشان ویژه در جدول اشغال می‌کند)؛ سرعت گردش پول با تعداد دست‌هایی مشخص می‌شود که پول در زمان گردش تا رسیدن به نقطهٔ آغاز از آنها عبور کرده است (به این دلیل است که پرداخت به یک کشاورز برای محصولات برداشت‌شده‌اش به عنوان منبع اوّلیه در نظر گرفته می‌شود، زیرا کشاورزی دارای دوره‌های سالانهٔ کاملاً قابل اعتمادی برای بررسی است). از این‌رو معلوم می‌شود که سرعت حرکت پولی در طی یک دورهٔ زمانی با گسترهٔ طبقه‌بندیِ یک نشانِ ویژه در فضای متقارن جدولْ متناظر است.

این سرعت در دو جهت محدود می‌شود: سرعت بی‌اندازهٔ زیاد، متضمن مبادلهٔ مستقیم است که در آن پول نقشی ندارد، و سرعت بی‌اندازهٔ آهسته به این معناست که هر جزء ثروت جفتِ پولی دائمی خود را دارد. بین این دو حد، سرعت‌های متغیری وجود دارد که کمیت‌های پولی که آنها را امکان‌پذیر می‌سازند با آنها متناظر هستند. اکنون، دوره‌های گردش با رخداد سالانهٔ برداشت محصول تعیین می‌شود: از این‌رو با درنظرگرفتن برداشت‌های محصول و به‌حساب‌آوردن کل جمعیت یک کشور، این امر امکان‌پذیر است که مقدار پول لازم و کافی را تعیین کنیم، مقداری که اگر قرار است پول از دست تمام افراد بگذرد و حداقل وسایل معیشت تمام آنان را بازنمایی کند باید وجود داشته باشد. از این‌رو، قابل فهم است که چگونه، در قرن هجدهم، تجزیه‌های گردش پول بر مبنای درآمد کشاورزیْ با مسئلهٔ رشد جمعیت و به محاسبهٔ مقدار مناسب مسکوکات ارتباط داشتند. یک پرسش سه‌گانه وجود دارد که به شکل هنجاری مطرح می‌شود: زیرا مسئلهٔ کشف این امر نیست که پول از طریق کدام سازوکار گردش می‌کند یا از گردش بازمی‌ماند، یا این که چگونه پول خرج یا انباشته می‌شود (چنین پرسش‌هایی فقط در اقتصادی

امکان‌پذیر می‌شود که مسائل تولید یا سرمایه را طرح می‌کند)، بلکه مسئلهٔ کشف این مطلب است که کمیت ضروری پول در یک کشور مشخص چقدر است، کمیتی که گردشی با سرعت کافی فراهم می‌کند و به دست تعداد زیادی از افراد می‌رسد. از این‌رو، قیمت‌ها ذاتاً «منصفانه» نیستند، امّا دقیق تنظیم می‌شوند: تقسیم‌های حجم پولیْ ثروت را بر مبنای نوعی مفصل‌بندی بررسی خواهد کرد که نه خیلیً ضعیف، و نه خیلی مستحکم است. «جدول» به‌خوبی ساخته می‌شود.

این نسبتِ مناسبْ بسته به این‌که کشور را به صورت منزوی یا این‌که با تجارت خارجی‌اش در نظر بگیریم، متفاوت خواهد بود. اگر فرض کنیم کشوری به‌تنهایی می‌تواند زندگی کند، کمیت پولی که لازم است وارد گردش کنیم به چندین متغیر بستگی دارد: کمیت کالایی که وارد نظام مبادله می‌شود؛ بخشی از این کالا که، در حالی که نه توزیع شده و نه به صورت پایاپای معامله شده است، در برخی لحظاتِ مسیرشْ پول باید آن را بازنمایی کند؛ کمیت فلزی که ممکن است کاغذِ امضاشدهٔ جایگزین آن شود؛ و دست‌آخر، نظمی که بر طبق آن باید پرداخت‌ها انجام شوند: چنین نیست که، آن‌چنان‌که کانتیون گفته [٤٨]، فرقی نکند کارگرها به صورت هفتگی یا روزانه مزدشان را دریافت کنند، یا این‌که در پایان سال اجاره پرداخت شود، به جای آن‌که، به شکل مرسوم در پایان هر فصل پرداخت شود. از آن‌جا که ارزش این چهار متغیر برای هر کشوری قابل تعیین است، کمیت مناسب مسکوکات را برای آن کشور نیز می‌توان تعیین کرد. کانتیون برای انجام محاسبه‌ای از این دست کارش را با آنچه از زمین تولید می‌شود آغاز می‌کند، زمینی که تمام ثروت‌ها به صورت مستقیم یا غیرمستقیم از آن به دست می‌آید. محصولِ زمین در دستان کشاورز به سه نوع درآمد تقسیم می‌شود: درآمدی که به مالک زمین پرداخت می‌شود؛

درآمدی که صرف نگهداری و بقاء خود کشاورز و کارگرها و اسب‌های کشاورز می‌شود؛ و دست‌آخر «بخش سوّمی که باقی می‌ماند تا کار کشاورز سودآور باشد»[٤٩]. فعلاً، فقط بخش اوّل و تقریباً نیمی از بخش سوّم باید به صورت سکه پرداخت شود؛ بقیه را می‌توان به صورت تبادل مستقیم کالایی پرداخت. با در نظرگرفتن این واقعیت که نصف جمعیت‌ها در شهرها زندگی می‌کنند و از این‌رو باید، نسبت به دهقانان، پول بیشتری را صرف نگهداری [یا صرف هزینه‌های زندگی] خودشان کنند، آشکار می‌شود که حجم پول در گردش اگر تمام پرداخت‌ها سالی یکبار انجام شود، باید تقریباً معادل دوسوّم تولید باشد، امّا در واقع، اجارهٔ زمینْ دقیقاً هر فصل پرداخت می‌شود؛ از این‌رو، اگر کمیت مسکوکات معادل یک‌ششم تولید باشد کافی خواهد بود. علاوه بر این، بسیاری از پرداخت‌های دیگر به صورت روزانه یا هفتگی انجام می‌شود؛ از این‌رو، کمیت سکهٔ لازم در حدود یک‌نهم تولید است - به عبارت دیگر، یک‌سوّم درآمد مالکان زمین از اجارهٔ زمین[٥٠].

امّا این محاسبه فقط در شرایطی دقیق است که ملت تخیلی ما کاملاً منزوی باشد. اکنون اکثر دولت‌ها با یکدیگر تجارت دارند، تجارتی که در آن تنها شیوه‌های پرداختْ معاملات پایاپای، فلز ارزیابی‌شده بر مبنای وزن‌اش (و نه در شکل سکه با ارزش اسمی‌اش)، و گاهی اوقات حواله‌های بانکی است. در این مورد، نیز امکان محاسبهٔ مقدار نسبی پولی که مطلوب است وارد گردش کنیم وجود دارد: با این حال، این تخمین نباید با ارجاع به تولید زمین به دست آید، بلکه باید با ارجاع به رابطهٔ دستمزدها و قیمت‌ها [در این کشور] با دستمزدها و قیمت‌های معمول در کشورهای خارجی به دست آید. در واقع، در کشوری که قیمت‌ها نسبتاً پایین است (زیرا کمیت پول در گردش کم است)، پول خارجی توسط

قدرت خرید بیشتری که در این کشور به دست می‌آورد جذب [این کشور] می‌شود: کمیت فلز افزایش می‌یابد. در نتیجه دولت، هم‌چنان که گفتیم، «ثروتمند و قدرتمند» می‌شود؛ دولت می‌تواند هزینه‌های ناوگان و ارتش را تأمین کند، فتوحات جدید انجام دهد و خودش را ثروتمندتر سازد. کمیت [افزایش‌یافته‌ی] مسکوکاتِ در گردش،باعث افزایش قیمت‌ها می‌شود، درحالی‌که در همان حال منابعی را برای خرید از خارج [از کشور] در اختیار افراد خصوصی قرار می‌دهد، جایی که قیمت‌ها پایین‌تر است: [در نتیجه] به‌تدریج، فلز کم می‌شود، و دولت دوباره فقیر می‌شود. چنین است چرخه‌ای که کانتیون توصیف کرده و به صورت یک اصل کلی صورت‌بندی کرده است: «فراوانی زیاد پول، که زمانی کافی است دولت‌ها را قدرتمند می‌سازد، و در صورت طولانی شدن، به صورت نامحسوس و طبیعی دولت‌ها را فقیر و تهیدست می‌سازد»[۵۱].

بی‌تردید پرهیز از این نوسانات غیرممکن می‌شد اگر گرایشی معکوس در نظم اشیاء وجود نداشت که به صورت بی‌وقفه فقر ملت‌های فقیر و، از طرف دیگر، ثروت ملت‌های غنی را افزایش می‌داد. زیرا جمعیت گرایش دارد در جهت عکس پول حرکت کند. پول از کشورهای ثروتمند به مناطقی می‌رود که قیمت‌ها پایین است؛ درحالی‌که انسان‌ها به سمت دستمزدهای بالا، در نتیجه به کشورهایی می‌روند که مسکوکات فراوانی در اختیار دارند. از این‌رو، فقیرترین کشورها گرایش دارند که از جمعیت خالی شوند؛ صنعت و کشاورزی این کشورها سیر نزولی پیدا می‌کند و فقر افزایش می‌یابد. در کشورهای ثروتمند، برعکس، ورود کارگر امکانِ استخراج ثروت‌های جدید را فراهم می‌کند، ثروتی که فروش آن به همان نسبتْ میزان فلز در گردش را افزایش می‌دهد[۵۲]. سیاست حکومتی باید تلاش کند تا با این دو حرکت معکوس در بخش‌های جمعیت و پول کنار

بیاید. تعداد ساکنان باید، به‌تدریج امّا به صورت پیوسته، افزایش یابد تا صنایع تولیدی همیشه میزان زیادی کارگر برای استخدام داشته باشد؛ در این صورت سرعت افزایش دستمزدها از سرعت افزایش ثروت بیشتر نخواهد بود و به همراه آنها سرعت افزایش قیمت‌ها نیز به همین منوال خواهد بود؛ و موازنهٔ تجارت در سطح مطلوب باقی خواهد ماند: در میان تمام آنچه گفته شد، می‌توان مبانی نظریه‌های طرفداران افزایش جمعیت را تشخیص داد[۵۳]. امّا از طرف دیگر، ضروری است که کمیت سکه‌ها به صورت آهسته، امّا همواره افزایش یابد: و این تنها وسیله ایجاد این اطمینان است که محصولات زمین یا صنعت به‌خوبی سودآور خواهند بود، دستمزدها مکفی خواهند بود، و جمعیت در میان ثروتی که ایجاد می‌کند، فقرزده نخواهد بود: چنین است تمام اقداماتی که به قصد ترغیب تجارت خارجی و حفظ موازنهٔ مثبت انجام شد.

از این‌رو، آنچه تعادل اقتصادی را تضمین می‌کند و از نوسانات عمیق بین تمکن و تهی‌دستی جلوگیری می‌کند، یک سازمان یا نظام اقتصادی ویژه و به‌طور قطع کسب‌شده نیست، بلکه تعامل متعادل ــ همزمانْ طبیعی و از روی عمد حفظ‌شدهٔ ــ دو گرایش است. رفاه در یک کشور نه وقتی که سکه فراوان و قیمت‌ها بالاست، بلکه هنگامی وجود دارد که مسکوکات به چنان مرحله فزونی[1] رسیده است - و باید فراهم شود تا به‌طور نامحدود ادامه داشته باشد ــ که سبب ثابت نگه‌داشتن دستمزدها بدون افزایش بیشتر قیمت‌ها می‌شود: وقتی چنین می‌شود، جمعیت با نرخ ثابتی رشد می‌کند، کار منجر به تولید بیشتری می‌شود، و از آن‌جا که هر افزایش متوالی در مسکوکات (بر طبق قانون بازنمایی کردن)، در بین کمیت‌های کوچک ثروت تقسیم می‌شود قیمت‌ها در ارتباط با قیمت‌های مرسوم در خارج افزایش نمی‌یابند. فقط در

1. augmentation

بین افزایش کمیت طلا و افزایش قیمت‌هاست که افزایش طلا و نقره باعث حمایت از صنعت می‌شود. ملتی که مسکوکات‌اش در حال کاهش است، در مقایسه، نسبت به ملتی که دارایی‌های بیشتری ندارد امّا مسکوکات‌اش در حال افزایش است، ضعیف‌تر و فقیرتر است. این امر فاجعه اسپانیا را تبیین می‌کند: در واقع دارایی‌های معدنیِ اسپانیا، مسکوکات کشور ــ و در نتیجه قیمت‌ها ــ را به میزان زیادی افزایش داد، بدون این‌که به صنعت، کشاورزی و جمعیتْ زمان لازمِ بین علت و معلول را بدهد تا به همان نسبت توسعه یابند: پخش طلای امریکا در سراسر اروپا اجتناب‌ناپذیر بود و این کلا کالاهای اروپا را می‌خرید، باعث توسعهٔ تولید می‌شد، و مزارع‌اش را مجهز می‌ساخت، درحالی‌که اسپانیا را فقیرتر از همیشه رها می‌کرد. از طرف دیگر، گرچه انگلیس نیز شمش‌های طلای آمریکا را جذب کرد، اما همیشه برای سود کارگران و نه صرفاً فراهم‌کردن رفاه ساکنان‌اش چنین عمل کرده است، به عبارت دیگر این کار را برای افزایش تعداد کارگران و کمیت محصولات‌اش قبل از این‌که افزاشی در قیمت‌ها اتفاق بیافتد انجام داد[٥٤].

چنین تجزیه‌هایی بسیار مهم هستند زیرا آنها مفهوم پیشرفت را وارد نظم فعالیت انسانی کردند. امّا آنها هنوز از آن جهت اهمیت بیشتری دارند که تأثیر متقابل نشانه‌ها و بازنمایی‌ها را با یک شاخص زمانی ارائه می‌کنند که این شاخص به پیشرفتْ تعریفی بر مبنای شرایط امکان‌اش می‌دهد، شاخصی که در هیچ حوزهٔ دیگری در نظریهٔ نظم یافت نمی‌شود. در واقع پول، آن‌چنان‌که در تفکر کلاسیک در نظر گرفته می‌شد، نمی‌تواند ثروت را بازنمایی کند بدون این‌که قدرت [یعنی قدرت بازنمایی]، از درون، توسط زمان تعدیل شود ــ چه چرخه‌ای خودانگیخته ظرفیت آن را برای بازنمایی ثروت، بعد از کاهشی اولیه، تقویت کند و چه سیاست حکومتی، به ضرب کوشش‌های هماهنگ، خصلت بازنمایی‌اش را ثابت نگه دارد. در نظم تاریخ طبیعی، *نشان‌های ویژه* (گروه‌های این‌همانی که انتخاب شده‌اند

تا تعدادی از گونه‌ها یا جنس‌ها را بازنمایی کنند یا تمیز دهند) در حوزهٔ پیوسته طبیعت قرار دارند، طبیعتی که نشان‌های ویژه، آن را به یک جدول طبقه‌بندی تقسیم کرده است. زمان فقط از خارج مداخله می‌کند تا پیوستگی کوچک‌ترین تفاوت‌ها را مختل کند، و آنها را بر طبق موقعیت‌های گسستهٔ جغرافیایی، پراکنده سازد. در این‌جا، برعکس، زمان به قانون درونی بازنمایی تعلق دارد و بخشی از آن است. زمانْ قدرتی را که ثروت برای بازنمایی و تحلیل خودش با استفاده از یک نظام پولی دارد به صورت بی‌وقفه دنبال و تعدیل می‌کند. جایی که تاریخ طبیعی قلمروها [یا مربع‌های] این‌همانیِ جداشده با تفاوت‌ها را آشکار می‌سازد، تجزیهٔ ثروت، «اختلاف‌ها»[1] را آشکار می‌کند ــ [یعنی] گرایش‌های به سمت افزایش و به سمت کاهش.

به محض این‌که پول (هم‌چنان‌که در پایان قرن هفدهم بود) به عنوان تعهد تعریف و در اعتبار جذب شد باید این کارکردِ زمان در ثروت آشکار می‌گردید: پس این ضرورت پیدا شده که مدت اعتبار، سرعتی که با آن وقت پرداختِ دوباره سر می‌رسید، و تعداد افرادی که در یک زمان مشخص پول بین‌شان دست به دست می‌شد، به متغیرهای قدرت بازنمایی‌اش بدل شوند. امّا تمام اینها صرفاً نتیجه شکلی از تأمل بود که نشانهٔ پولی، با توجه به ثروت، را در نوعی موقعیت *بازنمایی* به معنای تمام کلمه قرار داد. از این‌رو، شبکهٔ دیرینه‌شناختی‌ای که نظریهٔ *پول ـ به عنوان ـ بازنمایی* را در تجزیهٔ ثروت و نظریهٔ *نشانِ ویژه ـ به عنوان ـ بازنمایی* را در تاریخ طبیعی پشتیبانی می‌کند در واقع یکی است. نشانِ ویژهٔ موجودات طبیعی را از طریق تعیین موقعیت آنها در پیرامون‌شان نام‌گذاری می‌کند؛ قیمت پولیْ ثروت را مشخص می‌کند، امّا در نوسانِ رشد یا کاهش‌اش.

1. differentials

ایجاد ارزش

نظریهٔ پول و تجارت به این پرسش پاسخ می‌دهد که چگونه، در فعالیت مبادله، قیمت‌ها می‌توانند اشیاء را مشخص سازند ــ پول چگونه می‌تواند نظامی از نشانه‌ها و نام‌گذاری بین انواع ثروت را ایجاد کند؟ نظریهٔ ارزش به پرسشی دیگر پاسخ می‌دهد که با پرسش قبلی تلاقی می‌کند، پرسشی که می‌شود گفت به صورت عمودی و عمقی قلمرو افقی‌ای را مورد کاوش قرار می‌دهد که در آن مبادله به صورت پیوسته اتفاق می‌افتد: چرا اشیایی هستند که انسان به دنبال مبادلهٔ آنهاست؛ چرا بعضی از اشیاء ارزش بیشتری از اشیاء دیگر دارند، چرا بعضی از اشیاء که هیچ استفاده‌ای ندارند، ارزش بالایی دارند، درحالی‌که بعضی دیگر که حیاتی هستند اصلاً ارزشی ندارند؟ از این‌رو، این پرسش مربوط به دانستن این امر نیست که انواع ثروت بر طبق چه سازوکاری می‌توانند یکدیگر را بازنمایی کنند (یعنی می‌توانند خودشان را با استفاده از آن ثروت به‌طورکلی بازنمایی‌کننده، که فلز گرانبها آن را تشکیل می‌دهد، بازنمایی کنند)، بلکه مربوط به دانستن این امر است که چرا موضوع‌های میل و نیاز، باید بازنمایی شوند، چگونه ارزش یک چیز ثابت نگه داشته می‌شود، و چرا می‌توان تصدیق کرد که یک شیء این ارزش یا آن یکی را دارد.

در تفکر کلاسیک ارزش داشتن، اوّل از همه به معنای ارزش چیزی را داشتن، [یعنی] به معنای جایگزین‌پذیری با آن چیز در فرآیند مبادله است. پول ابداع شده بود، قیمت‌ها ثابت شده بودند و می‌توانستند فقط تا جایی که این فرآیند مبادله وجود داشت خودشان را تعدیل کنند. اکنون، مبادله فقط فرآیندی ساده است. در واقع، مبادلهٔ پایاپای فقط در صورتی امکان‌پذیر است که هر دو طرف مبادلهٔ در آنچه دیگری صاحب آن است ارزشی را تشخیص بدهند. از این‌رو، در یک معنا، این اشیای قابل مبادله،

به همراه ارزش‌های ویژه‌شان، باید پیشاپیش در دستان طرفین وجود داشته باشند تا واگذاریِ مضاعف و اکتسابِ مضاعف بتواند در نهایت اتفاق بیافتد. امّا از دیدگاه دیگر، آنچه افراد می‌خورند و می‌نوشند، آنچه افراد برای زندگی لازم دارند، تا وقتی افراد آنها را رها نکرده باشند هیچ ارزشی ندارند؛ و آنچه افراد نیاز ندارند تا وقتی که افراد آن را به برای به دست آوردن چیزی که نیاز دارند به کار نگیرند، نیز تهی از ارزش است. به عبارت دیگر، در نظمی که یک شیء می‌تواند شیء دیگری را در یک مبادله بازنمایی کند، آنها هر دو باید به عنوان حاملان ارزش وجود داشته باشند؛ با این حال ارزش فقط در بازنماییِ (واقعی یا ممکن) وجود دارد، به عبارت دیگر در مبادله یا مبادله‌پذیری. این است دو روش به طور هم‌زمان ممکن در تفسیرِ موضوع: یکی ارزش را در خود عمل مبادله بررسی می‌کند، در نقطه‌ای که کالای داده‌شده و کالای دریافت‌شده تلاقی می‌کنند؛ دیگری آن را به عنوان [امری] مقدم بر مبادله و به عنوان شرط اوّلیه‌ای بررسی می‌کند که بدون آن مبادله نمی‌تواند انجام شود. از این دو قرائت، اوّلی با تجزیه‌ای متناظر است که کل جوهر زبان را در گزاره قرار می‌دهد و محصور می‌کند؛ و دوّمی با تجزیه‌ای متناظر است که همین جوهر زبان را به عنوان امری آشکار می‌سازد که در منطقهٔ نام‌گذاری ابتدایی قرار دارد (زبانِ کنش یا ریشه‌ها)؛ در حالت اوّل، زبان در واقع حوزهٔ امکان‌اش را در اسنادی می‌یابد که فعل فراهم کرده است ــــ به عبارت دیگر، از طریق عنصری از زبان که از تمام کلمات دیگر جدا است امّا آنها را به یکدیگر مرتبط نگه می‌دارد. فعل که تمام کلمات زبان را بر مبنای ربط گزاره‌ای‌شان ممکن می‌سازد با مبادله متناظر است، مبادله‌ای که به عنوان عملی مقدم بر اعمال دیگر، برای ارزش اشیای مبادله‌شده و برای قیمتی که به‌ازای آنْ اشیاء واگذار می‌شوند، مبنایی فراهم می‌کند. در شکل

دیگرِ تجزیه، زبان در خارج از خودش و به عبارتی در سرشت یا هم‌گونی‌های اشیاء ریشه دارد. ریشه، اوّلین فریادی که کلمات را به وجود آورد حتی قبل از آن‌که خود زبان متولد شود، با شکل‌گیری بی‌واسطهٔ ارزشی متناظر است که، مقدم بر مبادله و سنجش‌های متقابلِ نیاز است.

با این حال، این دو شکل تجزیه ــ مبتنی بر گزاره یا مبتنی بر ریشه‌ها ــ از لحاظ دستوری کاملاً متمایز است، زیرا دستور با زبان سروکار دارد، به عبارت دیگر با نظامی از بازنمایی که هم نیازمند نام‌گذاری و هم قضاوت‌کردن است و افزون بر این، هم به یک ابژه و هم به یک حقیقت مرتبط است. در حوزهٔ اقتصادی این تمایز وجود ندارد زیرا برای میل، رابطه با ابژه‌اش و تأیید این‌که این ابژه مطلوب است در واقع دقیقاً یک چیز هستند؛ نام‌گذاری ابژه پیشاپیش به معنای مسلم‌گرفتن این رابطه است. به طوری‌که، درحالی‌که دستورِ دو بخش نظریِ جدا و به‌طور متقابل تعدیل‌شده را در اختیارش دارد، و اوّل از همه تجزیهٔ گزاره (یا حکم)، سپس تجزیهٔ نام‌گذاری (ژست یا ریشه) را پدید می‌آورد، [اما] اقتصاد فقط یک بخش نظری منفرد را می‌شناسد، امّا بخشی است که هم‌زمان پذیرای دو قرائت در دو جهت متضاد است. یک قرائتْ ارزش را بر حسب مبادلهٔ ابژه‌های نیاز بررسی می‌کند ــ [یعنی] مبادلهٔ *ابژه‌های مفید*. دیگری بر حسب شکل‌گیری و خاستگاه ابژه‌هایی که مبادله‌شان بعداً ارزش‌شان را تعیین خواهد کرد ــ یعنی بر حسب پرگوییِ طبیعت. در بین این دو قرائتِ ممکنْ نقطهٔ بدعتی وجود دارد که اکنون شناخته شده است: این نقطه آنچه را «نظریه فیزیولوژیک» کوندیاک، گالیانی و گرازلین نامیده می‌شود از نظریهٔ فیزیوکرات‌ها، با کیزنی و مکتب‌اش، جدا می‌کند. آموزه فیزیوکرات‌ها ممکن است واقعاً اهمیتی را نداشته باشد که اقتصاددانان اوایل قرن نوزدهم، وقتی که در این آموزه به دنبال هستهٔ اصلی اقتصاد

سیاسی بودند، به آن نسبت می‌دادند امّا نسبت‌دادن نقش مشابه بـه «مکتـب روان‌شناختی» آن‌گونه که ماژرینالیست‌ها عملاً انجام دادند به همین میـزان بیهوده است. هیچ تفاوتی بین این دو شیوهٔ تجزیه وجود ندارد، بـه‌جـز در نقطهٔ خاستگاه و جهتی که برای طی‌کردنِ شـبکه ضـرورتی کـه در هـر دو یکسان باقی می‌ماند، انتخاب شده است.

فیزیوکرات‌ها می‌گویند در نظمی که ممکن است در ارزش‌ها و ثـروت وجود داشته باشد نوعی مبادله باید امکان‌پذیر باشد: به عبارت دیگـر، فـرد باید چیزی را به میزان زیاد داشته باشد که طـرف دیگـر بـه آن نیـاز دارد. میوه‌ای که من میل دارم، می‌چینم و می‌خورم، *کالایی* است کـه طبیعـت در اختیارم قرار داده است؛ ثروتی به وجود نمی‌آیـد مگـر ایـن‌کـه میـوه‌هـای درخت من از نیازهایم فراتر باشند. حتی آن وقت هـم، فـرد دیگـری بایـد گرسنه باشد و به میوه‌ام نیاز داشته باشد. کیزنی می‌گوید «هوایی که تـنفس می‌کنیم، آبی که از نهر استخراج می‌کنیم، و تمام اجناس فـراوان دیگـر یـا تمام اشکال ثروت مشترک در میان انسان‌ها، قابل عرضه در بـازار نیـستند: آنها کالا هستند، نه ثروت»[۵۵]. قبل از مبادلـه، چیـزی بـه‌غیـر از واقعیـت کمیاب یا فراوانی که طبیعت فراهم کرده است، وجود ندارد؛ تقاضا از یـک طرف و چشم‌پوشی از طرف دیگر به‌تنهایی می‌تواننـد ارزش تولیـد کننـد. اکنون، هدف مبادله دقیقاً توزیع هر چیزِ مـازاد بـه شـیوه‌ای اسـت کـه بـه کسانی برسد که به آن نیاز دارند. از این‌رو، این ثروت است که فقط به‌طور موقتی، در زمانی که برخی صاحب آن و برخی دیگـر نیازمنـد آن هـستند، مسیری را آغاز و به انجام می‌رساند که آن را به مصرف‌کنندگان می‌رسـاند و در نتیجه آن را به سرشت اوّلیه‌اش بـه عنـوان یـک کـالا بـازمی‌گردانـد. مارسی دو لا ریوی[1] می‌گوید «هدف مبادلـهٔ لـذت و مـصرف اسـت. پـس

1. Mercier de la Riviere

تجارت را می‌توان به عنوان مبادلهٔ اشیای [موردنیاز] روزمره برای رساندن‌شان به دست مصرف‌کنندگان جمع‌بندی کرد»[٥٦]. حال این تشکیل ارزش از طریق تجارت[٥٧] نمی‌تواند بدون کسر کالا[1] انجام شود: تجارت در واقع کالاها را منتقل می‌کند، و دربردارنده هزینه‌های حمل‌ونقل، ذخیره، فرآوری و فروش است[٥٨] : به طور خلاصه، تجارت بخشی از مصرف *کالاها* را برای خود *کالاها* هزینه می‌کند تا به *ثروت* تبدیل شوند. تنها نوع تجارت که هزینه‌ای ندارد، معاملهٔ پایاپای ساده است، زیرا در این حالت، کالاها فقط برای مدت کوتاهی که مبادله انجام می‌شود ارزش دارند و ثروت هستند: «اگر مبادله بتواند بی‌واسطه و بدون هزینه انجام شود فقط برای دو طرف مبادله سود بیشتری دربردارد: از این‌رو، این یک اشتباه جدی است که اعمال بینابینی را که به عنوان ابزار تجارت عمل می‌کنند به عنوان خود تجارت در نظر بگیریم»[٥٩]. فیزیوکرات‌ها به خودشان اجازه می‌دهند که فقط واقعیت مادی کالاها را در نظر بگیرند، و به این معنی است که شکل‌گیری ارزش در مبادله به فرآیندی بدل می‌شود که خودش هزینه دارد و باید به حسابِ [بدهکاری] کالاهای موجود گذاشته شود. از این‌رو، ایجاد ارزش، وسیله‌ای برای ارضای تعداد بیشتری از نیازها نیست؛ ایجاد ارزشْ قربانی‌شدن کمیت مشخصی از کالاها برای مبادلهٔ کالاهای دیگر است. از این‌رو، ارزش‌ها جنبهٔ منفی کالاها را تشکیل می‌دهند.

امّا چگونه ارزش می‌تواند به این شیوه تشکیل شود؟ خاستگاه این افزونی چیست که تبدیل کالاها به ثروت را امکان‌پذیر می‌سازد، بدون این‌که در نتیجه مبادله‌های پیاپی و گردش دائمیْ با همدیگر به دست فراموشی سپرده شوند، یا دست‌آخر ناپدید شوند؟ چگونه است که هزینهٔ

1. substraction

این ایجاد بی‌وقفهٔ ارزشْ کالاهایی را که انسان در اختیار دارد تماماً به مصرف نمی‌رساند؟

آیا تجارت می‌تواند این مکمل ضروری را در خودش بیابد؟ یقیناً نه، زیرا هدف تجارت مبادلهٔ ارزش برای ارزش بر حسب بیشترین کمیت ممکن است. «برای این‌که کسی زیاد بگیرد، باید زیاد بدهد؛ و برای این‌که زیاد بدهد، باید زیاد بگیرد. این است کل هنر تجارت. تجارت، بنا به سرشت خودش، فقط اشیای با ارزش برابر را با یکدیگر مبادله می‌کند»[۶۰]. این درست است که کالایی که به بازاری دور برده شده است می‌تواند به قیمت بالاتری نسبت به مبدأ خودش مبادله شود؛ امّا این افزایش قیمت با هزینه واقعی حمل‌ونقل آن متناظر است؛ و تنها دلیلی که این کالا به علت این واقعیتْ چیزی را از دست نمی‌دهد این است که کالای ساکنی [یا کالایی که جابجا نشده است] که با این کالا مبادله می‌شود، هزینه‌های حمل‌ونقل را در قیمت‌اش لحاظ نمی‌کند. ممکن است کالایی از این سر دنیا به آن سر دنیا حمل شود، امّا هزینهٔ مبادله‌اش همیشه بر اجناسی که با این کالا مبادله می‌شود وضع می‌شود، [یعنی از آن کسر می‌شود]. این تجارت نیست که وفور بیش از حد کالاها را موجب شده است: مازاد باید پیشاپیش وجود داشته باشد تا تجارت امکان‌پذیر شود.

صنعت نیز نمی‌تواند هزینه‌های ایجاد ارزش را جبران کند. در واقع، محصولات تولیدی ممکن است بر طبق دو نظام متفاوت فروخته شوند. اگر قیمت‌ها آزاد باشند رقابت گرایش دارد آنها را تا نقطه‌ای پایین بیاورد که جدای از هزینهٔ مواد خام، چیزی بیش از کار کارگری را که محصول را تولید کرده است نپوشاند؛ بر طبق تعریف کانتیون، این دستمزد با معیشت کارگر در زمانی که برای تولید این محصول صرف می‌کند برابر است؛ و بی‌تردید باید معیشت و سود کارفرما را هم اضافه کرد؛ امّا، در هر صورت،

افزایش ارزش به علت فرآیند تولیدْ مصرف کسانی را بازنمایی می‌کند که این فرآیند به آنها اجرت می‌دهد؛ به طوری که برای تولید ثروتْ لازم بود که برخی از کالاها قربانی شوند [یا با زیان فروخته شوند]: «کارگر فنی همانقدر که در کارش تولید می‌کند در معیشت‌اش مصرف می‌کند»[٦١]. وقتی قیمت‌ها را یک [نظام] انحصاری کنترل می‌کند، قیمت فروش کالاها می‌تواند به‌طور قابل‌توجهی افزایش یابد. امّا این به معنای آن نیست که کارگران دستمزد بهتری دریافت می‌کنند: رقابت موجود بین کارگرانْ دستمزدهای‌شان را در سطحی نگه می‌دارد که فقط برای معیشت‌شان ضروری است[٦٢]؛ و امّا دربارهٔ سود کارفرمایان، این درست است که قیمت‌های انحصاریْ آن را به میزانی افزایش می‌دهد که ارزش کالاهایی که وارد بازار می‌شوند افزایش می‌یابد؛ امّا این افزایش صرفاً کاهشی متناسب در ارزش مبادله‌ای کالای دیگر است: «تمام کارفرمایان سود می‌برند فقط به این دلیل که دیگران متحمل هزینه می‌شوند»[٦٣]. صنعت ظاهراً ارزش‌ها را افزایش می‌دهد؛ در واقع، صنعت هزینه یک یا چند معیشت را از خود مبادله کم می‌کند. ارزش به وجود می‌آید، یا افزایش می‌یابد، نه از طریق تولید بلکه از طریق مصرف ــ حال چه مصرف کارگر برای معیشت باشد، چه مصرف کارفرما برای گرفتن سود، و چه مصرف غیر- کسانی که [کالاها را] می‌خرند. «افزایش در ارزش بازاری که به علت طبقهٔ بی‌ثمرْ است نتیجه هزینهٔ کارگر است، و نه کار او. زیرا انسان بیکاری که بدون کارکردن مصرف می‌کند همین نتیجه را به بار می‌آورد»[٦٤]. ارزش‌ها فقط در جایی به وجود می‌آیند که کالاها ناپدید می‌شوند؛ و کار به عنوان نوعی هزینه عمل می‌کند: کار [هزینه‌های] معیشتی را که خودش مصرف کرده است در قیمت جای می‌دهد.

این امر حتی دربارهٔ کشاورزی نیز صحیح است. وضعیت کارگری که

زمین را شخم می‌زند به‌هیچ‌وجه متفاوت از وضعیت کارگری نیست که بافندگی می‌کند یا با گاری کار می‌کند. کارگر فقط یکی از «ابزارهای کار یا زراعت است»[٦٥] - [یعنی کارگر] ابزاری است که نیازمند معیشت است و این معیشت را از تولید زمین کم می‌کند.

همانند تمام موارد دیگر، اجرت کار کشاورزی خودش را به گونه‌ای تنظیم می‌کند که دقیقاً این معیشت را فراهم کند. با این حال، کار کشاورزی نوعی مزیت، البته نه اقتصادی بلکه فیزیکی، در نظام مبادله در حوزهٔ تولید کالا دارد: وقتی روی زمین کار می‌شود، مقدار ممکنی از معیشت را فراهم می‌کند که بسیار بیشتر از مقدار مورد نیاز کارگری است که روی آن کار می‌کند. از این‌رو، به عنوان کار پاداش‌داده‌شده، کارِ کارگرِ کشاورزی دقیقاً به همان‌گونه منفی و زاید است که کار کارگران کارخانه؛ امّا، به عنوان «تجارتِ فیزیکی» با طبیعت[٦٦]، کار کارگر کشاورزی منبع باروری بسیار زیادی است. اگرچه درست است که این گشاده‌دستی پیشاپیش از طریق هزینه‌های شخم، بذرپاشی، علوفهٔ حیوانات پاداش داده می‌شود، [اما] هر کسی می‌داند که وقتی یک دانه گندم کاشته شود یک خوشه گندم برداشت می‌شود؛ و این‌که رمه‌ها و گله‌ها حتی وقتی استراحت می‌کنند هر روز چاق‌تر می‌شوند، مطلبی که دربارهٔ تودهٔ ابریشم یا پشمِ در انبار نمی‌توان گفت»[٦٧]. کشاورزی تنها حوزه‌ای است که در آن افزایشِ ارزش به علت تولید معادل هزینه‌های تولیدکننده نیست. دلیل این امر آن است که واقعاً یک تولیدکننده نادیدنی وجود دارد که هیچ نیازی به اجرت ندارد. کشاورز، بدون این‌که بداند، با او شریک است؛ و وقتی که کارگر مقداری معادل با کار خود را مصرف می‌کند، این کارِ او، به واسطه شریک [تولیدکننده نادیدنی]اش، تمام کالاهایی را تولید می‌کند که از آنها تولید ارزش‌ها کم خواهد شد: «کشاورزی تولیدِ نهاد الهی است که در آن تولیدکنندهٔ خالق طبیعت را که

تولیدکنندهٔ تمام کالاها و ثروت است، به عنوان شریک خود دارد»[٦٨].

از این‌رو، قابل فهم است که چرا فیزیوکرات‌ها چنان اهمیت نظری و عملی به اجارهٔ زمین می‌دادند ــ و نه به کار کشاورزی. دلیل این مطلب آن است که کار کشاورزی با مصرف پاداش داده می‌شود، درحالی‌که اجارهٔ زمین محصول خالص را بازنمایی می‌کند یا باید بازنمایی بکند: کمیت کالاهایی که طبیعت فراهم می‌کند و بیش از معیشتی است که به کارگران می‌دهد و نیز اجرتی که طبیعت برای خودش تقاضا می‌کند تا به تولید ادامه بدهد. این اجاره است که تبدیل کالا را به ارزش یا ثروت ممکن می‌سازد. این اجاره برای تمام انواع دیگر کارها و تمامِ مصرف متناظر با آنها اجرت فراهم می‌کند. از این رو، دو نگرانی عمده ایجاد می‌شود: داشتن [یا فراهم‌کردن] حجم زیادی از سکه در اختیارِ فرد، تا بتوان کار، تجارت و صنعت را به صورت مکفی با آن پرداخت کرد؛ و اطمینان از این‌که حمایت مطلق به آن بخشی از سرمایهٔ در گردش داده شده است که باید به زمین بازگردد تا به آن اجازه دهد که به تولید ادامه دهد. در نتیجه، برنامه سیاسی و اقتصادی فیزیوکراتها باید شامل موارد زیر باشد: افزایشِ قیمت [محصولات] کشاورزی، امّا نه دستمزد کسانی که در زمین کار می‌کنند؛ وصول تمام مالیات از خود اجارهٔ زمین؛ فسخ قیمت‌های انحصاری و تمام تبعیض‌های تجاری (به طوری که صنعت و تجارت، که با رقابت تنظیم می‌شوند، مجبور می‌شوند قیمت‌های عادلانه را حفظ کنند)؛ سرمایه‌گذاری دوباره و گستردهٔ پول در جهت پیشرفت‌های لازم برای تولید آینده.

کل نظام مبادله، کل [فرآیند] هزینه‌برِ ایجاد ارزش‌ها، به مبادلهٔ ابتدایی، ریشه‌ای و نامتوازنی برمی‌گردد که بین پیشرفت‌های انجام‌شده توسط صاحب زمین و حاصلخیزی طبیعت برقرار شده است. این مبادله به‌تنهایی کاملاً سودآور است، و از این سود خالص است که کسورات کالاها می‌تواند کسر

شود تا هزینه‌های ضروریِ هر مبادله، و از این‌رو هزینه‌های ضروریِ ظهور هر جزء جدید ثروت پوشانده شود. گفتن این امر صحیح نیست که طبیعت به صورت خودانگیخته ارزش‌ها را تولید می‌کند؛ امّا طبیعتْ منبع فرسایش‌ناپذیر کالاهایی است که مبادله آنها را به ارزش بدل می‌کند، اگرچه نه بدون هزینه و مصرف. کیزنی و شاگردانش ثروت را بر مبنای آنچه در مبادله ارائه می‌شود بررسی کردند ــ به عبارت دیگر بر مبنای وفور بیش از حدی که بدونِ هیچ ارزشی وجود دارد، امّا وفوری که از طریق شرکت در چرخهٔ جایگزین‌ها به ارزش بدل می‌شود، چرخه‌ای که در آن ثروت باید اجرت تمام فعالیت‌ها و تمام دگرگونی‌هایش را با دستمزد، غذا و معیشت و به‌طور خلاصه با بخشی از سودی که خودش بخشی از آن است پرداخت کند. فیزیوکرات‌ها تجزیه‌شان را با خود چیزی آغاز می‌کنند که در ارزش مشخص می‌شود، امّا چیزی که مقدم بر نظام ثروت است. همین مطلب درباره دستوردانان نیز صادق است، وقتی کلمات را بر مبنای ریشه‌های‌شان بررسی می‌کنند، بر مبنای رابطه بی‌واسطه‌ای که یک صدا را به یک شیء وصل می‌کند، بر مبنای انتزاع‌های متوالی‌ای که از طریق آنْ ریشهٔ مورد نظر به یک نام در یک زبان بدل می‌شود.

سودمندی

بررسی کوندیاک، گالیانی، گرازلین و دستو، با نظریهٔ دستوری گزاره متناظر است. این نظریه نه آن چیزی را که در مبادله عرضه می‌شود بلکه آن چیزی را که دریافت می‌شود به عنوان نقطهٔ عزیمت خود انتخاب می‌کند: امّا در واقع آن چیز [این بار] از دیدگاه کسی دیده می‌شود که به آن نیاز دارد، آن را می‌خواهد، و کسی که موافقت می‌کند تا چیزی را که صاحب آن است رها کند و این چیز دیگر را به دست بیاورد که در برآورد او مفیدتر است و ارزش

بیشتری دارد. فیزیوکرات‌ها و مخالفان‌شان در واقع بحث نظری یکسانی را، امّا در جهت‌های مخالف، طی می‌کنند: فیزیوکرات‌ها از خود می‌پرسند که در چه شرایطی ــ و با چه هزینه‌ای ــ یک کالا می‌تواند به ارزش در نظام مبادله بدل شود؛ مخالفان آنها می‌پرسند در چه شرایطی یک حکمِ ارزیابی [یا تعیین قیمت] می‌تواند به یک قیمت در همان نظام مبادله بدل شود. پس قابل فهم است که چرا بررسی فیزیوکرات‌ها و سودگرایان اغلب بسیار نزدیک، و گاهی اوقات مکمل یکدیگر است؛ و نیز قابل درک است که چرا هم فیزیوکرات‌ها می‌توانستند ادعا کنند که پیرو کانتیون هستند ــ به دلیل نظریهٔ او دربارهٔ سه درآمد اساسی و اهمیتی که به زمین می‌داد ــ و هم سودگرایان ــ به دلیل بررسی او دربارهٔ گردش [پول] و نقشی که به پول می‌داد[٦٩]؛ و چرا تورگو می‌توانست به آموزه فیزیوکرات در *تأملات دربارهٔ شکل‌گیری و توزیع ثروت* وفادار بماند، و با این حال در *ارزش پول* به گالیانی بسیار نزدیک باشد.

بگذارید ابتدایی‌ترین موقعیت مبادله را تجسم کنیم: انسانی که چیزی به غیر از ذرت یا گندم ندارد، با کسی روبرو می‌شود که چیزی به‌غیر از شراب یا چوب ندارد. تا آن موقع، هیچ قیمت ثابت، هیچ معادل، هیچ مقیاس مشترکی هم وجود ندارد. با این حال، اگر این انسان‌ها برای جمع‌آوری چوب، کاشت و برداشت ذرت یا گندم به دردسر افتاده باشند، به این دلیل است که آنان دربارهٔ این چیزها قضاوت خاصی دارند. آنان فکر کردند که این گندم یا چوب، بدون مقایسه با چیزی دیگر، می‌تواند برخی از نیازهای‌شان را برآورده کند ــ یعنی برای‌شان مفید است: «گفتن این‌که چیزی دارای ارزش است مانند گفتن این است که این چیز استفاده‌هایی دارد یا این‌که ما به آن ارزش می‌دهیم. از این‌رو، ارزش چیزها بر سودمندی‌شان مبتنی است، یا، به عبارت دیگر، مبتنی بر استفاده‌ای است که ما می‌توانیم از آن بکنیم»[٧٠]. این قضاوتْ شالودهٔ آن چیزی است که

تورگو «ارزش تخمینی» اشیاء می‌نامد[۷۱]. این ارزش مطلق است، زیرا هر کالا را به صورت فردی و بدون مقایسه با کالای دیگر مورد توجه قرار می‌دهد؛ با این حال، این ارزش نسبی و متغیر است، زیرا بنابر اشتها، امیال و نیاز انسان تعدیل می‌شود.

با وجود این، مبادله‌ای که بر مبنای چنین سودمندی‌های ابتدایی انجام می‌شود تقلیل ساده‌شان به یک مخرج مشترک نیست. این مبادله در ذات خودش پدیدآورندهٔ سودمندی است، زیرا آن چیزی را برای ارزیابی یک طرف عرضه می‌کند که تا آن موقع سودمندی اندکی برای طرف دیگر داشته است. در این نقطه، سه امکان وجود دارد. یک امکان می‌تواند این باشد که «مازاد هر کدام از طرفین»، هم‌چنان که کوندیاک[۷۲] می‌گوید ــ چیزی که او استفاده نکرد یا انتظار نداشت که بلافاصله از آن استفاده کند ــ در کیفیت و کمیت با نیازهای طرفِ دیگر متناظر است: کل مازاد صاحب گندم، در موقعیت مبادله، آشکار می‌شود که برای صاحب شراب مفید است و برعکس؛ در این حالت، آنچه بی‌فایده بود، از طریق ایجاد ارزش‌های معادل و هم‌زمان در هر طرف، کاملاً مفید می‌شود؛ آنچه را یکی بی‌ارزش ارزیابی می‌کند در تخمین دیگری، ارزش مثبت می‌یابد؛ و از آن‌جا که موقعیت متقارن است، ارزش‌های تخمینی ایجادشده به طور خودبه‌خود معادل هستند؛ سودمندی و قیمت، دقیقاً، بدون هیچ باقی‌مانده‌ای، متناظر هستند. قیمت‌گذاری خودش را به‌طور خودبه‌خود با تخمین منطبق می‌کند. امکان دیگر می‌تواند این باشد که مازاد یک طرف برای نیازهای طرف دیگر کافی نباشد، و این‌که دوّمی از دادن تمام آن چیزی که دارد امتناع می‌کند؛ او بخشی از آن را نزد خود نگه می‌دارد تا کمیت اضافی ضروری برای نیازهایش را از طرف سوّمی به دست آورد؛ این بخش کسرشده - که طرف دوّم تلاش خواهد کرد تا آن را به حداقل

برساند، زیرا او تمام مازاد اوّلی را نیاز دارد - باعث افزایش قیمت‌ها می‌شود: این دیگر مازاد گندم نیست که با مازاد شراب مبادله شده است، بلکه در نتیجه یک مبادله، تعداد زیادی بشکه شراب با مقدار زیادی گندم مبادله شده است. آیا خواهیم گفت که، در این مبادله، طرفی که بیشترین را می‌دهد مقداری از ارزش آنچه را داراست از دست می‌دهد؟ ابداً، زیرا مازادْ برای او استفاده‌ای ندارد، یا در هر صورت، از آن‌جا که او موافقت کرده است که آن را مبادله کند، باید ارزش بیشتر را به آن چیزی بدهد که دریافت می‌کند، نه به آن چیزی که واگذار می‌کند. امکان سوم می‌تواند این باشد، و این فرضیه سوّم است، که مطلقاً هیچ چیز اضافی نزد هیچ کدام از طرفین وجود ندارد، زیرا هر کدام از آنها می‌داند که می‌تواند، دیر یا زود، تمام چیزی را که دارد مورد استفاده قرار بدهد: در نتیجه، حالت *نیازْ* عمومی است، و هر کدام از اقلام کالاها که در تملک کسی باشد به ثروت بدل می‌شود. در این مورد، دو طرف ممکن است اصلاً چیزی را مبادله نکنند؛ امّا ممکن است هر کدام، به یک میزان، محاسبه کند که بخشی از کالای دیگری نسبت به بخشی از کالای خودش برای او مفیدتر است. آنان هر دو نوعی نابرابری حداقل را ــ امّا هر کدام برای خودش، و از این‌رو بر طبق محاسبه‌های متفاوت ــ برقرار می‌کنند: یکی از آنها می‌گوید فلان مقدار ذرت که من ندارم اندکی بیشتر از این مقدار چوبی که دارم ارزش دارد؛ دیگری می‌گوید فلان مقدار چوب ارزش بیشتری برای من دارد تا فلان مقدار ذرت. این دو نابرابریِ تخمینی برای هر طرفْ ارزش نسبی‌ای را تعیین می‌کند که او به آنچه دارد و آنچه ندارد می‌دهد. تنها راه برای آشتی این دو نابرابریْ اثبات برابری دو رابطهْ در بین آنهاست: مبادله وقتی اتفاق می‌افتد که رابطهٔ ذرت با چوب برای یک طرف، با رابطهٔ چوب با ذرت برای دیگری برابر شود. این در حالی است که ارزش تخمینی فقط

با تعامل یک نیاز و یک ابژه ــ و از این‌رو یک نفع منفرد در یک فرد تنها ــ در ارزش ستایشگرانه[1] تعیین می‌شود، هم‌چنان‌که اکنون پدیدار می‌شود،

در اینجا دو فرد هستند که مقایسه می‌کنند و چهار نفع هستند که مقایسه می‌شوند؛ امّا دو نفع خصوصی هر یک از دو طرفِ معاملهٔ اوّل به صورت جداگانه با یکدیگر مقایسه شدند، و نتایج این مقایسه است که بعداً مقایسه می‌شوند تا به یک ارزش تخمینی متوسط برسد؛

این برابری رابطهٔ برای مثال، گفتنِ، این امر را امکان‌پذیر می‌سازد که چهار پیمانه ذرت و چهار پشته چوب، دارای ارزش مبادله‌ای یکسانی هستند[۷۳]. امّا این برابری به این معنا نیست که سودمندی با سودمندی در اندازه‌های یکسانی مبادله می‌شود: افراد نابرابری‌ها را مبادله می‌کنند که به این معنی است که هر دو طرف ــ به‌رغم این واقعیت که هر کالای معامله‌شده دارای نوعی سودمندی درونی است ــ ارزش بیشتری نسبت به آنچه از اوّل داشته‌اند کسب می‌کنند. فرد به جای دو سودمندی بی‌واسطه، دو سودمندی دیگر دارد که نیازهای بزرگتری را برآورده می‌کنند.

چنین تجزیه‌هایی نشان می‌دهند که چگونه ارزش و مبادله درهم تنیده می‌شوند: مبادله‌ای نبود، اگر ارزش بی‌واسطه‌ای وجود نداشت ــ به عبارت دیگر، اگر در اشیاء «صفتی که برایشان اتفاقی است وجود نداشت، صنعتی که صرفاً به نیازهای انسان وابسته است، همان‌گونه که معلول به علت‌اش وابسته است»[۷٤]. امّا مبادله نیز به سهم خود به دو شیوه تولیدِ ارزش می‌کند. اوّل، اینکه مبادله، اشیای مفیدی را مفید ارائه می‌کند که بدون آن سودمندی، ارزش اندک یا احتمالاً ارزشی نداشتند: الماس برای انسان‌هایی که گرسنه یا نیازمند لباس هستند چه ارزشی دارد؟ امّا کافی است که یک زن در جهان با میل به جذاب‌بودن وجود داشته باشد، به همراه تجارتی که بتواند این الماس را به او

1. appreciative

برساند، تا این سنگ به «ثروت غیرمستقیم صاحب‌اش بدل شود، صاحبی که به آن نیاز ندارد... ارزش این کالا برای او یک ارزش مبادله‌ای است»[۷۵]؛ و او می‌تواند با فروختن چیزی که فقط می‌تواند برای درخشیدن عمل کند، غذای خودش را تأمین کند: این چنین است اهمیت کالاهای لوکس، و این حقیقت، که از دیدگاه ثروت، هیچ تفاوتی بین نیاز، راحتی و لذت وجود ندارد[۷٦]. از طرف دیگر، مبادلهٔ نوع جدیدی از ارزش را به وجود می‌آورد که «ستایشگرانه» است؛ مبادله نوعی رابطهٔ متقابل را بین سودمندی‌ها سازماندهی می‌کند که این رابطه موازی رابطه با صرف نیاز است و نیز رابطه‌ای که به‌ویژه، آن را تعدیل می‌کند: زیرا در حوزهٔ ستایش، و در نتیجه حوزهٔ مقایسه هر ارزش با تمام ارزش‌های دیگر، کم‌ترین مقدار ایجاد سودمندیِ جدیدْ ارزش نسبی تمام سودمندی‌های از قبل موجود را، کاهش می‌دهد. به‌رغم ظهور ابژه‌های تازه که می‌توانند نیازها را برآورده کنند کل ثروت افزایش نمی‌یابد، تمام تولید فقط «نظم جدیدی از ارزش‌ها را نسبت به حجم ثروت» به وجود می‌آورد.

ارزش اوّلین ابژه‌های نیاز کاهش می‌یابد تا فضا را در حجم [ثروت] برای ارزش‌های جدید ابژه‌های راحتی یا لذت فراهم کنند»[۷۷]. از این‌رو، مبادله آن چیزی است که ارزش‌ها را (از طریق به وجودآمدن سودمندی‌های تازه‌ای که، حداقل به طور غیرمستقیم، نیازها را برآورده می‌کنند) افزایش می‌دهد؛ امّا مبادله به همین میزان آن چیزی است که ارزش‌ها را (در رابطهٔ با یکدیگر، در ستایشی که دربارهٔ هر کدام انجام شده است) کاهش می‌دهد. با استفاده از مبادله، امر غیرمفید به امر مفید بدل می‌شود، و مفیدتر دقیقاً به همان نسبت کم‌فایده‌تر می‌شود. نقش سازندهٔ مبادله در کنشِ ارزش این چنین است: مبادله به هر چیزی قیمتی می‌دهد، و در انجام چنین کاری قیمت هر کدام را پایین می‌آورد.

خواهیم دید که عناصر نظری در آثار فیزیوکرات‌ها و مخالفان‌شان یکسان است. مجموعهٔ گزاره‌های بنیادی استفاده‌شده در هر دو مشترک است: تمام ثروت از زمین به وجود می‌آید؛ ارزش اشیاء به مبادله مرتبط است؛ پول به عنوان بازنماییِ ثروتِ در گردش دارای ارزش است؛ گردش [پول] باید تا حد ممکن ساده و کامل باشد. امّا این بخش‌های نظری را فیزیوکرات‌ها و «سودگرایان» در نظم‌های وارونه مرتب می‌کنند؛ و به عنوان نتیجهٔ برخورد این آرایش‌های متفاوت، آنچه در یک نظریه نقش مثبت بازی می‌کند در دیگری منفی می‌شود. کوندیاک، گالیانی و گرازلین به عنوان شالودهٔ مثبت و ذهنی تمام ارزش‌ها، از مبادلهٔ سودمندی‌ها آغاز کردند. تمام چیزهایی که یک نیاز را برآورده می‌کنند در نتیجه دارای یک ارزش هستند، و هر نوع دگرگونی یا انتقالی که امکان برآورده‌کردن تعداد بیشتری از نیازها را فراهم کند، نوعی افزایش ارزش را پایه‌گذاری می‌کند: این افزایش است که از طریق دادن مقداری [پول]، که از این افزایشْ کسر شده است و معادل معیشت کارگران است، امکان پرداخت اجرت کارگران را فراهم می‌کند. امّا تمام این عناصر مثبت که ارزش را تشکیل می‌دهند مبتنی بر حالت خاصی از نیاز است که در انسان‌ها وجود دارد، و از این‌رو مبتنی بر محدودیت باروری طبیعت است. از نظر فیزیوکرات‌ها، همین توالی را باید در جهت معکوس طی کرد: تمام دگرگونی‌ها در محصولات زمین و تمام کارهایی که بر روی آنها انجام می‌شود توسط معیشت کارگر جبران می‌شود. از این‌رو، معیشت کارگر باید به عنوان یک کاهشْ در حساب بدهکار کل کالاها گذاشته شود. ارزش فقط در جایی افزایش می‌یابد که مصرف وجود داشته باشد. برای این‌که ارزش به وجود بیاید، طبیعت باید از باروری بی‌پایان برخوردار باشد. تمام آن چیزهایی که در یکی از این تفسیرها به صورت مثبت، به عبارتی، برجسته درک می‌شود در

آن دیگری به صورت منفی، همانند نوعی قالب اولی، درک می‌گردد. «سودگرایان»، *اِسناد* ارزش خاصی را به اشیاء، بر *مفصل‌بندی* مبادلات مبتنی می‌کنند. فیزیوکرات‌ها *الگوی* پیشروندهٔ ارزش‌ها را با *وجود* ثروت تبیین می‌کنند. امّا در هر دو تفسیر، نظریهٔ ارزش، همانند نظریهٔ ساختار در تاریخ طبیعی، لحظه *اِسناد* را به لحظه *مفصل‌بندی* مرتبط می‌کند.

احتمالاً گفتن این امر ساده‌تر است که فیزیوکرات‌ها صاحبان زمین، و «سودگرایان»، بازرگانان، کارفرمایان را نمایندگی می‌کردند. و این‌که در نتیجه، سودگرایان معتقد بودند که ارزش تولیدات زمین با انتقال یا ایجاد تغییر در آنها افزایش می‌یافت؛ و نیز سودگرایان، به ضرب شرایط، طرفدار نوعی اقتصاد بازار بودند که در آن نیازها و امیالْ قوانین را به وجود می‌آوردند. از طرف دیگر، فیزیوکرات‌ها فقط به تولید کشاورزی معتقد بودند و ادعا می‌کردند که اجرت کشاورزی باید بیشتر باشد؛ و درحالی‌که صاحبان زمین بودند، مبنایی طبیعی برای اجارهٔ زمین قائل بودند، و از آن‌جا که مدعی قدرت سیاسی بودند، می‌خواستند تنها خودشان تابع [قانون] مالیات باشند، و در نتیجه از حقوقی که مالیات اعطاء می‌کرد به صورت انحصاری برخوردار باشند. تردیدی وجود ندارد که انتخاب‌های اقتصادی گستردهٔ دو طرف را می‌توان ورای هم‌سازی منافع‌شان در نظر گرفت. گرچه عضویت در یک گروه اجتماعی همیشه می‌تواند توضیح دهد که چرا فرد یک نظام تفکر را به جای نظام دیگر انتخاب می‌کند، امّا شرایطی که آن نظام را قادر می‌سازد تا [نظامِ] تفکر باشد هرگز در وجودِ گروه قرار ندارد. باید مراقب باشیم تا در این‌جا بین دو شکل و دو سطحِ بررسی تمیز بگذاریم. سطح اوّل، نوعی مطالعهٔ عقاید برای کشف این مطلب است که چه کسی در قرن هجدهم فیزیوکرات و چه کسی ضد فیزیوکرات بوده است؛ چه منافعی در معرض خطر [یا محل بحث] بوده است؛ چه نکات و استدلال‌هایی مجادله‌برانگیز بودند و چگونه منازعه بر سر قدرت بسط یافت.

سطح دیگر، که افراد درگیر یا تاریخ‌شان را به حساب نمی‌آورد، مبتنی بر شرایطی است که بر پایه آن امکان ادراکِ دانشِ «فیزیوکراتیک» و «سودگرایانه» در اشکال هم‌بسته و مقارن، وجود داشت. تجزیهٔ اوّل، قلمرو نوعی نیایش‌سرایی[1] است. دیرینه‌شناسی فقط دوّمی را می‌تواند تشخیص دهد و به کار گیرد.

جدول عمومی

اکنون می‌توان سازمان کلی حوزه‌های تجربی را به‌مثابه یک کل ترسیم کرد (به صفحه بعد مراجعه شود).

اوّلین چیزی که مشاهده می‌کنیم این است که *تجزیهٔ ثروت* از پیکربندی‌ای مشابه با *تاریخ طبیعی* و *دستور عام* تبعیت می‌کند. در واقع، نظریهٔ ارزش (چه با کمبود و تنگدستی یا با وفور بیش از حدِ [منابع] طبیعت) توضیح این امر را امکان‌پذیر می‌سازد که چگونه کالاهای مشخصی را می‌توان به نظام مبادله وارد کرد، چگونه، از طریق فرآیند اوّلیهٔ معاملهٔ پایاپای، می‌توان یک چیز را معادل دیگری فرض کرد، چگونه برآورد اوّلی می‌تواند با برآورد دوّمی بر حسب رابطهٔ برابری (الف و ب ارزش یکسانی دارند) یا رابطهٔ هم‌گونی (ارزش الف، که طرف مقابل من صاحب آن است نسبت به نیاز من آن چیزی است که ارزش ب، که خودم صاحب آن هستم، نسبت به اوست) مرتبط شود. پس ارزش با کارکرد اِسنادی‌ای متناظر است که فعل برای دستور عام آن را انجام می‌دهد، کارکردی که باعث به وجودآمدن گزاره می‌شود و آستانهٔ آغازینی را بنیاد می‌گذارد که ورای آن زبان وجود دارد. امّا وقتی ارزش ستایشگرانه به ارزش تخمینی بدل می‌شود، به عبارت دیگر، وقتی ارزش ستایشگرانه در

1. doxology

نظامی تعیین و تحدید می‌شود که تمام مبادله‌های ممکن آن را بنیاد می‌گذارند، آنگاه هر ارزشی درمی‌یابد که توسط تمام ارزش‌های دیگر مستقر می‌شود و شکل می‌یابد: وقتی این امر اتفاق می‌افتد، ارزشْ آن نقش مفصل‌بندی را می‌پذیرد که *دستور عام* در تمام عناصر غیرکلامی گزاره شناسایی کرده بود (به عبارت دیگر، در اسم‌ها و در تمام کلماتی که چه به صورت آشکار و چه پنهانی کارکردی اسمی را دربردارند). در نظام مبادله، در تأثیر متقابلی که به هر بخش ثروت اجازه می‌دهد تا بخش‌های دیگر را دلالت کند، یا توسط آنها دلالت شود، ارزشْ هم‌زمان هم *فعل* و *اسم*، هم قدرتِ پیونددادن و مبنای تجزیه، و هم اِسناد، و الگوست. پس *ارزش* دقیقاً همان جایگاهی را در تجزیهٔ ثروت اشغال می‌کند که *ساختار* در تاریخ طبیعی؛ ارزش، همانند ساختار، تنها در یک فعالیت کارکردهای زیر را به هم می‌پیوندد: کارکردی که اسناد یک نشانه به نشانه دیگر، یک بازنمایی به بازنمایی دیگر را ممکن می‌سازد، و کارکردی که مفصل‌بندی عناصری را ممکن می‌سازد که کلیت بازنمایی‌ها را یا مفصل‌بندی نشانه‌هایی را که آنها را تجزیه می‌کنند تشکیل می‌دهند.

نظریهٔ پول و تجارت، به سهم خود، توضیح می‌دهد که چگونه هر شکل مشخص ماده می‌تواند از طریق ارتباط به یک ابژه و خدمت به عنوان نشانه‌ای دائمی برای آنْ نوعی کارکرد دلالت‌گری به عهده بگیرد؛ هم‌چنین این نظریه (از طریق تعامل تجارت و افزایش و کاهش کمیت سکه‌ها) توضیح می‌دهد که چگونه رابطهٔ نشانه با شیء دلالت‌شده می‌تواند حتی بدون ناپدیدشدن، تعدیل شود، چگونه یک عنصر پولی می‌تواند ثروت بیشتر یا کمتری را دلالت کند، چگونه این عنصر پولی در رابطه با ارزش‌هایی که وظیفه بازنمایی‌شان را به عهده دارد می‌تواند تغییر کند، و قبض و بسط یابد. از این‌رو، نظریهٔ قیمت‌های پولی با آن چیزی متناظر

است که در *دستور عام* در شکل بررسی ریشه‌ها و زبانِ کنش ظاهر می‌شود (کارکرد *نام‌گذاری*) و نیز متناظر با آن چیزی است که در شکل مجازها[1] و تغییرات معنی ظاهر می‌شود (کارکرد *اشتقاق*). پول، همانند کلمات، دارای نقش نام‌گذاری است، با این حال هرگز از نوسانْ پیرامون آن محور عمودی متوقف نمی‌شود: نسبت تغییرات قیمت به تثبیت اوّلیهٔ رابطهٔ بین فلز و ثروت همان نسبت جابجایی‌های زبان‌آوران به ارزش خاستگاهی نشانه‌های کلامی است. علاوه بر این، پول از طریق تضمینِ بر مبنای امکان‌های خودش، تعیین ثروت، ثبیت قیمت‌ها، تعدیل ارزش‌های اسمی، و غنی و فقیرساختن ملت‌ها، در رابطه با ثروت به همان شیوه‌ای عمل می‌کند که *نشان ویژه* در ارتباط با موجودات طبیعی عمل می‌کند: پول هم تحمیل یک علامت خاص بر روی ثروت و هم نشان‌دادن جایگاهی ــ بدون تردید موقتی ــ را برای آن در حوزه‌ای ممکن می‌سازد که واقعاً با کلیت اشیاء و کلیت نشانه‌های در اختیار فرد، محدود شده است. نظریهٔ پول و قیمت‌ها همان جایگاهی را در بررسی ثروت اشغال می‌کنند که نظریهٔ نشان ویژه در تاریخ طبیعی. نظریهٔ پول، همانند نظریهٔ نشان ویژه، امکان‌های زیر را دقیقاً در یک کارکرد، به هم مرتبط می‌کند: امکانِ دادن یک نشانه به اشیاء، امکان بازنمایی یک شیء با شیء دیگر، و امکانِ واداشتنِ یک نشانه به تغییر در رابطه با آنچه مشخص می‌کند.

چهار کارکردی که نشانهٔ کلامی را در خصوصیات ویژه‌اش متمایز می‌سازند و آن را از تمام نشانه‌های دیگری که بازنمایی می‌تواند برای خودش فراهم کند تمیز می‌دهند، کارکردهایی هستند که در علامت‌دهیِ[2] نظریِ تاریخ طبیعی و در استفادهٔ عملیِ نشانه‌های پولی یافت می‌شوند. نظم ثروت و نظم

1. trope
2. signalization

موجودات طبیعی تا جایی برقرار و آشکار می‌شود که بین ابژه‌های نیاز و بین افراد دیدنیْ، نظام نشانه‌هایی مستقر شود که نام‌گذاری بازنمایی‌های با یکدیگر، اشتقاقِ بازنمایی‌های دلالت‌کننده در رابطه با بازنمایی‌های مدلول، مفصل‌بندی آنچه بازنمایی می‌شود و اسناد بعضی از بازنمایی‌ها به بازنمایی‌های دیگر را ممکن سازد. در این معنا، می‌توان گفت که از نظر تفکر کلاسیک، نظام‌های تاریخ طبیعی و نظریه‌های پول یا تجارت همان شرایط امکان زبان را دارند. این امر به دو معنا است: اوّل، این‌که نظم در طبیعت و نظم در قلمرو ثروت برای تجربهٔ کلاسیک همان شیوهٔ هستیِ نظمِ بازنمایی‌ها را دارند که کلمات آن را آشکار می‌سازند؛ دوّم، این‌که کلماتْ نظامی از نشانه‌ها را تشکیل می‌دهند که وقتی مسئله‌ای مربوط به آشکارسازی نظم اشیاء است، به قدر کفایت برای تاریخ طبیعی (اگر به‌خوبی سازماندهی شده باشد) و پول (اگر به‌خوبی تنظیم شده باشد) انحصاری است که بتواند به همان شیوه‌ای عمل کند که زبان عمل می‌کند. نسبت جبر به علوم ریاضی مانند نسبت نشانه‌ها، و به‌ویژه کلمات، به *طبقه‌بندی* است: یک سازمان و تظاهر آشکار نظم اشیاء.

با این حال، تفاوتی عمده وجود دارد که مانع از این می‌شود که طبقه‌بندیْ زبان خودانگیختهٔ طبیعت باشد و نیز مانع می‌شود که قیمت‌ها گفتمانِ طبیعی ثروت باشند. یا به بیان دقیق‌تر، دو تفاوت وجود دارد: یک تفاوتِ، امکانِ تمیز قلمرو نشانه‌های کلامی را از قلمرو ثروت یا موجودات طبیعیِ فراهم می‌کند. تفاوت دیگر امکان تمیز نظریهٔ تاریخ طبیعی را از نظریهٔ ارزش یا قیمت‌ها به وجود می‌آورد.

چهار لحظه‌ای که کارکردهای اساسی زبان (اسناد، مفصل‌بندی، نام‌گذاری و اشتقاق) را تعیین می‌کنند قویاً با یکدیگر مرتبط هستند زیرا به محض این‌که، با ظهور فعل، از آستانه‌ای عبور شود که در ورای آن زبان وجود دارد، این کارکردها به یکدیگر نیاز دارند. امّا در پیدایش طبیعی

زبان‌های واقعی، فرآیند در جهت مشابه یا با انسجام مشابهی رخ نمی‌دهد: تخیلات انسان‌ها (بر حسب آب‌وهوایی که در آن زندگی می‌کنند، شرایط وجود، احساسات و هیجانات و تجارب‌شان) اشتقاق‌هایی را بر مبنای نام‌گذاری‌های ابتداییْ به وجود می‌آورد که در میان ملت‌های گوناگون متفاوت است و بی‌تردید، علاوه بر گوناگونی زبان‌ها، بی‌ثباتی نسبی هر کدام از آنها را توضیح می‌دهد.

انسان‌ها در تمام مراحل این اشتقاق‌ها، و در هر زبان خاص، کلیتی از کلمات و نام‌ها را در اختیار دارند که بر اساس یکدیگر مفصل‌بندی می‌شوند و الگوی بازنمایی‌های‌شان را فراهم می‌کنند؛ امّا این تجزیه آن‌چنان ناقص است که به تعداد زیادی از بی‌دقتی‌ها و هم‌پوشانی‌ها اجازه می‌دهد تا باقی بمانند و انسان‌ها با کمک بازنمایی‌های یکسانْ کلمات گوناگون را به کار می‌گیرند و گزاره‌های متفاوتی را صورت‌بندی می‌کنند: تأمل انسان‌ها کاملاً از اشتباه مصون نیست. بین نام‌گذاری و اشتقاق، جابجایی‌های تخیل زیاد می‌شوند؛ بین مفصل‌بندی و اِسناد، اشتباهات تأمل تکثیر می‌شوند. به این دلیل است که، در افق زبان که احتمالاً به صورت بی‌پایانی به تأخیر افتاده است، ایدهٔ یک زبان عام ترسیم‌شده است که در آن ارزش بازنمایی‌کنندهٔ کلمات، به قدر کفایت برای تأمل، ثابت، مستقر و شناخته‌شده بود تا تأمل بتواند به تصمیمی با وضوح کامل درباره تمام گزاره‌ها برسد ــــ به وسیله این زبان «دهقانان می‌توانستند نسبت به آنچه فیلسوفان امروزه انجام می‌دهند قضاوت بهتری دربارهٔ حقیقت اشیاء داشته باشند.»[۷۸]؛ یک زبان کاملاً مجزا امکان گفتمانی کاملاً شفاف را فراهم می‌کرد: این زبان در ذات خود *هنری ترکیبی*[۱] می‌بود. همچنین به این دلیل است که به‌کارگیری هر زبانِ واقعی باید با

---

۱. ars combinatoria، روشی منطقی که گوتفرید لایبنیتس در De arte Combinatoria توصیف کرده است. ــ م.

دانشنامه‌ای تقویت شود که رشد یا بسط کلمات را تعیین می‌کند، طبیعی‌ترین راه‌هایی را که باید کلمات دنبال کنند تجویز می‌کند، تغییرات مجاز دانش را ردیابی می‌کند، و روابط مجاورت و شباهت را تنظیم می‌کند. لغت‌نامه به عنوان وسیلهٔ کنترل بازی اشتقاق‌ها بر مبنای نام‌گذاری اوّلیه کلمات به وجود می‌آید، دقیقاً همان‌گونه که زبان عام به وجود می‌آید تا اشتباهات تأمل را ــ هنگام صورت‌بندی یک حکم ــ بر مبنای نوعی مفصل‌بندی تثبیت‌شده کنترل کند. هنر ترکیبی و دانشنامه با [کمک] یکدیگر نقصان زبان‌های واقعی را جبران می‌کنند.

از آن‌جا که تاریخ طبیعی، باید بالضروره یک علم باشد، و چون گردش ثروت نهادی است که انسان‌ها آن را به وجود آورده‌اند و کنترل می‌کنند، به گریز از خطرات نهفته در زبان‌های طبیعی منوط هستند. هیچ اشتباهی بین مفصل‌بندی و اِسناد در نظم تاریخ طبیعی ممکن نیست زیرا ساختار در دیدارپذیری بی‌واسطه‌اش ارائه می‌شود؛ همچنین هیچ جابجایی تخیلی، هیچ شباهت کاذب، هیچ هم‌نشینی ناهماهنگ، که یک موجودِ طبیعیِ درست طراحی‌شده را در جایگاهی قرار می‌دهد که جایگاه خودش نیست، امکان‌پذیر نیست، زیرا نشانِ ویژه یا باهم‌سازی نظام یا با دقت روش تثبیت می‌شود. در تاریخ طبیعی، ساختار و نشانِ ویژه فروبستن نظری آن چیزی را تضمین می‌کنند که در زبان گشوده باقی می‌ماند و طرح‌های هنرهای اساساً ناکامل را در مرزهایش به وجود می‌آورد. به همین ترتیب، ارزش، که به طور خودکار از تخمینی به ستایشگرانه تغییر می‌کند، و پول، که با افزایش یا کاهش کمیت‌اش همیشه باعث نوسانات محدود قیمت‌ها می‌شود، تناسب اسناد و مفصل‌بندی، و تناسب نام‌گذاری و اشتقاق را در حوزهٔ ثروتْ تضمین می‌کنند. ارزش و قیمت‌ها فروبستن مجازی آن قطعاتی را که در زبان باز باقی می‌مانند، تضمین می‌کنند. ساختارْ تاریخ

طبیعی را قادر می‌سازد تا خودش را به‌گونه‌ای بی‌واسطه در بن‌مایهٔ یک ترکیب پیدا کند، و نشانِ ویژه به تاریخ طبیعی اجازه می‌دهد تا نوعی شاعرانگی[1] دقیق و روشنگر را دربارهٔ موجودات و شباهت‌شان پایه‌گذاری کند. ارزشْ شکل‌های ثروت را با یکدیگر ترکیب می‌کند، پولْ مبادلهٔ واقعی‌شان را ممکن می‌سازد. جایی که نظم آشفتهٔ زبان متضمن رابطهٔ پیوسته با نوعی هنر و وظایف بی‌پایان‌اش است، نظم‌های طبیعت و ثروت در وجود ساختار و ویژگی، ارزش و پول بیان می‌شوند.

با این حال باید یادآور شد که نظم طبیعی در نظریه‌ای صورت‌بندی می‌شود که به عنوان تفسیر صحیح یک سلسله یا مجموعهٔ واقعیْ دارای ارزش است: علاوه بر این، ساختارِ موجوداتْ هم شکلِ بی‌واسطهٔ امر دیدنی و هم مفصل‌بندی‌اش است؛ به همین ترتیب، نشانِ ویژه تنها در یک حرکتِ مشابه، نام‌گذاری و بومی‌سازی می‌کند. از طرف دیگر، ارزش تخمینی فقط از طریق یک دگرگونی به ارزش ستایشگرانه بدل می‌شود؛ و رابطهٔ آغازین بین فلز و کالا فقط به‌تدریج به قیمتی بدل می‌شود که در معرض تغییر است. در مورد اوّل، نوعی هم‌نشینی دقیق بین اسناد و مفصل‌بندی، نام‌گذاری و اشتقاق وجود دارد؛ در دوّمی، انتقالی وجود دارد که به سرشت اشیاء و به فعالیت انسانی مرتبط است. با زبان، نظام نشانه‌ها منفعلانه در نقصان‌اش پذیرفته می‌شود، و فقط یک هنر می‌تواند آن را تصحیح کند: نظریهٔ زبان به‌گونه‌ای بی‌واسطه تجویزی است. تاریخ طبیعی از خودش نظامی از نشانه‌ها را برای دلالت موجودات به وجود می‌آورد، و به این دلیل است که تاریخ طبیعی یک نظریه است. ثروتْ نظامی از نشانه‌هاست که انسان‌ها آن را ایجاد، تکثیر و تعدیل می‌کنند؛ نظریهٔ ثروت به‌کلی به سیاست مرتبط می‌شود.

---

1. poetics

با این حال، دو ضلع دیگر چهارضلعی اصلی همچنان باز باقی می‌مانند. چگونه نام‌گذاری (عملی دقیق و منفرد) می‌تواند نوعی مفصل‌بندی طبیعت، ثروت و بازنمایی را ممکن سازد؟ اگر به طور کلی صحبت کنیم، چگونه دو بخش متضاد (بخش‌های حکم و دلالت برای زبان، ساختار و نشانِ ویژه در تاریخ طبیعی، ارزش و قیمت‌ها در نظریهٔ ثروت) می‌توانند به شیوه‌ای با یکدیگر مرتبط شوند که زبان، نظام طبیعت و گردش ناگسستهٔ ثروت را، امکان‌پذیر سازند؟ در این‌جاست که واقعاً فرض این امر ضروری می‌شود که بازنمایی‌ها شبیه یکدیگر هستند و یکدیگر را در تخیل القا می‌کنند؛ در این‌جاست که موجودات طبیعی واجد روابط شباهت و مجاورت با یکدیگر هستند؛ و در این‌جاست که نیازهای انسان‌ها در تناظر با یکدیگر هستند و می‌توانند ارضا شوند. ارتباط متقابل بازنمایی‌ها، گسترهٔ پیوستهٔ موجودات و گسترش طبیعت هنوز ضرورت دارند، اگر قرار است زبان وجود داشته باشد، اگر قرار است تاریخ طبیعی وجود داشته باشد، و اگر قرار است ثروت و استفاده از ثروت امکان‌پذیر باشد. پیوستار بازنمایی و هستی، نوعی هستی‌شناسی که به طور منفی به عنوان فقدان نیستی تعریف می‌شود، نوعی قابلیت بازنمایی کلیِ هستی، و هستی همان‌گونه که در حضور بازنمایی بیان می‌شود ــــ تمام این‌ها در پیکربندی کلی *اپیستمهٔ* کلاسیک جای دارند. می‌توان در این اصل پیوستگیْ مرحله به‌لحاظ متافیزیکی قدرتمندِ تفکر قرن هفدهم و هجدهم را مشاهده کرد (مرحله‌ای که گزاره‌ای برای داشتن معنای مؤثر تقویت می‌کند به ساختار به عنوان نشان ویژه مدد می‌رساند و ارزش چیزها با برای آنکه به عنوان قیمت محاسبه شوند، تقویت می‌نماید)؛ این در حالی‌است که روابط بین مفصل‌بندی و اسناد، نام‌گذاری و اشتقاق (آن چیزی که شالوده‌ای برای حکم از یک طرف و برای معنا از طرف دیگر، و

هم‌چنین برای ساختار و نشانِ ویژه، ارزش و قیمت‌ها، فراهم می‌کند) مرحلهٔ به‌لحاظ علمی قدرتمند آن تفکر را تعیین می‌کنند (آن چیزی که دستور، تاریخ طبیعی و علمِ ثروت را ممکن می‌سازد). از این‌رو، نظم تجربه‌مندی به هستی‌شناسی‌ای مرتبط است که تفکر کلاسیک را مشخص می‌کند؛ در واقع، از همان آغاز، این تفکر در نوعی هستی‌شناسی وجود دارد که این واقعیت را که هستی بدون گسست به بازنمایی ارائه می‌شود به‌طور شفاف ارائه می‌کند؛ [این تفکر همچنین] در نوعی بازنمایی [وجود دارد] که پیوستگیِ هستی را عرضه می‌کند.

اکنون می‌توان از دور، جهشی را که در کل *اپیستمهٔ* غرب در اواخر قرن هجدهم رخ داده است، با گفتن این امر مشخص ساخت که مرحلهٔ به‌لحاظ علمی قدرتمند درست در همان ناحیه‌ای به وجود آمد که *اپیستمهٔ* کلاسیک به‌لحاظ متافیزیکی قدرتمند بود؛ و نیز معلوم می‌شود که، از طرف دیگر، نوعی فضای فلسفی در آن ناحیه‌ای به وجود آمد که مکتب کلاسیک در آن به گونه‌ای استوار، سلطهٔ معرفت‌شناختی خود را تثبیت کرده بود. در واقع، نقش اساسیِ تجزیهٔ تولید، به عنوان طرح تازه «اقتصاد سیاسیِ» جدید، بررسی رابطهٔ بین ارزش و قیمت‌ها است. مفاهیم ارگانیسم و ساختار ارگانیک، روش‌های کالبدشناسی مقایسه‌ای ــ به‌طور خلاصه، تمام مضامین «زیست‌شناسی» جدید ــ تبیین می‌کنند که چگونه ساختارهای قابل مشاهده در افراد، می‌توانند به عنوان نشان‌های ویژه و عام جنس‌ها، خانواده‌ها بوده و زیر سلسله دارای اعتبار باشند؛ و دست آخر، «زبان‌شناسی تاریخی» برای این که آرایش‌های صوری یک زبان (توانایی‌اش برای تولید گزاره) و معنای متعلق به کلمات را هماهنگ کند، دیگر نه کارکردهای بازنمایی گفتمان، بلکه کلیتی از ثابت‌های ریخت‌شناختیِ در معرضِ تاریخ را بررسی می‌کند. زبان‌شناسی تاریخی، زیست‌شناسی و اقتصاد سیاسی نه در جایگاه‌های از قبل اشغال شده توسط

دستور عام، *تاریخ طبیعی* و *تجزیهٔ ثروت* بلکه در ناحیه‌ای به وجود آمدند که این شکل‌های دانش وجود نداشتند، در فضایی که این شکل‌های دانش آن را خالی کرده بودند، در شکاف عمیقی که قطعات نظری گسترده‌شان را جدا می‌کرد، و شکافی که با همهمهٔ پیوستار هستی‌شناختی پر شده بود. موضوع دانش در قرن نوزدهم در جایگاهی تشکیل می‌شود که فراوانی کلاسیکِ هستیْ خاموش شده است.

برعکس، یک فضای فلسفی جدید در جایی به وجود آمد که موضوع‌های دانش کلاسیک ناپدید شدند. لحظهٔ اسناد (به عنوان شکلی از حُکم) و لحظهٔ مفصل‌بندی (به عنوان نوعی طرح کلیِ موجودات) جدا شدند، و از این رو مشکل روابط بین تعریف کاشف از ذات صوری و هستی‌شناسی صوری به وجود آمد. لحظهٔ نام‌گذاری اوّلیه و لحظه اشتقاق از طریق زمان نیز جدا شدند، و فضایی گشوده شد که در آن پرسش از رابطهٔ بین تاریخ و معنای آغازین مطرح شده. در نتیجه، دوشکل عمدهٔ تفکر فلسفی مدرن پایه‌گذاری شدند. شکل اوّل روابط بین منطق و هستی‌شناسی را بررسی می‌کند؛ این شکل از طریق صوری کردن به پیش می‌رود و در شکل جدیدی با مسئلهٔ *علوم ریاضی* روبرو می‌شود. دوّمی روابط دلالت و زمان را بررسی می‌کند؛ این شکل نوعی آشکار سازی را به عهده می‌گیردکه کامل نیست و احتمالاً هرگز نمی‌تواند کامل شود؛ این شکل مضامین و روش‌های *تفسیر* را برجسته می‌کند. احتمالاً بنیادی‌ترین پرسشی که می‌تواند در فلسفه طرح شود به رابطهٔ بین این دو شکل تفکر مربوط می‌شود. گفتن این‌که آیا این رابطه امکان‌پذیر است، یا این که چگونه می‌توان برای این رابطهٔ شالوده‌ای فراهم کرد یقیناً در قلمرو دیرینه‌شناسی نیست؛ امّا دیرینه‌شناسی می‌تواند ناحیه‌ای را مشخص کند که در آنْ این رابطه می‌خواهد وجود داشته باشد، و هم چنین می‌تواند مشخص کند که فلسفهٔ مدرن می‌خواهد در کدام بخش *اپیستمهٔ*

وحدت‌اش را بیابد، و این فلسفه در کدام نقطهٔ دانشْ گسترده‌ترین قلمرواش را کشف می‌کند: در چنین جایگاهی امر صوری (در تعریف کاشف از ذات و هستی‌شناسی) با امر دلالت‌گر، همان‌گونه که در تفسیر ایضاح شده است روبرو می‌شود. مسئله اصلی تفکر کلاسیک در رابطهٔ بین *نام* و *نظم* قرار دارد: چگونه یک *نظام نام‌گذاری*[1] را کشف کنیم که یک *طبقه‌بندی* خواهد بود، یا چگونه نظامی از نشانه‌ها را مستقر کنیم که نسبت به پیوستگی هستی شفاف خواهد بود. آنچه تفکر مدرن قرار است اساساً آن را به زیر سؤال ببرد رابطهٔ معنا با شکل حقیقت و شکل هستی است: در آسمان تفکر ما یک گفتمان فرمانروایی می‌کند ــ گفتمانی احتمالاً دسترسی‌ناپذیر ــ که همزمان هم‌نوعی هستی‌شناسی و هم‌نوعی معناشناسی است. ساختارگرایی روشی جدید نیست؛ ساختارگرایی آگاهی برانگیخته شده و پریشان تفکر مدرن است.

میل و باز نمایی

انسان‌های قرن هفدهم و هجدهم دربارهٔ ثروت، طبیعت، یا زبان‌ها نه در چارچوب به ارث رسیده از اعصار قبلی و نه در اشکالی اندیشیدند که خبر از کشفی قریب الوقوع می‌داد؛ آنان دربارهٔ این مقولات در چارچوب آرایش کلی‌ای می‌اندیشیدند که نه فقط مفاهیم و روش‌های‌شان را تجویز می‌کرد، بلکه به صورت بنیادی‌تر، شیوهٔ هستیِ خاصی را برای زبان، افراد طبیعی و ابژه‌های نیاز و میل معین می‌کرد. این شیوهٔ هستیْ شیوهٔ بازنمایی است. در نتیجه، کل زمینهٔ مشترکی ظاهر می‌شود که بر مبنای آن تاریخ علوم به عنوان نوعی تاثیر سطحی ظاهر می‌شود. این امر به معنای آن نیست که می‌توان تاریخ علوم را به کناری نهاد؛ بلکه به این معناست که تفکر دربارهٔ تاریخِ شاخهٔ ویژه‌ای از دانش، دیگر نمی‌تواند خودش را با

1. nomenclature

دنبال کردن، بسط آن پیکرهٔ دانش در توالی زمانی قانع کند؛ در واقع، چنین پیکرهٔ دانشی پدیده‌ای مربوط به توارث و سنت نیست؛ و صرفاً با توصیف وضعیت دانشی که مقدم بر آن است و نیز توصیفِ آنچه را که این دانش ــ آن‌چنانکه می‌گوییم ــ از طریق «مشارکت‌های اصلی» فراهم کرده است، نمی‌توان چگونگی به وجود آمدن این پیکرهٔ دانش را توضیح داد. تاریخ دانش فقط می‌تواند بر مبنای آنچه با دانش همزمان بوده است نوشته شود، و یقیناً نه در چارچوب تاثیر متقابل، بلکه در چارچوب شرایط و امور پیشینی‌ای که در زمان محقق شده‌اند نگاشته می‌شود. در این معناست که دیرینه‌شناسی می‌تواند تبیینی از وجود دستور عام، تاریخ طبیعی و تجزیهٔ ثروت را ارائه کند، و در نتیجه حوزهٔ آزاد و تقسیم ناشده‌ای را بگشاید که در آن تاریخ علوم، تاریخ ایده‌ها و تاریخ عقاید اگر بخواهند، می‌توانند با آسودگی برقصند.

اگرچه تجزیه‌های بازنمایی، زبان، نظم‌های طبیعی و ثروت نسبت به یکدیگر کاملاً منسجم و همگن هستند، با این‌حال عدم‌تعادل شدیدی نیز وجود دارد. زیرا بازنمایی بر شیوهٔ هستیِ زبان، افراد، طبیعت و نیاز، فرمانروایی می‌کند. از این رو، تجزیهٔ بازنمایی ارزش تعیین‌کننده‌ای برای تمام قلمروهای تجربی دارد. کل نظامِ کلاسیکِ نظم، کل آن *طبقه‌بندی* بزرگ که شناسایی اشیاء را از طریق نظام این‌همانی‌هایشان امکان‌پذیر می‌سازد، در فضایی پدیدار می‌شود که وقتی بازنمایی خودش را بازنمایی می‌کند درون بازنمایی‌ایی گشوده می‌شود که هستی و امر همان در آن قرار دارند. زبان صرفاً بازنمایی کلمات است؛ طبیعت صرفاً بازنمایی موجودات است؛ نیاز صرفاً بازنمایی نیازها است. پایان تفکر کلاسیک ــ و پایان *اپیستمه‌ای* که *دستور* عام، تاریخ طبیعی و علم ثروت را امکانپذیر می‌سازد ــ با زوال بازنمایی، یا [به عبارت] دقیق‌تر با رهایی زبان، رهایی موجود زنده و رهایی

نیاز، در ارتباط با بازنمایی، همزمان خواهد بود. روح ناشناخته امّا سرسخت مردمی که سخن می‌گویند، خشونت و تلاش بی‌پایان زندگی، انرژی نهفتهٔ نیازها، همگی از شیوهٔ هستی بازنمایی فرار کردند. خود بازنمایی احتمالاً توسط فشار بی‌پایان آزادی، میل، یا اراده، که به عنوان عکس متافیزیکی آگاهی در نظر گرفته می‌شد، هم‌طراز، محدود و محصور می‌شد و نیز به تمسخر گرفته می‌شد؛ در هر صورت از بیرون نتظیم می‌شد. چیزی مانند اراده یا نیرو در حال پدیدار شدن در تجربه مدرن بود ــ احتمالاً این تجربه را بنیاد گذارد، و در هر صورت نشان داد که در آن عصر کلاسیک دیگر سپری شده و به همراه آن فرمانروایی گفتمانِ بازنمایی تمام شده است، دودمان بازنمایی‌ای که بر خودش دلالت می‌کرد و در توالی کلمات‌اش نظمی را بیان می‌کرد که در اشیاء نهفته است.

این وارونگی، معاصر ساد است. یا به بیان دقیق‌تر، این مجموعه کارِ پایان‌ناپذیرْ تعادلِ ناپایدارِ بین قانونِ بدون قانون میل و نظم دقیق بازنمایی گفتمانی را آشکار می‌سازد. در اینجا، نظم گفتمان، حد و قانون‌اش را می‌یابد؛ امّا این نظم هنوز به قدر کفایت توان آن را دارد که خود چیزی که آن را کنترل می‌کند، هم‌گستره، باقی بماند. در این جا، بی‌تردید، مبنای آن «آزادکامی»[1] قرار دارد که در جهان غربیْ آخرین بود (بعد از آن عصر جنسیت آغاز شد): آزادکام کسی است که، در حالی که در برابر تمام تخیل‌های میل و در برابر تمام هیجان‌های‌اش تسلیم می‌شود، می‌تواند، و نیز باید، کوچک‌ترین حرکتش را با نوعی بازنمایی قابل فهم و به‌طور حساب‌شده ایضاح کند. نظمی دقیق بر زندگی آزادکام حاکم است: هر بازنمایی باید به صورت بی‌واسطه در کالبد زندهٔ میل از زندگی برخوردار

---

۱. Libertinage، آزادکامی، هرزگی، زن‌بارگی.ــ م.

شود، هر میل باید در نور ناب یک گفتمان بازنمایی‌گر بیان شود. این است آن توالی سخت «منظره‌ها»[1] (منظره، نزد ساد، اسرافی است که در معرض نظم بازنمایی قرار گرفته است)، در منظره‌ها، تعادل دقیق بین جفت‌گیری[2] کالبدها و به هم پیوستگی دلایل. احتمالاً *جاستین*[3] و *ژولیت*[4] در آستانهٔ فرهنگ مدرن در همان جایگاهی هستند که *دون کیشوت* بین رنسانس و کلاسیک، اشغال کرده بود. قهرمان سروانتس، در حالی که روابط جهان و زبان را به همان شیوه‌ای تفسیر می‌کند که مردم در قرن شانزدهم می‌کردند، در حالی که فقط با بازی شباهتْ مهمانخانه‌ها را به قصرها و دختران مزرعه را به بانوان، رمزگشایی می‌کند، خودش را، بدون اینکه بداند، در حالت بازنمایی ناب زندانی می‌کرد. امّا از آن جا که این بازنمایی هیچ قانونی به جز همانندی نداشت، نمی‌توانست از دیدنی‌شدن در شکل مضحک دیوانگی با شکست مواجه شود. اکنون در بخش دوم رمان، دون‌کیشوت حقیقت و قانون‌اش را از آن جهان بازنمایی‌شده دریافت می‌کند. او نباید چیز بیشتری از کتابی که در آن متولد شده بود انتظار داشته باشد، کتابی که او آن را نخوانده است امّا مجبور بود که سیر آن را دنبال کند، و سرنوشتی که از آن به بعد دیگران بر او تحمیل کردند [را بپذیرد]. او فقط باید به خودش اجازه می‌داد تا در قصری زندگی کند که در حالی که به وسیله دیوانگی‌اش در جهان بازنمایی ناب نفوذ کرده بود، خودش دست‌آخر در این قصر به شخصیتی تنها در نیرنگِ بازنمایی بدل شده بود. شخصیت‌های ساد در دیگر انتهای عصر کلاسیک، در لحظهٔ

---

1. scenes
2. conjugation
۳ و ٤. Justine و Julitte نام رمان‌های مارکی دو ساد که در بین سال‌های ۱۸۰۱ ـ ۱۷۹۷ منتشر شد. در حالی که جاستین زنی پرهیزگار بود خواهرش ژولیت، برعکس، به جنون جنسی مبتلا بود. در نهایت اولی با ناامیدی روبرو می‌شود، و دومی احساس خوشبختی می‌کند. ـــ م.

زوال عصر کلاسیک، با دون‌کیشوت متناظر هستند. این دیگر پیروزی طعنه‌آمیز بازنمایی بر شباهت نیست؛ این خشونت مبهم و تکراری میل است که در محدوده‌های بازنمایی درهم شکسته می‌شود.

جاستین با بخش دوّم *دون کیشوت* متناظر است: او ابژهٔ دسترسی‌ناپذیر میلی است که خودش خاستگاه اصیل آن است، درست همان‌جوری که دون کیشوت، به‌رغم خودْ، ابژه بازنمایی‌ای است که او نیز در عمق وجوداش است [یعنی او خودش آن بازنمایی است]. در *جاستین*، میل و بازنمایی فقط از طریق حضور دیگری‌ای با هم ارتباط برقرار می‌کنند که قهرمان زن را به عنوان ابژهٔ میل به خودش باز می‌نمایاند، در حالی که او خودش دربارهٔ میل، چیزی بیش از شکلِ بی‌روح، بیرونی، دور و مبهم آن به عنوان بازنمایی نمی‌داند. بداقبالی جاستین نیز چنین است: معصومیت‌اش به‌مثابهٔ همدمی دائمی بین میل و بازنمایی‌اش عمل می‌کند. از طرف دیگر، ژولیت چیزی بیش‌از سوژهٔ تمام میل‌های ممکن نیست؛ امّا این میل‌ها بی‌هیچ باقی‌مانده‌ای به آن بازنمایی‌ای منتقل می‌شوند که شالوده‌ای منطقی برای آنها در *گفتمان* فراهم می‌کند و آنها را به صورت خودانگیخته به *منظره‌ها* تبدیل می‌کند. به طوری که روایت بزرگ زندگی ژولیت جدول درخشان بازنمایی را در تمام میل، خشونت، سبعیت و مرگ آشکار می‌کند. امّا این جدول برای تمام چهره‌های میل که به طور خستگی‌ناپذیری در آن جمع می‌شوند و صرفاً از طریق نیروی ترکیب‌شان زیاد می‌شوند چنان شفاف و نازک است، که به همان میزان که دون کیشوت از خرد بی‌بهره است (وقتی گمان می‌کرد که در طول راه‌های درآمیختهٔ جهان و کتاب‌ها از همانندی به همانندی پیش می‌رود، امّا در واقع در شبکهٔ پیچ در پیچ بازنمایی‌های خودش گرفتار شده بود.) *ژولیت* این تغلیظ[1] امر بازنمایی شده را به گونه‌ای رقیق می‌کند که تمام امکان‌های

1. inspissation

میل، بدون کم‌ترین خدشه، و کم‌ترین خموشی، کم‌ترین پوشش، ظاهر شوند.

با این تفاصیل، این داستان عصر کلاسیک را در خودش مسدود می‌کند، دقیقاً همان‌گونه که دون کیشوت آن را گشوده بود. اگرچه این امر حقیقت دارد که این داستان آخرین زبانی است که هنوز با روسو و راسینه معاصر است، و اگرچه این داستانْ آخرین گفتمانی است که وظیفهٔ «بازنمایی‌کردن»، یا *نامیدن*، را به عهده می‌گیرد، [اما] ما به خوبی آگاهیم که این داستان به طور همزمان این مراسم را به حد اعلای دقت تقلیل می‌دهد (این داستان اشیاء را با نام دقیق‌شان فرا می‌خواند، از این رو فضایی را حذف می‌کند که زبان آوری اشغال کرده است) و آن را تا بی‌نهایت گسترش می‌دهد (و این کار را با نام‌گذاری هر چیز، از جمله ضعیف‌ترین احتمالات انجام می‌دهد، زیرا آنها همگی بر طبق مشخصه‌ی عامِ میل در نوردیده شده‌اند). ساد به نهایت تفکر و گفتمان کلاسیک دست می‌یابد. او دقیقاً بر مرزهای تفکر و گفتمان کلاسیک تاثیر می‌گذارد. بعد از او، خشونت، زندگی، میل و جنسیت، پائین‌تر از سطح بازنمایی، گسترهٔ بی‌پایان سایه‌ای را گسترش می‌دهند که اکنون ما تلاش می‌کنیم، تا جایی که می‌توانیم، آن را در گفتمان، آزادی و تفکرمان از نو کشف کنیم. اما تفکر ما آن چنان خلاصه، آزادی‌مان آن‌چنان در بند، گفتمان‌مان آن‌چنان تکراری است که مجبوریم با این واقعیت روبرو شویم که آن گسترهٔ سایه، واقعاً دریایی بی‌انتها است. خوشبختی‌های *ژولیت* هم‌چنان بیشتر گوشه‌گیرانه هستند ــ و بی‌پایان.

یادداشت‌ها

[1] Copernicus, *Discours sur la frappe des monnaies* (in J-Y. Le Branchu, *Ecrits notables sur la monnaie*, Paris, 1834, t. I, p. 15).

[2] Anouymous, *Compendiux ou bref examen de quelques plaints* (in J-Y. Le Branchu, op. cit., t. II, p. 117).

[3] Ibid., p. 155.

[4] Gresham, *Avis de Sir Thomas Gresham* (in JoY. Le Branchu, op. cit., t II, p. 155.

[5] Copernicus, *Discours sur la frappe de monnaies*, loc. Cit., I, p. 12.

[6] *Compendieux ou bref examen de quelques plaints*, loc. Cit., II, p. 156.

[7] Malestroit, *Le Paradoxe sur le fait des des monnaies* (Paris, 1566).

[8] Bodin, *La Reponse aux paradoxes de M. de Malestroit* (1568).

[9] Davanzatti, *Lecon sur la monnaie* (in Le Branchu, op. cit., t. II, pp. 230-1).

[10] Ibid., o. 231.

[11] Cf. Further this proposition of Antoine de La Pierre early in the seconteenth century: "The essential value of gold and silver coins is bases upon the precious material contain" (*De la necessite du pesement*).

[12] Scipion de Grammont, *Le Denier royal, traite curieux de l'or et de l'argent* (Paris, 1620, p. 48).

[13] Ibid., pp. 13-14.

[14] Ibid., pp. 46-7.

[15] Ibid., p. 14.

[16] Schroeder, *Furstliche Schatz und Rentkammer*, p. III. Montanari, *Della moneta*, p. 35.

[17] Bouteroue, *Recherches curieuses des monnaies de France* (Paris, 1666, p. 8).

[18] J. Gee, *Condiserations on trade* (London, 1730, p. 7).

[19] N. Barbon, *A discourse concerning coining the new money lighter* (London, 1696, inpaginated)./

[10] Dumoulin (quoted in Gonnard, *Histoire des theories monetaires* I. p. 173).

[21] Clement, *Lettres, instructions et memoires de Colbert*, t. VII, p. 239).

[22] Ibid., p. 284, Cf. also Bouteroue, *Recherches curieuses,,,*. Pp. 10-11.

[23] J. Becher, *Politicher Diskurs* (1668).

[24] Thomas Mun, *England's treasure by foreign trade* (1664, chap. II0.

[25] Scipion de Grammont, *e Denier royal*, pp. 116-19.

[26] Horneck, *Oesterriech uber alles, wenn es will* (1684, pp. 8 ad 188).

[27] Cf. Davanzatti, *Lecon sur la monnaie* (quoted by J.Y. Le Branchu, op. cit., t. II, p. 230).

[28] T. Hobbes, *Leviathan* (1651; Cambridge, 1904 edn., pp. 179-80).

[29] Terrasson, *Trois letters sur le nouveau systeme des finances* (Paris, 1720).

[30] Dutot, *Reflexions sur le commerce et les finances* (Paris, 1738).

[31] Montesquiu, *L'Esprit des lois*, livre XXII, chao. II.

[32] *Encyclopedie*, article "Monnaie"/

[33] Paris-Duverney, *Examen des reflexions politiques sur les finances* (The Hague, 1740).

[34] D'Aguessseau, *Considerations sue la monnaie* (1718; *CEuvres*, Paris, 1777, t. X).

[35] Melon, *Essai politique sue le commerce* (Parism 1734).

[36] Graslin, *Essai analytique sur les richesses* (London, 1767).

[37] Vaughan, *A discourse of coin and coinage* (London, 1675, p. 1). Locke, *Some condiserations of the consequences of the lowering of interest* (London, 1692).

[38] Melon, *Essai politique sur le commerce* (in Daire, *Economistes et financiers du XVIIIe siecle*, p. 761).

[39] Dutot, *Reflexions sur le commerce et les finances* (ibid., pp. 905-6).

[40] Veron de Fortbonnais, *Elements du commerce*, t. II, p. 91. Cf. also *Recherches et considerations sur les richesses de la France*, t. II, p. 582.

[41] Le Trosne, *De l'interet social* (in Daire, *Les Physiocrates*, p. 908).

[42] Law, *Considerations sur le numeraire* (in Daire, *Economistes et financiers du XVIIIe siecle*, p. 519).

[43] Turgot, *Seconde letter a l'aabe de Cice* (1749, *CEuvres completes*. Ed. Schelle, t. I, pp. 2146-7).

[44] Law, *Considerations sur le numeraire*, p. 472 *et seq*.

[45] Locke, *Some condiserations of the consequences of the lowering of interest* (London, 1692, pp. 71-2).

[46] Montesquieu, *L'Esprit des lois*, livre XXII, chap. VII.

[47] Graslin, *Essai analytique sur les richesses*, pp. 54-5.

[48] Cantillon, *Essai sur la nature du commerce en general* (1952 edn., p. 73).

[49] Ibid., pp. 68-9.

[50] Ibid., pp. 69-73. Petty gives the analogous proportion of one-tenth (*Political anatomy of Ireland*).

[51] Cantillon, loc. Cit., p. 76.

[52] Dutot, *Reflexions sur le commerce et les finances*, pp. 862 and 906.

[53] Cf. Veron de Fortbonnais, *Elements du commerce*. t. I, p. 45, and above all Tucker, *Questions importantes sur le commerce* (Fr. Trans, by Turgot, *CEuvres*, I, p. 335).

[54] Veron de Fortbonnais, in this *Elements du commerce* (t. I, pp. 51-2), gives the eight fundamental rules of English trade.

[55] Quesnay, article "Himmes' (in Daire, *Les Physiocrates*, p. 42).

[56] Mercier de La Rivere, *L'Ordre naturel et essential des societes politiques* (in Daire, op. cit., p. 709).

[57] "Considered as marketable Wealth, Wheat, iron, vitriol, and diamonds are eqally forms of wealth whose value consists only in their price" (Quesnay, article Hommes", loc. Cit., p. 138).

[58] Dupont de Nemours, *Repinse demandee*. P. 16.

[59] Saint-Peravy, *Journal d' agriculture*, December 1765.

[60] Ibid.

[61] *Maximes de government* (in Daire, *Les Pgysiocrates*, p. 289).

[62] Turgot, *Reflexions sur la formation et la distribution des richesses*, section 6.

[63] *Maximes de gouvernement* (in Daire, op. cit., p. 289).

[64] Mirabeau *Philosophue rueale*, p. 56.

[65] Ibid., p. 8.

[66] Dupont de Nemours, *Journal agricole*, May 1766.

[67] Mirabeau, *Philosophie rurale*. p. 37.

[68] Ibid., p. 33.

[69] Cantillon, *Essai sur la nature du commerce en general*, pp. 68, 69, and 73.

[70] Condillac, *Le Commerce et le gouvernement* (*CEuvres*, t. IV, p. 10).

[71] Turgot, *Valeur et monnaie (CEuvres completes*, ed. Schelle, t. III, p. 10).

[72] Condillac, *Le Commerce et le gouvernement*, p. 28.

[73] Turgot, *Valeur et monnaie (CEuvres completes*, t. III, pp. 91-3).

[74] Graslin, *Essai analytique sur les richesses*, p. 33.

[75] Ibid., p. 45.

]76] By "need", Graslin means "necessity, utility, taste, and pleasure' (*Essai analytique sur les richesses*, p. 24).

[77] Graslin, op.cit., p. 36).

[78] Descartes, Lettre a Mersenne, 20 November 1629 (*A. T.*, I, p. 76).

بخش ۲

فصل ۷

محدودیت‌های بازنمایی

عصر تاریخ

سال‌های پایانی قرن هجدهم به گسستی ختم می‌شود که شبیهٔ آن گسستی است که تفکر رنسانس را در آغاز قرن هفدهم، نابود کرد؛ در آن زمان، شکل‌های حلقوی بزرگی که همانندی را محصور می‌کرد به گونه‌ای جابجا و باز شدند که جدول این‌همانی‌ها توانست پدیدار می‌شود؛ این جدول اکنون به نوبه خود می‌رود که نابود شود، و این در حالی است که دانش در فضایی جدید مستقر می‌شود ــ گسستی که در مبنا، و در شکاف اصلی‌اش، به اندازه آن گسستی اسرارآمیز است که حلقه‌های پارسلسوسی[1] را از نظم دکارتی جدا می‌کند. این تحرکِ نامنتظرهٔ آرایش معرفت شناختیْ به طور ناگهانی از کجا می‌آید، یا این حرکت قطعیت‌ها در ارتباط با یکدیگر، یا باز هم ژرف‌تر، این تغییر در شیوهٔ هستی‌شان از کجا به وجود می‌آید؟ چگونه است که تفکر خودش را از فضاهایی که قبلاً در آن‌ها سکنی گزیده بود ــ دستور عام، تاریخ طبیعی، ثروت ــ جدا می‌سازد و اجازه می‌دهد تا آنچه کمتر از بیست سال قبل

1. paracelsian

در فضای روشن فهمْ تأیید و مسلم فرض شده بود وارد قلمرو اشتباه، پندار و غیر دانش شود؟ این جهش‌ها از کدام رخداد و کدام قانون پیروی کردند که ناگهان به این نتیجه رسیدند که اشیاء دیگر به همان شیوهٔ [قبلی] درک، توصیف، بیان، ترسیم، طبقه بندی و شناخته نمی‌شوند، و به این نتیجه رسیدند که دیگر ثروت، موجودات زنده و گفتمان نیستند که در شکاف‌های کلمات یا از طریق شفافیت‌شان به دانش عرضه می‌شوند، بلکه موجوداتی کاملاً متفاوت از آنها هستند؟ برای دیرینه‌شناسی دانش، این گسست ژرف در گسترهٔ پیوستگی‌ها، گرچه باید به دقت باید تجزیه شود، [اما] نمی‌تواند با کلمه‌ای منفرد «تبیین» یا حتی جمع‌بندی شود. این یک رخدادی ریشه‌ای است که در کل سطح دیدنی دانش توزیع می‌شود، و نشانه‌ها، تکان‌ها و تاثیرات‌اش را می‌توان گام به گام دنبال کرد. فقط تفکری که خودش را در ریشهٔ تاریخ‌اش دوباره درک می‌کند می‌تواند شالوده‌ای کاملاً عاری از تردید برای آن چیزی فراهم کند که حقیقت منفردِ این رخداد در ذات‌اش بوده است.

با این حال، دیرینه‌شناسی باید هر رخداد را در چارچوب آرایش آشکار و ویژه‌اش بررسی کند؛ دیرینه‌شناسی شرح می‌دهد که چگونه پیکربندی‌های خاص هر قطعیت تعدیل شدند (برای مثال در مورد دستور، دیرینه‌شناسیْ فراموشی نقش عمده‌ای را که تا کنون به نام اختصاص داده می‌شد، و اهمیت تازهٔ نظام صرف را بررسی می‌کند؛ یا برای مثال، وابستگیِ نشان ویژه به کارکرد در موجودات زنده را نشان می‌دهد)؛ دیرینه‌شناسی تغییر هستنده‌های تجربی‌ای را تجزیه می‌کند که در قطعیت‌ها وجود دارند (جایگزینی زبان با گفتمان، و تولید با ثروت)؛ دیرینه‌شناسی جابجایی‌های هرکدام از قطعیت‌ها را در رابطه با یکدیگر مطالعه می‌کند (برای مثال، رابطهٔ جدید بین زیست‌شناسی، علوم زبان، و اقتصاد)؛ دست آخر، و بالاتر از همه، دیرینه‌شناسی نشان می‌دهد که قلمرو کلی دانش دیگر قلمرو این‌همانی‌ها، تفاوت‌ها، نظم‌های غیرکمی،

شاخص‌های عام، *طبقه‌بندی* عام متریسِ غیرقابل‌اندازه‌گیری نیست، بلکه قلمرویی است که از ساختارهای ارگانیک، و به عبارت دیگر، از روابط درونی عناصری ترکیب شده است که کلیت‌شان یک کارکرد را تشکیل می‌دهد؛ دیرینه‌شناسی نشان می‌دهد که این ساختارهای ارگانیگ گسسته هستند، و در نتیجه، جدولی از هم‌زمانی‌های ناگسسته را تشکیل نمی‌دهند، بلکه برخی از آنها در سطح مشابهی هستند درحالی‌که برخی دیگر توالی‌های خطی یا سلسله را تشکیل می‌دهند.

در نتیجه ما شاهد ظهور *تمثیل* و *توالی* به عنوان اصل سازمان‌بخش این فضای تجربه‌مندی‌ها هستیم: در واقع پیوند بین یک ساختار ارگانیک و ساختار ارگانیک دیگر نمی‌تواند این‌همانی یک یا چندین عنصر باشد، بلکه باید این‌همانی رابطهٔ بین این عناصر (رابطه‌ای که در آن دیدارپذیری دیگر نقشی بازی نمی‌کند) و این‌همانی کارکردهایی باشد که این ساختارها انجام می‌دهند؛ علاوه بر این، اگر این ساختارهای ارگانیک به علت تراکم بسیار بالای تمثیل‌ها، در مجاور یکدیگر هستند، به این دلیل نیست که آنها جایگاه‌های نزدیکی را در یک قلمرو طبقه‌بندی اشغال می‌کنند؛ بلکه به این دلیل است که این دو ساختارْ همزمان، و یکی بلافاصله بعد از دیگری در ظهور توالی‌ها، تشکیل شده‌اند. درحالی‌که در تفکر کلاسیکْ توالی وقایع‌نگاری‌ها صرفاً فضای متقدم و بنیادی‌تر جدولی را بررسی می‌کرد که تمام امکان‌ها را پیشاپیش ارائه کرده است، از حالا به بعد، شباهت‌های معاصر و همزمان قابل مشاهده در فضا، صرفاً شکل‌های ثابتِ توالی‌ای خواهند بود که از تمثیل به تمثیل به پیش می‌رود. نظم کلاسیکْ این‌همانی‌ها و تفاوت‌های غیرکمی‌ای را که اشیاء را از هم جدا و به هم پیوسته نگه می‌داشتند در فضای پایداری توزیع می‌کرد: این نظمْ بود که ــ گرچه در هر مورد بر طبق اشکال و قوانینی تا حدودی متفاوت ــ فرمانروایِ قدرتمندِ گفتمانِ انسان، جدولِ

موجودات طبیعی و مبادلهٔ ثروت بوده است. از قرن نوزدهم، تاریخ، در نوعی سلسلهٔ زمانی، تمثیل‌هایی را وارد کارزار کرد که ساختارهای ارگانیک مجزا را به یکدیگر مرتبط می‌کردند. این تاریخ هم‌چنین به‌گونه‌ای پیشرونده قوانین‌اش را بر تجزیهٔ تولید، تجزیهٔ موجوداتِ به‌طور طبیعی ساخت‌یافته، و دست‌آخر بر تجزیهٔ گروه‌های زبانی تحمیل می‌کند. تاریخ به ساختارهای ارگانیک هم‌گون *جایگاه می‌دهد*، درست همان‌گونه که نظمْ راه را برای تفاوت‌ها و این‌همانی‌های *متوالی* گشود.

آشکار است که تاریخ در این معنا به عنوان تدوین توالی‌ها یا سلسله‌های واقعی، آن‌چنان که ممکن است اتفاق افتاده باشند، درک نمی‌شود؛ این تاریخ شیوهٔ بنیادی وجود تجربه‌مندی‌ها است و بر پایه آن تجربه‌مندی‌ها، در فضای دانش برای استفاده رشته‌ها یا علومی که ممکن است به وجود بیایند، تأیید، مستقر، سامان داده و توزیع می‌شوند. دقیقاً همان‌گونه که نظم در تفکر کلاسیک نه هماهنگیِ دیدنی اشیاء، نه تقارن، قاعده‌مندی یا آرایش مشاهده‌شده‌شان، بلکه فضای خاص هستی‌شان بود (فضایی که مقدم بر تمام دانش مؤثر، اشیاء را در حوزهٔ دانش مستقر ساخت)، به همین ترتیب این تاریخ، از قرن نوزدهم، محل تولد امر تجربی را معین می‌کند، محلی که از آن، مقدم بر تمامِ وقایع‌نگاری‌های مستقر، این تاریخْ وجود ویژه خودش را به دست می‌آورد. بی‌تردید به این دلیل است که این تاریخ به‌زودی، بر طبق ابهامی که کنترل آن احتمالاً غیرممکن است، به نوعی علم تجربی رخدادها، و آن شیوهٔ ریشه‌ای هستی تقسیم می‌شود که سرنوشت تمام موجودات تجربی، موجودات خاصی که ما هستیم، را تعیین می‌کند. این تاریخ، هم‌چنان‌که می‌دانیم، یقیناً داناترین، آگاه‌ترین، هوشیارترین و احتمالاً آشفته‌ترین بخش حافظه ما است. اما این تاریخ هم‌چنین ژرفایی است که از آن تمام موجودات در وجودِ درخشان

و ناپایدارشان پدیدار می‌شوند. از آن‌جا که این تاریخ شیوهٔ وجود تمام آن چیزهایی است که در تجربه به ما ارائه می‌شوند خودش به عنصر اجتناب‌ناپذیر تفکر ما بدل شده است: در این ارتباط، این تاریخ احتمالاً خیلی متفاوت از نظم کلاسیک نیست. هم‌چنین، نظم کلاسیک را می‌شد به عنوان چارچوبی برای دانش اکتسابی مستقر ساخت، اما این نظم به صورت اساسی‌تر فضایی بود که در آن هر موجودی به آگاهی انسان راه می‌یافت؛ و متافیزیک کلاسیک دقیقاً در آن شکاف بین نظم [order] و نظم [Order]، بین طبقه‌بندی‌ها و این‌همانی، بین موجودات طبیعی و طبیعت قرار دارد؛ به‌طور خلاصه، بین ادراک (یا تخیل) انسان‌ها و فهم و ارادهٔ خداوند. در قرن نوزدهم، فلسفه در شکاف بین تاریخ [history] و تاریخ [History]، بین رخدادها و خاستگاه، بین تکامل و اولین شکافت سرچشمه، بین فراموشی و بازگشت قرار داشت. از این رو، فلسفه فقط تا جایی که خاطره است متافیزیک خواهد بود، و ضرورتاً تفکر را به پرسش این امر وامی‌دارد که لحاظ کردن تاریخ برای تفکر چه معنایی دارد. این پرسش به صورت بی‌امان و با متانت، از هگل تا نیچه و بعد از آنان، به فلسفه نزدیک شده است. اما نباید این امر را به عنوان پایانی بر تفکر فلسفی خودآئینی در نظر بگیریم که بسیار زود مطرح شد، و از تکیهٔ انحصاری بر آنچه قبل از آن و توسط دیگران گفته شده بود سرباز می‌زد؛ اجازه دهید تا از این امر به عنوان دستاویزی برای تحقیر تفکری استفاده نکنیم که قدرت کافی برای ایستادن روی پاهای خودش را ندارد، و همیشه با پیچیدن پیرامون پیکرهٔ تثبیت‌شدهٔ دانش مجبور است به دنبال پشتیبان باشد. کافی است تا در این‌جا فلسفه‌ای محروم از نوعی متافیزیک خاص را شناسایی کنیم، زیرا این فلسفه از فضای نظم جدا شده است، با این حال محکوم زمان، سیلان و بازگشت آن است، زیرا این فلسفه در

شیوهٔ هستی این تاریخ [History]، به دام افتاده است.

اما باید با جزئیات بیشتری به آن چیزی بازگردیم که در پایان قرن هجدهم و آغاز قرن نوزدهم رخ داده بود: به آن جهشِ به‌اجمال ترسیم‌شدهٔ نظم در تاریخ، و به تعدیل بنیادی قطعیت‌هایی بازگردیم که، تقریباً به مدت یک قرن و نیم، به انواع نزدیک دانش جایگاه داده بود ــ تجزیهٔ بازنمایی‌ها، دستور عام، تاریخ طبیعی، تأملات دربارهٔ ثروت و تجارت. چگونه این روش‌های نظم‌بخشی تجربه‌مندی ــ *گفتمان*، *جدول*، *مبادله* ــ ناپدید شدند؟ کلمات، موجودات و ابژه‌های نیاز در کدام فضای جدید، و بر طبق کدام شکل‌ها، جایگاه‌های‌شان را اشغال کردند و خودشان را در ارتباط با یکدیگر سازمان دادند؟ آنها باید کدام شیوهٔ جدیدِ هستی را دریافت کنند تا تمام این تغییرات را ممکن سازند، و بتوانند، بعد از چند سال به دشواری، آن شکل‌های اکنون شناخته‌شدهٔ دانش را که ما از قرن نوزدهم آن‌ها را *زبان‌شناسی تاریخی*، *زیست‌شناسی*، و *اقتصاد* می‌نامیم به وجود آورند؟ ما گمان می‌کنیم که اگر این قلمروهای جدید در قرن آخر تعیین شدند، صرفاً [نتیجه‌ی] افزایشی اندک در عینیت دانش، در دقت مشاهده، در انسجام استدلال و در سازمان‌دهی اطلاعات و پژوهش علمی بوده است ــ تمام این‌ها، با کمک تعدادی اکتشاف کامیاب که اندکی خوش‌شانسی یا نبوغ به یاری‌شان آمده بود، ما را قادر ساختند تا از عصری ماقبل تاریخی خارج شویم، عصری که در آن دانش هنوز با لکنت از *دستور دو پورت*ـ *رویال*، طبقه‌بندی لینه و نظریه‌های تجارت یا کشاورزی سخن می‌گفت. گرچه ممکن است از دیدگاه عقلانیتِ یادگیری، به‌راستی از ماقبل تاریخ صحبت بکنیم، اما از دیدگاه قطعیت‌ها می‌توانیم از تاریخ کاملاً ساده صحبت کنیم. تاریخْ رخدادی بنیادی را از سر گذراند ــ یقیناً یکی از بنیادی‌ترین رخدادهایی که اصولاً در فرهنگ غربی رخ داده

است ــ تا قطعیت دانش کلاسیک را مضمحل کند، و نوعی قطعیت دیگر را بنیاد بگذارد که بی‌تردید حتی اکنون نیز از آن کاملاً بیرون نیامده‌ایم.

این رخداد، احتمالاً به این دلیل که ما هنوز گرفتار آن هستیم تا حدود زیادی بیرون از فهم ما است. حدود این رخداد، عمق لایه‌هایی که تحت تأثیر قرار داده است، تمام قطعیت‌هایی که در تجزیهٔ و ترکیبِ دوبارهٔ جایگزین کرده است، قدرت مطلقی که آن را قادر ساخته است تا، فقط در عرض چند سال، تمام فضای فرهنگِ ما را درنوردد، تمام این‌ها را فقط می‌توان بعد از یک بررسی شبه‌ــ نامتناهی، ارزیابی و برآورد کرد، بررسی‌ای که به چیزی بیش از خودِ وجود مدرنیته ما نمی‌پردازد. بنیادگذاری این‌همه علوم قطعی، ظهور ادبیات، بازگشت فلسفه به شرح و بسط خودش، پیدایی تاریخ هم به عنوان دانش و هم شیوهٔ هستی تجربه‌مندی، همگی فقط نشانه‌های نوعی گسیختگی عمیق‌تر هستند. نشانه‌ها از طریق فضای دانش پراکنده شدند، زیرا آنها به خودشان اجازه دادند تا اینجا و آنجا در شکل‌بندیِ زبان‌شناسی تاریخی، اقتصاد و زیست‌شناسی ادراک شوند. نشانه‌ها از نظر زمانی نیز پراکنده هستند: این درست است که این پدیده را به عنوان یک کل می‌توان در بین تاریخ‌های قابل اسناد جای داد (حدود آن سال‌های ۱۷۷۵ و ۱۸۲۵ است)؛ اما در هر کدام از قلمروهای بررسی‌شدهٔ می‌توان دو مرحله متوالی را مشاهده کرد که کمابیش حوالی سال‌های ۱۸۰۰ــ۱۷۹۵ براساسِ یکدیگر مفصل‌بندی می‌شوند. در اولین مرحله، شیوهٔ بنیادی هستیِ قطعیت‌ها تغییر نمی‌کند؛ ثروت انسان‌ها، گونه‌های طبیعت و کلماتی که زبان‌ها با آن انباشته شده‌اند، هنوز همان چیزی که در عصر کلاسیک بودند باقی می‌مانند: بازنمایی‌های مضاعف ــ بازنمایی‌هایی که نقش‌شان نام‌گذاری بازنمایی‌ها، بررسی آنها، تجزیه و ترکیب آنها است تا، به همراه نظام این‌همانی‌ها و تفاوت‌های‌شانْ،

مبنای کلیِ نظم را در آنها به وجود بیاورند. فقط در مرحله دوم است که کلمات، رده‌ها و ثروت شیوه‌ای از هستی را کسب می‌کنند که دیگر با شیوهٔ بازنمایی سازگار نیست. از طرف دیگر، آنچه پیش از این تعدیل شده است و با تجزیهٔ آدام اسمیت، الف ـ ل. دو ژوسی، یا ویک دازیر[1]، در زمان ژونز[2] یا آنکوتیل‌ـدوپرن[3] آغاز شده است، پیکربندی قطعیت‌ها است: روشی که در آن، در هر کدام از قطعیت‌ها، عناصر بازنمایی‌گر در ارتباط با یکدیگر عمل می‌کنند، روشی که در آن عناصر بازنمایی‌گر نقش دوگانه‌شان را به عنوان نام‌گذاری و مفصل‌بندی ایفا می‌کنند، روشی که در آن عناصر بازنمایی‌گر، از طریق تأثیر متقابل مقایسه‌ها، در تثبیت یک نظم موفق می‌شوند. مرحله اول در فصل حاضر بررسی می‌شود.

مقیاس کار

اغلب ادعا می‌شود که آدام اسمیت اقتصاد سیاسی مدرن را ــ ممکن است کسی بگوید فقط اقتصاد را ــ با ارائه مفهوم کار، به قلمروی از تأمل که قبلاً اطلاعی از آن وجود نداشت بنیاد گذاشت: تمام تجزیه‌های قبلی پول، تجارت و مبادله در یک حرکت به عصر ماقبل تاریخ دانش منتقل شدند ــ احتمالاً به استثنای آموزه فیزیوکراتیک که حداقل امتیاز تلاش برای تجزیه تولید کشاورزی به آن داده می‌شود. آدام اسمیت از همان ابتدا مفهوم ثروت را به مفهوم کار مرتبط می‌کرد:

کار سالانه هر ملتْ سرمایه‌ای است که تمام ضروریات و وسایل آسایشی را که ملت در طول سال مصرف می‌کند ، و سرمایه‌ای که همیشه بر محصول بی‌واسطهٔ این کار، یا بر آن چیزی مبتنی است که با این

1. Vicq d'Azyr
2. Jones
3. Anquetil-Duperron

محصولْ از دیگر ملت‌ها خریده می‌شود را برایش فراهم می‌سازد[۱]؛

همچنین این امر نیز صحت دارد که اسمیت «ارزش کاربردی[1]» اشیاء را با نیازهای انسان ، و «ارزش مبادله‌ای»[2] را با کمیت کاری که صرف تولید آن شده است مرتبط می‌کند:

از این رو، ارزش هر کالایی برای شخصی که صاحب آن است و نمی‌خواهد خودش آن را مصرف یا استفاده کند، بلکه می‌خواهد آن را با کالاهای دیگر مبادله کند، معادل کمیت کاری است که او را قادر می‌سازد تا خرید کند یا دست نگه دارد[۲].

در واقع، تفاوت بین تجزیه‌های اسمیت و تورگو با کانتیون، کمتر از آن چیزی است که گمان می‌رود. یا به بیان دقیق‌تر، این تفاوت در جایی که گمان می‌رود، قرار ندارد. از زمان کانتیون، و حتی قبل از او، تمایز بین ارزش کاربردی و ارزش مبادله‌ای به صورت شفاف برقرار شده بود؛ و باز هم، از زمان کانتیون، کمیت کار به عنوان اندازه‌ای برای ارزش مبادله‌ای استفاده می‌شد. اما کمیت کارِ حک‌شده در قیمت اشیاء چیزی بیش از وسیلهٔ نسبی و قابل تقلیلِ اندازه‌گیری نبود. کار یک فرد در واقع معادل ارزشِ کمیت غذای لازم برای بقای فرد و خانواده‌اش تا زمان پایان یک وظیفهٔ مشخص بود[۳]. به طوری که دست‌آخر، نیاز ــ به غذا، لباس، مسکن ــ اندازهٔ مطلق قیمت بازار را تعیین می‌کرد. در تمامِ عصر کلاسیک، ضرورتْ مقیاسِ معادل‌ها[3] بوده است، و ارزش کاربردی به عنوان مرجع مطلقِ مبادلهٔ ارزش‌ها عمل می‌کرد؛ معیار قیمت‌ها، غذا بود که به مزیتِ عموماً به رسمیت شناخته‌شده‌ای منجر می‌شد که در این زمینه به تولید کشاورزی، گندم و زمین، اختصاص داده شد.

1. value in use
2. value in exchange
3. Equivalence

از این رو، آدام اسمیت کار را به عنوان مفهومی اقتصادی ابداع نکرد، زیرا این مفهوم را می‌توان در کانتیون، کیزنی و کوندیاک یافت؛ اسمیت حتی به این مفهوم نقش جدیدی برای بازی نداد، زیرا او نیز از این مفهوم به عنوان مقیاسِ ارزش مبادله‌ای استفاده کرد: «از این رو، کار مقیاس واقعی ارزش قابل مبادلهٔ تمام کالاها است»[٤]. اما او این مفهوم را جابجا کرد: او کارکرد این مفهوم را به عنوان وسیله‌ای برای تجزیهٔ ثروت قابل مبادله حفظ کرد؛ اما این تجزیه دیگر صرفاً روشی برای بیان مبادله برحسب نیاز (و تجارت برحسب معامله پایاپایِ ابتدایی) نبود؛ این تجزیه واحد مطلق و تقلیل‌ناپذیر اندازه‌گیری را آشکار می‌ساخت. درعین‌حال، ثروت دیگر نظم درونی معادل‌اش را از طریق مقایسه کالاهایی مستقر نمی‌کرد که قرار بود از طریق برآورد قدرت خاص هر کدام [از کالاها] که یک ابژهٔ نیاز را بازنمایی می‌کنند (و، دست‌آخر، ضروری‌ترین کالا، غذا) مبادله شوند؛ در واقع ثروت برحسب واحدهای کاری که آن را تولید کرده‌اند تجزیه شد. ثروت همیشه نوعی عنصر بازنمایی‌گر کارکردی بود: اما، در انتها، آنچه ثروت بازنمایی می‌کرد دیگر نه ابژه میل، بلکه کار بود.

در اینجا، اما بلافاصله دو اعتراض مطرح می‌شود: وقتی کار خودش قیمتی ــ متغیر ــ دارد، چگونه می‌تواند مقیاسِ ثابتِ قیمت طبیعی اشیاء باشد؟ وقتی کار شکل‌اش را تغییر می‌دهد، و وقتی پیشرفت صنعتی از طریق تقسیم کارِ بیشتر و بیشترْ دائماً آن را مولدتر می‌سازد، چگونه کار می‌تواند یک واحد مطلق باشد؟ اکنون، دقیقاً از طریق این اعتراض‌ها، و به عبارتی، از طریق سخنگویان این اعتراض‌ها است که امکان آشکارسازی تقلیل‌ناپذیری کار، و ویژگی اولیه‌اش فراهم می‌شود. در واقع، کشورهایی در جهان وجود دارند (و بعضی وقت‌ها در یک کشور ویژه) که در آنها کارگر گران است: کارگر کم و دستمزدها بسیار بالا است؛ در زمان‌های

دیگر، کشورهای دیگری هستند که در آنها نیروی کار فراوان و دستمزد خیلی کم و کارگر ارزان است. اما آنچه در این وضعیت‌های متناوب تعدیل می‌شود، کمیت غذایی است که می‌تواند با یک روز کار تهیه شود؛ اگر عرضهٔ کالاها کم باشد و مصرف‌کنندگان زیاد باشند، هر واحد کار فقط با مقدار کمی از معیشت [قوت لایموت] پرداخت می‌شود؛ اما از طرف دیگر، اگر عرضهٔ کالاها زیاد باشد، اجرت هر واحد کار به‌خوبی پرداخت می‌شود. این‌ها صرفاً نتایج یک موقعیت بازاری هستند؛ خودِ کار، ساعت‌هایی که در آن صرف شده است، سختی‌ها و زحمات آن، در هر دو حالت [یعنی در عرضهٔ کم یا زیاد کالاها] یکسان است؛ و هرچقدر واحد کاری بیشتریِ نیاز باشد، محصولات گران‌تر می‌شوند: «ممکن است گفته شود که کمیت‌هایِ برابر کار، در تمام زمان‌ها و مکان‌ها، ممکن است گفته شود که برای کارگر ارزش یکسانی دارند»[۵].

و با این حال، می‌توان گفت که این واحد یک واحد ثابت نیست، زیرا تولید عیناً خودِ کالا، برحسب کامل‌بودن یا نبودنِ فرآیند تولید به کار کمتر یا بیشتری نیاز دارد (به عبارت دیگر، بر طبق درجهٔ تقسیم کار). اما واقعاً خود کار نیست که تغییر کرده است؛ بلکه رابطهٔ کار و تولید است که عوض شده است، تولیدی که این کار می‌تواند آن را انجام بدهد. کار، در معنای کار یک روز، سختی‌ها و زحمات، یک کسر ثابت است: فقط مخرج (تعداد کالاهای تولیدشده) می‌تواند تغییر کند. یک کارگرِ تنها که باید هیجده عمل متمایز لازم برای تولید یک سوزن را خودش انجام بدهد، یقیناً نمی‌تواند بیش از بیست سوزن در یک روز تولید کند. اما ده کارگر که هر کدام باید فقط یک یا دو عمل را انجام بدهند می‌توانند بیش از چهل‌وهشت هزار سوزن را در یک روز تولید کنند؛ از این رو هر کدام از این کارگرها را، در حالی که یک‌دهم کل یک محصول را تولید می‌کند،

می‌توان به عنوان سازندهٔ چهارهزار و هشتصد سوزن در طی یک روز کاری در نظر گرفت[٦]. قدرت تولید کارگر زیاد شده است؛ در یک واحد منفرد (یک روز مزدبری)، تعداد کالاهای تولیدشده افزایش یافته است؛ از این رو، ارزش مبادله‌ای این کالاها کاهش می‌یابد، به عبارت دیگر، هر کدام از کالاها می‌تواند به‌تناسبْ میزان کمتری از کار را بخرد. کار در رابطه با کالاها کاهش نیافته است؛ می‌شود گفت این کالاها هستند که در رابطه با واحد کار کوچک شده‌اند.

این درست است که ما به دلیل نیاز مبادله می‌کنیم. بدون نیازْ تجارت، کار و به‌ویژه تقسیم کاری وجود نخواهد داشت تا کار را مولدتر سازد. برعکس، این نیاز است، که وقتی برآورد می‌شود، کار و پیشرفت‌اش را محدود می‌سازد: «همان‌گونه که قدرتِ مبادلهْ مجال تقسیم کار را فراهم می‌کند، به همین ترتیب اندازهٔ این تقسیم همیشه باید به اندازهٔ آن قدرت، یا به عبارت دیگر، با اندازهٔ بازار محدود شود»[٧]. نیازها و مبادلهٔ محصولات که می‌تواند نیازها را برآورده کند، هنوز مبنای اقتصاد است: نیازها و مبادلهٔ محصولات انگیزهٔ اصلی اقتصاد است و آن را تحدید می‌کند؛ کار و تقسیمی که آن را سازماندهی می‌کند صرفاً پیامدهای اقتصاد است. اما در مبادله، در نظمِ معادل‌ها، مقیاسی که برابری‌ها و تفاوت‌ها را برقرار می‌کند سرشت متفاوتی از نیاز دارد. این مقیاس صرفاً به امیال افراد مرتبط نیست، با آنها تعدیل نمی‌شود یا مانند آنها متغیر نیست. اگر منظور این باشد که این مقیاس به احساس افراد یا به اشتهای آنها وابسته نباشد یک مقیاس مطلق است، این مقیاس از خارج بر آنها تحمیل می‌شود: این مقیاس زمان و تقلای افراد است. تجزیهٔ آدام اسمیت در رابطه با بررسی‌های اخلاف‌اش یک شکاف اساسی را نشان می‌دهد: این تجزیه بین دلیلِ مبادله و اندازه‌گیری آن چیزی که قابل مبادله است، بین سرشت آنچه

مبادله می‌شود و واحدهایی که آن را قادر می‌سازد تا تجزیه شود تمیز می‌گذارد. مردم مبادله می‌کنند زیرا نیاز دارند، و دقیقاً کالاهایی را مبادله می‌کنند که نیاز دارند؛ اما نظم مبادله‌ها، سلسله‌مراتب و تفاوت‌هایی که در این سلسله‌مراتب نشان داده می‌شوند، همگی توسط واحدهای آن کاری برقرار می‌شوند که در کالاهای مورد بررسی صرف شده است. وقتی انسان‌ها اشیاء یا کالاها را تجربه می‌کنند ــ در سطح آن چیزی که به‌زودی روان‌شناسی نامیده خواهد شد ــ آنچه مبادله می‌کنند کالایی است که برای آنان «ضروری، راحت یا لذت‌بخش» است، اما برای اقتصاددان، آنچه عملاً در شکل اشیاء یا کالاها در گردش است: کار است ــ نه ابژه‌های نیاز بازنمایی‌کننده یکدیگر، بلکه زمان و تقلا که دگرگون، پنهان و فراموش شده‌اند [یعنی زحمتی که در کار صرف شده است].

این شکاف: واجد اهمیتی مهم و اساسی است. درست است که آدام اسمیت هنوز، همانند اخلاف‌اش، حوزهٔ قطعیتی را تجزیه می‌کند که قرن هجدهم «ثروت» می‌نامید؛ و نیز از اصطلاح ثروت ابژه‌های نیازی ــ و از این رو ابژه‌های شکل خاصی از بازنمایی ــ را مد نظر داشته است که خودشان را در اَعمال و روش‌های مبادله بازنمایی می‌کنند، اما او در این مضاعف‌سازی[1] و به‌منظور تنظیم قوانین‌اش ـ واحدها و معیارهای مبادله ـ اصلِ نظمی را صورتبندی می‌کند که به تجزیه بازنمایی تقلیل‌ناپذیر است: او کار، یعنی تقلا و زمان و روزه کاری‌ای را که همزمان زندگی انسان را شکل می‌دهد و صرف می‌کند کشف می‌کند. معادل ابژه‌های میل دیگر نه با میانجی ابژه‌های دیگر و امیال دیگر، بلکه با انتقال به آن چیزی محقق می‌شود که اساساً با آنها ناهمگن است؛ اگر نظمی وجود دارد که شکل‌های ثروت را تنظیم می‌کند، اگر این می‌تواند آن دیگری را بخرد، اگر طلا دو برابر نقره ارزش دارد، به این دلیل

1. Duplication

نیست که انسان‌ها امیال قابل مقایسه دارند؛ و نیز به این دلیل نیست که انسان‌ها گرسنگی یکسانی را تجربه می‌کنند، یا این‌که هیجان‌های مشابهی قلب‌شان را متأثر می‌کند؛ بلکه به این دلیل است که انسان‌ها همگی در معرض زمان، تقلا، خستگی و دست‌آخر در معرض مرگ قرار می‌گیرند. انسان‌ها به این دلیل مبادله می‌کنند که نیاز و میل دارند؛ اما انسان‌ها *قادر* به مبادله و *تنظیم* این مبادله‌ها هستند، زیرا در معرض زمان و ضرورت بزرگ بیرونی قرار می‌گیرند. اما پرباری کار چندان به توانایی شخصی یا محاسبات منافع شخصی بستگی ندارد؛ پرباری کار مبتنی بر شرایطی است که نسبت به بازنمایی‌اش، بیرونی است: پیشرفت صنعتی، تقسیم فزایندهٔ وظایف، انباشت سرمایه، تقسیم کار مولد و غیرمولد.

از این رو آشکار است که چگونه، با آدام اسمیت، تأمل دربارهٔ ثروت شروع به سرریز از فضایی کرد که در عصر کلاسیک به آن نسبت داده شده بود. در آن زمان، این تأمل در «ایدئولوژی» جای داشت ــ درونِ تجزیهٔ بازنمایی. از آن زمان به بعد، تأمل، گویی به صورت قطری، به دو قلمروی ارجاع می‌شود که هر دو از شکل‌ها و قوانین تجزیهٔ ایده‌ها فرار می‌کنند: از یک طرف، این تأمل پیشاپیش در جهت نوعی انسان‌شناسی پیش می‌رود که خود جوهر انسان (محدودیت‌اش، رابطه‌اش با زمان، قریب‌الوقوع بودن مرگ) و ابژه‌ای را مورد پرسش قرار می‌دهد که او وقت و کارش را صرف آن می‌کند، بدون آنکه قادر باشد موضوع نیاز بی‌واسطه‌اش را در آن تشخیص بدهد؛ از طرف دیگر، این تأملْ امکانِ هنوز محقق‌نشده اقتصاد سیاسی‌ای را نشان می‌دهد که موضوع‌اش دیگر نه مبادلهٔ ثروت (و تأثیر متقابل بازنمایی‌ها که مبنای‌اش است)، بلکه تولید واقعی ثروت خواهد بود: شکل‌های کار و سرمایه. قابل فهم است که چگونه، بین این قطعیت‌های به‌تازگی تشکیل‌شده ــ نوعی انسان‌شناسی که به انسانی می‌پردازد که نسبت به خودش بیگانه است و نوعی اقتصاد که به سازوکارهایی می‌پردازد که نسبت به آگاهی انسان بیرونی است ــ ایدئولوژی، یا تجزیهٔ

بازنمایی‌ها، به‌زودی دریافت که چیزی بیش از نوعی روان‌شناسی نیست، درحالی‌که [در طرف] مخالف، برعکس، و به‌زودی با غلبهٔ کامل بر ایدئولوژی، گسترهٔ نوعی تاریخِ احتمالی به وجود آمد. از اسمیت به بعد، زمانِ اقتصاد دیگر زمان چرخشی فقر و فراوانی متناوب و افزایش خطی حاصل‌شده از طریق سیاست‌های هوشمندانه نبود، سیاست‌هایی که میزان مسکوکات در گردش را دائماً اندکی افزایش می‌داد به طوری که تولید با سرعتی بیشتر از افزایش قیمت‌ها افزایش می‌یافت؛ زمانِ اقتصاد [از اسمیت به بعد] زمان درونی ساختاری ارگانیک بود که بر طبقِ ضرورت خودش رشد می‌کرد و بر طبق قوانین بوم‌زاد[1] خودش گسترش می‌یافت ــ زمانِ سرمایه و تولید.

ساختار ارگانیک موجودات

در قلمرو تاریخ طبیعی، تغییرات مشاهده‌پذیر در بین سال‌های ۱۷۷۵ و ۱۷۹۵ از یک نوع هستند. مبنای طبقه‌بندی مورد پرسش قرار نمی‌گیرد: هنوز هدف طبقه‌بندی‌ها تعیین «نشانِ ویژه»ای است که افراد و گونه‌ها را در واحدهای فراگیرتری دسته‌بندی کند، این واحدها را از یکدیگر تمیز دهد و آنها را قادر سازد که با یکدیگر متناسب شوند تا جدولی را تشکیل دهند که در آن تمام افراد و گروه‌ها، شناخته یا ناشناخته، جایگاه مناسب‌شان را خواهند داشت. این نشان‌های ویژه از بازنماییِ کلیِ افراد مورد نظر استخراج می‌شوند؛ نشان‌های ویژهٔ تجزیهٔ آن بازنمایی هستند و از طریق نشان‌دادن این بازنمایی بنیاد نظم را ممکن می‌سازند؛ اصول کلی *طبقه‌بندی* ــ اصول مشابهی که نظام‌های تورن فور و لینه و روش آدانسون را مشخص کرده بودند ــ اعتبار مشابهی را برای الف ـ ل. دو جوسوئی، ویک دازیر، لامارک و کاندول[2] حفظ می‌کند. با این حال تکنیکی که تثبیت

1. autochthonous
2. Candolle

نشان ویژه را ممکن می‌سازد و نیز رابطهٔ بین ساختار دیدنی و معیار این‌همانی به همان شیوه‌ای تعدیل می‌شوند که آدام اسمیت روابط نیاز یا قیمت را تعدیل می‌کرد. در سراسر قرن هجدهم، افرادی که طبقه‌بندی می‌کردند [طبقه‌بندی‌کنندگان] از طریق مقایسهٔ ساختارهای دیدنی، یعنی از طریق مرتبط کردن عناصری که همگون بودند نشان‌های ویژه را تثبیت می‌کردند (زیرا هر عنصر، بر طبق مبنای نظم انتخاب‌شده، می‌توانست برای بازنمایی تمام عناصر دیگر استفاده شود): تنها تفاوت در این واقعیت قرار داشت که از نظر سیستم‌گذاران[1]، عناصر بازنمایی‌گر از ابتدا ثابت بودند، در حالی که از نظر متدیست‌ها[2]، این عناصر نتیجهٔ تدریجی مواجهه‌ای پیشرونده بودند. اما انتقال از ساختار توصیف‌شده به نشان ویژهٔ طبقه‌بندی کاملاً در سطح کارکردهای بازنمایی‌گری که امر دیدنی آنها را در خصوص خودش اعمال می‌کرد اتفاق افتاد. از جوسوئی، لامارک و ویک دازیر به بعد، نشان ویژه یا به بیان دقیق‌تر تبدیل ساختار به نشان ویژه، مبتنی بر اصلی شد که با قلمرو امر دیدنی بیگانه بود ــ اصلی درونی و تقلیل‌ناپذیر به تعامل متقابل بازنمایی‌ها بدل شد. این اصلْ (که با کار در حوزهٔ اقتصادی متناظر است) *ساختار ارگانیک*[3] است. ساختار ارگانیک، به عنوان مبنایی برای طبقه‌بندی‌ها، در چهار شیوه متفاوت ظاهر می‌شود.

۱. اول، در شکل سلسله‌مراتبی از نشان‌های ویژه. اگر گونه‌ها، در واقع، با تمام گوناگونی بسیارشان در کنار هم مرتب نشوند، و اگر برای تحدید فوری حوزهٔ بررسی، دسته‌بندی‌های بزرگی که در نگاه اول آشکار هستند پذیرفته شوند ــ مانند علفی‌ها، مرکب‌ها، چلیپاییان، و بقولات در گیاهان، یا کرم‌ها، ماهیان، پرندگان و چهارپایان در حیوانات ــ [آن‌گاه] آشکار می‌شود که

---

1. systematicians

۲. methodist، روش‌باور

3. organic structure

برخی از نشان‌های ویژه مطلقاً ثابت هستند و در تمام جنس‌ها و گونه‌هایی که امکان تمیزشان است وجود دارند: برای مثال، جاگیری پرچم‌ها، موقعیت‌شان نسبت به مادگی، جاگیری جام وقتی حامل پرچم‌ها است، و تعداد لوب‌های احاطه‌کنندهٔ گیاهک در دانه. نشان‌های ویژهٔ دیگرْ در یک خانواده مکرر دیده می‌شوند اما ثبات‌شان کمتر است؛ دلیل‌اش آن است که این نشان‌های ویژه را ارگان‌هایی تشکیل می‌دهند که چندان ضروری یا اساسی نیستند (تعداد گلبرگ‌ها، حضور یا فقدان جام، موقعیت خاص کاسه‌گل یا مادگی)؛ اینها نشان‌های ویژه «تقریباً ثابتِ طراز دوم» هستند. دست‌آخر، نشان‌های ویژهٔ «نیمه ثابت طراز سوم» هستند که گاهی ثابت و گاهی متغیر هستند (کاسهٔ گل تک‌برگی یا چندبرگی، تعداد سلول‌های میوه، موقعیت گل‌ها و برگ‌ها، نوع ساقه): با این نشان‌های ویژهٔ نیمه ثابت نمی‌توان خانواده‌ها یا راسته‌ها را تعیین کرد ــ البته نه به این دلیل که، اگر دربارهٔ تمام گونه‌ها به کار برده شوند، نمی‌توانند موجودیت‌های کلی تشکیل بدهند، بلکه به این دلیل که این نشان‌های ویژه به آن چیزی نمی‌پردازند که در گروهی از موجودات زنده اساسی است.

هر خانوادهٔ بزرگ طبیعی دارای ضروریاتی است که آن خانواده و نشان‌های ویژه‌ای که آن را قابل تمیز می‌سازند و به این شرایط اساسی [ضروریات] نزدیک‌ترین هستند را تعریف می‌کند: از این رو، تولیدمثل کارکرد اصلی گیاه است، گیاهک مهم‌ترین بخش آن است و امکان این امر فراهم می‌شود که قلمرو گیاهان را به سه رده تقسیم کرد: بی‌لپه‌ای‌ها، تک‌لپه‌ای‌ها و دولپه‌ای‌ها. در برابر زمینهٔ این نشان‌های ویژهٔ «اصلی» و اساسی، نشان‌های ویژه دیگر می‌توانند ظاهر شوند و تمایزات جزئی‌تری را ارائه کنند. نشان داده خواهد شد که نشان ویژهٔ دیگر مستقیماً از ساختار دیدنی و بدون هیچ معیاری به‌غیر از حضور یا فقدان‌اش، استخراج نمی‌شود. نشان ویژه مبتنی

بر وجود کارکردهای اساسی برای موجودات زنده و روابط مهمی است که دیگر صرفاً موضوعی مربوط به توصیف نیستند.

۲. از این رو، نشان‌های ویژه با کارکردها ارتباط دارند. در یک معنا، این امر بازگشتی به نظریه قدیمی امضاها[1] یا علامت‌ها است که تصور می‌کرد هر موجودی نشانهٔ چیزی را که در آن اساسی‌ترین است، در دیدنی‌ترین نقطهٔ سطح‌اش حمل می‌کند. اما در این‌جا روابط مهم روابط وابستگیِ کارکردی هستند. اگر تعداد لپه‌ها در طبقه‌بندی گیاهان تعیین‌کننده است دلیل‌اش آن است که لپه‌ها نقش خاصی در کارکرد تولیدمثلی دارند، و نیز به دلیل همین کارکردشانْ به تمام ساختار ارگانیک درونی گیاه مرتبط هستند؛ لپه‌ها نشانگر کارکردی هستند که بر تمام آرایش درونی فرد [گیاه] حاکم است[۸]. به همین ترتیب، ویک دازیر نشان داد که در مورد حیواناتْ بی‌تردید کارکردهای گوارشی مهم‌ترین کارکرد است؛ به همین دلیل است که «روابط ثابتی بین ساختار دندان‌ها و ساختار عضلات، انگشت‌ها، چنگال‌ها، زبان، معده و روده‌ها وجود دارد»[۹]. پس نشانِ ویژه را رابطهٔ امر دیدنی با خودش وضع نمی‌کند؛ نشانِ ویژه به‌خودی‌خود چیزی نیست مگر نقطهٔ دیدنیِ یک ساختار ارگانیک پیچیده و سلسله‌مراتبی‌شده که در آن کارکردْ نقشی تعیین‌کننده و اداره‌کننده بازی می‌کند. اهمیتِ نشانِ ویژه به این دلیل نیست که مکرراً در ساختارهای گیاهی دیده می‌شود بلکه برعکس چون به‌لحاظ کارکردی اهمیت دارد، مکرراً دیده می‌شود. در واقع، همان‌گونه که کوویه در حالی که کار آخرین متدویست‌های بزرگ قرن را جمع‌بندی می‌کند اشاره کرده است، هرچقدر بیشتر به سمت طبقه‌های کلی‌تر حرکت کنیم،

1. signatures

خصوصیاتی که عمومی‌تر هستند ثابت‌ترند؛ و همان‌گونه که ثابت‌ترین روابطْ آنهایی هستند که به مهمترین بخش‌ها مرتبط هستند، به همین ترتیب آشکار می‌شود که نشان‌های ویژهٔ تقسیم‌های بالاتر از مهم‌ترین بخش‌ها استخراج شده‌اند... به این شیوه روشْ طبیعی خواهد بود، زیرا اهمیت ارگان‌ها را به حساب می‌آورد [۱۰].

۳. با در نظرگرفتن این شرایط، قابل فهم است که چگونه مفهوم زندگی می‌توانست برای نظم‌بخشی موجوداتِ طبیعی ضروری شود. این امر به دو دلیل اتفاق افتاد: اول، مفهوم زندگی برای توانایی فهم روابطی در اعماق بدن ضروری بود که اندام‌های سطحی را به اندام‌هایی مرتبط می‌کند که وجودشان و شکل‌های پنهانی‌شانْ کارکردهای اساسی را تشکیل می‌دهند؛ از این رو، استور[1] پیشنهاد می‌کند پستانداران را بر طبق آرایش سم‌های‌شان طبقه‌بندی کنیم. دلیل‌اش این بود که آرایش سم‌ها با روش‌های حرکت و امکان‌هایِ حرکت حیوان مرتبط است. اکنون، این روش‌های حرکت را به نوبه خود می‌توان با شکل تغذیه و اندام‌های متفاوت دستگاه گوارش مرتبط کرد[۱۱]. علاوه بر این، مهمترین نشان‌های ویژه ممکن است مخفی‌ترین نشان‌های ویژه باشند. قبلاً امکانِ مشاهده این امر در قلمرو گیاهان ثابت شده بود که گل‌ها و میوه‌ها ــ بی‌تردید دیدنی‌ترین بخش‌های گیاه ــ بخش‌های مهم نیستند بلکه دستگاه گیاهک و اندام‌هایی نظیر لپه مهم هستند. این پدیده حتی در حیوانات متداول‌تر است. استور فکر می‌کرد که طبقه‌بندی‌های گسترده‌تر باید بر طبق شکل‌های گردش [خون] تعیین شوند؛ و لامارک، گرچه خودش تشریح [کالبدشکافی] نمی‌کرد، اما هر مبنایی را برای

1. storr

طبقه‌بندی حیوانات ابتدایی‌تر صرفاً بر مبنای شکل دیدنی رد می‌کرد:

ملاحظهٔ مفاصل بدن و اندام‌های سخت‌پوستان، همه طبیعی‌دانان را به این نتیجه رساند که آنها را به عنوان حشرات حقیقی در نظر بگیرند، و من خودم به تا مدتی طولانی این عقیدهٔ کلی را در این زمینه دنبال کردم. اما از آن‌جا که این امر پذیرفته شده که ساختار ارگانیک، با تمام ملاحظات، هم به عنوان یک راهنما در توزیعِ طبیعی و روشیِ حیوانات، و هم در تعیین روابط حقیقی بین آنها، مهمترین عنصر است، پس سخت‌پوستان، که فقط با آبشش و به شیوهٔ نرم‌تنان تنفس می‌کنند و همانند آنها یک قلب عضلانی دارند، باید بلافاصله بعد از آنها قرار بگیرند، قبل از عنکبوتیان و حشرات، که ساختار ارگانیک مشابهی ندارند[۱۲].

بنابراین، طبقه‌بندی کردن، درحالی‌که به یکی از عناصراش وظیفهٔ بازنمایی عناصر دیگر را اختصاص می‌دهد دیگر به معنای بازگرداندن امر دیدنی به خودش نیست، در حرکتی که تجزیه را بر محورش استوار می‌کند، طبقه‌بندی کردن به معنای مرتبط‌کردن امر دیدنی با امر نادیدنی، یعنی با علت عمیق‌ترش است، و نیز یک بار دیگر حرکت از آن ساختار پنهان به سمت نشانه‌های آشکاری که در سطوح بدن‌ها به نمایش گذاشته شده‌اند. هم‌چنان که پینل در اثرش به عنوان یک طبیعیدان گفته است، «آیا تحدید خود به نشان‌های ویژهٔ بیرونی مشخص شده با نظام نام‌گذاری، نادیده گرفتن پربارترین منبع اطلاعات نیست، و آیا این امر امتناع از گشودن کتاب بزرگ طبیعت نیست، کتابی که دقیقاً آن چیزی است که فرد می‌خواهد بشناسد؟»[۱۳]. از این به بعد، نشانِ ویژهٔ نقش قبلی‌اش را به عنوان نشانه‌ای دیدنی که ما را به عمقی پنهان هدایت می‌کند، بازمی‌یابد؛ اما آنچه نشان ویژه نشان می‌دهد متنی مخفی، کلمه‌ای خفه‌شده یا شباهت نیست، شباهتی بسیار متکلف که نتوان آن را آشکار کرد؛ بلکه کلیت

منسجم ساختاری ارگانیک است که هم امر دیدنی و هم امر نادیدنی را به ساخت منحصربه‌فرد تفوق‌اش وارد می‌کند.

٤. بنابراین توازی بین طبقه‌بندی و نظام نام‌گذاری، از طریق این واقعیت، از بین می‌رود. تا وقتی که طبقه‌بندی، متشکل از الگویی از حوزه‌های به‌طور پیشرونده کوچکتر بود که در فضایی دیدنی جای گرفته‌اند، کاملاً قابل درک بود که تحدید و نام‌گذاری گروه‌های منتج، می‌توانست به‌طور هم‌زمان انجام شود. مسئلهٔ نام و مسئلهٔ جنس هم‌شکل[1] بودند. اما اکنون این نشانِ ویژه فقط می‌تواند از طریق ارجاع قبلی به ساختار ارگانیک افراد طبقه‌بندی کند، «تمایز» دیگر نمی‌تواند بر طبق معیارها، یا با استفاده از اعمالی مشابه با معیارها یا اعمال «نام‌گذاری» انجام شود. برای کشف گروه‌های اصلی‌ای که می‌شد موجودات طبیعی را به آن گروه‌ها تقسیم کرد بررسی عمیق فضایی که بین اندام‌های سطحی و پنهانی‌ترین اندام‌ها وجود دارد، و بین پنهانی‌ترین اندام‌ها و کارکردهای گسترده‌ای که این اندام‌ها انجام می‌دهند ضرورت پیدا کرد. از طرف دیگر، نظام‌های نام‌گذاریِ مطلوب هم‌چنان در بعد افقی جدول مستقر می‌شوند: درحالی که بررسی از نشان‌های ویژه شروع می‌شود، باید آن مربعِ [خانه جدول] دقیقی را که قرار است نامِ جنس و گونه در آن یافت شود پیدا کرد. نوعی اعوجاج بنیادی بین فضای ساختار ارگانیک و فضای نظام نام‌گذاری وجود دارد: یا به عبارت دقیق‌تر، این دو به جای این‌که دقیقاً روی هم قرار گرفته باشند، نسبت به یکدیگر عمودی هستند؛ و در آن نقطه‌ای که این دو با یکدیگر تلاقی می‌کنند نشان ویژهٔ آشکاری را می‌یابیم که کارکردی را در صفحه عمودی نشان می‌دهد و امکان کشف یک نام را در صفحه افقی فراهم می‌کند. ما این تمایز را که در عرض چندین سالْ تاریخ طبیعی و برتری

1. isomorphic

طبقه‌بندی را منسوخ می‌کند، مدیون نبوغ لامارک هستیم: او در گفتار مقدماتی *گیاهان طبیعیِ فرانسه*[1]، دو وظیفهٔ گیاه‌شناسی را به عنوان دو چیز اساساً متمایز ترسیم می‌کند: «تعیین»[2]، که قواعد تجزیه را به کار می‌گیرد و کشف نام یک فرد را با استفادهٔ ساده از روشی دوتایی امکان‌پذیر می‌سازد (چه فلان نشانِ ویژه در گیاه مورد بررسی وجود داشته باشد، که در این صورت باید به دنبال محل آن در سمت راست جدول بود؛ چه نشان ویژهٔ مورد نظر در گیاه وجود نداشته باشد، که در این حالت باید در سمت چپ جدول به دنبال آن گشت؛ و به این ترتیب ادامه می‌یابد تا دست آخر نام گیاه تعیین شود)؛ و کشف روابط واقعی شباهت، که نوعی بررسی تمام ساختار ارگانیک گونه را مفروض می‌گیرد [۱٤]. نام‌ها و جنس‌ها، نام‌گذاری و طبقه‌بندی، زبان و طبیعت، دیگر به صورت خودبخودی به هم مرتبط نمی‌شوند.

نظم کلمات و نظم موجودات دیگر یکدیگر را قطع نمی‌کنند، مگر در طول خطی که به‌طور مصنوعی تعریف شده است. قرابت قدیمی‌شان، که شالودهٔ تاریخ طبیعی در عصر کلاسیک بود و ساختار را به نشانِ ویژه، بازنمایی را به نام‌گذاری، فرد دیدنی را به جنس انتزاعی می‌رساند، و همگی را درست با یک حرکت انجام می‌داد، در حال زایل شدن بود. بحثی دربارهٔ اشیا وجود دارد که در فضای دیگری به‌غیر از فضای کلمات رخ می‌دهد. لامارک با ایجاد چنین تمایزی، و با انجام پیش از موقعِ آن، عصر تاریخ طبیعی را به پایان رساند و در این مرحله نگاهی شفاف‌تر، ریشه‌ای‌تر و باورپذیرتر از عصر زیست‌شناسی فراهم کرد، و این در مقایسه با چیزی است که او بیست سال بعد، از طریق اتخاذ دوبارهٔ مضمون پیشاپیش شناخته‌شده سلسلهٔ منفرد گونه‌ها و دگرگونی تدریجی‌شان، انجام داد.

---

۱. La Flore، فلور، گیاه، گونه‌هایی که به‌طور طبیعی در منطقه می‌رویند. ــ م.

2. determination

مفهوم ساختار ارگانیک پیشاپیش در تاریخ طبیعی قرنِ هجدهم وجود داشت ــ دقیقاً همان‌گونه که در حوزهٔ تجزیهٔ ثروت، مفهوم کارْ در پایان دورهٔ کلاسیک ابداع نشده بود؛ اما در آن زمان این مفهوم برای تعیین شیوهٔ خاصی از ترکیب افراد پیچیده، بر مبنای مواد ابتدایی‌تر، عمل می‌کرد؛ برای مثال لینه بین «هم‌نشینی»[1] که باعث رشد مواد معدنی می‌شود، و «درون‌کشی» تمیز می‌گذارد که قلمرو گیاهان را قادر می‌سازد تا از طریق تغذیه رشد کنند [۱۵]. بونه «تجمعِ»[2] «جامدات طبیعی» را با «ترکیب جامدات ارگانیک» مقایسه می‌کند، جامدات ارگانیکی که «با یکدیگر تعداد تقریباً بی‌نهایتی از بخش‌ها، برخی مایع و برخی جامد، را پدید می‌آورند»[۱۶]. در آن موقع، هرگز قبل از پایان قرن مفهوم ساختار ارگانیک به عنوان شالوده‌ای برای نظم بخشی به طبیعت، به عنوان وسیله‌ای برای تعیین فضای‌اش یا تحدید شکل‌هایش استفاده نشده بود. از طریق کارهای جوسیو، ویک درایر، و لامارک است که مفهوم ساختار ارگانیک برای اولین بار به عنوان روشِ ویژگی‌شماری[3] شروع به عمل می‌کند: این مفهومْ نشان‌های ویژه را به یکدیگر وابسته می‌کند؛ آنها را به کارکردها مرتبط می‌کند؛ آنها را بر طبق ساختی سامان می‌دهد که درونی و نیز بیرونی است، و به همان اندازه که دیدنی است نادیدنی نیز هست؛ این مفهومْ نشان‌های ویژه را در سراسر فضایی توزیع می‌کند که غیر از فضای نام‌ها، گفتمان و زبان است. از این رو، دیگر قانع‌کننده نیست که یک گروه از موجودات را در میان گروه‌های دیگر نام‌گذاری کنیم؛ این مفهوم صرفاً دیگر خط تقسیمی را نشان نمی‌دهد که فضای طبقه‌بندی را فرامی‌گیرد؛ این مفهوم برای برخی موجوداتْ اصل درونی‌ای را تعیین می‌کند که یکی از ساختارهای ویژه‌شان را قادر می‌سازد تا ارزش یک نشان ویژه را به عهده بگیرد. ساختار

1. juctaposition
2. aggregation
3. characterization

ارگانیک بین ساختارهای مفصل‌بندی‌کننده و نشان‌های ویژه نام‌گذاری‌کننده مداخله می‌کند ــ و بین آنها فضایی عمیق، درونی و اساسی به وجود می‌آورد.

این جهش مهم تأثیرش را بیشتر بر بخش تاریخ طبیعی اعمال می‌کند؛ این جهشْ روش‌ها و تکنیک‌های *طبقه‌بندی* را تعدیل می‌کند؛ اما شرایط بنیادی امکان‌اش را بی‌اعتبار نمی‌کند؛ این جهش هنوز شیوهٔ هستی نظمی طبیعی را تحت تأثیر قرار نداده است. با این حال، این جهش متضمن نتیجه‌ای اساسی است: ریشه‌ای‌شدن[1] خط تقسیم بین ارگانیک و غیرارگانیک. در جدول موجودات که تاریخ طبیعی آن را آشکار ساخته است، واژه‌های سازمان‌یافته و غیرـ سازمان‌یافته صرفاً دو گروه را معین می‌کنند؛ این دو گروه با برابرنهاد[2] زنده و غیر ـ زندهْ هم‌پوشانی دارند اما ضرورتاً با آن منطبق نیستند. از لحظه‌ای که ساختار ارگانیک به مفهوم اصلی ویژگی‌شماری طبیعی تبدیل می‌شود، و امکان عبور از ساختار دیدنی به نام‌گذاری را فراهم می‌کند، دیگر نباید چیزی به‌غیر از خود نشان ویژه باشد؛ ساختار ارگانیک فضای طبقه‌بندی‌ای را احاطه می‌کند که قبلاً در آن وجود داشته است؛ و به سهم خود زمینه را برای یک طبقه‌بندی احتمالی فراهم می‌کند. با این اوصاف، تقابل بین ارگانیک و غیرــ ارگانیک به تقابلی اساسی بدل می‌شود. در واقع از ۱۷۹۵ ـ ۱۷۷۵ به بعد است که مفصل‌بندی قدیمیِ سه یا چهار قلمرو ناپدید می‌شود؛ دقیقاً تضاد دو قلمرو ــ ارگانیک و غیرارگانیک ــ نیست که جایگزین این مفصل‌بندی می‌شود؛ بلکه ترجیحاً، از طریق تحمیل تقسیمی دیگر، در سطحی دیگر و در فضایی دیگر، مفصل‌بندی قدیمی را ناممکن می‌سازد. پالاس[3] و لامارک [۱۷] این دوگانگی بزرگ را صورت‌بندی می‌کنند ــ نوعی دوگانگی که تقابل زنده و غیرزنده با آن منطبق است. ویک دازیر در سال ۱۷۸٦ نوشت، «فقط دو قلمرو

1. radicalization
2. antithesis
3. pallas

در طبیعت وجود دارد، یکی برخوردار از زندگی و دیگری محروم از آن» [۱۸]. ارگانیک به [ماده] زنده بدل می‌شود و ماده زنده آن چیزی است که تولیدمثل، رشد و دوباره تولیدمثل می‌کند: مادهٔ غیرارگانیکْ غیرزنده است، آن چیزی است که نه رشد می‌کند و نه تولیدمثل؛ مادهٔ غیرارگانیک در مرزهای زندگی قرار دارد، بی‌جنبش، بی‌ثمر- مرگ. گرچه مادهٔ غیرارگانیک با زندگی درهم تنیده شده است، [اما] به عنوان عنصری عمل می‌کند که زندگی را نابود می‌کند و می‌کشد. «در تمام موجودات زنده دو نیروی قدرتمند وجود دارد، که بسیار متمایز و همیشه در تقابل با یکدیگر هستند، تا حدی که هر کدام از این نیروها دائماً اثراتی را که دیگری با موفقیت ایجاد کرده است از بین می‌برد» [۱۹]. می‌توان مشاهده کرد که چگونه، از طریق قطعه قطعه کردن عمیقِ جدول بزرگ تاریخ طبیعی، چیزی که شبیه زیست‌شناسی است امکان‌پذیر شد؛ و نیز چگونه، در تجزیه‌های بیشا، تقابل بنیادی زندگی و مرگ توانست پدیدار شود. آنچه اتفاق افتاد پیروزی کمابیش ناپایدار حیات‌گرایی[1] بر مکانیکی‌انگاری[2] نبود؛ حیات‌گرایی و تلاش آن برای تعیین خاص‌بودگی زندگیْ صرفاً تأثیرات سطحی این رخدادهای دیرینه‌شناختی است.

صَرف کلمه

همتای دقیق این رخدادها در حوزهٔ تجزیهٔ زبان هم یافت می‌شود. هرچند که این امر نیز درست است که این رخدادها در زبان در مقایسه با تاریخ طبیعی شکل محتاط‌تری می‌گیرند و از گاه‌شماری آهسته‌تری پیروی می‌کنند. دلیلی برای این مسئلهٔ وجود دارد که به‌آسانی قابل کشف است؛ این دلیل آن است که در سراسر دوره کلاسیک، زبان به عنوان گفتمان، به

1. vitalism
2. Mechanism

عبارت دیگر، به عنوان تجزیهٔ خودانگیختهٔ بازنمایی مفروض گرفته و دربارهٔ آن تأمل می‌شد. از میان تمام شکل‌های نظمِ غیرکمی، زبان بی‌واسطه‌ترین، کم‌اندیشیده‌شده‌ترین، و دارای عمیق‌ترین ارتباط با جنبشِ خودبازنمایی بود.

و به همین میزان، زبان در مقایسه با نظم‌های فکری‌تری ــ بی‌طرفانه یا جانبدارانه ــ که مبتنی بر طبقه‌بندی موجودات یا مبادله ثروت بودند، به گونه‌ای مستحکم‌تر در بازنمایی و در شیوهٔ هستی بازنمایی ریشه داشت. تعدیل‌های تکنیکی‌ای همانند آنچه اندازه‌گیری ارزش‌های مبادله‌ای، یا روش‌های رسیدن به «نشان‌های ویژه» را تحت تأثیر قرار داد برای تغییر قابل ملاحظهٔ تجزیهٔ ثروت یا تاریخ طبیعی کافی بود. برای آنکه علم زبان بتواند جهش‌هایی به اهمیت تعدیل‌های فوق را متحمل شود، حتی رخدادهای عمیق‌تری نیز ضروری بودند، رخدادهایی که قادر به تغییر در خود هستی بازنمایی‌ها در فرهنگ غربی بودند. دقیقاً همان‌گونه که در قرن هفدهم و هجدهم، نظریهٔ نام تا حد امکان به بازنمایی نزدیک بود و از این رو، تا حدودی، بر تجزیهٔ ساختارها و نشان ویژه در موجودات زنده و تجزیهٔ قیمت و ارزش در حوزه ثروت حاکم بود، به همین ترتیب، در پایان عصر کلاسیک، نظریهٔ نام بیش از همه دوام آورد و فقط خیلی دیر، در لحظه‌ای که خود بازنمایی، در عمیق‌ترین سطح سازمان دیرینه‌شناختی‌اش تعدیل شده بود، از هم گسیخت.

تا آغاز قرن نوزدهم، تجزیهٔ زبان تغییر چندانی نکرد. کلمات هنوز بر مبنای ارزش‌های بازنمایی‌گرشان بررسی می‌شدند، به عنوان عناصر واقعی گفتمان که درست یک شیوهٔ هستی را برای همه آنها تجویز می‌کند. با این حال، این محتواهای بازنمایی‌گر دیگر فقط در بُعدی که بازنمایی را به خاستگاهی مطلق، چه اسطوره‌ای چه غیراسطوره‌ای، نزدیک می‌کند تجزیه

نمی‌شوند. در *دستور عام*، در ناب‌ترین شکل‌اش، تمام کلمات یک زبانْ حاملان دلالتی کم‌وبیش پنهان و کم‌وبیش اشتقاقی بودند که علت وجودی اصلی‌شان در یک نام‌گذاری آغازین قرار دارد. هر زبانی، هرقدر پیچیده، در روزنه‌ای قرار داشت که فریادهای باستانی یکبار و برای همیشه آن را ایجاد کرده بودند. شباهت‌های جانبی با زبان‌های دیگر ــ صداهای مشابهی که برای دلالت‌های همانند به کار گرفته شدند ــ فقط برای این منظور مورد توجه قرار گرفتند و فهرست شدند که رابطهٔ عمودی هر کدام، با این ارزش‌های شدیداً پنهان و پوشیده و تقریباً خاموش مسجل شود. در ربع پایانیِ قرن هجدهم، مقایسهٔ افقی زبان‌ها کارکرد دیگری به دست آورد: این مقایسهٔ دیگر امکان دانستن این امر را فراهم نمی‌کند که هر زبان چه چیزی را از خاطرهٔ اجدادی‌اش حفظ کرده است، یا چه علامت‌هایی از پیش از بابل، در صداهای کلمات‌اش حفظ شده‌اند؛ بلکه این مقایسه باید امکان اندازه‌گیری موارد زیر را فراهم کند: میزانی که زبان‌ها شبیه یکدیگر هستند، تراکم همانندی‌های زبان‌ها، و محدوده‌ای که در آن زبان‌ها نسبت به یکدیگر شفاف هستند.

این است آن مواجهه‌های بزرگ بین زبان‌های مختلف که شاهد ظهور آنها در پایان قرن هستیم ــ در برخی موارد این مواجهه از طریق فشارهای سیاسی ایجاد شد، همانند تلاش‌های انجام‌شده در روسیه [۲۰] برای تهیه چکیده‌ای از تمام زبان‌های امپراتوری؛ در ۱۷۸۷ اولین جلد *دورهٔ کامل مقایسه‌ای واژگان در پترزبورگ*[1] *منتشر شد*؛ این جلد شامل ارجاع به ۲۷۹ زبان بود: ۱۷۱ زبان آسیایی، ۵۵ زبان اروپایی، ۳۰ زبان آفریقایی و ۲۳ زبان آمریکایی [۲۱]. مقایسه‌ها هنوز هم منحصراً بر مبنا و اساس محتواهای بازنمایی انجام می‌شوند: یک هستهٔ منفرد دلالت ــ که به عنوان نامتغیر

1. Petersburg

استفاده می‌شود ــ به کلماتی مرتبط می‌شود که زبان‌های مختلف با استفاده از آنها می‌توانند آن را نام‌گذاری کنند (آدلانگ[1] [۲۲] ۵۰۰ نوع متفاوت *پدر*[2] را در زبان‌ها و لهجه‌های مختلف ارائه می‌کند)؛ یا یک ریشه به عنوان عنصری ثابت انتخاب می‌شود که انواعی از شکل‌های تا حدودی متفاوت را دربرمی‌گیرد، و تمام مجموعه معانی‌ای که این ریشه می‌تواند قبول کند به‌تدریج تعیین می‌شود (این‌ها اولین تلاش‌ها در فرهنگ‌نویسی[3] است، همانند تلاش بوته دو لا سارت[4]). تمام این تجزیه‌ها همیشه به دو اصل باز می‌گردند، که پیشاپیش اصولِ مربوط به *دستور عام* بودند: اصل یک زبان مشترک و خاستگاهی که ظاهراً اولین دسته ریشه‌ها را فراهم کرد؛ اصلِ سلسله‌ای از رخدادهای تاریخی و خارجی نسبت به زبان، که از بیرون و از طریق تکثیر یا ترکیب شکل‌های زبان (تهاجم‌ها، مهاجرت‌ها، پیشرفت در یادگیری، آزادی سیاسی یا بردگی و غیره) آن را تحت فشار قرار می‌دهند، تحلیل می‌برند، پالایش می‌کنند و انعطاف‌پذیرتر می‌سازند.

اکنون، مواجهه زبان‌ها در پایان قرن هجدهم شکلی را آشکار می‌سازد که واسطهٔ بین مفصل‌بندی محتواها و ارزشِ ریشه‌ها است: صرف. این درست است که دستوردانان به مدت طولانی با پدیده‌های صرفی آشنا بودند (دقیقاً همان‌گونه که در تاریخ طبیعی، مفهوم ساختار ارگانیک قبل از پالاس یا لامارک شناخته شده بود؛ و در اقتصاد نیز مفهوم کار قبل از آدام اسمیت درک شده بود)؛ اما صرف‌ها فقط برای ارزش بازنمایی‌گرشان بررسی شده بودند ــ چه به عنوان بازنمایی‌های فرعی در نظر گرفته می‌شدند، و چه به عنوان روشی برای مرتبط کردن بازنمایی‌ها با یکدیگر (به جای این‌که مانند نوع دیگری از نظم کلمه در نظر گرفته شوند). اما وقتی شکل‌های متفاوت فعل

1. Adelung
2. Pater
3. Lexicography
4. Buthet de la Sarthe

بودن [to be] در سانسکریت و لاتین یا یونانی مقایسه شوند، همان‌گونه که کوردو[1] [۲۳] و ویلیام جونز[2] [۲۴] این مقایسه را انجام دادند، نوعی رابطهٔ ثبات[3] کشف می‌شود که وارونهٔ رابطه‌ای است که معمولاً می‌پذیریم: این ریشه است که جرح و تعدیل می‌شود، و صرف‌ها همانند هستند. زنجیرهٔ سانسکریتِ *asmi, asi, asti, smas, stha, santi* دقیقاً با زنجیرهٔ لاتینِ *sum, es, est, sumus, estis, sunt* اما از طریق تمثیل صرفی متناظر است. این درست است که کوردو و آنکوتیل ـ دوپرون در سطح تجزیه، آن‌چنان که در *دستور عام* به کار بسته شد، باقی ماندند، و این هنگامی روی داد که اولی این توازی را به عنوان شاهدِ باقی‌مانده‌های یک زبان مشترک آغازین دید، و دومی آن را به عنوان نتیجه اختلاط تاریخی‌ای دید که ممکن است بین مردم هند و مردم مدیترانه‌ای در زمان پادشاهی باختریان[4] رخ داده است. اما دیگر آنچه در این مقایسهٔ صرف‌ها در معرض خطر بود پیوند بین هجاهای اصلی و معنای اولیه نبود؛ بلکه پیشاپیش رابطه‌ای پیچیده‌تر بین تغییرات یا تعدیل‌های ریشه و کارکردهای دستور بود. کشف شده بود که در دو زبان متفاوت رابطهٔ ثابتی بین مجموعه‌ای محدود از تغییرات صوری و مجموعه‌ای به همان میزان محدود از کارکردهای دستوری، ارزش‌های نحوی، یا تغییرات معنی وجود دارد.

به همین دلیل، *دستور عام* شروع به تغییر پیکربندی‌اش کرد: بخش‌های نظری مختلف‌اش دیگر دقیقاً در یک روش با هم مرتبط نمی‌شوند؛ و شبکه‌ای که آنها را به هم مرتبط می‌کند پیشاپیش روشی تا اندازه‌ای متفاوت را پیشنهاد می‌کند. در زمان بوزی یا کوندیاک، رابطهٔ بین ریشه‌ها، به همراه

1. coeredoux
2. William Jones
3. Constancty
4. Bactraian، ساکنان کشور Bactriana، نام یونانی کشوری که بین هندوکش و آمودریا واقع شده بود و پایتخت آن Bactra (بلخ) در افغانستان بوده است. ـــ م.

تغییرپذیری زیاد شکل‌شان و معنایی که بیرون از بازنمایی‌ها شکل گرفته بود، یا پیوند بین قدرتِ نام‌گذاری و قدرتِ مفصل‌بندی، توسط حاکمیت مطلق نام تضمین می‌شد. اکنون عنصری جدید مداخله می‌کند: از یک‌سو، در طرف معنا یا بازنمایی، این عنصر فقط ارزشی فرعی و بالضروره ثانویه را نشان می‌دهد (این عنصر پرسشی مربوط به نقشی است که فرد یا شیء نام‌گذاری‌شده به عنوان مسندالیه یا مسند بازی می‌کند؛ این عنصر پرسشی مربوط به زمان کنش است)؛ اما از سوی دیگر، در طرف شکل، این عنصرْ آن کلیت محکم، ثابت و تقریباً تغییرناپذیری را بنیاد می‌گذارد که قانون مطلق‌اش آنقدر بر ریشه‌های بازنمایی‌گر تحمیل می‌شود تا حتی خود ریشه‌ها را تغییر دهد. علاوه بر این، این عنصرْ، که در ارزش دلالتی‌اش فرعی[1] و در سازگاری صوری‌اش اصلی[2] است، خودش یک هجای مجزا، مانند نوعی ریشهٔ ثابت، نیست. این عنصر نظامی از تغییرات است که قسمت‌های مختلف آن به یکدیگر وابسته هستند: بر طبق نظر کورت دو جبلین[3]، حرف *s* به شیوه‌ای که حرف *e*، بر تنفس، زندگی و وجود دلالت می‌کرد بر دوم شخص دلالت نمی‌کند؛ این کلیت تغییرات *m, s, t* است که ارزش‌های اول، دوم و سوم شخص را به ریشهٔ فعل می‌دهد.

تا پایان قرن هجدهم، جایگاه این تجزیهٔ جدید در جستجو برای ارزش‌های بازنمایی‌گر زبان است. این تجزیهٔ جدید هنوز پرسشی مربوط به گفتمان است. اما از پیش، از طریق نظام صرفی، یعنی بُعد کاملاً دستوری ظاهر می‌شود: زبان دیگر فقط از بازنمایی‌ها و از صداها تشکیل نمی‌شود، صداهایی که به سهم خود بازنمایی‌ها را بازنمایی می‌کنند و در میان‌شان به عنوان پیوندهایی که تفکر مستلزم آن است، سامان می‌یابند؛ زبان همچنین از عناصری صوری تشکیل

1. secondary
2. primary
3. Court de Gebelin

شده است که در یک نظام دسته‌بندی می‌شوند و بر صداها، هجاها و ریشه‌ها سازمانی را تحمیل می‌کنند که سازمانِ بازنمایی نیست. از این رو، عنصری به تجزیهٔ زبان وارد شده است که قابل تقلیل به آن نیست (همان‌گونه که کار به تجزیهٔ مبادله، یا ساختار ارگانیک به تجزیهٔ نشانِ ویژه وارد شده بود).

به عنوان نتیجهٔ اولیهٔ این امر، می‌توان به ظهور نوعی آواشناسی در پایان قرن هجدهم اشاره کرد که دیگر بررسی ارزش‌های بیانی اولیه نیست بلکه نوعی تجزیهٔ صداها، روابط‌شان و تبدیل احتمالی‌شان به یکدیگر است؛ هلواگ[1] در سال ۱۷۸۱ مثلث واکه‌ای[2] را تعریف کرد[۲۵]. هم‌چنین می‌توان به آغاز نوعی دستور مقایسه‌ای اشاره کرد: ابژهٔ انتخاب‌شده برای مقایسه در زبان‌های گوناگون دیگر جفت تشکیل‌شده با گروهی از حروف و یک‌معنا نیست، بلکه گروهی از تغییراتِ نوعی گرامر است (صرف فعل، صرف اسم، پسوندها، و پیشوندها). زبان‌ها دیگر نه بر طبق آنچه کلمات‌شان نام‌گذاری می‌کنند بلکه بر طبق روش‌هایی مقایسه می‌شوند که از طریق آنها این کلمات با یکدیگر مرتبط می‌شوند. از این به بعد، زبان‌ها نه از طریق میانجی آن تفکر بی‌نام و کلی که زبان‌ها برای بازنمایی آن وجود دارند، بلکه مستقیماً به یکدیگر مرتبط می‌شوند، و این کار را به لطف این ابزارهای ظریف، در ظاهر بسیار شکننده اما بسیار پایدار و تقلیل‌ناپذیری انجام می‌دهند که کلمات با استفاده از آنها در ارتباط با یکدیگر مرتب می‌شوند. هم‌چنان‌که مونبودو[3] گفته است:

هنرِ زبان کمتر دلبخواهی است و بیشتر با قاعده تعیین می‌شود تا صدا یا معنای کلمات؛ هنر زبان یکی از چیزهای اساسی‌ای است که از طریق آن ربط زبان‌ها با یکدیگر کشف شده است. از این رو، وقتی درمی‌یابیم که

---

1. Helvag

۲. vocalic وابسته به حرف‌های باصدا، واکه‌ای. ــ م

3. Monboddo

دو زبانْ سه هنر بزرگِ زبان یعنی اشتقاق، تکواژافزایی[1] و صرف را به شیوه مشابهی انجام می‌دهند، ممکن است نتیجه بگیریم که یکی از آنها اصلِ دیگری است، یا این‌که هردوی آنها لهجه‌های یک زبان هستند [۲۶].

به مجرد این‌که زبان به عنوان گفتمان تعریف شد، دیگر نمی‌توانست تاریخ دیگری به‌غیر از تاریخ بازنمایی‌اش داشته باشد: اگر ایده‌ها، اشیاء، دانش، یا احساسات تغییر کنند، آنگاه و فقط آنگاه یک زبان مفروض جرح و تعدیل می‌شود، و دقیقاً به همان نسبت تغییرات مورد نظر. اما از حالا به بعد، «سازوکار»ی درونی در زبان‌ها وجود دارد که نه فقط فردیت هر زبان بلکه شباهت آن را با زبان‌های دیگر معین می‌کند: اکنون این سازوکار، که حامل این‌همانی و تفاوت، نشانهٔ مجاورت و علامت خویشاوندی است، قرار است که مبنای تاریخ شود. تاریخ‌مندی، از طریق وسایل‌اش، می‌تواند خودش را به تراکم خودِ زبان گفتار ارائه کند.

ایدئولوژی و نقد

از این رو، در سال‌های پایانی قرن هجدهم، در *دستور عام*، *تاریخ طبیعی*، و در *تجزیهٔ ثروت*، رخدادی به وقوع پیوست که در تمام این حوزه‌ها از نوع مشابهی است. نشانه‌هایی که بازنمایی‌های‌شان تحت تأثیر قرار گرفته بود، تجزیهٔ این‌همانی‌ها و تفاوت‌هایی که امکان تعیین آنها در آن زمان وجود داشت، جدول پیوسته، و در عین حال مفصل‌بندی‌شده‌ای که در کثرتِ شلوغ همانندی‌ها ترسیم شده بود، نظمی که به‌وضوح در بین گوناگونی‌های تجربی تعریف شده بود، از حالا به بعد هیچ کدام از این‌ها را نمی‌توان صرفاً مبتنی بر تکرار بازنمایی در ارتباط با خودش مبتنی دانست. از این رخداد به بعد، آنچه

---

۱. Composition، ساختن واژه از ترکیب چند تکواژه. ــ م.

به ابژه‌های میل ارزش می‌دهد صرفاً ابژه‌های دیگری نیستند که میل می‌تواند برای خودش بازنمایی کند بلکه عنصری است که نمی‌تواند به این بازنمایی تقلیل داده شود: *کار*؛ آن چیزهایی که توصیفِ موجودی طبیعی را امکان‌پذیر می‌سازند دیگر عناصری نیستند که می‌توانیم آنها را در بازنمایی‌هایی بررسی کنیم که از این موجود و دیگر اشیاء برای خودمان می‌کنیم، بلکه رابطهٔ خاصی در این موجود است که ما *ساختار ارگانیک* می‌نامیم؛ آنچه امکان تعریف زبان را فراهم می‌سازد روشی نیست که در آنْ زبان بازنمایی‌ها را نشان می‌دهد، بلکه نوعی ترکیب درونی خاص، نوعی روش ویژه تغییرِ خودِ کلمات برحسب جایگاه دستوری‌ای است که آنها در ارتباط با یکدیگر اشغال کرده‌اند؛ به عبارت دیگر، *نظام صرفیِ زبان*.

در تمام این موارد، رابطهٔ بازنمایی با خودش و روابط نظمی که امکان تعیین‌شان سوای تمام شکل‌های کمی اندازه‌گیری فراهم می‌شود، اکنون شرایطی را متحمل می‌شوند که نسبت به واقعیتِ[1] بازنمایی بیرونی است. برای مرتبط کردن بازنمایی یک معنا با بازنمایی یک کلمه، ضروری است که به قوانین کاملاً دستوری زبان ارجاع شود و از آن کمک گرفته شود، زبانی که، جدای از تمام قدرتِ بازنمایی‌های بازنمایی‌گر[2]، در معرض نظامِ دقیق تغییرات آواشناسی و وابستگی‌های ترکیبی‌اش قرار می‌گیرد؛ در عصر کلاسیک، زبان‌ها دستوری داشتند، زیرا دارای قدرت بازنمایی کردن بودند؛ اکنون این زبان‌ها بر مبنای آن دستور بازنمایی می‌کنند که برای آنها نوعی دیدگاه وارونهٔ تاریخی است، نوعی حجم ضروری و درونی که ارزش‌های بازنمایی‌گرش چیزی بیش از سطح خارجیِ دیدنی و درخشان نیست. اکنون برای این‌که ساختار نسبی و کلیت دیدنیِ موجود زنده، در نشان ویژه‌ای

1. actuality
2. representing representation

تعریف‌شده، با یکدیگر مرتبط شوند، ضروری است که به قوانین کاملاً زیست‌شناختی‌ای ارجاع شود که، جدای از تمام نشانه‌های توصیفی و چنان‌که گویی از آنها عقب نشسته باشد، روابط بین کارکردها و اندام‌ها را سازمان‌دهی می‌کند؛ موجودات زنده دیگر شباهت‌ها، قرابت‌ها و خانواده‌های‌شان را بر مبنای توصیف‌پذیری آشکارشان تعریف نمی‌کنند؛ موجودات زنده نشان‌های ویژه‌ای دارند که زبان می‌تواند آنها را بررسی و تعریف کند، و دلیل‌اش نیز آن است که این موجودات ساختاری دارند که، از جهتی، طرف تاریک، فرورفته و درونیِ دیدارپذیری‌شان است: در سطح گفتمانی و شفاف این تودهٔ پنهان و مستقل است که نشان‌های ویژه ظاهر می‌شوند، نوعی مخزن که نسبت به پیرامون موجودات زنده [ارگانیسم‌ها] بیرونی است و اکنون مبتنی بر خودشان است. دست‌آخر، وقتی موضوعِ مرتبط کردن بازنمایی برخی ابژه‌های نیاز به تمام ابژه‌های دیگری که در عمل مبادله می‌توانند معادلِ آن باشند مطرح است ضرورت دارد که به شکل و کمیت قسمتی از کار که ارزش‌اش را تعیین می‌کند متوسل شویم؛ آنچه در میان کالاهای در گردش دائمی در بازار سلسله‌مراتب به وجود می‌آورد ابژه‌های دیگر یا نیازهای دیگر نیست، بلکه فعالیتی است که این کالاها را تولید کرده و خودش را به آرامی در آنها جای داده است؛ و نیز روزها و ساعت‌های لازم برای تولید، استخراج، یا انتقال این کالاها است که وزن درست‌شان، استحکام قابل عرضه‌شان، قانون درونی‌شان، و آن چیزی را که می‌توان قیمت واقعی‌شان نامید تشکیل می‌دهد. بر مبنای این هستهٔ ضروری است که مبادله‌ها می‌توانند انجام شوند و قیمت‌های بازار می‌توانند بعد از شناورشدن، به نقطهٔ ثبات برسند.

این رخدادِ تا اندازه‌ای معماگونه، این رخدادِ برخاسته از پایین، که در اواخر قرن هجدهم در این سه قلمرو اتفاق افتاد و این قلمروها را در یک

مرحله در معرض درست یک گسست قرار داد، اکنون می‌تواند در وحدتی جای داده شود که شالوده‌ای برای شکل‌های گوناگون‌اش تشکیل می‌دهد.

کاملاً آشکار است که جستجوی این وحدت در برخی از پیشرفت‌های حاصل شده در عقلانیت، یا در کشف مضامین فرهنگی جدیدْ امری سطحی است. در سال‌های پایانی قرن هجدهم، پدیده‌های پیچیدهٔ زیست‌شناسی، تاریخ زبان‌ها، یا تولید صنعتی، در شکل‌های تجزیهٔ عقلانی ارائه نشدند، شکل‌های تجزیه‌ای که این پدیده تا این زمان نسبت به آن کاملاً خارجی بودند؛ همچنین نوعی علاقهٔ ناگهانی ــ که «نفوذ» یک «رمانتیسم» نوپا آن را برانگیخته بود ــ درباره شکل‌های پیچیدهٔ زندگی، تاریخ و جامعه نیز وجود نداشت؛ علاوه بر این هیچ نوع جدایی از عقل‌گرایی که تحت فشار مشکلاتش که در معرض الگوی علم مکانیک، قواعد تجزیه و قوانین فهم قرار گرفته بود وجود نداشت. یا به بیان دقیق‌تر، در واقع تمام اینها اتفاق افتاد، اما به عنوان حرکتی سطحی: نوعی تغییر و جابجایی علائق فرهنگی، نوعی توزیع مجدد افکار و عقاید، ظهور شکل‌های جدید در گفتمان علمی، ظهور ناهمواری‌ها برای اولین بار در چهرهٔ روشن دانش. در شیوه‌ای بنیادی‌تر، و در سطحی که دانش اکتسابی در قطعیت‌اش ریشه دارد، این رخداد، نه به موضوع‌هایی که در دانشْ مورد بحث قرار می‌گیرند، بررسی و توضیح داده می‌شوند و نه حتی به شیوهٔ شناخت یا عقلانی‌کردن آنها، بلکه به بازنمایی با چیزی می‌پردازد که در آن قرار داده شده است. آنچه با آدام اسمیت، اولین زبان‌شناسان تاریخی، جوسیو، ویک دازیر، یا لامارک پدیدار شد نوعی جابجایی جزئی اما مطلقاً ضروری‌ای است که کل تفکر غربی را واژگون کرده است: بازنماییْ قدرت فراهم کردن شالوده‌ای را ــ با هستی خاص خودش، آرایش خاص خودش و قدرت مضاعف شدن‌اش بر روی خودش ــ برای پیوندهایی که می‌تواند عناصر گوناگون‌اش را به یکدیگر وصل کند از دست

داده است. اکنون هیچ ترکیب، هیچ تجزیه، هیچ بررسی درباره این‌همانی‌ها و تفاوت‌ها، نمی‌تواند ارتباط یک بازنمایی را با دیگری توجیه کند؛ نظم، جدولی که در آن نظم فضامند می‌شوند، مجاورت‌هایی که تعیین می‌کند، توالی‌هایی که نظم به عنوان راه‌های ممکن بین نقاط سطح‌اش فراهم می‌کند ــ هیچ کدام از اینها دیگر در موقعیتی نیستند که بازنمایی‌ها یا عناصر یک بازنمایی خاصی را به یکدیگر مرتبط کنند. موقعیت این پیوندها از این به بعد در بیرونِ بازنمایی قرار دارد، در ورای دیدارپذیری بی‌واسطه‌اش، در نوعی جهانِ پشت‌ــ مناظر که حتی عمیق‌تر و متراکم‌تر از خود بازنمایی است. برای یافتن راهی جهت بازگشت به نقطه‌ای که شکل‌های دیدنی موجودات در آن به یکدیگر می‌پیوندند ــ ساختار موجودات زنده، ارزش ثروت، نحو کلمات ــ باید جستجوی‌مان را به سمت آن قله و آن نقطه ضروری اما همیشه دسترسی‌ناپذیری معطوف کنیم که، در ورای نگاه‌مان، به سمت عمق اشیاء کشیده می‌شود. اکنون اشیاء در حالی که به ماهیت‌شان عقب‌نشینی کرده‌اند و دست‌آخر جایگاه‌شان را در نیرویی پیدا کرده‌اند که به آنها حیات می‌بخشد، در ساختار ارگانیکی که آنها را حفظ می‌کند، در پیدایشی که هرگز از به وجود آوردن‌شان دست نکشیده است، در حقیقت بنیادی‌شان از فضای جدول فرار کرده‌اند؛ اشیا به جای این‌که چیزی بیش از ثباتی باشند که بازنمایی‌های‌شان را همیشه بر طبق شکل‌های یکسانی توزیع می‌کند، در لاک خودشان فرو می‌روند، حجم ویژه خودشان را ثابت نگه می‌دارند، و فضایی *درونی* برای خودشان تعیین می‌کنند که نسبت به بازنماییِ ما، در *بیرون* [یا بیرونی] است. اشیاء از آغازگاهی ترکیبی که پنهان می‌کنند، از آغازگاه چسبندگی‌ای که نفوذ مطلق و پنهان‌اش را بر تمام اجزای‌شان حفظ می‌کند و از اعماق نیرویی که آنها را به وجود آورده است و در آنها باقی می‌ماند (چنان‌که گویی بی‌حرکت اما در واقع در جنب‌وجوش) خودشان را ــ در قطعات، طرح‌ها، تکه‌ها،

تکه‌پاره‌ها ــ گرچه به صورت نسبی، به بازنمایی، ارائه می‌کنند. و بازنمایی از مخزن دسترسی‌ناپذیرشان فقط می‌تواند، تکه‌به‌تکه، عناصر ظریفی را بیرون بکشد که وحدت‌شان، نقطهٔ ارتباط‌شان، همیشه در آن‌سوتر پنهان باقی می‌ماند. فضای نظمی که به عنوان *جایگاه مشترکی* برای بازنمایی و برای اشیاء، برای دیدارپذیری تجربی و قواعد اساسی‌ای عمل می‌کرد، که قاعده‌مندی‌های طبیعت و شباهت‌های تخیل را در شبکه این‌همانی‌ها و تفاوت‌ها یکپارچه می‌کرد، و توالی تجربی بازنمایی را در یک جدول هم‌زمان نشان می‌داد و بر طبق توالی‌ای منطقی، امکان بررسی مرحله به مرحلهٔ کلیت عناصر طبیعت را که در نتیجه هم‌زمان با یکدیگر ارائه می‌شدند فراهم می‌کرد ــ این فضای نظم از آن زمان به بعد پراکنده شده است: موجوداتی هستند، با ساختارهای ارگانیک‌شان، با اثرات پنهانی‌شان، فضایی که آنها را مفصل‌بندی می‌کند و زمانی که آنها را تولید می‌کند؛ و آنگاه بازنمایی، نوعی توالی کاملاً زمانی، که در آنْ این موجودات خودشان را به یک ذهنیت، یک آگاهی، یک کوشش منفرد برای شناخت، و به فرد «روان‌شناختی»ای عرضه می‌کنند که از اعماق تاریخ‌اش، یا بر مبنای سنتی که به ارث برده است، تلاش می‌کند تا بداند. بازنمایی در فرآیندی است که در آن قدرت‌اش را برای تعریف شیوهٔ هستی مشترک برای اشیاء و برای دانش از دست می‌دهد. اکنون خودِ هستیِ آن چیزی که بازنمایی می‌شود می‌رود که در بیرون از بازنمایی قرار بگیرد.

با این حال، این گزاره نسنجیده است. این گزاره، در هر صورت، نوعی آرایش حوزهٔ دانش را پیش‌بینی می‌کند که در اواخر قرن هجدهم هنوز به طور قطع تثبیت نشده بود. نباید فراموش کرد که، گرچه اسمیت، جوسیو، و دبلیو جونز از اصطلاحات کار، ساختار ارگانیک و نظام دستوری استفاده کرده بودند، [اما] هدف‌شان در استفاده از این اصطلاحاتْ گسست از فضای جدولی ایجادشده توسط تفکر کلاسیک، یا یافتن راهی پیرامون

دیدارپذیری اشیا یا گریز از بازی بازنمایی‌ای که خودش را بازنمایی می‌کند نبوده است؛ هدف آنان صرفاً تثبیت شکلی از ارتباط در این فضا بود که همزمان قابل تجزیه، ثابت و موجه بود. هدف‌شان هنوز موضوعی مربوط به کشف نظم کلی این‌همانی‌ها و تفاوت‌ها بود. انحراف بزرگ، کاوش بزرگی که در ورای بازنمایی بود و آنچه، برای خود هستی بازنمایی می‌شود هنوز انجام نشده بود؛ فقط تا آن زمان جایگاهی که از آنْ جستجوی فوق امکان‌پذیر می‌شود تثبیت شده بود. اما این جایگاه هنوز در میان آرایش درونی بازنمایی‌ها نشان داده می‌شود. و تردیدی وجود ندارد که، متناظر با این پیکربندی معرفت‌شناختیِ مبهم، نوعی دوگانگی فلسفی وجود دارد که زوال درونی‌اش را نشان می‌دهد.

هم‌زیستی ایدئولوژی و فلسفهٔ انتقادی در پایان قرن هجدهم ــ هم‌زیستی دستو دو تریسی و کانت ــ آنچه را که شکل‌های علمی تأمل در وحدتی محکوم به تفکیک درونیْ با همدیگر نگه می‌دارد، به دو شکل تفکر تقسیم می‌کند که نسبت به یکدیگر بیرونی و در عین حال همزمان هستند. ایدئولوژی در دستو یا جراندو خودش را هم به عنوان تنها شکل علمی و عقلانی‌ای که فلسفه می‌تواند بپذیرد و هم به عنوان تنها شالودهٔ فلسفی‌ای در نظر می‌گیرد که می‌توان برای علم در کل و برای هر حوزهٔ ویژه دانش ارائه کرد. ایدئولوژی، درحالی‌که علمی مربوط به ایده‌ها است، باید از همان قسم دانش‌هایی باشد که موجودات طبیعی، کلماتِ زبان، یا قوانین جامعه را به عنوان موضوع‌شان انتخاب می‌کنند. اما دقیقاً تا جایی که موضوعی ایدئولوژی ایده‌ها است و نیز شیوه‌ای است که در آنْ این ایده‌ها در کلمات بیان و در استدلال با یکدیگر مرتبط می‌شوند، ایدئولوژی به عنوان دستور و منطق عام علومِ ممکنْ دارای اعتبار است. ایدئولوژیْ شالوده، محدوده‌ها، یا ریشهٔ بازنمایی را زیر سؤال نمی‌برد؛ ایدئولوژی

قلمرو بازنمایی‌های را در کل بررسی می‌کند؛ ایدئولوژی توالی‌های ضروری‌ای را که در این قلمرو پدیدار می‌شود تعیین می‌کند ؛ ایدئولوژی پیوندهایی را تعیین می‌کند که ارتباطات این قلمرو را فراهم می‌کنند؛ و نیز قوانین ترکیب و تجزیه‌ای را که ممکن است بر آن حاکم باشند. ایدئولوژی تمام دانش را در فضای بازنمایی‌ها قرار می‌دهد، و از طریق بررسی دقیق این فضا، دانش قوانینی را صورت‌بندی می‌کند که سازمان‌اش را میسر می‌کنند. ایدئولوژی در یک معنا دانشِ تمام دانش‌ها است. اما این مضاعف‌سازی که ایدئولوژی مبتنی بر آن است باعث نمی‌شود که ایدئولوژی از حوزه بازنمایی خارج شود؛ هدف این مضاعف‌سازی قراردادن تمام دانش بر یک بازنمایی است که از بی‌واسطگی‌اش هرگز نمی‌توان گریخت:

آیا تاکنون فهمیده‌اید که تفکر دقیقاً چیست، و وقتی فکر می‌کنید، چه چیزی را تجربه می‌کنید، آیا اصلاً چیزی را تجربه می‌کنید؟... شما وقتی عقیده‌ای دارید، و یا وقتی حکمی صادر می‌کنید به خودتان می‌گویید: *من فکر می‌کنم که*... در واقع، صدور حکم، درست یا نادرست، عملِ فکر است؛ این عمل بر این احساس مبتنی است که رابطه‌ای، یا ارتباطی وجود دارد. هم‌چنان‌که می‌بینید، *فکرکردن همیشه احساس کردن است*، و چیزی به‌غیر از احساس کردن نیست [۲۷].

با این حال، باید متذکر شویم که دستو در تعریفِ فکرِ یک رابطهٔ از طریق احساس آن رابطه، یا به‌طور خلاصه، تعریف فکر به طور اعم از طریق احساس،در واقع کل قلمرو بازنمایی را بدون بیرون‌آمدن از آن می‌پوشاند. اما او به مرز می‌رسد، جایی که احساس به عنوان شکل اولیه و کاملاً سادهٔ بازنمایی، به عنوان محتوای حداقلِ آن چیزی که می‌توان به تفکر داد، به قلمرو شرایط فیزیولوژیکی‌ای سقوط می‌کند که می‌تواند

نوعی آگاهی دربارهٔ آن فراهم کند. آن چیزی که، وقتی در یک جهت قرائت شود، به عنوان ظریف‌ترین کلیت تفکر ظاهر می‌شود، وقتی در جهت دیگر خوانده شود به عنوان نتیجهٔ پیچیدهٔ نوعی یکتایی[1] جانورشناختی پدیدار می‌شود: «اگر ما توانایی‌های فکری یک حیوان را ندانیم فقط دانش ناقصی دربارهٔ او داریم، ایدئولوژی بخشی از جانورشناسی است، و به‌ویژه در انسان است که این بخشْ مهم و شایستهٔ کندوکاو است» [۲۸]. تجزیهٔ بازنمایی، در لحظه‌ای که به بیشترین میزان گسترش‌اش دست پیدا می‌کند، حد بیرونی‌اش، قلمروی را لمس می‌کند ــ یا به بیان دقیق‌تر، قلمروی که کمابیش وجود خواهد داشت زیرا هنوز وجود ندارد ــ که کمابیش قلمرو یک علم طبیعی دربارهٔ انسان است.

پرسش کانتی و پرسش «ایدئولوگ‌ها» گرچه در شکل، سبک و هدف متفاوت هستند، نقطهٔ کاربست یکسانی دارند: رابطهٔ بازنمایی‌ها با یکدیگر. اما کانت این رابطه ــ آنچه توجیه و شالوده‌اش را برایش فراهم می‌کند ــ را در سطح بازنمایی جستجو نمی‌کند، حتی اگر در محتوای‌اش تا جایی رقیق شده باشد که در محدودهٔ انفعالیت و آگاهی، چیزی بیش از احساس صرف نباشد؛ او این رابطه را دربارهٔ آنچه که آن را در کل امکان‌پذیر می‌سازد مورد پرسش قرار می‌دهد. کانت به جای این‌که رابطهٔ بین بازنمایی‌ها را مبتنی بر شالوده‌ای کند که از طریق نوعی فرآیند خالی‌کردنِ درونی به دست می‌آید، و به‌تدریج آن را تحلیل می‌برد تا جایی که چیزی به‌غیر از تأثر[2] ناب باقی نمی‌ماند، این رابطه را بر شرایطی مستقر می‌کند که شکلِ به‌طور عام معتبرش را تعیین می‌کنند. کانت با هدایت جستجوی‌اش در این مسیر، از خود بازنمایی و آنچه در آن ارائه می‌شود

1. singularity
2. impression

اجتناب می‌کند تا به آن چیزی بپردازد که تمام بازنمایی‌ها، با هر شکلی، ممکن است بر مبنای آن قرار داده شوند. از این رو، این خودبازنمایی‌ها نیستند که بر طبق قوانین درونی‌شان می‌توانند مستقر شوند، و تنها در یک حرکت، (از طریق تجزیه) تجزیه شوند و دوباره (از طریق سنتز) ترکیب شوند: فقط احکام به‌دست‌آمده از تجربه یا مشاهدات تجربی را می‌توان بر محتواهای بازنمایی مبتنی کرد. هر ارتباط دیگر، اگر قرار است عام باشد، باید شالوده‌اش در [امر] پیشینی‌ای که آن را امکان‌پذیر می‌سازد در ورای تمام تجربه‌ها باشد. این امرْ پرسشی مربوط به جهانی دیگر نیست، بلکه پرسشی مربوط به شرایطی است که برحسب آن هر کدام از بازنمایی‌های جهان در کل می‌تواند وجود داشته باشد.

از این رو، تناظری آشکار بین نقد کانتی و آن چیزی وجود دارد که در همان دوره به عنوان اولین شکل تقریباً کامل بررسی ایدئولوژیک در نظر گرفته می‌شد. اما ایدئولوژی، با گسترش تأملِ خود بر کل حوزهٔ دانش ــ از تأثرات اولیه تا اقتصاد سیاسی، از طریق منطق، حساب، علم طبیعت و دستور ــ تلاش کرد تا در شکل بازنمایی دقیقاً آن چیزی را از سر بگیرد که بیرون از بازنمایی تشکیل و از نو تشکیل می‌شد. این ازسرگیری فقط می‌توانست در شکل شبه ـ اسطوره‌ای پیدایشی انجام شود که به طور همزمان یکتا و عام است: نوعی آگاهی انتزاعی، خالی و مجزا باید جدول بزرگ تمام چیزهای قابل بازنمایی را در حالی که از ظریف‌ترین شکل بازنمایی آغاز می‌کرد، به‌تدریج تشکیل می‌داد. در این معنا، ایدئولوژی آخرین فلسفهٔ کلاسیک است ــ دقیقاً همان‌گونه که *ژولیت* آخرین روایت کلاسیک است. استدلال و مناظر ساد تمام خشونتِ تازهٔ میل را در آرایش بازنمایی‌ای که شفاف و بدون نقص است از نو می‌آفرینند. تجزیه‌های ایدئولوژی در روایت‌شان از تولد [یا پیدایشْ] تمام شکل‌های بازنمایی،

حتی پیچیده‌ترین آنها، را از نو می‌آفرینند. از طرف دیگر، نقد کانتی در حالی که با ایدئولوژی مواجه می‌شود، آستانهٔ مدرنیتهٔ ما را مشخص می‌کند؛ این نقد بازنمایی را نه بر طبق حرکت بی‌پایانی که از عنصر ساده به تمام ترکیب‌های ممکن‌اش پیش می‌رود، بلکه بر مبنای محدوده‌های حقیقی‌اش مورد پرسش قرار می‌دهد. از این رو، این نقد برای اولین بار آن رخدادی را در فرهنگ اروپایی تأیید می‌کند که با پایان قرن هجدهم همزمان است: عقب‌نشینی دانش و تفکر به بیرون از فضای بازنمایی. این فضا در شالوده‌اش، خاستگاه‌اش و محدوده‌های‌اش مورد پرسش قرار می‌گیرد: و از طریق این واقعیت، حوزهٔ نامحدود بازنمایی که تفکر کلاسیک آن را مستقر کرده بود و ایدئولوژی تلاش کرده بود تا آن را برحسب روشِ علمی، گفتمانی و مرحله به مرحله به صورت دقیق بررسی کند، اکنون به عنوان متافیزیک ظاهر می‌شود. اما به عنوان متافیزیکی که هرگز بیرون از خودش قدم نگذاشته است، و خودش را در نوعی جزم‌گرایی حاکی از بی‌اطلاعی قرار داده است و متافیزیکی که هرگز پرسش از حقوق‌اش را آشکار نکرده است [نشان می‌دهد].

در این معنا، نقد آن بُعد متافیزیکی را آشکار می‌سازد که فلسفهٔ قرن هجدهم تلاش کرده بود تا صرفاً از طریق تجزیهٔ بازنمایی آن را ساده کند. اما این نقد همزمان امکان متافیزیک دیگری را می‌گشاید؛ متافیزیکی که هدف آن، جدای از بازنمایی‌ها، زیر سؤال بردن تمام آن چیزی است که منبع و خاستگاه بازنمایی است؛ این متافیزیک آن فلسفه‌های زندگی، اراده و کلمه را امکان‌پذیر می‌سازد که قرن نوزدهم در پرتو نقد وارد کارزار می‌کند.

ترکیب‌های عینی

از آنچه گفته شد، رشتهٔ تقریباً بی‌نهایتی از نتایج به وجود می‌آید ــ رشته‌ای از

نتایج بی‌شمار، حداقل به این دلیل که تفکر ما هنوز به همین سلسله تعلق دارد. در مرتبه اول، بی‌تردید باید ظهور همزمان مضمونی استعلایی و حوزه‌های تجربی جدید ــ یا اگر نه جدید، حداقل به شیوه‌ای جدید که توزیع و بنیاد گذاشته شده‌اند ــ را قرار بدهیم. ما دیدیم که چگونه در قرن هفدهم ظهور علوم ریاضی به عنوان علم کلیِ نظم، نه فقط نقشی بنیان‌گذار در رشته‌های ریاضی بازی کرد بلکه همبستهٔ تشکیل قلمروهای کاملاً تجربی گوناگون مانند *دستور عام*، *تاریخ طبیعی* و *تجزیهٔ ثروت* بود؛ دستور عام، تاریخ طبیعی و تجزیهٔ ثروت بر طبق «الگویی» برساخته نشدند که ظاهراً ریاضی کردن یا مکانیزه کردن طبیعت تجویز می‌کرد؛ آنها در برابر زمینهٔ نوعی امکان‌پذیری کلی بنیاد گذاشته شده و سامان یافتند: آن چیزی که تثبیت جدول منظم این‌همانی‌ها و تفاوت‌ها را بین بازنمایی‌ها امکان‌پذیر ساخت. زوال این حوزهٔ همگنِ بازنمایی‌های نظم‌پذیر در سال‌های پایانی قرن هجدهم بود که باعث ظهور همبستهٔ دو شکل جدید تفکر شد.

اولین شکل تفکرْ شرایط یک رابطه را بین بازنمایی‌ها از دیدگاه آنچه آنها را در کل امکان‌پذیر می‌سازد مورد پرسش قرار می‌دهد: از این رو، این شکل تفکرْ حوزه‌ای استعلایی را آشکار می‌کند که در آن سوژه ــ که هرگز در معرض تجربه قرار نمی‌گیرد (زیرا تجربی نیست)، اما کرانمند است (زیرا هیچ الهام فکری وجود ندارد) ــ در رابطه‌اش با یک ابژه = X تمام شرایط صوری تجربه را به طور کلی تعیین می‌کند؛ این تجزیهٔ سوژه استعلایی است که شالودهٔ سنتزی احتمالی بین بازنمایی‌ها را به‌طور جداگانه بررسی می‌کند. در برابر این گشایش به امر استعلایی و متقارن با آن، شکل دیگری از تفکرْ شرایط رابطهٔ بین بازنمایی‌ها را، از دیدگاه خودِ موجودی که بازنمایی می‌شود، مورد پرسش قرار می‌دهد: آن چیزهایی که در افق تمام بازنمایی‌های واقعی، به عنوان شالودهٔ وحدت‌شان نشان داده می‌شوند، آن ابژه‌هایی هستند که هرگز

عینیت‌پذیر نیستند، آن بازنمایی‌هایی که هرگز به‌طور کامل قابل بازنمایی نیستند، آن دیدارپذیری‌های همزمان آشکار و نادیدنی، آن واقعیت‌هایی که به همان میزان که شالودهٔ آن چیزها هستند که به ما ارائه می‌شود و در دسترس ما قرار می‌گیرد از واقعیت فاصله دارند: نیروی کار، انرژی زندگی، قدرت گفتار. بر مبنای این شکل‌ها، که بی‌تابانه در مرزهای بیرونی‌تر تجربهٔ ما پرسه می‌زنند، است که ارزش اشیاء، ساختار ارگانیک موجودات زنده، ساختار دستوری و قرابت تاریخی زبان‌ها، به بازنمایی‌های ما راه می‌یابند و ما را به وظیفهٔ احتمالاً پایان‌ناپذیر شناخت وامی‌دارند. در این حالت، شرایط امکان‌پذیریِ تجربه در شرایط امکان‌پذیریِ ابژه و وجودش جستجو می‌شود، درحالی‌که در تفکر استعلاییْ شرایط امکان‌پذیریِ ابژه‌های تجربه با شرایط امکان‌پذیریِ خود تجربه یکی هستند. قطعیت جدید علمِ زندگی، زبان و اقتصاد در تناظر با بنیان‌گذاری فلسفه‌ای استعلایی است.

کار، زندگی و زبان به عنوان اموری «استعلایی» ظاهر می‌شوند که دانش عینی موجودات زنده، قوانین تولید و شکل‌های زبان را امکان‌پذیر می‌سازند. این سه در وجودشان بیرون از دانش هستند، اما به دلیل همین واقعیتْ شرایط [امکان] دانش هستند؛ آنها با کشف کانت دربارهٔ حوزهٔ استعلایی متناظر هستند و با این حال در دو نکتهٔ اساسی متفاوت از آن هستند: آنها به‌وسیله ابژه مستتر می‌شود، و از جهتی در ورای آن تقرر می‌یابند؛ آنها همانند ایدهٔ در دیالکتیک استعلایی، پدیده‌ها را کلی می‌کنند و هم‌سازی پیشینی گوناگونی‌های تجربی را بیان می‌کنند. اما آنها [کار، زندگی، و زبان] شالوده‌ای را در شکل موجودی در اختیار این گوناگونی‌ها قرار می‌دهند که واقعیت معماگونه‌اش، مقدم بر تمام دانش‌ها، نظم و ارتباط آن چیزی را بنیاد می‌گذارد که این موجود باید بداند؛ علاوه بر این، آنها قلمرو حقایق پسینی و اصول سنتزشان را نیز مورد توجه قرار می‌دهند ــ و نه سنتز پیشینی تمام

تجربه‌های ممکن را. اولین تفاوت (این واقعیت که امور استعلایی با ابژه‌ها مستقر می‌شود) خاستگاه آن آموزه‌های متافیزیکی‌ای را تبیین می‌کند که به‌رغم گاه‌شماری پسا ـ کانتی[1]شان، به‌مثابه [آموزه‌های] «ماقبل ـ انتقادی» ظاهر می‌شوند: این سه، در واقع، از هر نوع تجزیهٔ شرایط دانش، آن گونه که ممکن است در سطح ذهنیت استعلایی‌ای آشکار شوند، اجتناب می‌ورزند؛ اما این متافیزیک‌ها بر مبنای آن غایت‌های استعلایی‌ای (کتاب مقدس، اراده، زندگی) بسط می‌یابند که فقط تا جایی که قلمرو بازنمایی از قبل محدود شده باشد امکان‌پذیر است؛ از این رو، این متافیزیک‌ها دارای ریشهٔ دیرینه‌شناختی یکسانی با خودِ نقادی هستند.

تفاوت دوم (این واقعیت که این امور استعلایی به سنتزهای پسینی می‌پردازند) ظهور «پوزیتیویسم» را تبیین می‌کند: لایهٔ کاملی از پدیده‌های ارائه‌شده به تجربه است که عقلانیت و ارتباط متقابل‌شان بر شالوده عینی مبتنی است ـ شالوده که آشکارکردن آن امکان‌ناپذیر است؛ شناخت پدیده‌ها، و نه جوهرها، امکان‌پذیر است؛ قوانین، و نه ذات‌ها امکان‌پذیرند و [در نهایت] قاعده‌مندی‌ها، و نه موجوداتی که از آنها پیروی می‌کنند. از این رو، بر مبنای نقد ــ یا به بیان دقیق‌تر بر مبنای این جابجایی هستی در رابطه با بازنمایی، که آموزهٔ کانتی اولین بیانیهٔ فلسفی دربارهٔ آن است ــ یک همبستگی بنیادی مستقر می‌شود: در یک طرف متافیزیک‌های ابژه، یا به بیان دقیق‌تر متافیزیک‌های آن ژرفایی که هرگز عینیت‌پذیر نیست، وجود دارند که از آنْ ابژه‌ها به سمت دانشِ سطحی ما بالا می‌آیند؛ و در طرف دیگر، فلسفه‌هایی وجود دارند که هیچ وظیفه‌ای به‌غیر از مشاهده دقیق آن چیزی که به دانشِ مثبت ارائه می‌شود برای خودشان قائل نیستند. نشان خواهیم داد که چگونه دو حد این تقابلْ همدیگر را حمایت و تقویت

1. post-kantian

می‌کنند؛ در شاخه‌های مثبتِ دانش (بالاتر از همه مخزن شاخه‌هایی که زیست‌شناسی، اقتصاد یا زبان‌شناسی تاریخی می‌توانند پدید بیاورند) است که متافیزیک «ژرفاها[1]» یا متافیزیک «امور استعلاییِ» عینی نقطهٔ حمله‌شان را پیدا می‌کنند؛ و برعکس، در تقسیم بین ژرفاهای غیرقابل شناخت و عقلانیت امر قابل شناخت است که پوزیتیویسم‌ها توجیه‌شان را پیدا خواهند کرد. مثلثِ نقد ـ پوزیتیوینیسم ـ متافیزیکِ ابژهٔ سازندهٔ تفکر اروپایی از آغاز قرن هجدهم تا برگسون است.

چنین ساختاری، در امکان‌پذیری دیرینه‌شناختی‌اش، به ظهور حوزه‌های تجربی‌ای مرتبط است که صرف تجزیهٔ درونیِ بازنمایی دیگر نمی‌تواند تبیینی از آنها ارائه کند. از این رو، این ساختار با تعدادی از آرایش‌های خاصِ/پیستهٔ مدرن همبسته است.

در وهلهٔ اول، مضمونی آشکار می‌شود که تا اینجا صورت‌بندی نشده بود، نه این‌که ناـ موجود بوده باشد. ممکن است عجیب به نظر برسد که هیچ تلاشی در دورهٔ کلاسیک برای ریاضی‌کردن علوم مربوط به مشاهده یا دانش دستوری یا تجربهٔ اقتصادی انجام نشده بود. گویی ریاضی‌شدنِ گالیله‌ای طبیعت و بنیانگذاری مکانیک به سهم خود برای به انجام رساندن طرح علوم ریاضی کافی بودند. هیچ چیز متناقصی در این امر وجود ندارد: تجزیهٔ بازنمایی‌ها برحسب این‌همانی‌ها و تفاوت‌هایشان، سامان‌دهی‌شان در جداول دائمی، به‌طور خودبخود علمِ مربوط به امور کیفی را در حوزهٔ علوم ریاضی عام قرار داد. در پایان قرن هجدهم، تقسیم جدید و بنیادی‌ای به وجود می‌آید: اکنون که پیوند بین بازنمایی‌ها دیگر در خود حرکتی که آنها را تجزیه می‌کند مستقر نمی‌شود، معلوم می‌شود که رشته‌های تحلیلی به‌لحاظ معرفت‌شناختی از رشته‌هایی مجزا هستند که بر استفاده از سنتز مبتنی هستند. نتیجه این است

1. depths

که از یک طرف حوزهٔ علوم پیشینی، علوم صوری محض، علوم استنتاجیِ مبتنی بر منطق و ریاضیات را داریم، و از طرف دیگر شاهد شکل‌گیری جداگانهٔ قلمرو علومِ پسینی، علوم تجربی، هستیم که شکل‌های استنتاجی را فقط در برخی بخش‌ها و در مناطق شدیداً موضعی مورد استفاده قرار می‌دهد. اکنون، این تقسیم به عنوان نتیجه‌اش نوعی دل‌مشغولی معرفت‌شناختی برای کشف وحدتی در سطوح دیگر دارد که با زوال متریس و علمِ عام نظم از بین رفته بود. هم‌چنین است برخی تلاش‌ها که مشخصهٔ تأمل مدرن دربارهٔ علوم است: طبقه‌بندی قلمروهای دانش بر مبنای ریاضیات و سلسله‌مراتب ایجادشده برای پیش‌روی به سمت امر پیچیده‌تر و با دقت کمتر؛ تأمل دربارهٔ روش‌های تجربی استقراء و تلاش برای فراهم کردن شالوده‌ای فلسفی و توجیهی صوری برای آنها؛ تلاش برای خالص‌کردن، صوری‌کردن و احتمالاً ریاضی‌کردن قلمروهای اقتصاد، زیست‌شناسی و دست‌آخر خود زبان‌شناسی. در مقابل این تلاش‌ها برای بازسازی یک حوزهٔ معرفت‌شناختی یکپارچه، تأیید نوعی امکان‌ناپذیری را در فواصل منظم می‌یابیم: فکر می‌کردند که این امر یا نتیجهٔ خاص‌بودگی تقلیل‌ناپذیر زندگی (که به‌ویژه در اوایل قرن نوزدهم کوششی برای جداکردن آن انجام شده است) یا نتیجهٔ ویژگی خاص علوم انسانی است که ظاهراً در برابر تمام تقلیل‌های روش‌شناختی مقاوم بود (تلاش برای تعریف و اندازه‌گیری این مقاومت، عمدتاً در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم انجام شده است). در این تأیید دوگانهٔ ــ متناوب یا همزمان ــ توانا بودن و نبودن برای صوری‌کردن امر تجربی، احتمالاً باید نقشهٔ اولیهٔ آن رخداد عمیقی را شناسایی کنیم که، در اواخر قرن هجدهم، امکان‌پذیری سنتز را از فضای بازنمایی‌ها جدا کرد. این رخداد است که صوری‌شدن یا ریاضی‌شدن را در دل هر طرح علمیِ مدرن قرار می‌دهد؛ هم‌چنین این رخداد است که توضیح می‌دهد چرا تمام ریاضی‌شدن‌های عجولانه یا صوری‌شدن‌های خامِ

امر تجربی، شبیه جزم‌گرایی «ماقبل ـ انتقادی» و بازگشت به کلیشه‌های ایدئولوژی به نظر می‌رسد.

هم‌چنین باید به مشخصهٔ دیگرِ *پیستمهٔ* مدرن بپردازیم. در دورهٔ کلاسیک، رابطهٔ بنیادی و ثابت دانش، حتی دانش تجربی، با علوم ریاضی عامْ طرحِ پیکرهٔ در نهایت یکپارچه از علم را ــ که دائماً در شکل‌های مختلف از سر گرفته می‌شد ــ توجیه می‌کرد. این طرح به نوبهٔ خود، گرچه بدون این‌که شالوده‌اش تغییری کند، وجه یک علم کلی درباره حرکت، وجه مشخصه‌ای عام، وجه زبانی که دربارهٔ تمام ارزش‌های تحلیلی‌اش و تمام امکان‌های نحوی‌اش تأمل می‌کند و آنها را بازسازی می‌کند، و دست‌آخر وجه یک دایرةالمعارف تحلیلی یا الفبایی دانش را مفروض می‌گیرد. اهمیت چندانی ندارد که این کوشش‌ها به سرانجام نرسیدند یا این‌که به طور کامل به هدفی که آنها را به وجود آورد دست نیافتند: آنها همگی، در سطح دیدنی رخدادها یا متن‌ها، وحدت ژرفی را بیان کردند که عصر کلاسیک با مفروض‌گرفتنِ تجزیهٔ این‌همانی‌ها و تفاوت‌ها و امکان‌پذیری عامِ نظم جدول‌بندی‌شده، آن را به عنوان مبنای دیرینه‌شناختی دانش مستقر کرده بود. به این ترتیب بود که دکارت، لایبنیتس، دیدرو و دالامبر، حتی در آنچه ممکن است شکست‌شان نامید، در دست‌آوردهای ناتمام یا منحرف[1]شان، تا حد امکان در نزدیک آن چیزی باقی ماندند که تفکر کلاسیک را بنیاد گذاشته بود. در آغاز قرن هفدهم، وحدتِ علوم ریاضی در دو جهت درهم شکسته بود: اول، در طول خطی که شکل‌های ناب تجزیهٔ را از قوانین سنتز جدا می‌کند، و دومی در طول خطی که، وقتی که موضوعی مربوط به تثبیت سنتزها است، ذهنیت استعلایی و شیوهٔ هستی ابژه‌ها را از هم جدا می‌کند؛ این دو شکل شکستگی منجر به دو سری کوشش می‌شود که برخی از تلاش‌های معطوف به کلیت آنها را به عنوان بازتاب کارهای دکارت یا

1. deflected

لایبنیتس مقوله‌بندی می‌کنند. اما اگر به‌گونه‌ای دقیق‌تر بررسی کنیم، وحدتِ حوزهٔ دانش در قرن نوزدهمْ شکل‌ها، ادعاها یا شالوده‌های یکسانی با دورهٔ کلاسیک ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. در زمان دکارت یا لایبنیتس، شفافیت متقابل دانش و فلسفه کامل بود، تا حدی که کلیت‌بخشی دانش در نوعی نظام فلسفی تفکر متضمن شیوهٔ خاصی از تفکر نبود. از کانت به بعد، مسئله کاملاً متفاوت است؛ دانش دیگر نمی‌تواند در برابر زمینهٔ نوعی علوم ریاضی یکپارچه و وحدت‌بخش وارد میدان شود.

از یک طرف، مسئلهٔ روابط بین حوزهٔ صوری و حوزهٔ استعلایی به وجود می‌آید (و در این سطحْ تمام محتواهای تجربیِ دانش در پرانتز قرار داده می‌شوند و از تمام اعتبارها محروم می‌مانند)؛ و از طرف دیگر، مسئلهٔ روابط بین قلمرو تجربه‌مندی و شالودهٔ استعلایی دانش به وجود می‌آید (که در این حالتْ نظم نابِ امر صوری ــ نسبت به تمام تبیین‌های ناحیه‌ای که در آن تمام تجربه، حتی تجربهٔ شکل‌های ناب تفکر، شالوده‌اش را دارد ــ به عنوان [امری] نامربوط به کنار گذاشته می‌شود). اما در هردوی این حالت‌ها، تفکر فلسفیِ مربوط به کلیت در سطح متفاوتی از سطح حوزهٔ دانش واقعی قرار دارد؛ تفکر فلسفی یا به عنوان تأمل نابِ قادر به *فراهم‌کردن شالوده*، یا به عنوان نوعی ازسرگیری قادرِ به *آشکارسازیْ* بنیاد گذاشته می‌شود. شکل‌های فلسفی نوع اول، در ابتدا خودشان را در کار فیخته برای استنتاجِ بنیادیِ کلیت قلمرو استعلایی از قوانین تهی، عام و ناب تفکر آشکار می‌سازند؛ این امر حوزه‌ای از بررسی را می‌گشاید که در آن برای تقلیل تمام تأملات استعلایی به تجزیهٔ فرمالیسم، یا برای کشفِ مبنایی در ذهنیت استعلایی برای امکان‌پذیری تمام فرمالیسم کوشش می‌شود. دومین مسیر فلسفیْ اول از همه با پدیدارشناسی هگلی ظاهر شد، وقتی کلیت قلمرو تجربی به درون آگاهی‌ای بازگردانده شد که خودش را به خودش به عنوان روح، یا به عبارت دیگر، به

عنوان حوزه‌ای همزمان تجربی و استعلایی، آشکار می‌ساخت.

از این رو آشکار است که چگونه وظیفه پدیدارشناختی‌ای که هوسرل بعدها برای خودش قائل شد، در کامل‌ترین امکان‌پذیری‌ها و امکان‌ناپذیری‌های‌اش، آن‌چنان که در قرن نوزدهم مستقر شده بود، با سرنوشت فلسفهٔ غربی مرتبط بود. در واقع، پدیدارشناسی هوسرل تلاش می‌کند تا حقوق و محدودیت‌های منطق صوری را در تأملی از نوع استعلایی تثبیت کند و همچنین تلاش می‌کند تا ذهنیت استعلایی را به افق ضمنی محتواهای تجربی مرتبط کند، محتواهایی که این ذهنیت به‌تنهایی امکان بنیادگذاری، حفظ، و گشودن آنها را از طریق صراحت[1]های بی‌پایان داراست. اما احتمالاً پدیدارشناسی هوسرل از خطری خلاص نشد که، حتی قبل از پدیدارشناسی، هر کار دیالکتیکی را تهدید می‌کرد و باعث می‌شد تا این کارها بفهمی نفهمی به انسان‌شناسی سقوط کنند. احتمالاً غیرممکن است که به محتواهای تجربیْ ارزش استعلایی داده شود، یا آنها را در جهت ذهنیتی سازنده جابجا کرد، بدون این‌که حداقل به‌آرامی، باعث به وجودآمدن نوعی انسان‌شناسی شود ــ به عبارت دیگر، باعث به وجودآمدن شیوه‌ای از تفکر شد که در آن محدودیت‌هایِ حقیقیِ دانشِ اکتسابی (و در نتیجه کل دانش تجربی) درعین‌حال شکل‌های انضمامی وجود هستند، دقیقاً همان‌گونه که این شکل‌ها در همان دانش تجربی ارائه می‌شوند.

مبهم‌ترین نتیجهٔ رخداد بنیادی/پیستمه‌ی غربی در اواخر قرن هجدهم ــ و دشوارترین برای طفره رفتن ــ را می‌توان به این صورت خلاصه کرد: به صورت منفی، قلمروِ شکل‌هایِ نابِ دانش مجزا می‌شود و در ارتباط با تمام دانشِ تجربی به خودآئینی و استقلال دست پیدا می‌کند و به‌رغم تمام چیزها، باعث تولد و تولد دوباره طرحی برای صوری‌کردن امر انضمامی و

1. explicitation

بنیادگذاشتنِ علوم ناب می‌شود؛ به صورت مثبت، قلمروهای تجربی با تأملات دربارهٔ ذهنیت، موجود انسانی و امر کرانمند مرتبط می‌شوند و ارزش و کارکرد فلسفه و نیز ارزش و کارکرد تقلیل فلسفه یا ضد ـ فلسفه را می‌پذیرند.

یادداشت‌ها

[1] A. Smith, *The Wealth of nations* (1776; University Library edition, p. 1).
[2] Ibid., p. 34.
[3] Cantillon, *Essai sur la nature du commerce en general*, pp. 17-18.
[4] Smith, op. cit., p. 34.
[5] Ibid., p. 37.
[6] Ibid., pp. 8-9.
[7] Ibid., p. 21.
[8] A-L. de Jussieu, *Genra plantarum*, p. xviii.
[9] Vicq d'Azyr, *ysteme anatomique des quadrupeds* (1792, Discours preliminaire, p. 1xxxvii).
[10] G. Cuvier, *Tableau elementaire de lhistoire naturelle* (Paris, year VI, pp. 20-1).
[11] Storr, *Prodromus methodi mammalium* (Tubingen, 1780, pp. 7-20).
[12] Lamarck, *Systeme des animaux vertebras* (Paris, 1801, pp. 143-4).
]13] P. Pinel, *Nouvelle methode de classification des quadrumanes* (*Actes de la Societe d'histoire naturelle*, t. I, p. 52, quoted in Daubin, *Les Calsses zoologiques*. P. 18).
[14] Lamarck, *La Flore francaise* (Paris, 1778; Discours preliminaire, pp. xc-cii).
[15] Linnaeus, *Systeme sesuel des vegetaux*, p. 1.
[16] Bonnet, *Cobtemplation de la nature*, Iere partie (*CEuvres completes*. t. IV, p. 40).
[17] Lamarck, *La Flore francaise*. pp. 1-2.
[18] Vicq d'Azyr, *Premiers discours anatomiques* (1786, pp. 17-18).
[19] Lamarck, *Memoires de physique et d'histoire naturelle* (1797, p. 248).
[20] Bachmeister, *Idea et desideria de colligendis linguarum specimenibus* (Petersburg, 1773); Guldenstadt, *Voyage dans le Caucase*.
[21] The second edition, in four volumes, appeared in 1790-1.
[22] F. Adelung, *Mithridates* (4 vols., Berlin, 1806-17).
[23] R-P. Coeurdoux, *Memoires de l'Academie des inscriptions*, t. XLIX, pp. 647-97.
[24] W. Jones, *Works* (13 vols., London, 1807).
[25] Helwag, *De formatione loquelae* (1781).
[26] James Burnett (Lord Monoboddo), *Ancient metaphysics* (1779-99, vol. IV, p. 326).
[27] Destutt de Tracy, *Elements d'Ideologie*, t. I, pp. 33-5.
[28] Ibid., preface, p. 1.

فصل ۸

کار، زندگی، زبان

تجربه‌مندی‌های جدید

اکنون در ورای رخداد تاریخی‌ای که دل‌مشغول تعیین موقعیت آن بوده‌ایم مسیری طولانی را طی کرده‌ایم ــ مسیری طولانی در ورای مرزهای زمانیِ شکافی که عمیقاً/پیستمهٔ جهان غرب را تقسیم می‌کند و آغاز برخی شیوه‌های *مدرن* شناخت تجربه‌مندی‌ها را برای ما جدا می‌کند. دلیل این امر آن است که تفکری که با ما معاصر است، و ما بفهمی نفهمی با آن می‌اندیشیم، هنوز عمدتاً تحت سلطهٔ امکان‌ناپذیرِ بنیان نهادن سنتزها، که در اواخر قرن هجدهم آشکار شده است، در فضای بازنمایی و تحت سلطهٔ این تعهد همبسته ــ که همزمان اما به گونه‌ای بی‌واسطه علیه خودش تقسیم شده است ــ است تا حوزهٔ استعلایی ذهنیت را بگشاید، و به‌طور معکوس، در ورای ابژه، آن چیزهایی را بنیاد بگذارد که برای ما امور «شبه ـ استعلایی» زندگی، کار، و زبان هستند. برای این‌که ظهورِ این تعهد و این امکان‌ناپذیری را در تمام خشونتِ هجوم تاریخی‌شان موجب شویم، باید رخصت می‌دادیم تا تجزیه از طریق تفکری انجام شود که

منبع‌اش را در چنین شکافی می‌یابد؛ علاوه بر این، ضروری بود که صورت‌بندی کلامی برای این‌که دست‌آخر به نقطه‌ای برسد که بتواند از آن بازگردد هیچ زمانی را صرف عبور از سرنوشت یا دامنهٔ تفکر مدرن نکند: این وضوحِ هنوز کم‌رنگ اما احتمالاً تعیین‌کنندهٔ روزگار ما را قادر می‌سازد که اگر نمی‌توانیم به طور کامل از آن چیزی اجتناب کنیم که هنوز به ما می‌رسد، ما را فرامی‌گیرد و به عنوان بنیانی پیوسته برای گفتمان ما عمل می‌کند، حداقل بر بخشی از آن مسلط و تا اندازه‌ای حاکم شویم با این حال نیمهٔ دیگر این رخداد ــ احتمالاً نیمهٔ مهم‌تر آن، زیرا در هستی و در ریشه‌های شکل‌های تجربی دانش ما، به قطعیت‌هایی می‌پردازد که از طریق آنْ این شکل‌ها حفظ می‌شوند ــ در تعلیق باقی مانده است؛ و این نیمهٔ دیگر است که اکنون باید بررسی کنیم.

در مرحله اول ــ که به‌لحاظ زمانی از ۱۷۷۵ تا ۱۷۹۵ ادامه دارد و پیکربندی‌اش را می‌توان از طریق کارهای اسمیت، جوسیو و ویلکینز[1] نشان داد ــ مفاهیم کار، ارگانیسم، و نظامِ دستوری به تجزیهٔ بازنمایی‌ها و فضای جدول‌بندی‌شده‌ای وارد شده بودند ــ یا با منزلت ویژه‌ای دوباره وارد شده بودند ــ که تجزیه تاکنون در آن عمل می‌کرده است.

بی‌تردید کارکرد این مفاهیم هم‌چنان فقط فراهم‌کردن اقتدار برای این تجزیه، اجازه دادن به تثبیت این‌همانی‌ها و تفاوت‌ها و فراهم کردن ابزار ــ نوعی معیار کیفی ــ برای نظم‌بخشیِ طبیعت بوده است. اما نه کار، نه نظام دستوری و نه ساختار ارگانیک هیچکدام نمی‌توانست از طریق فرآیند ساده‌ای تعریف یا تثبیت شود که براساس آن فرآینده بازنمایی تجزیه، بررسی و از نو ترکیب می‌شد و در نتیجه، خودش را در تکراری ناب برای

1. Wilkins

خودش بازنمایی می‌کرد؛ فضای تجزیه نمی‌توانست خودآئینی‌اش را از دست بدهد. از این به بعد، جدول، که دیگر اساسِ تمام نظم‌های ممکن، شبکهٔ تمام روابط و شکلی نیست که برحسب آن تمام موجودات در فردیت یگانه‌شان توزیع می‌شوند، چیزی بیش از سطح نازک فیلم برای دانش نیست؛ مجاورت‌هایی که جدول بیان می‌کند، این‌همانی‌های ابتدایی‌ای که توصیف می‌کند و تکرارشان را نشان می‌دهد، شباهت‌هایی را که از طریق نمایش‌شان از بین می‌برد، ثابت‌هایی را که بررسی دقیق‌شان را امکان‌پذیر می‌سازد ــ تمام اینها چیزی بیش از اثرات برخی سنتزها، ساختارها یا نظام‌هایی نیستند که ورای تمام تقسیمانی قرار دارند که می‌توان بر مبنای امر دیدنی به آنها نظم داد. نظم دیدنی، با شبکهٔ پایدار تمایزاتش، اکنون فقط نوعی درخشش سطحی برفراز یک مغاک است.

فضای دانش غربی اکنون می‌رود که واژگون شود: *طبقه‌بندی*، که گسترهٔ عام و بزرگش در ارتباط با امکان‌پذیری نوعی علوم ریاضی امتداد یافته است و ضرب‌آهنگ آغازین[1] دانش [یا گرایش دانش به پایین] ــ همزمان امکان‌پذیری اولیه‌اش و پایان کمالش ــ را بنیاد می‌گذارد، اکنون می‌رود که برحسب نوعی عمودیت[2] مبهم به خودش نظم بدهد: نوعی عمودیت که قرار است قانون شباهت‌ها را تعریف کند، تمام مجاورت‌ها و گسست‌ها را تجویز کند، برای آرایش‌های قابل ادراک شالوده فراهم کند و تمام صف‌آرایی‌های افقی طبقه‌بندی را به سمت ناحیهٔ تا حدودی فرعیِ نتایج، جابجا کند. از این رو، فرهنگ اروپایی برای خودش ژرفایی ابداع می‌کند که در آن چیزهایی که اهمیت دارند دیگر نه این‌همانی‌ها، نه نشان‌های ویژهٔ متمایز، نه جداول ثابت با تمام راه‌ها و مسیرهای

1. down-beat
2. verticality

ممکن‌شان، بلکه نیروهای پنهانِ بزرگی هستند که بر مبنای تاریخ، علیت، خاستگاه و هستهٔ اولیه و دسترسی‌ناپذیرشان بسط یافته‌اند. از حالا به بعد، اشیاء فقط از اعماق این تراکمی که در خودش فرو رفته و احتمالاً به دست ابهامی که خود این تراکم بدان دچار است، تیره و مغشوش شده است، بازنمایی خواهد شد؛ اما [این اشیاء] محکم به خودشان چسبیده‌اند، به صورت تقسیم‌شده یا مجتمع و به طور ناگزیری از طریق نیرویی دسته‌بندی می‌شوند که در آن پائین، در آن اعماق، پنهان است. شکل‌های دیدنی، ارتباطات‌شان، فضاهای تاریکی که آنها را جدا و طرح‌هایشان را احاطه می‌کنند ــ تمام اینها اکنون، فقط در وضعیتی پیشاپیش ترکیبی، پیشاپیش مفصل‌بندی‌شده در آن تاریکیِ اسفلی که آنها را با زمان برمی‌انگیزاند، به نگاه ما عرضه می‌شوند.

آنگاه ــ و این مرحلهٔ دوم رخداد است ــ دانش در قطعیت‌اش سرشت و شکلش را تغییر می‌دهد. نسبت‌دادن این جهش به کشف موضوع‌های تاکنون ناشناخته، مانند نظام دستوری سانسکریت، یا رابطهٔ بین آرایش‌های کالبدشناختی و کارکردهای ارگانیک در موجودات زنده، یا نقش اقتصادی سرمایهٔ اشتباه ــ و به‌ویژه ناکافی ــ خواهد بود. علاوه بر این، به همین میزان اشتباه است که تصور کنیم دستور عام به زبان‌شناسی تاریخی، تاریخ طبیعی به زیست‌شناسی و تجزیهٔ ثروت به اقتصاد سیاسی بدل شده است، زیرا تمام این حالت‌های دانش روش‌هایشان را تصحیح کردند، به موضوع‌هایشان نزدیک‌تر شدند، مفاهیم‌شان را عقلانی کردند، الگوهای بهتری از صوری‌شدن را انتخاب کردند ــ به طور خلاصه، به این دلیل که تمام آنها خودشان را از پیش‌تاریخ‌شان از طریق نوعی خود ـ کاوی[1] آزاد کردند، خودـ کاوی‌ای که به مدد خود عقل، حاصل آمد. آنچه در چرخش قرن تغییر کرده بود، و متحمل تغییری جبران‌ناپذیر شده بود،

1. auto-analysis

خودِ دانش به عنوان شیوهٔ مقدم و تقسیم‌ناپذیر هستی در بین فاعل شناسا و ابژهٔ دانش بود؛ اگر کسانی بودند که شروع به مطالعه هزینهٔ تولید کردند و اگر موقعیت معاملهٔ پایاپای ایده‌ال و ابتدایی دیگر به عنوان وسیله‌ای برای بررسی ایجاد ارزش به کار گرفته نمی‌شد، به این دلیل بود که، در سطح دیرینه‌شناختی، مبادله به عنوان شکلی بنیادی در فضای دانش با تولید جایگزین شده بود؛ این جایگزینی درحالی‌که از یک طرف موضوع‌های شناختنی[1] جدیدی را مورد توجه قرار می‌داد (مانند سرمایه)، از طرف دیگر مفاهیم و روش‌های جدیدی را تجویز می‌کرد (مانند تجزیهٔ شکل‌های تولید).

به همین ترتیب، اگر بعد از کوویه تحقیق به سمت ساختار ارگانیکِ داخلی موجودات زنده سوق داده شد و اگر برای امکان‌پذیرساختن این امرْ از روش‌های کالبدشناختی مقایسه‌ای استفاده شد، به این دلیل بود که زندگی، به عنوان شکلی بنیادی از دانش، نیز موضوع‌های جدید (مانند رابطهٔ نشانِ ویژه با کارکرد) و روش‌های جدیدی (مانند جستجو برای تمثیل‌ها) عرضه کرده بود. دست‌آخر، اگر گریم و باپ تلاش کردند تا قوانینِ تغییرِ تدریجیِ حروف صدادار یا جهش حروف بی‌صدا را تعیین کنند، به این دلیل بود که گفتمان به عنوان حالتی از دانشِ با زبان جایگزین شده بود، زبانی که موضوع‌هایی را تعریف می‌کرد (مانند خانواده زبان‌هایی که نظام دستوری‌شان شبیه است) که تاکنون نامعلوم بوده‌اند و روش‌هایی را تجویز می‌کرد که قبلاً به کار گرفته نشده بودند (تجزیهٔ قواعد حاکم بر تغییرات حروف صدادار و بی‌صدا). تولید، زندگی، زبان ــ ما نباید به دنبال تفسیر این‌ها به عنوان موضوع‌هایی باشیم که خودشان را از بیرون، و گویی از طریق وزنِ خاص خودشان و به عنوان نتیجهٔ برخی فشارهای خودبخودی، بر پیکره‌ای از دانش [learning] تحمیل کرده‌اند، دانشی که برای مدت طولانی آنها را نادیده گرفته بود؛ و نیز نباید آنها

1. knowable

را به عنوان مفاهیمی ببینیم که، به سبب روش‌های جدید، از طریق پیشرفت علومی که به سمت عقلانیت ویژه خودشان پیش می‌روند به‌تدریج ساخته شده‌اند. آنها حالت‌های بنیادی دانش هستند که در وحدت بی‌نقص‌شان رابطهٔ اشتقاقی و فرعی تکنیک‌ها و علوم جدید را با موضوع‌های بی‌پیشینه حفظ می‌کنند. ساختمان این حالت‌های بنیادی بی‌تردید در لایه‌های دیرینه‌شناختی متراکم دفن شده است: با این حال می‌توان پاره‌ای از نشانه‌هایشان را در کارهای ریکاردو در مورد اقتصاد، کارهای کوویه در مورد زیست‌شناسی، و کارهای باپ در مورد زبان‌شناسی تاریخی مشاهده کرد.

ریکاردو

در تجزیهٔ آدام اسمیت، کار، موقعیت ممتازش را مدیونِ قدرتی بود که برای تثبیت مقیاس ثابتی بین ارزشِ اشیاء، صاحبِ آن بود؛ کار دست‌یابی به تعادل را در مبادلهٔ ابژه‌های نیاز امکان‌پذیر ساخته بود، کالاهایی که در غیر این‌صورت استانداردکردن‌شان در معرض تغییر یا در معرض نوعی نسبیت اساسی قرار می‌گرفت. اما کار فقط به بهای یک شرط می‌توانست چنین نقشی را بپذیرد: فرض این امر ضروری بود که کمیت کارِ لازم برای تولید یک کالا معادل کمیت کاری بود که آن کالا، به سهم خود، می‌توانست در فرآیند مبادله بخرد. اکنون، چگونه می‌توان این این‌همانی را توجیه کرد؟ بر چه چیزی می‌توان آن را مبتنی کرد، اگر نه بر هم‌گون‌سازی[1] خاصی که پذیرفته شده است در سایهٔ بیشتر روشن شده‌ای اتفاق بی‌افتد که بین کار به عنوان فعالیت مولد و کار به عنوان کالایی که می‌تواند خرید و فروش شود قرار می‌گیرد؟ در معنای دوم، کار نمی‌تواند به عنوان یک مقیاس ثابت استفاده شود، زیرا «در معرض همان نوساناتی است که کالاهایی که با آن مقایسه می‌شوند در معرض آن قرار

1. assimilation

دارد»[۱]. در آدام اسمیت، این آشفتگی در اولویتی ریشه دارد که به بازنمایی داده شده است: تمام کالاها کار مشخصی را بازنمایی می‌کردند و تمام کارها می‌توانستند کمیت مشخصی از کالاها را بازنمایی کنند. فعالیت انسان‌ها و ارزش اشیاء به عنوان [اموری] دیده می‌شدند که در عنصر شفاف بازنمایی با هم ارتباط برقرار می‌کردند. در این جا است که تجزیهٔ ریکاردو جایگاه خودش و دلیل اهمیت تعیین‌کننده‌اش را می‌یابد. تجزیهٔ ریکاردو اولین بررسی‌ای نیست که به کار جایگاهی مهم در فرایند اقتصادی می‌دهد؛ اما بر وحدت این مفهوم خط بطلان می‌کشد و برای اولین بار به شیوه‌ای ریشه‌ای بر انرژیِ کارگر، تقلا، زمانی که خریدوفروش می‌شود و فعالیتی انگشت می‌گذارد که در خاستگاه ارزش اشیاء قرار دارد. از یک طرف، ما با کاری روبرو هستیم که کارگران انجام داده‌اند و کارفرمایان آن را پذیرفته‌اند یا متقاضی آن هستند، و آن کار با دستمزد، اجرت داده می‌شود؛ از طرف دیگر، با کاری مواجه هستیم که فلزات را استخراج می‌کند، کالاها را تولید می‌کند، اجناس را می‌سازد، کالاها را حمل‌ونقل می‌کند، و از این رو ارزش‌های قابل مبادله‌ای را تولید می‌کند که قبل از آن وجود نداشتند و هرگز بدون آن به وجود نمی‌آمدند.

از نظر ریکاردو و نیز از نظر اسمیت، این درست است که کار می‌تواند معادل کالایی را اندازه بگیرد که در گردش مبادله‌ها شرکت می‌کند:

در مراحل اولیهٔ جامعه، ارزش قابل مبادلهٔ این کالاها، یا قاعده‌ای که تعیین می‌کند که چه مقدار از یکی باید برای مبادله با دیگری داده شود، تقریباً به طور انحصاری بر کمیت مقایسه‌ای کارِ صرف‌شده برای هر کدام بستگی دارد.[۲].

اما تفاوت بین اسمیت و ریکاردو به شرح ذیل است: از نظر اسمیت، کار، از آن‌جا که قابل تجزیهٔ به روزهای معیشت است، می‌تواند به عنوان واحدی مشترک برای تمام کالاهای دیگر (ازجمله کالاهای ضروری برای

خود معیشت) استفاده شود؛ از نظر ریکاردو، کمیتِ کارْ تعیین ارزش کالا را ممکن می‌سازد، نه فقط به این دلیل که کالای مورد نظر در واحدهای کارْ قابل بازنمایی است، بلکه بیش از هر چیز به این دلیل که کار به عنوان فعالیتی مولدْ «سرچشمهٔ تمام ارزش‌ها» است. ارزشْ دیگر نمی‌تواند، همانند عصر کلاسیک، بر مبنای نظام کلی معادل‌ها، و بر مبنای ظرفیتی که کالاها برای بازنمایی یکدیگر دارند تعیین شود. ارزشْ دیگر یک نشانه نیست، ارزش به محصول بدل شده است. اگر اشیاء به اندازه کار اختصاص داده شده به آنها، واجد ارزش هستند، یا اگر حداقل ارزش‌شان متناسب با کار است، به این دلیل نیست که کار به معنای دقیق کلمه، یک ارزش ثابت و دائمیِ قابل مبادله در تمام مکان‌ها و زمان‌ها است، [بلکه] به این دلیل است که هر ارزشی، هرچه می‌خواهد باشد، خاستگاه‌اش را در کار دارد. بهترین دلیل این امر آن است که ارزش اشیاء با کمیت کاری افزایش پیدا می‌کند که باید برای تولیدشان اختصاص داده شود؛ اما ارزش چیزها با افزایش یا کاهش دستمزدهایی که کار، مانند تمام کالاهای دیگر، برای آنها مبادله می‌شود تغییر نمی‌کند [۳]. ارزش‌ها هم‌چنان‌که در بازار گردش می‌کنند، و در حالی که برای یکدیگر مبادله می‌شوند، هنوز واجد نوعی قدرت بازنمایی هستند. اما این قدرت از جایی دیگر به دست می‌آید ــ از کاری که ابتدایی‌تر و ریشه‌ای‌تر از تمام بازنمایی‌ها است، و کاری که در نتیجه نمی‌تواند توسط مبادله تعیین شود. در حالی که در تفکر کلاسیک، تجارت و مبادله به عنوان مبنایی ضروری برای تجزیهٔ ثروت عمل می‌کنند (و این امر هنوز دربارهٔ تجزیهٔ اسمیت نیز، که در آن تقسیم کار را معاملهٔ پایاپای کنترل می‌کند درست است)، اما بعد از ریکاردو، امکان‌پذیری مبادله بر کار مبتنی است؛ و از این به بعد

نظریهٔ تولید باید همیشه مقدم بر نظریهٔ گردش باشد.

از این رو، سه نتیجه در ذهن متولد می‌شود. اول، استقرار زنجیره‌ای علی است که اساساً در شکل‌اش جدید است. قرن هجدهم از بازی تعیین‌های اقتصادی غافل نبود ــ بلکه خیلی هم از آن مطلع بود: این قرن تبیین‌هایی برای مسائل زیر فراهم کرد: چگونه پول می‌تواند وارد یک کشور می‌شود و چگونه از آن خارج می‌شود، چگونه قیمت‌ها بالا و پایین می‌شوند، تولید چگونه رشد می‌کند، راکد می‌شود یا کاهش می‌یابد؛ اما تمام این نوسانات بر مبنای فضایی جدول‌بندی‌شده تعیین می‌شدند که در آنْ تمام ارزش‌ها می‌توانستند یکدیگر را بازنمایی کنند؛ قیمت‌ها وقتی افزایش می‌یافتند که عناصر بازنمایی‌گر، سریع‌تر از عناصر بازنمایی‌شده افزایش می‌یافتند؛ تولید وقتی کاهش می‌یافت که ابزارهای بازنمایی در ارتباط با کالاهایی که قرار بود بازنمایی شوند کاهش می‌یافتند و غیره. تولید همیشه مسئله‌ای مربوط به علیتی سطحی و حلقوی بود، زیرا هرگز به چیزی غیر از قدرت‌های متقابل آن مسئله‌ای نمی‌پرداخت که در حال بررسی بود و یا بررسی شده بود. از ریکاردو به بعد، کار، در حالی که در رابطه‌اش با بازنمایی جابجا و در ناحیه‌ای مستقر شده بود که بازنمایی هیچ قدرتی نداشت، برحسب علیتی مخصوص خودْ سازماندهی شده بود. کمیت کار لازم برای تولید (یا برداشت، یا حمل و نقلِ) یک کالا، و تعیین ارزش آن، به شکل‌های تولید وابسته است؛ تولید هم برحسب موارد زیر تغییر می‌کند: درجهٔ تقسیم کار، کمیت و سرشت ابزارهای مورد استفاده، حجم سرمایه‌ای که کارفرما در اختیارش دارد، و میزان سرمایه‌ای که صرف آماده‌سازی کارخانه‌اش کرده است؛ تولید در برخی موارد پرهزینه، و در موارد دیگر کم‌هزینه خواهد بود [٤]. اما از آن‌جا که این هزینه (دستمزدها، سرمایه و درآمد، سودها) در هر مورد توسط کاری تعیین می‌شود که پیشاپیش انجام و برای این تولید جدید استفاده شده است، ما شاهد ظهور زنجیرهٔ همگن و خطی بزرگی هستیم که زنجیرهٔ تولید نام

دارد. تمام کار نتیجه‌ای دارد که، در یک شکل یا شکل دیگر، برای کار دیگری استفاده می‌شود که هزینه‌اش را کار اولی تعیین می‌کند؛ و این کار جدید نیز به نوبه خود در ایجاد ارزشی [تازه] شرکت می‌کند و به همین منوال ادامه می‌یابد. این انباشت در زنجیره برای اولین بار از تعیین‌های متقابلی جدا می‌شود که تنها عوامل مؤثر در تجزیهٔ کلاسیک ثروت بودند. این انباشت، از طریق صرفِ وجودش، امکان نوعی زمان تاریخی پیوسته را ارائه می‌کند، حتی اگر هم‌چنان که خواهیم دید، در واقع، ریکاردو تکاملِ به پیش را فقط به عنوان کاهش سرعت و، حداکثر، تعلیق کامل تاریخ در نظر بگیرد. در سطح شرایط امکان مربوط به تفکر، ریکاردو، با جداکردن ایجاد ارزش از بازنماییت‌اش مفصل‌بندی اقتصاد را بر اساس تاریخ امکان‌پذیر ساخت. «ثروت» به جای آن‌که بر روی یک جدول توزیع شود و در نتیجه نظامی از معادل‌ها را ایجاد بکند، در یک توالی زمانی سازماندهی و انباشت می‌شود: تمام ارزش نه برحسب ابزارهایی که تجزیه‌اش را امکان‌پذیر می‌سازند، بلکه بر حسب شرایط تولیدش تعیین می‌شود، و این شرایطی هستند که آن را به وجود آورده است؛ حتی مقدم بر آن، این شرایط را کمیت‌های کار استفاده‌شده برای تولیدشان تعیین می‌کنند. حتی قبل از آن‌که تفکر اقتصادی در نوعی گفتمان آشکار به تاریخِ رخدادها یا جوامع مرتبط شود، احتمالاً برای مدتی طولانی، تاریخیت در شیوهٔ هستی اقتصاد رخنه کرده بود. شیوهٔ هستی اقتصاد دیگر نه به فضای هم‌زمان تفاوت‌ها و این‌همانی‌ها، بلکه به زمان تولیدهای متوالی مرتبط است.

نتیجه دوم، که تعیین‌کنندگی‌اش از قبلی کمتر نیست، به مفهوم کمیابی[1] مربوط است. در تجزیهٔ کلاسیک، کمیابی در ارتباط با نیاز تعیین می‌شد: این امر مورد پذیرش قرار گرفته بود که وقتی نیازها افزایش می‌یافتند یا شکل‌های تازه‌ای به خود می‌گرفتند کمیابی برجسته‌تر، یا جابجا می‌شد؛

1. scarcity

برای کسانی که گرسنه هستند گندم کمیاب است؛ اما برای ثروتمندانی که جامعه را آرایش می‌کنند، الماس کمیاب است. اقتصاددانان قرن هجدهم ــ چه فیزیوکرات‌ها و چه غیر آنها ــ گمان می‌کردند که زمین، یا کار استفاده‌شده بر روی زمین، حداقل تا حدودی، امکان غلبه بر این کمیابی را فراهم می‌کند: دلیل‌اش نیز این بود که زمین خصوصیت حیرت‌انگیزِ توانایی پاسخ‌گویی به نیازهایی را دارد که بسیار بیشتر از نیازهای انسانی است که بر روی آن کشت می‌کند. در تفکر کلاسیک، کمیابی رخ می‌داد زیرا انسان‌ها کالاهایی را که نداشتند برای خودشان بازنمایی می‌کردند؛ اما ثروت به این دلیل وجود دارد که زمین کالاهایی را، تا اندازه‌ای به وفور، تولید می‌کند که فوراً مصرف نمی‌شوند و از این رو می‌توانند کالاهای دیگر را در فرآیندهای مبادله و گردش ثروت بازنمایی کنند. ریکاردو واژگان این تجزیه را معکوس می‌کند: حاصلخیزی آشکار زمین، در واقع، به علت آزمندی فزاینده‌اش است؛ آنچه اولیه است نیاز و بازنمایی نیاز در ذهن انسان نیست بلکه صرفاً یک نقصانِ بنیادی است.

در واقع، کار ــ به عبارت دیگر، فعالیتِ اقتصادی ــ در تاریخ جهان تا وقتی که انسان‌ها آنقدر زیاد شدند که دیگر نمی‌توانستند از نعمات خودانگیختهٔ زمین معیشت کنند پدیدار نشد. برخی از انسان‌ها، که فاقد ابزارهای معیشت بودند، مردند و بسیاری دیگر اگر کار بر روی زمین را شروع نکرده بودند می‌مردند. هم‌چنان‌که جمعیت افزایش می‌یافت باید جنگل‌های تازه‌ای صاف و هموار می‌شد و به زیر کشت می‌رفت. از این به بعد، انسان در تمام لحظات تاریخ‌اش در زیر تهدید مرگ کار می‌کند: هر جمعیتی که نتواند منابع جدیدی پیدا کند محکوم به نابودی است، و برعکس، به میزانی که انسان‌ها زیاد می‌شوند، کارهای بیشتر، دورتر، مشکل‌تر و نیز کارهایی را به عهده می‌گیرند که زودبازده نیستند. از آن‌جا که وقتی دسترسی به وسایل ضروری معیشت دشوارتر می‌شود چشم‌انداز مرگ به‌نسبت ترسناک‌تر می‌شود، در نتیجه،

برعکس، جدیت کار باید بیشتر شود و تمام وسایل ممکن برای پربارساختن خود را به کار گیرد. پس آنچه اقتصاد را ممکن و ضروری می‌سازد شرایط اساسی و دائمی کمیابی است: انسان در حالی که با طبیعتی روبرو شده که به‌خودی‌خود بی‌خاصیت و، به‌جز بخش کوچکی از آن، بایر است زندگی خودش را به خطر می‌اندازد. دیگر در تأثیر متقابل بازنمایی نیست که اقتصاد مبنای‌اش را پیدا می‌کند بلکه در نزدیکی آن ناحیه خطرناکی است که زندگی در مواجهه با مرگ است. از این رو، اقتصادْ ما را تا حدودی، به نظمِ ملاحظاتی مبهم ارجاع می‌دهد که ممکن است بتوان آن را نظم انسان‌شناختی نامید: این نظم، در واقع، به خصوصیات زیست‌شناختی گونهٔ انسانی مربوط است که، همانگونه که مالتوس در همان دورهٔ ریکاردو نشان داده است، همیشه گرایش به افزایش دارد، مگر این‌که برخی موانع یا داروها مانع آن شوند؛ این نظم هم‌چنین به موقعیت موجودات زنده‌ای مرتبط است که خطر نیافتنِ [مواد مغذی] کافی برای بقای‌شان را در محیط طبیعی‌شان می‌پذیرند؛ دست‌آخر، این نظم در کار، و در سختی‌های کار، تنها وسیلهٔ غلبه بر نقصان بنیادی طبیعت و پیروزی کوتاه‌مدت بر مرگ را مشخص می‌کند.

قطعیت اقتصاد در این خلاء انسان‌شناختی قرار دارد. انسان اقتصادی[1] انسانی نیست که نیازهای خودش، و کالاهای قادر به ارضای آنها، را برای خودش بازنمایی می‌کند؛ بلکه انسانی است که زندگی‌اش را در گریز از قریب‌الوقوع‌بودنِ مرگْ صرف، تلف و تمام می‌کند. انسان اقتصادی موجودی محدود است: و دقیقاً همان‌گونه که، از زمان کانت، پرسش از کرانمندیْ اساسی‌تر از تجزیهٔ بازنمایی‌ها است (دومی اکنون ضرورتاً به اشتقاقی از اولی بدل شده است)، از زمان ریکاردو نیز، اقتصاد، به شیوه‌ای کمابیش آشکار، بر انسان‌شناسی‌ای مبتنی بوده است که تلاش می‌کند شکل‌های انضمامی را به

1. homo oeconomicus

کرانمندی نسبت بدهد. اقتصاد قرن هجدهم در ارتباط با علوم ریاضی به عنوان علمِ عام تمام نظم‌های ممکن ایستاده است. اقتصاد قرن نوزدهم به نوعی انسان‌شناسی به عنوان گفتمانی دربارهٔ کرانمندی طبیعی انسان ارجاع می‌شود. به دلیل این واقعیت، نیاز و میل به سمت حوزهٔ ذهنی عقب‌نشینی می‌کنند ــــ حوزه‌ای که، در همان دوره، در حال تبدیل شدن به یک موضوعِ روان‌شناسی است. دقیقاً این‌جا است که در نیمه دوم قرن نوزدهمْ مارژینالیست‌ها[1] به دنبال مفهوم سودمندی هستند. این عقیده بعداً به وجود آمد که کوندیاک، گرازلین، یا فورت‌بونی، «پیشاپیش»، «روان‌شناس» بودند، زیرا آنان ارزش را بر حسب نیاز بررسی کردند؛ به همین ترتیب، این عقیده نیز به وجود آمد که فیزیوکرات‌ها اولین اجداد [علم] اقتصادی بودند که، از ریکاردو به بعد، ارزش را برحسب هزینه‌های تولید بررسی کرد. در واقع، آنچه اتفاق می‌افتاد این بود که پیکربندی‌ای که کیزنی و کوندیاک را به‌طور همزمان امکان‌پذیر می‌ساخت، پشت سر گذاشته می‌شد؛ سلطهٔ/پیستمه‌ای که دانش را بر نظم بازنمایی‌ها مبتنی کرد درهم شکسته شد؛ و آرایش معرفت‌شناختی جدیدی جایگزین آن شد، آرایشی که بین نوعی روان‌شناسی نیازهای بازنمایی‌شده و نوعی انسانی‌شناسی کرانمندی طبیعی تمیز می‌گذارد، گرچه نه بدون ارجاع آنها به یکدیگر.

دست‌آخر، آخرین نتیجه به تکامل علم اقتصاد می‌پردازد. ریکاردو نشان می‌دهد که ما نباید آن چیزی را که، در شیوه‌ای حتی مؤکدتر، آزمندی اساسی‌اش را نشان می‌دهد به عنوان نشانه‌ای از ثمربخشی طبیعت تفسیر کنیم. «اجارهٔ زمین» که تمام اقتصاددانان، تا آدام اسمیت و من‌جمله خود او [۵]، آن را به عنوان ثمربخشیِ خاص زمین دیدند، دقیقاً تا جایی وجود دارد که کار

---

۱. Marginalist، پیرو نظریه‌ای در اقتصاد که معتقد است ارزش اقتصادی از سود مارژینال و هزینه‌ی مارژینال به دست می‌آید. آنچه مهم است واحد مارژینال یا آخرین واحد تولید یا مصرف است. ــ م

کشاورزی به صورت فزاینده‌ای سخت‌تر، کم و کمتر «قابل اجاره» می‌شود. هم‌چنان که با رشد پیوستهٔ جمعیت لازم می‌شود که زمین‌های کمتر حاصلخیز آماده و کشت شوند، به همین ترتیب برداشت این واحدهای جدید گندم به کار بیشتر و بیشتری نیاز دارد: و دلیل این امر یا این است که زمین باید به صورت عمیق‌تری شخم زده شود، یا این‌که سطح بزرگتری باید زیر کشت برده شود، و یا این که کودهای بیشتری لازم است؛ در نتیجهٔ هزینهٔ تولیدِ این محصولات آخری، بیشتر از هزینهٔ تولید محصولات اولیه‌ایی است که از ابتدا از زمین‌های غنی و حاصلخیز به دست آمدند. اکنون، این کالاها، گرچه تولیدشان بسیار مشکل است، [اما] نسبت به کالاهای دیگر ضرورت کمتری ندارند، [البته] اگر نخواهیم که بخشی از جمعیت انسانی از گرسنگی بمیرد. از این رو، این هزینهٔ تولید گندم در بایرترین زمین‌های موجود است که قیمت گندم را در کل تعیین خواهد کرد، حتی اگر با دو یا سه برابر کار کمتر به دست آمده باشد. این امر منجر به افزایش سود زمین‌هایی می‌شود که به‌آسانی قابل کشت هستند، و این امر صاحبان این زمین‌ها را قادر می‌سازد تا زمین‌شان را با اجاره‌بهای نسبتاً زیاد اجاره بدهند. اجارهٔ زمین نه محصولِ طبیعتی پربار، بلکه محصولِ آزمندی زمین است. اکنون، این آزمندی هر روز قابل درک‌تر می‌شود: در واقع جمعیت افزایش می‌یابد؛ در نتیجهٔ آن زمین‌های فقیرتر به گونه‌ای فزاینده به زیر کشت برده می‌شوند؛ هزینه‌های تولید افزایش می‌یابند؛ قیمت محصولات کشاورزی افزایش می‌یابد، و اجارهٔ زمین نیز به همراه آنها افزایش می‌یابد. در زیر این فشار، خیلی محتمل است ــ در واقع ضروری است ــ که دستمزد اسمی کارگران نیز برای پوشش حداقل هزینه‌های معیشت‌شان افزایش یابد؛ اما، به همین دلیل، دستمزد واقعی کارگران در عمل هرگز نمی‌تواند از مجموعی بالاتر برود که برای تهیه لباس، سرپناه و غذا ضروری است. و دست‌آخر، سود کارفرمایان دقیقاً به همان نسبتی کاهش

خواهد یافت که اجارهٔ زمین افزایش می‌یابد و اجرت کارگران ثابت باقی می‌ماند. اگر حدی برای این فرآیند وجود نداشت آن‌گاه سود کارفرمایان به‌طور نامحدود کاهش می‌یافت، تا زمانی به‌کلی ناپدید شود: در واقع، بعد از نقطهٔ مشخصی در واقع، سودهای صنعتی آن‌چنان پایین می‌آیند که فراهم‌کردن کار برای کارگران جدید ناممکن می‌شود؛ به دلیل فقدان دستمزدهای اضافی، نیروی کار دیگر نمی‌تواند رشد کند و جمعیت ثابت باقی می‌ماند. دیگر لزومی ندارد که زمین‌های تازه‌ای، حتی با حاصلخیزی کمتر از زمین‌های قبلی، را آماده کرد و به زیر کشت برد؛ اجارهٔ زمین به یک حداکثری خواهد رسید و دیگر فشار متداول‌اش را بر سودهای صنعتی اعمال نمی‌کند، سودهایی که بعد از این ثابت خواهند شد. دست آخر جریان تاریخ ساکن خواهد شد. *کرانمندی* انسان *تعریف خواهد شد* ــ یکبار و برای همیشه، به عبارت دیگر، برای مدت *نامحدود*.

به گونه‌ای تناقض‌آمیز، تاریخ‌مندی‌ای که ریکاردو به اقتصاد وارد می‌کند امکان درک این سکون تاریخ را فراهم می‌کند. البته، تفکر کلاسیک اقتصاد را به عنوان یک آینده همیشه باز و همیشه در حال تغییر در نظر می‌گرفت؛ اما در واقع، نوع تغییر مورد نظر فضایی بود: جدولی که ثروت، همان‌گونه که آشکار و مبادله می‌شد و سامان می‌یافت، قرار بود تشکیل بدهد، به‌راحتی می‌توانست بزرگتر شود؛ در این حالت، این جدول، همان جدولِ [قبلی] باقی می‌ماند، و فقط هر کدام از عناصرش برخی از سطح نسبی‌اش را از دست می‌داد، اما با عناصر جدیدی رابطه برقرار می‌کرد. از طرف دیگر، این زمان انباشتیِ جمعیت و تولید، این تاریخ ناگسستهٔ کمیابی است که از قرن نوزدهمْ امکان درک فقرزدگی تاریخ انسان [History]، بی‌حرکتی پیشرونده‌اش، سنگ‌شدگی‌اش، و در نهایت سکون سنگی‌اش را فراهم می‌کند. ما شاهد آن هستیم که تاریخ انسان و انسان‌شناسی چه نقش‌هایی را در ارتباط با یکدیگر بازی می‌کنند.

تاریخ انسان (یعنی کار، تولید، انباشت، و رشد هزینه‌های واقعی) فقط تا جایی وجود دارد که انسان به عنوان موجودی طبیعیْ کرانمند است: نوعی کرانمندی که به ورای محدودیت‌های آغازین گونه و نیازهای مستقیم بدنی‌اش کشیده شده است، اما کرانمندی‌ای که حداقل در نهان، هرگز از همراهی توسعهٔ کلی تمدن‌ها دست نکشیده است. انسان هر چقدر بیشتر در دل جهان احساس راحتی کند، هر چقدر بیشتر در تصاحب طبیعت پیشرفت کند، فشار کرانمندی‌اش را بیشتر و شدیدتر احساس خواهد کرد، و به مرگ‌اش نزدیک‌تر می‌شود. تاریخ انسان به انسان اجازه نمی‌دهد از محدودیت‌های اولیه‌اش فرار کند ــــ به‌جز در ظاهر، و اگر واژهٔ محدودیت را در معنای ظاهری آن در نظر بگیریم؛ اما اگر کرانمندی بنیادی انسان را در نظر بگیریم درخواهیم یافت که موقعیت انسان‌شناختی‌اش هرگز از نمایشی‌کردن پیشروندهٔ تاریخ انسان، هرگز از خطرناک‌تر جلوه دادن آن، و به عبارتی، از نزدیک‌ترکردنِ آن به امکان‌ناپذیری خاص‌اش دست برنمی‌دارد. لحظه‌ای که تاریخ انسان به چنین مرزهایی می‌رسد نمی‌تواند کاری به‌جز توقف انجام بدهد، برای لحظه‌ای بر محوراش می‌لرزد، و برای همیشه خود را ایستا می‌کند. اما این امر می‌تواند به دو شیوهٔ متفاوت انجام بشود: یا می‌تواند به‌تدریج، و با کُندی فزاینده، به سمت وضعیتی ثابت حرکت کند که در نامحدودیت زمان آن چیزی را توجیه می‌کند که تاریخ انسان برای همیشه به سمت آن پیش می‌رفته است، آن چیزی که تاریخ انسان واقعاً هرگز از آغاز از آن چیزشدنْ دست برنداشته است؛ یا این‌که ممکن است به نقطه‌ای وارونه دست پیدا کند و فقط تا جایی در آن نقطه ثابت شود که چیزی را که همیشه و به‌طور پیوسته بر آن پیشدستی کرده است سرکوب کند.

در راه حل اول (که «بدبینی» ریکاردو نماینده آن است)، تاریخ انسان با توجه به تعیین‌های انسان‌شناختیْ به عنوان نوعی سازوکار جبرانی گسترده

عمل می‌کند؛ درست است که تاریخ انسان در کرانمندی انسان قرار دارد، اما وجه آن وجه شکلی مثبت است که در فراغت ظاهر می‌شود؛ تاریخ انسان او را قادر می‌سازد تا بر کمیابی‌ای غلبه کند که محکوم به آن است. هم‌چنان‌که این کمیابی به‌طور روزافزونی محدودکننده‌تر می‌شود، در نتیجه کار جدی‌تر می‌شود؛ تولید در کل زیاد می‌شود، اما در همان حال، و به دلیل نیروهای مشابهٔ هزینه‌های تولید ــ به عبارت دیگر کمیت کار لازم برای تولید همان کالا ــ نیز افزایش می‌یابد. به طوری که به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر زمانی می‌رسد که کار دیگر توسط کالایی که تولید می‌کند حمایت نمی‌شود (کالای تولیدی بیش از غذای کارگر تولیدکننده‌اش ارزش نخواهد داشت). تولید دیگر نمی‌تواند کسری را جبران کند. در این حالتْ کمیابی خودش را (از طریق فرآیند تثبیت جمعیتی) محدود می‌کند و کارْ خودش را (از طریق نوعی توزیع قطعی ثروت) دقیقاً با نیازها سازگار خواهد کرد. از حالا به بعد، کرانمندی و تولید دقیقاً بر روی هم قرار می‌گیرند تا شکلی واحد را تشکیل بدهند. هر نوع کار کشاورزی اضافی بی‌فایده خواهد بود؛ جمعیت اضافی تلف خواهند شد. زندگی و مرگ دقیقاً با یکدیگر، سطح به سطح، متناسب خواهند شد، هر دو ساکن و گویی با ضدیت متقابل‌شان تقویت می‌شوند. تاریخ انسان کرانمندی انسان را به آن نقطهٔ مرزی‌ای هدایت خواهد کرد که در آنْ دست آخر این کرانمندی در شکل ناب‌اش ظاهر خواهد شد؛ کرانمندی انسان دیگر مرزی نخواهد داشت که به آن اجازه دهد تا از خودش بگریزد؛ کرانمندی انسان دیگر کوشش نخواهد کرد تا آینده‌ای برای خودش بسازد، و انسان‌های آیندهٔ زمین جدیدی جهت گشودن نخواهند داشت. انسان که در معرض فرسایش شدید تاریخ‌اش قرار گرفته است به‌تدریج از تمام چیزهایی محروم خواهد شد که ممکن است او را از خودش پنهان سازند؛ او تمام

عناصر ممکنی را به تحلیل خواهد برد که گرایش دارند تا در زیر بشارت‌های زمانْ برهنگی انسان‌شناختی او را مغشوش و مخفی کنند. تاریخ انسان از طریق راه‌های طولانی، اما اجتناب‌ناپذیر و استبدادی، انسان را به حقیقتی هدایت می‌کند که او را به یک درنگ، چهره به چهره با خودش، می‌رساند.

در راه‌حل دوم (که مارکس نماینده آن است)، رابطهٔ تاریخ انسان با کرانمندی انسان‌شناختی در جهت مخالف تفسیر می‌شود. در این حالت، تاریخ انسان نقشی منفی بازی می‌کند: در واقع، این خود تاریخ انسان است که فشارهای نیاز را تقویت می‌کند، که باعث می‌شود تقاضا افزایش یابد و انسان را وامی‌دارد که دائماً کار کند و بیشتر و بیشتر تولید کند، گرچه انسان‌ها چیزی بیشتر از آنچه برای معیشت‌شان لازم است به دست نمی‌آورند، و گاهی اوقات حتی کمتر به دست می‌آورند. به طوری که، با [گذشت] زمان، محصولِ کار انباشته می‌شود، درحالی که همین محصول به صورت بی‌وقفه از کسانی که آن را انجام داده‌اند می‌گریزد: این افراد به‌مراتب بیش از سهم ارزشی که در شکل دستمزد به آنها بازمی‌گردد تولید می‌کنند، و از این رو امکانِ خرید کار بیشتر را برای سرمایه فراهم می‌کنند. در این روش تعداد کسانی که تاریخ انسان آنان را در محدوده شرایط زندگی‌شان [یا حداقلِ شرایط لازم] نگه می‌دارد به طور بی‌وقفه افزایش می‌یابد؛ و به این دلیل، این شرایط به صورت فزاینده‌ای خطرناک‌تر می‌شوند تا به نقطه‌ای می‌رسند که در آن خودِ زندگی ناممکن می‌شود؛ انباشت سرمایه، رشد بنگاه‌ها و ظرفیت‌های‌شان، فشار مداوم بر دستمزدها، مازاد تولید، همگی باعث کوچک‌شدن بازار کار، کاهش دستمزدها و افزایش بیکاری می‌شوند. کل طبقه‌ای از انسان‌ها که فقر آنها را به آستانهٔ مرگ می‌رساند، آشکارا می‌فهمند که نیاز، گرسنگی و کار چیست. آنچه را

دیگران به طبیعت یا بـه نظـم خودانگیختـهٔ اشـیاء نـسبت مـی‌دهنـد، ایـن انسان‌ها می‌توانند به عنوان نتیجهٔ تاریخ و بیگانگیِ نوعی کرانمندی که ایـن شکل را ندارد نسبت بدهند. به همین دلیل، ایـن انـسان‌هـا ـ بـه تنهـایی ـ می‌توانند این حقیقت جوهر انسانی را از نو بفهمند و در نتیجه آن را احیاء کنند. اما این امر تنها از طریق سرکوب یا حـداقل وارونگـیِ تـاریخ انـسان محقق شود، تاریخ انسان تاکنون چنین بسط یافته است: تنهـا آن‌گـاه اسـت که زمانی آغاز خواهد شد که در آن نه شکل، نه قوانین و نـه حالـت گـذر مشابهی خواهد داشت.

اما بدیل‌هایی را که «بـدبینی» ریکـاردو و بـشارت انقلابـی مـارکس ارائـه می‌کنند احتمالاً اهمیت چندانی ندارند. چنین نظـامی از انتخـاب‌هـا چیـزی را بیش از دو شیوهٔ ممکن بررسی روابط انسان‌شناسی و تاریخ انسان، آن‌چنان کـه علم اقتصاد آنهـا را از طریـق مفـاهیم کمیـابی و کـار محقـق مـی‌کنـد، نـشان نمی‌دهد. از نظر ریکاردو، تاریخ انسان خلایی را که کرانمندی انـسان‌شـناختی ایجاد کرده و در نوعی کمیابی دائمی بیان شده است پر می‌کند، تا لحظه‌ای کـه یک نقطهٔ ثبات قطعی حاصل شود. بر طبق تفسیر مارکـسی، تـاریخ انـسان، بـا خلع ید کردن انسان از کارش، باعث می‌شود که شکل مثبت کرانمنـدی‌اش در فراغت ظاهر شود ــ حقیقت مادی‌اش دست‌آخر آزاد مـی‌شـود. بـی‌شـک در سطح عقیده، هیچ دشواری در فهـم ایـن امـر وجـود نـدارد کـه چگونـه ایـن انتخاب‌های واقعی توزیع شده بودند، و چرا برخی اولین نوع تجزیـه و برخـی دیگر دومین نوع آن را انتخاب کردند. امـا اینهـا صـرفاً تفـاوت‌هـای اشـتقاقی هستند که روی‌هم‌رفته از برخورد و بررسی نیایش‌سرایانه ریشه مـی‌گیرنـد. در عمیق‌ترین سطح دانش غربی، مارکسیسم هیچ گسست واقعی را ارائه نمی‌کند؛ مارکسیسم جایگاه‌اش را ــ به عنـوان شـکلی کامـل، آرام، امیـدبخش و، خـدا می‌داند، قانع‌کننده برای زمانی (یعنی زمان خـاص خـودش) ــ بـه‌آسـانی در

آرایش معرفت‌شناختی‌ای پیدا می‌کند که با آغوش باز آن را می‌پذیرد (زیرا این آرایش بود که در واقع فضا را برای مارکسیسم فراهم کرد)، و نیز به نوبه خود هدفی برای پریشان‌کردن و، به‌ویژه، حتی یک سر سوزن قدرتی برای تعدیل آن ندارد، زیرا به‌طور کامل بر آن مبتنی است. زندگی مارکسیسم در تفکر قرن نوزدهم مانند زندگی ماهی در آب است: به عبارت دیگر مارکسیسم نمی‌تواند در جای دیگری تنفس کند. گرچه مارکسیسم در تضاد با نظریه‌های «بورژوایی» اقتصاد است، و گرچه این تضاد مارکسیسم را به استفاده از طرحِ وارونگی ریشه‌ای تاریخ انسان به عنوان سلاحی علیه نظریه‌های بورژوایی هدایت می‌کند، اما این تعارض و این طرح، نه بازسازی تمام تاریخ انسان، بلکه رخدادی را به عنوان شرط امکان خود دارند که هر نوع دیرینه‌شناسی می‌تواند وضعیت آن را به‌دقت ترسیم کند و رخدادی که به‌طور هم‌زمان، و بر طبق حالت یکسانی، هم اقتصاد بورژوایی قرن نوزدهم و هم اقتصاد انقلابی قرن نوزدهم را تجویز می‌کند. مشاجرات آنها ممکن است تعدادی لرزه و تکان ایجاد کند و موج‌های کوچک و چندسطحی را به وجود آورد؛ اما این موج‌ها چیزی بیش از توفان در استخر کودکان نیستند.

امر اساسی این است که در آغاز قرن نوزدهم آرایش جدیدی از دانش بنیاد گذاشته شد، که همزمان تاریخیت اقتصاد (در رابطه با شکل‌های تولید)، کرانمندی وجود انسانی (در ارتباط با کمیابی و کار)، و تحقق پایانی برای تاریخ انسان ــ چه در شکل نوعی کاهش سرعت نامحدود یا در شکل نوعی وارونگی ریشه‌ای ــ را در خود جای می‌داد. تاریخ انسان، انسان‌شناسی و تعلیقِ پیشرفت[1] همگی بر طبق شکلی به یکدیگر مرتبط می‌شوند که یکی از مهم‌ترین شبکه‌های تفکر قرن نوزدهم را تعیین می‌کند. برای مثال، ما نقشی را می‌شناسیم که این آرایش در احیای نیت‌های نیک و ملال‌آور انسان‌گرایی‌ها

1.Development

بازی کرد؛ ما می‌دانیم چگونه این آرایشْ آرمان‌شهرهای برترین پیشرفت را به زندگی برگرداند. در تفکر کلاسیک، آرمان‌شهر ترجیحاً به عنوان نوعی تخیل خاستگاه‌ها عمل می‌کرد: دلیل این امر آن بود که تازگی جهان باید پدیدارشدن ایده‌آل جدولی را فراهم می‌کرد که در آن هر چیزی حاضر بود، و در جایگاه مناسب‌اش، با مجاورت‌های‌اش، تفاوت‌های خاص‌اش، و معادل‌های مستقیم‌اش قرار داشت؛ در این روشنایی نخستین، بازنمایی‌ها هنوز نمی‌توانند از حضور زنده، واضح و محسوسِ چیزی که بازنمایی می‌کنند جدا شوند.

در قرن نوزدهم، آرمان‌شهر بیشتر با غروب نهایی زمان سروکار دارد تا با صبحگاه‌اش: دلیل‌اش نیز این است که دانش دیگر در شکلِ جدول تشکیل نمی‌شود بلکه در شکل نوعی زنجیره، نوعی ربط متوالی، و نوعی پیشرفت یا بسط تشکیل می‌شود: وقتی، با غروب موعود، سایهٔ *عاقبت*[1] فرابرسد، فرسایش تدریجی یا غلیان خشونتِ تاریخ انسان باعث خواهد شد تا حقیقت انسان‌شناختی انسان در سکون سنگی‌اش ناگهان به جلو حرکت کند. زمان تقویمی قادر خواهد بود ادامه یابد؛ اما گویی تهی خواهد بود زیرا تاریخیت، دقیقاً بر روی جوهر انسانی قرار خواهد گرفت. جریانِ پیشرفت، با تمام منابعِ هیجان، فراموشی و بیگانگی‌اش، در کرانمندی انسان‌شناختی‌ای نگه داشته خواهد شد که به نوبه خود بیان واضح‌اش را در آنها پیدا خواهد کرد. *کرانمندی*، با حقیقت‌اش، در *زمان* قرار داده شده است؛ و از این رو *زمان کرانمند* است. رؤیای بزرگ پایانی برای تاریخ انسانْ آرمان‌شهر نظام‌های متداول تفکر است، دقیقاً همان‌گونه که رؤیای آغازهای جهانْ آرمان‌شهر نظام‌های طبقه‌بندیِ تفکر بود.

این آرایشْ شبکه محکم‌اش بر روی تفکر را برای چند صباحی حفظ کرد؛ و نیچه، در پایان قرن هجدهم، با آتش گشودن به آنْ برای آخرین‌بار

---

۱. Denouement، سرانجام، گره‌گشایی. ــ م.

روشنایی‌اش را برافروخت. او پایان زمان را اختیار کرد و آن را به مرگ خدا و آخرین اودیسه[1]ی انسان بدل کرد؛ او یکبار دیگر کرانمندی انسان‌شناختی را اختیار کرد، اما برای استفاده از آن به عنوان مبنایی برای جهش حیرت‌آور ابرانسان؛ او بار دیگر زنجیر پیوسته و بزرگ تاریخ انسان را اختیار کرد، اما به‌منظور بازگرداندن آن به عقب، به بی‌کرانگی بازگشت ابدی. بیهوده است که مرگ خدا، قریب‌الوقوع بودن ابرانسان، و بشارت و وحشتِ سالِ بزرگْ یکبار دیگر عناصری را، گویی به صورت دقیق، اختیار کنند که در تفکر قرن نوزدهم آرایش یافته‌اند و شبکهٔ دیرینه‌شناختی آن را تشکیل می‌دهند. واقعیت این است که آنها تمام این شکل‌های ثابت را آتش زدند، و از باقی‌مانده‌های نیم‌سوخته برای ترسیم چهره‌های عجیب و احتمالاً ناممکن استفاده کردند؛ و از طریق نوری که ممکن است شعلهٔ احیاگر آخرین آتش بزرگ یا نشانی از سپیده‌دم باشد ــ ما هنوز نمی‌دانیم کدام یک ــ شاهد ظهور آن چیزی هستیم که احتمالاً فضای تفکر معاصر است. به هر تقدیر، این نیچه بود که بشارت‌های درهم‌تنیدهٔ دیالکتیک و انسان‌شناسی را ــ حتی قبل از آن‌که ما متولد شویم ــ برای ما سوزاند.

کوویه

جوسیو در طرح خود برای ایجاد طبقه‌بندی‌ای که به اندازهٔ روش قابل اعتماد و به اندازهٔ نظام دقیق باشد، قاعدهٔ وابستگی نشان‌های ویژه را کشف کرده بود، درست همان‌گونه که اسمیت از ارزش ثابت کار برای تثبیت قیمت طبیعی کالاها در بازی معادل‌ها استفاده کرده بود. و دقیقاً همان‌گونه که ریکاردو کار را از نقش‌اش به عنوان مقیاس آزاد کرد تا آن را، مقدم بر تمام مبادله‌ها، در شکل‌های کلی تولید وارد کند، کوویه نیز وابستگی نشان‌های ویژه را از کارکرد

---

۱. Odyssey، سفر پرماجرا، سیر و سلوک. ــ م.

طبقه‌بندی‌اش رها کرد تا آن را، مقدم بر هر طبقه‌بندی‌ای که ممکن است وجود داشته باشد، در انواع برنامه‌های ساختاری ارگانیک موجودات زنده وارد کند. پیوند درونی‌ای که از طریق آن ساختارها به یکدیگر وابسته هستند دیگر صرفاً در سطح فراوانی قرار ندارد؛ این پیوند به خود شالودهٔ تمام روابط بدل می‌شود. این جابجایی و این وارونگی است که جوفری سنت ـ هیلیر[1] بیان می‌کند، وقتی که می‌گوید: «ساختار ارگانیک به موجودی انتزاعی‌ای... بدل می‌شود که می‌تواند شکل‌های بی‌شماری را بپذیرد»[٦]. فضای موجودات زنده حول این مفهوم می‌چرخد، و هر چیزی که تا آن موقع می‌توانست خودش را از طریق شبکه تاریخ طبیعی (جنس‌ها، گونه‌ها، افراد، ساختارها، اندام‌ها) دیدنی سازد، هر چیزی که دیده شده بود، اکنون شیوهٔ هستیِ جدیدی پیدا می‌کند.

اول از همه گروه‌های مجزای عناصری هستند که وقتی چشم بدن افراد را به صورت دقیق بررسی می‌کند، می‌تواند آنها را مفصل‌بندی کند، و *اندام‌ها*[2] نامیده می‌شوند. در تجزیهٔ کلاسیک، اندام هم توسط ساختار و هم کارکرداش تعیین می‌شد؛ اندام همانند نظامی با دو ورودی بود که می‌توانست به صورت جامع از دیدگاه نقشی که بازی می‌کند (برای مثال، تولیدمثل)، یا از دیدگاه متغیرهای ریخت‌شناختی‌اش (شکل، بزرگی، آرایش، و تعداد) قرائت شود: این‌دو شیوهٔ قرائت دقیقاً با هم منطبق، و درعین حال از یکدیگر مستقل بودند ــ اولی *امر قابل استفاده*[3] و دومی امر *قابل شناسایی*[4] را بیان می‌کند. این آرایش است که کوویه آن را سرنگون می‌کند: او در حالی که اصول انطباق و استقلال‌شان را نادیده می‌گیرد کارکرد را بر اندام اولویت می‌دهد و ــ به میزان زیادی ــ آرایش اندام را در معرض حاکمیت کارکرد قرار می‌دهد. او، اگرنه فردیت اندام، حداقل استقلال‌اش را رد می‌کند: این عقیده اشتباه است که «هر

1. Geoffroy Saint-Hilaire
2. organs
3. utilizable
4. Identifiable

چیزی در یک اندام مهمْ مهم است»؛ توجه ما باید «بیشتر به خود کارکردها معطوف باشد تا به اندام‌ها»[۷]؛ ما باید، قبل از تعریف اندام‌ها از طریق متغیرها، آنها را به کارکردهایی مرتبط کنیم که انجام می‌دهند. فعلاً، این کارکردها به‌لحاظ تعدادْ نسبتاً اندک هستند: تنفس، هضم، گردش خون، حرکت... از این رو، گوناگونی دیدنی ساختارها دیگر از زمینهٔ جدولی از متغیرها به وجود نمی‌آید، بلکه از زمینهٔ تعدادی از واحدهای کارکردی بزرگ به وجود می‌آید که می‌توانند به شیوه‌های مختلف به اهداف‌شان دست پیدا کنند و محقق شوند:

هر آنچه در تمام حیوانات (دربارهٔ هر نوع اندامی که در نظر بگیریم) مشترک است خودش را به [چیزی] حقیقتاً اندک تقلیل می‌دهد، و اغلب اوقات اندام‌ها فقط در اثری که ایجاد می‌کنند شبیه یکدیگر هستند. این امر به‌ویژه دربارهٔ تنفس قابل توجه است که در رده‌های مختلف از طریق اندام‌هایی آن‌چنان گوناگون عمل می‌کند که ساختارهای آنها هیچ نقطهٔ مشترکی ندارند[۸].

وقتی اندام را در ارتباط با کارکرداش در نظر می‌گیریم، در نتیجه شاهد ظهور «شباهت‌ها» در جایی هستیم که در آن هیچ عنصر «یکسانی» وجود ندارد؛ شباهتی که با انتقالِ کارکرد به نادیدنی بودن آشکار بنیاد گذاشته می‌شود. اهمیت چندانی ندارد که، به‌رغم همه چیز، آبشش‌ها و ریه‌ها در برخی متغیرها مانند شکل، بزرگی، یا تعداد مشترک هستند: این دو شبیه یکدیگر هستند زیرا آنها دو نوعِ ناموجود، انتزاعی، غیرواقعی، و تعیین‌ناشدنیِ، اندامی هستند که غایب از تمام گونه‌های قابل توصیف و با این حال حاضر در تمام قلمرو حیوانات است، و در *کلْ کار تنفس* را انجام می‌دهد. از این رو، در تجزیهٔ موجودات زنده بازگشتی به تمثیل‌های ارسطویی وجود دارد: نسبت آبشش‌ها به تنفس در آب همان نسبت شش‌ها به تنفس در هوا است. درست است که

چنین روابطی در عصر کلاسیک کاملاً شناخته‌شده بودند؛ اما از این روابط فقط برای تعیین کارکردها استفاده می‌شد؛ از آنها برای استقرار نظم اشیاء در فضای طبیعت استفاده نمی‌شد. از کوویه به بعد، کارکرد، که بر طبق شکل غیر محسوس‌اش به عنوان اثری تعریف می‌شد که باید محقق شود، به‌مثابهٔ یک واژهٔ میانی ثابت عمل می‌کند و ارتباطِ کلیت‌های عناصر با یکدیگر را بدون کمترین این‌همانی دیدنی امکان‌پذیر می‌سازد. آنچه برای چشم‌های کلاسیک صرفاً تفاوت‌هایی بود که با این‌همانی‌ها همنشین بود اکنون باید بر مبنای نوعی همگنی کارکردی که شالودهٔ نهانی‌شان است ساماندهی و ادراک شود. وقتی امر همان و دیگری هردو به فضایی منفرد تعلق دارند، *تاریخ طبیعی* وجود دارد؛ چیزی مانند *زیست‌شناسی* وقتی امکان‌پذیر شد که این وحدتِ سطح شروع به شکسته‌شدن کرد، و وقتی تفاوت‌ها در برابر زمینهٔ نوعی این‌همانی قرار گرفتند که نسبت به این وحدتْ عمیق‌تر، و به عبارتی، جدی‌تر بود.

این ارجاع به کارکرد، و این جداشدن سطحِ این‌همانی‌ها از سطح تفاوت‌ها، باعث به وجودآمدن روابط جدیدی شد: روابط همزیستی، *سلسله‌مراتب درونی* و روابط *وابستگی* در ارتباط با *سطح ساختار ارگانیک*. همزیستی این واقعیت را مشخص می‌کند که یک اندام یا نظامی از اندام‌ها نمی‌تواند در موجود زنده وجود داشته باشد، مگر اینکه اندام دیگر یا نظام دیگری از اندام‌ها، با یک شکل و سرشت خاص، نیز وجود داشته باشد:

تمام اندام‌های یک حیوانْ نظام واحدی را تشکیل می‌دهند که تمام بخش‌های آن با یکدیگر انسجام دارند، و با یکدیگر عمل می‌کنند و عکس‌العمل نشان می‌دهند؛ و هر تغییری که در هر کدام از این بخش‌ها ایجاد شود ضرورتاً تغییری هم‌گون در بخش‌های دیگر ایجاد می‌کند[۹].

در دستگاه گوارش، شکل دندان‌ها (چه دندان‌های نیش وچه آسیا) برحسب «طول، چین‌ها، و اتساع دستگاه هاضمه» متغیر است؛ یا باز هم، به

عنوان نمونه‌ای از هم‌زیستی بین دستگاه‌های مختلف، دستگاه گوارش نمی‌تواند مستقل از ریخت‌شناسی دست‌ها و پاها (و به‌ویژه شکل ناخن‌ها) تغییر کند؛ برحسب این‌که دست‌ها و پاها چنگال یا سم داشته باشند ــ و این‌که حیوان بتواند یا نتواند به غذایش چنگ بزند یا آن را پاره کند ــ مجرای گوارشی، «شیره‌های هضم‌کننده» و شکل دندان‌ها نیز متفاوت خواهد بود[۱۰]. اینها ارتباطات جانبی هستند که روابط پیوستگی[1]، بر مبنای ضرورت‌های کارکردی، را بین عناصر یک سطح برقرار می‌کنند: از آن‌جا که حیوان *باید* خودش غذا بخورد، سرشتِ طعمه‌اش و حالت تصاحب آن نمی‌تواند با دستگاه گوارش و عضلانی‌اش بی‌ارتباط باشد (و برعکس).

با این حال، نوعی *سلسله‌مراتب* سطوح وجود دارد. ما می‌دانیم که چگونه تجزیهٔ کلاسیک تا نقطهٔ تعلیقِ جایگاه ممتاز مهم‌ترین اندام‌ها آورده شد تا بتواند بر کارآیی طبقه‌بندی‌شان تمرکز کند. اکنون که دیگر نه با متغیرهای مستقل بلکه با نظام‌هایی سروکار داریم که با یکدیگر کنترل می‌شوند، یکبار دیگر با مشکل اهمیت متقابل روبرو می‌شویم. از این رو، مجرای گوارشی پستانداران صرفاً در نوعی رابطهٔ هم‌دگرگونی[2] احتمالی با اندام‌های حرکتی و ادراکی نیست. [بلکه] مجرای گوارشی، حداقل تا حدودی، توسط شیوهٔ تولیدمثل نیز تعیین می‌شود. در واقع، تولیدمثل، در شکل زنده‌زایی‌اش، صرفاً متضمن حضور آن اندام‌هایی نیست که مستقیماً با آن مرتبط هستند؛ تولیدمثل، علاوه بر این، نیازمند اندام‌های شیردهی، لب‌ها و یک زبان گوشتی است؛ از طرف دیگر، تولیدمثلْ وجود خون گرم و گردشی و قلب دوحفره‌ای را نیز تعیین می‌کند[۱۱]. تجزیهٔ ارگانیسم‌ها، و امکان شباهت‌ها و تمایزهای بین آنها، جدولی را مفروض می‌گیرد که نه

1. concomitance
2. covariation

از عناصر، که ممکن است از گونه‌ای به گونه‌ای دیگر بسیار متفاوت باشند، بلکه از کارکردها تشکیل شده است، کارکردهایی که در موجودات زنده به‌طورکلی یکدیگر را کنترل، تکمیل و ساماندهی می‌کنند: نه چندضلعیِ تغییرات احتمالی، بلکه هرم سلسله‌مراتبی اهمیت. در ابتدا، کوویه فکر می‌کرد که کارکردهای وجود بر کارکردهای روابط مقدم هستند («زیرا حیوان ابتدا *وجود دارد*، بعداً *حس و عمل می‌کند*»): از این رو، او پذیرفت که تولیدمثل و گردش خون در وهلهٔ اول باید تعدادی از اندام‌ها را تعیین کنند که اندام‌های دیگر تابع آرایش آنها خواهند بود؛ اندام‌های اولی نشان‌های ویژهٔ اصلی و اندام‌های آخری نشان‌های ویژهٔ ثانوی [یا فرعی] را تشکیل خواهند داد [۱۲]. سپس او گردش خون را تابع [یا وابسته] گوارش قرار داد، زیرا گوارش در تمام حیوانات وجود دارد (کل بدن پولیپ[1] چیزی بیش از دستگاه گوارش نیست)، در حالی که خون و عروق خونی «فقط در حیوانات بالاتر دیده می‌شوند و به صورت تدریجی در حیوانات طبقات پایین‌تر ناپدید می‌شوند»[۱۳]. دستگاه عصبی (به همراه بود یا نبود طناب نخاع) در حیواناتِ بالاتر وجود دارد که از نظر او عامل تعیین‌کننده در تمام آرایش‌های ارگانیک است: «دستگاه عصبی در واقع کلِ حیوان است: دستگاه‌های دیگر فقط برای خدمت و حفظ دستگاه عصبی هستند»[۱۴].

این برتریِ یک کارکرد بر کارکردهای دیگر متضمن این امر است که ارگانیسم، در آرایش‌های دیدنی‌اش، از یک *برنامه* تبعیت کند. چنین برنامه‌ای کنترل کارکردهای اساسی را تضمین می‌کند و اندام‌هایی را که کارکردهای کمتر حیاتی دارند تحت این کنترل قرار می‌دهد ــ گرچه با آزادیِ بیشتر. این

---

۱. Polyp، (جانور) گزنه‌ی دریایی. ــ م.

برنامه، به عنوان یک اصل سلسله‌مراتبی، مهم‌ترین کارکردها را تعیین می‌کند، عناصر کالبدشناختی‌ای را مرتب می‌کند که آن را قادر می‌سازند تا عمل کند، و آنها را در جای مناسب‌شان در بدن قرار می‌دهد؛ از این رو، در گروه بزرگ مهره‌داران، ردهٔ حشرات اهمیت فوق‌العادهٔ کارکردهای حرکتی و اندام‌های حرکتی را آشکار می‌کند؛ از طرف دیگر، در سه رده دیگر، این کارکردهای حیاتی هستند که بیشترین اهمیت را دارند [١٥]. برنامهٔ ساختار ارگانیک در کنترلِ موضعی‌ای که بر اندام‌های غیرمهم اعمال می‌کند، نقش‌اش کمتر تعیین‌کننده است؛ این برنامه هم‌چنان که از مرکز دورتر می‌شود، به عبارتی، لیبرال‌تر می‌شود و اجازه تعدیل‌ها، تغییرات و اصلاحات در بکارگیری یا شکل احتمالی صادر می‌کند.

این برنامه هنوز وجود دارد [یعنی وقتی از مرکز دور شده است] اما منعطف‌تر و به شکل‌های دیگر تعیینْ نفوذپذیرتر شده است. این فرآیند به‌سادگی در دستگاه حرکتی پستانداران قابل مشاهده است. چهار عضو پیش‌برنده [دو دست و دو پا] به برنامه ساختار ارگانیک تعلق دارند، اما فقط به عنوان یک نشان ویژهٔ ثانوی [یا فرعی]؛ از این رو، این اعضا هرگز حذف نمی‌شوند یا غایب نیستند یا جایگزین نمی‌شوند، اما «گاهی اوقات پنهان می‌شوند همان‌گونه که در بال‌های خفاش یا باله‌های پشتی فک [یا خوک‌ماهی] چنین است؛ حتی ممکن است این اعضا در اثر استفاده ویژگی خود را از دست داده باشند، مانند باله‌های سینه‌ای بالن‌ها[1]... طبیعتْ یک باله را بدون بازو ساخته است. آشکار است که همیشه نوعی ثبات در نشان‌های ویژهٔ ثانویه بر حسب نقاب‌شان وجود دارد»[١٦]. قابل فهم است که چگونه گونه‌ها می‌توانند (تا گروه‌هایی مانند جنس‌ها، رده‌ها، و آنچه کوویه زیر ـ قلمرو می‌نامد، را تشکیل

---

١. Cetaceans، پستانداران بی‌مو و آبزی. ـــ م.

بدهند) شبیه یکدیگر و در عین حال از یکدیگر متمایز باشند. آنچه گونه‌ها را به هم نزدیک می‌کند کمیت عناصر مقارن [یا هماهنگ] نیست؛ بلکه نوعی کانون این‌همانی است که به این دلیل که اهمیت متقابل کارکردهای گوناگون را تعیین می‌کند نمی‌تواند به حوزه‌های دیدنی تجزیه شود؛ اندام‌ها بر مبنای این مرکز نامحسوس این‌همانی‌ها در بدن آرایش می‌یابند، و هر چقدر از مرکز دورتر باشند انعطاف‌پذیری، امکان تغییر و نشان‌های ویژهٔ متمایز بیشتری خواهند داشت. گونه‌های حیوانی در پیرامون‌شان متفاوت و در مرکزشان شبیه یکدیگر هستند؛ آنها از طریق امر دسترسی‌ناپذیر به یکدیگر مرتبط، و از طریق امر آشکار از یکدیگر جدا می‌شوند. کلیت‌شان در آن چیزی است که برای زندگی‌شان اساسی است؛ یکتایی‌شان نیز در آن چیزی قرار دارد که برای زندگی‌شان کمترین اهمیت را دارد [یا فرعی‌ترین است].

گروهی که به دنبال یافتن آن هستیم هرچقدر گسترده‌تر باشد، باید به صورت عمیق‌تری در تاریکی درونی ارگانیسم نفوذ کنیم، به سمت امری که کمتر و کمتر دیدنی است، در آن بعدی که از ادراک می‌گریزد؛ و هر چقدر بیشتر بخواهیم فردیت ارگانیسم را مجزا کنیم باید بیشتر به سمت سطح آن حرکت کنیم، و اجازه دهیم تا شکل‌های محسوس در تمام دیدارپذیری‌شان بدرخشند؛ زیرا کثرت آشکار و وحدت پنهان است. به طور خلاصه، گونه‌های زنده از کثرت آکندهٔ افراد و گونه‌ها «می‌گریزند»؛ آنها را فقط به دلیل زنده بودن، و بر مبنای آنچه پنهان می‌کنند می‌توان طبقه‌بندی کرد.

اکنون باید آشکار شده باشد که تمام این‌ها چه وارونگی گسترده‌ای را در ارتباط با *طبقه‌بندی* کلاسیک مفروض می‌گیرند. این طبقه‌بندی کاملاً بر مبنای چهار متغیرِ [مربوط به] توصیف (شکل‌ها، تعداد، آرایش، بزرگی) برساخته شده است و به عبارتی در تنها یک حرکت، می‌تواند توسط زبان

و چشم دقیقاً بررسی شود؛ و در این استقرارِ امر دیدنی، زندگی به عنوان پیامد فرآیندی الگوگذار ــ مرزی صرفاً طبقه‌بندی‌کننده ــ ظاهر می‌شود. از کوویه به بعد، زندگی در سویهٔ نامحسوس و کاملاً کارکردی‌اش است که مبنایی را برای امکان بیرونی یک طبقه‌بندی فراهم می‌کند. طبقه‌بندی موجودات زنده دیگر در گسترهٔ بزرگ نظم یافت نمی‌شود؛ امکان طبقه‌بندی اکنون از اعماق زندگی برمی‌خیزد، از آن عناصری که نسبت به نگاه پنهان‌ترین هستند. قبلاً، موجود زنده محل طبقه‌بندی طبیعی بود؛ اکنون، واقعیتِ قابل طبقه‌بندی بودن یکی از ویژگی‌های موجود زنده است. از این رو، طرحِ *طبقه‌بندی* کلی ناپدید می‌شود؛ امکان استقرارِ نظم طبیعیِ گسترده‌ای که به‌طور پیوسته از ساده‌ترین و ساکن‌ترین به زنده‌ترین و پیچیده‌ترین چیزها امتداد داشته باشد، ناپدید می‌شود. همچنین جستجو برای نظم به عنوان اساس و شالودهٔ نوعی علم کلی دربارهٔ طبیعت نیز ناپدید می‌شود. «طبیعت»، نیز، ناپدید می‌شود ــ در سراسر عصر کلاسیک اعتقاد بر این بود که طبیعت در وهلهٔ اول نه به عنوان «مضمون»، «ایده»، منبع بی‌پایان دانش، بلکه به عنوان فضای همگن این‌همانی‌ها و تفاوت‌های قابل نظم‌بخشی وجود داشت.

اکنون این فضا گسسته و گویی از عمق گشوده شده است. به جای حوزهٔ یکپارچه‌ای از دیدارپذیری و نظم، که عناصرش در ارتباط با یکدیگر دارای ارزش متمایزی هستند، زنجیره‌ای از تقابل‌ها وجود دارد، تقابل‌هایی که هیچ وقت دو حالت آن در یک سطح نیستند: از یک طرف، اندام‌های ثانوی [یا فرعی] هستند که در سطح بدن دیدنی هستند و بدون مداخلهٔ خودشان را به ادراک بی‌واسطه ارائه می‌کنند؛ و از طرف دیگر، اندام‌های اصلی هستند که اساسی، مرکزی، پنهان و غیر قابل دسترس هستند، مگر از طریق تشریح ــ به

عبارت دیگر، از طریق برداشتن پوشش‌های رنگی ایجادشده توسط اندام‌های ثانوی. همچنین، در سطحی حتی عمیق‌تر، تقابل بین اندام‌ها در کل، که فضایی، مستحکم، و به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم دیدنی هستند، و نیز کارکردهایی وجود دارد که محسوس نیستند اما، گویی از پایین، آرایش آن چیزی را تعیین می‌کنند که ما ادراک می‌کنیم.

دست‌آخر، و در منتهی‌الیه، تقابل بین این‌همانی‌ها و تفاوت‌ها وجود دارد: آنها دیگر از یک بافت نیستند، و دیگر در ارتباط با یکدیگر در یک سطح همگن تثبیت نمی‌شوند: تفاوت‌ها در سطح تکثیر می‌شوند، اما هرچه عمیق‌تر شویم این تفاوت‌ها کمرنگ، محو و با هم آمیخته می‌شوند، هم‌چنان که به وحدت کانونیِ مهم، اسرارآمیز و نادیدنی [در عمق] نزدیک می‌شوند، وحدتی که امر چندگانه ظاهراً از آن به وجود می‌آید، گرچه از طریق پراکندگی بی‌وقفه. زندگی دیگر آن چیزی نیست که می‌تواند به شیوه‌ای کمابیش قطعی از امر مکانیکی تشخیص داده شود؛ زندگی آن چیزی است که در آنْ مبنای تمام تمایزات ممکن بین موجودات زنده قرار دارد. این انتقال از مفهوم طبقه‌بندی به مفهوم ترکیبیِ زندگی است که، در گاه‌شماری ایده‌ها و علوم، با بازگشت مضامین حیات‌گرایانه در قرن نوزدهم نشان داده می‌شود. از دیدگاه دیرینه‌شناختی، آنچه در این لحظهٔ ویژه تثبیت می‌شود شرایط امکان یک *زیست‌شناسی* است.

در هر صورت، این زنجیرهٔ تقابل‌ها، درحالی که فضای تاریخ طبیعی را دچار گسست می‌کنند، نتایج مهمی به همراه داشته‌اند. در عمل، این امر به معنای ظهور دو تکنیک همبسته است که با هم مرتبط هستند و یکدیگر را تقویت می‌کنند. تکنیک اول توسط کالبدشناسی مقایسه‌ای بنیاد گذاشته می‌شود: این رشته باعث به وجودآمدن فضایی درونی می‌شود، که از یک طرف با لایه سطحی پرده‌ها و پوشش‌ها، و از طرف دیگر با شبه ـ

دیدارناپذیری[1] آن چیزی که بی‌نهایت کوچک است محدود می‌شود. زیرا کالبدشناسی مقایسه‌ای، صرفاً نوعی تعمیق تکنیک‌های توصیفی به کار گرفته شده در عصر کلاسیک نیست؛ این رشته با جستجو برای مشاهده [سطوح] زیرین، به صورت دقیق‌تر و نزدیک‌تر، اقناع نمی‌شود؛ این رشته فضایی را ایجاد می‌کند که نه فضای ویژگی‌های دیدنی و نه فضای عناصر میکروسکوپی است[۱۷]. این رشته در درون این فضا، آرایش متقابل اندام‌ها، ارتباط‌شان و شیوه‌ای را که در آن مراحل اصلی هر کارکرد تجزیه، فضامند و در ارتباط با یکدیگر تنظیم می‌شوند آشکار می‌سازد. و از این رو، در تقابل با صرف نگاه، که با بررسی دقیق ارگانیسم‌ها در تمامیت‌شانْ پدیدارشدن کثرت سرشار تفاوت‌های‌شان را در برابر خود می‌بیند، کالبدشناسی، از طریق برش بدن به نمونه‌ها، از طریق تقسیم‌اش به بخش‌های مجزا، از طریق قطعه‌بندی کردن آن در فضا، شباهت‌های بزرگی را آشکار می‌سازد که در غیر این صورت نادیدنی باقی می‌ماندند. کالبدشناسیْ وحدت‌هایی را بازسازی می‌کند که مبنایِ پراکندگی بسیارِ تفاوت‌های دیدنی را تشکیل می‌دهند.

تشکیل واحدهای طبقه‌بندی بزرگ (رده‌ها و راسته‌ها) در قرون هفدهم و هجدهم مسئله‌ای مربوط به *الگوگذاری زبان‌شناختی*[2] بود: نامی باید پیدا می‌شد که هم کلی و هم موجه باشد؛ اکنون، ایجاد این وحدت‌ها موضوعی مربوط به *انفصال*[3] *کالبدشناختی* است؛ نظامِ کارکردیِ اصلی باید مجزا شود؛ اکنون این تقسیم‌های واقعی کالبدشناسی است که امکان تشکیل خانواده‌های بزرگ موجودات زنده را فراهم می‌کند.

تکنیک دوم مبتنی بر کالبدشناسی است (زیرا یکی از نتایج آن است)، اما در تقابل با آن است (زیرا امکان از دور خارج کردن آن را فراهم

1. quasi-invisibility
2. linguistic patterning

۳. disarticulation، بازکردن مفصل‌ها از یکدیگر. ــ م.

می‌کند)؛ این تکنیک بر تثبیت روابط نشانگر [یا دلالت‌گر] بین عناصر سطحی، و از این رو دیدنی، و عناصر دیگری استوار است که در اعماق بدن پنهان هستند. از طریق قانون وابستگی متقابل بخش‌های یک ارگانیسم، ما می‌دانیم که فلان اندام محیطی و فرعی متضمن فلان ساختار در اندامی اصلی‌تر است؛ از این رو، امکان «برقراری تناظر بین شکل‌های درونی و بیرونی که همگی بخش‌های مکمل ذات یک حیوان هستند»[۱۸] وجود دارد. برای مثال، در میان حشرات، محل شاخک‌ها هیچ ارزش متمایزی ندارد، زیرا شاخک‌ها در ارتباط با هیچکدام از ساختارهای اصلی نیستند؛ از طرف دیگر، شکل فک پایین می‌تواند نقشی تعیین‌کننده در مرتب کردن آنها بر حسب تفاوت‌ها و شباهت‌های‌شان داشته باشد؛ زیرا فک پایین با غذا و هاضمهٔ حشره، و از این رو با کارکردهای اساسی حشره مرتبط است: «اندام‌های جویدن باید با اندام‌های گوارشی، و در نتیجه با کل شیوهٔ زندگی، و باز هم در نهایت با کل ساختار ارگانیک مرتبط باشند»[۱۹]. در حقیقت، این تکنیکِ نشانگری[۱] ضرورتاً فقط از محیط دیدنی به شکل‌های خاکستری حیات درونیِ[۲] ارگانیک عمل نمی‌کند: این تکنیک می‌تواند شبکه‌های ضروری‌ای را تثبیت کند که تمام نقاط بدن را به یکدیگر متصل می‌کنند: از این رو، در برخی موارد، یک جزء منفرد ممکن است برای بیان ساختمان کلی یک ارگانیسم کافی باشد؛ یک حیوان کامل ممکن است «از یک استخوان منفرد، از یک رویه[۳] منفرد یک استخوان تشخیص داده شود: روشی که وقتی در بررسی سنگوارهٔ حیوانات به کار گرفته شد چنان نتایج شگفتی به همراه داشته است»[۲۰]. درحالی‌که برای تفکر قرن هجدهم سنگواره نوعی پیش‌گمانه[۴] شکل‌های

---

۱. facet، سطح صاف روی استخوان، تختی که معمولاً محل اتصال عضلات و تاندون‌ها است. ــ م.
2. indication
3. interiority
4. prefiguration

موجود، و از این رو نشانه‌ای از پیوستگی شدید زمان بود، از آن به بعد نشانهٔ شکلی بود که واقعاً به آن تعلق داشت. کالبدشناسی نه فقط فضای همگن و جدول این‌همانی‌ها را متلاشی کرد؛ [بلکه] پیوستگی مفروض زمان را نیز درهم شکست.

دلیل این امر آن است که، از دیدگاه نظری، تجزیه‌های کوویه سازمان پیوستگی‌ها و گسست‌های طبیعی را به‌طور کامل از نو سامان می‌دهد. در واقع، کالبدشناسی مقایسه‌ای امکان تثبیت دو شکل کاملاً متمایز پیوستگی را در جهان زنده فراهم می‌کند. اولی به کارکردهای مهمی می‌پردازد که در اکثریت گونه‌ها یافت می‌شود (تنفس، گوارش، گردش خون، تولیدمثل، حرکت...)؛ این پیوستگی در کل جهان زنده شباهت گسترده‌ای را برقرار می‌کند که می‌تواند در جدولی [یا مقیاسی] با پیچیدگی کاهش‌یابنده، از انسان تا جانور گیاه‌سان، مرتب شود؛ در گونه‌های بالاتر تمام این کارکردها وجود دارند؛ اما با حرکت به سمت پایین جدول، این کارکردها یکی بعد از دیگری ناپدید می‌شوند، تا سرانجام به جانور گیاه‌سان می‌رسیم که در آن «مرکز گردش خون، عصب و مرکز عصبی وجود ندارد؛ به نظر می‌رسد که هر نقطه‌ای خودش را از طریق مکش تغذیه می‌کند»[۲۱]. اما این حالت پیوستگیْ ضعیف و نسبتاً شل است و از طریق تعداد محدودی از کارکردهای اساسیْ جدول ساده‌ای را از حاضرها و غایب‌ها [یعنی اندام‌های موجود و ناموجود] فراهم می‌کند. پیوستگیِ دیگر محکم‌تر است: این پیوستگی با میزان کمال اندام‌ها مرتبط است. اما بر این مبنا فقط می‌توان زنجیره‌های محدود ایجاد کرد، پیوستگی‌های ناحیه‌ای که به‌زودی گسسته می‌شوند و علاوه بر این در جهت‌های مختلف با یکدیگر درهم تنیده می‌شوند؛ دلیل این امر آن است که، در گونه‌های مختلف، «اندام‌ها همگی نظم یکسانی را در تلاشی [یا تجزیه] دنبال نمی‌کنند: یک

اندام در بالاترین درجهٔ کمال در یک گونه قرار دارد، درحالی که در گونه دیگر یک اندام دیگر به همین درجهٔ کمال می‌رسد»[۲۲]. از این رو، ما با آن چیزی روبرو هستیم که « خُردْ زنجیره‌های[1]»، زنجیره‌های محدود و نسبی نامیده می‌شوند و به آن میزان که با یک اندام خاص مرتبط هستند با خود گونه‌ها ارتباط ندارند؛ و در انتهای دیگر، با یک «بزرگْ زنجیره‌ی[2]»، یک زنجیرهٔ گسسته و شل مواجه‌ایم که آنقدری که با طیف کارکردهای بنیادی مهم مرتبط است با خود ارگانیسم‌ها مرتبط نیست.

در بین این دو پیوستگی، که نه بر روی یکدیگر قرار می‌گیرند و نه با یکدیگر متناسب هستند، توده‌های گسستهٔ بزرگی را می‌یابیم که توزیع شده‌اند. این توده‌ها از برنامه‌های ساختاری متفاوتی پیروی می‌کنند، کارکردهای مشابه برحسب سلسله‌مراتب‌های مختلف منظم و توسط اندام‌های گوناگون محقق می‌شوند. برای مثال، کشف «تمام کارکردهای بدن ماهی‌ها در هشت‌پا کار آسانی است، و با این حال هیچ شباهت، هیچ تمثیل آرایشی در بین این دو گونه وجود ندارد»[۲۳]. هر کدام از این گروه‌ها باید به‌تنهایی بررسی شوند. ما نباید به رشتهٔ باریک شباهت‌هایی توجه کنیم که ممکن است هر گروه را به گروه دیگر متصل کند، بلکه باید به نیروی چسباننده‌ای بپردازیم که [اعضای] هر گروه را بسیار محکم با همدیگر نگه می‌دارد. ما نباید به‌دنبال دانستن این امر باشیم که آیا حیوانات خون‌گرم بخشی از زنجیرهٔ حیوانات خون‌سرد، به همراه پیشرفت‌های تکمیلی و نه چیزی بیش از آن، هستند؛ ما این واقعیت را اثبات خواهیم کرد که هر حیوان خون‌گرم ــ و این به این معنا است که این حیوان مبتنی بر برنامه‌ای خودآئین است ــ همیشه دارای یک سر استخوانی، یک ستون

1. micro-series
2. macro-series

مهره‌ای، دست و پا (به‌جز مارها)، شریان، ورید، یک پانکراس، طحال و کلیه‌ها است[٢٤]. مهره‌داران و بی‌مهره‌ها مطلقاً زیرْحوزه‌های مجزایی را تشکیل می‌دهند که غیرممکن است بتوان بین آنها شکل‌های بینابینی را پیدا کرد که نوعی انتقال یا گذر را در یکی از دو جهت فراهم کنند:

هر آرایشی که به حیوانات با مهره و حیوانات بی‌مهره نسبت داده شود، هرگز این امکان را ثابت نمی‌کند که بتوانیم در انتهای یکی از این دو ردهٔ بزرگ، یا در ابتدای ردهٔ دیگر، دو حیوانی را بیابیم که به قدر کفایت به یکدیگر شبیه باشند چنان که به عنوان پیوندی بین آنها عمل کنند[٢٥].

از این رو آشکار است که نظریهٔ زیرْقلمروها صرفاً یک چارچوب طبقه‌بندی تکمیلی به طبقه‌بندی سنتی قبلی اضافه نمی‌کند؛ این نظریه با تشکیل نوعی فضای جدید این‌همانی‌ها و تفاوت‌ها مرتبط است. فضایی بدون پیوستگی اساسی. فضایی که از همان ابتدا به شکل قطعه قطعه قرار داده می‌شود. فضایی که خطوطی آن را قطع می‌کنند که گاهی واگرا و گاهی هم‌گرا هستند. پس برای مشخص کردن شکل کلی این فضا ضروری است که ایماژ مقیاس پیوسته که در قرن هجدهم، از بونه تا لامارک، مرسوم بوده است با ایماژ پرتوافشانی[1]، یا به بیان دقیق‌تر با ایماژ گروهی از مراکز جایگزین شود که پرتوهای گوناگونی از آن به خارج ساطع می‌شوند؛ از این رو، هر موجودی را می‌توان «در این شبکهٔ گسترده قرار داد، شبکه‌ای که طبیعت سازمان‌یافته را تشکیل می‌دهد... اما ده یا بیست پرتو برای بیان این روابط بی‌شمار کافی نیست»[٢٦].

و آنگاه، کل تجربهٔ کلاسیک تفاوت، و به همراه آن رابطهٔ بین هستی و طبیعت، است که سرنگون می‌شود و فرومی‌ریزد. در قرون هفدهم و هجدهم، کارکرد تفاوتْ مرتبط‌کردن تمام گونه‌ها با یکدیگر، و از این رو پرکردن شکاف

1. radiation

بین نهایت‌های هستی بود؛ تفاوتْ نقشِ «به هم پیونددادن» را بازی می‌کرد: تفاوت تا حد ممکن محدود و جزئی بود؛ تفاوت در مستحکم‌ترین شبکهٔ ممکن قرار داشت؛ تفاوت همیشه قابل تقسیم بود، و می‌توانست حتی در زیر آستانهٔ ادراک وجود داشته باشد. از طرف دیگر، از کوویه به بعد، تفاوت خودش را تکثیر می‌کند، شکل‌های گوناگون را اضافه می‌کند، طنین‌انداز می‌شود و در تمام ارگانیسم منتشر می‌شود و ارگانیسم را به شیوه‌های مختلفِ همزمانْ از ارگانیسم‌های دیگر جدا می‌کند؛ زیرا تفاوت دیگر در شکاف‌های بین موجودات برای مرتبط‌کردن آنها با یکدیگر وجود ندارد؛ تفاوت در ارتباط با خود ارگانیسم عمل می‌کند، به طوری که ارگانیسم می‌تواند با خودش «یکپارچه شود» و خودش را در زندگی حفظ کند؛ تفاوت فاصلهٔ بین موجودات را با ظرافت[1]های متوالی پر نمی‌کند؛ [بلکه] این فاصله را از طریق عمیق‌ترساختن خودش ژرف‌تر می‌سازد تا در انزوا [یا جدایی] انواع مهم سازگاری را تعیین کند. طبیعتِ قرن نوزدهم دقیقاً تا جایی که زنده است گسسته است.

اهمیت این شورش را می‌توان تصدیق کرد؛ در دوره کلاسیک، موجودات طبیعی کلیت پیوسته‌ای را تشکیل می‌دادند، زیرا آنها موجودات بودند و دلیلی برای گسستی در آرایش‌شان وجود نداشت. امکان بازنماییِ آنچه موجود را از خودش جدا می‌کرد وجود نداشت؛ از این رو، پیوستگیِ بازنمایی (نشانه‌ها و نشان‌های ویژه) و پیوستگی موجودات (نهایتِ نزدیکی ساختارها) همبسته بودند. این ترکیبِ، همزمان بازنمایی‌گر و هستی‌شناختی است که به صورت قطعی توسط کوویه تکه پاره می‌شود: موجودات زنده، از آن‌جا که زنده هستند، دیگر نمی‌توانند بافتی با تفاوت‌های درجه‌بندی‌شده و پیشرونده را تشکیل بدهند؛ این موجودات باید خودشان را پیرامون هسته‌های سازگاری

1. tenuity

دسته‌بندی کنند، هسته‌هایی که کاملاً از یکدیگر متمایز هستند و مانند برنامه‌های متفاوت برای حفظ زندگی هستند. هستی کلاسیک بدون نقص بود؛ از طرف دیگر، زندگی بدون حاشیه و سایبان بود. هستی روی جدولی بسیار بزرگ پخش شده بود؛ زندگی شکل‌هایی را جدا می‌کرد که بر خودشان متکی بودند. هستی در فضای همیشه تجزیه‌پذیر بازنمایی قرار داشت. زندگی به معمایِ نیرویی عقب‌نشینی می‌کرد که در جوهراش دسترسی‌ناپذیر بود و فقط در کوشش‌هایی که اینجا و آن‌جا برای آشکارسازی و حفظ خودش انجام می‌داد قابل درک بود.

به طور خلاصه، در سراسر عصر کلاسیک، زندگی قلمرو نوعی هستی‌شناسی بود که به شیوهٔ یکسانی با تمام موجودات مادی برخورد می‌کرد، موجوداتی که همگی در معرض بُعد، وزن و حرکت بودند [یا دارای این خصوصیات بودند]. در این معنا بود که تمام علوم مربوط به طبیعت، و به‌ویژه علوم مربوط به موجودات زنده، نوعی تمایل مکانیکی قوی داشتند؛ از کوویه به بعد، موجودات زنده، حداقل در مرحله اول، از قوانین کلیِ هستی بعدمند[1] فرار می‌کنند؛ موجود زیست‌شناختیْ ناحیه‌ای و خودآئین می‌شود؛ زندگی، در محدوده‌های هستی، چیزی می‌شود که نسبت به هستی بیرونی است و نیز در عین حال چیزی است که خودش را در درون آن آشکار می‌کند. گرچه پرسش رابطهٔ زندگی با موجود غیرزنده، یا پرسشِ تعیین‌های فیزیکی و شیمیایی‌اش، مطرح می‌شود [اما] این پرسش در طول خطوط نوعی «ماشین‌انگاری» مطرح نمی‌شود که سرسختانه به حالت‌مندی‌های کلاسیک‌اش چسبیده است، بلکه به شیوه‌ای کاملاً جدید مطرح می‌شود، تا دو طبیعت [یعنی زنده و غیرزنده] را بر اساس یکدیگر مفصل‌بندی کند.

1. extensive

اما از آن‌جا که گسست‌ها باید توسط حفظ زندگی و شرایط‌اش تبیین شوند، ما شاهد ظهور پیوستگی نامنتظره‌ای ـــ یا حداقل نوعی بازی تعاملات تاکنون بررسی‌نشده ـــ بین ارگانیسم و آن چیزی هستیم که ارگانیسم را قادر می‌سازد زندگی کند. اگر نشخوارکنندگان از جوندگان متمایز هستند، و اگر این تمایز بر نظام کاملی از تفاوت‌های گسترده متکی است که هیچ پرسشی دربارهٔ ترقیق [یا تخفیف] آنها نمی‌تواند وجود داشته باشد، به این دلیل است که این حیوانات دندان‌های متفاوت، دستگاه گوارش متفاوت و انتهاها و ناخن‌هایی دارند که به شیوهٔ متفاوت تشکیل شده‌اند؛ و نیز به این دلیل است که این دو گروه حیوانات نمی‌توانند غذاهای مشابهی را به دست بیاورند یا با غذا به شیوه یکسانی برخورد کنند؛ و هم‌چنین به این دلیل است که آنها شکل‌های یکسانی از غذا را هضم نمی‌کنند. موجود زنده دیگر نباید صرفاً به عنوان ترکیبی از ذرات حامل نشانه»های ویژه معین در نظر گرفته شود؛ موجود زندهْ طرح کلی ساختاری ارگانیک را فراهم می‌کند که روابط ناگسسته‌ای را (از طریق تنفس یا خوردن) با عناصر بیرونی که از آنها استفاده می‌کند حفظ می‌کند تا ساختارش را حفظ کند یا گسترش بدهد. پیرامون موجود زنده، یا به عبارت دقیق‌تر از طریق آن و به وسیله عمل تصفیه‌ای سطح‌اش، «جریانی مداوم از بیرون به درون، و از درون به بیرون برقرار می‌شود که دائماً در محدودهٔ مشخصی حفظ و ثابت نگه داشته می‌شود. از این رو، بدن‌های زنده باید به عنوان کوره‌ای در نظر گرفته شوند که مواد مرده به صورت متوالی به آن وارد می‌شوند تا به شیوه‌های مختلف با یکدیگر ترکیب شوند»[٢٧]. موجود زنده، از طریق کنش و حاکمیت همان نیرویی که آن را در گسست با خودش نگه می‌دارد، خودش را در معرض رابطه‌ای پیوسته با تمام چیزهایی می‌بیند که احاطه‌اش کرده‌اند. در نظمی که موجود

زنده می‌تواند در آن زندگی کند، باید چندین ساختار کارکردی، تماماً قابل تقلیل به یکدیگر، وجود داشته باشد، و نیز باید جنبش ناپیوسته‌ای بین هر کدام از این ساختارها و هوایی که تنفس می‌کند، آبی که می‌نوشد، غذایی که جذب می‌کند وجود داشته باشد. نیروی تقسیم‌شدهٔ زندگی، در حالی که پیوستگی کلاسیک و قدیمی هستی و طبیعت را درهم می‌شکند، شکل‌هایی را آشکار خواهد ساخت که پراکنده و در عین حال همگی به شرایط وجود مرتبط هستند. در طی چندین سال، در پایان قرن هجدهم و آغاز قرن نوزدهم، فرهنگ اروپایی فضامندی اساسی موجود زنده را به‌طور کامل تغییر داد: برای تجربهٔ کلاسیک، موجود زنده یک مربع [یا یک چهارخانه جدول]، یا زنجیره‌ای از مربع‌ها در *طبقه‌بندی* عمومی هستی بود؛ اگر موضع‌یابی جغرافیایی نقشی داشت (آن‌چنان که در آراء بوفون دارد)، این نقشْ آشکارسازی تغییراتی بود که پیشاپیش امکان‌پذیر بودند. از کوویه به بعد، موجود زنده خودش را در وجودش [یا زندگی‌اش] می‌پیچد، از پیوندهای مجاورت طبقه‌بندی‌اش جدا می‌شود و خودش را از برنامهٔ گسترده و استبدادیِ پیوستگی‌ها آزاد می‌سازد، و به عنوان فضایی جدید بنیاد می‌گذارد: در واقع، فضایی مضاعف ــ زیرا این فضا هم فضای درونی هم‌سازی‌های کالبدشناختی و سازگاری‌های فیزیولوژیک است، و هم فضای بیرونی عناصری که در آنها موجود زنده قرار دارد و از آنها بدن ویژه خود را تشکیل می‌دهد. اما هردوی این فضاها در معرض یک کنترل مشترک هستند: کنترلی که دیگر کنترل امکان‌های هستی نیست بلکه کنترل شرایط زندگی است.

از این رو، کل [امر] پیشینی تاریخی علمِ موجودات زندهٔ واژگون و پس از آن احیاء شد. کار کوویه، اگر در عمق دیرینه‌شناختی‌اش، و نه در سطح دیدنی کشف‌ها، بحث‌ها، نظریه‌ها، یا انتخاب‌های فلسفی، در نظر گرفته شود، از دور

بر آنچه آیندهٔ زیست‌شناسی بود فرمان می‌راند. اغلب تقابلی بین الهام‌های «تحول‌باورانه[1]ی» لامارک، که به نظر می‌رسد آنچه را تکامل‌گرایی بود از «پیش گمان زده بود»، و ثابت‌انگاری، نوعی ثابت‌انگاری کهن ایجاد می‌شود که سرشار از تعصب‌های سنتی و اصول الهیاتی‌ای است که کوویه سرسختانه بر آنها اصرار می‌ورزید. از میان مجموعهٔ کاملی از ترکیب‌ها، استعاره‌ها و تمثیل‌های کم آزموده‌شده، طرحِ یک نظام «ارتجاعی» فکری پدیدار می‌شود که به‌شدت به سکون اشیاء می‌چسبد تا نظم ناپایدار زندگی انسانی را حفظ کند؛ ادعا می‌شود، که این فلسفهٔ کوویه است؛ مردی که صاحب تمام قدرت‌ها بود؛ در [طرف] مقابلْ سرنوشتِ دشوار یک نظام پیشروندهٔ تفکر ترسیم می‌شود که به انرژیِ حرکت، به نوسازی دائمی، به نیروی حیاتیِ سازگاری معتقد است: فرض بر این است که لامارک، این مرد انقلابی، در این اردوگاه است.

از این رو، به بهانه نوشتنِ تاریخ ایده‌ها در معنایی دقیقاً تاریخی، مثال دقیقی از ساده ذهنی[2] جاودانه می‌شود. زیرا آنچه، در تاریخیت دانش، اهمیت دارد نه عقاید و نه شباهت‌هایی است که می‌توان بین عقاید از دوره‌ای به دوره‌ای دیگر برقرار کرد (در واقع «شباهتی» بین لامارک و نوع خاصی از تکامل‌گرایی وجود دارد، هم‌چنان که بین این نوع تکامل‌گرایی و ایده‌های دیدرو، روبینه یا بنوئی دو میله وجود دارد)؛ آنچه اهمیت دارد، آنچه امکان مفصل‌بندی تاریخ فکر را در خودش فراهم می‌کند، شرایط درونی امکان‌اش است. اکنون، فقط باید کار لامارک بررسی شود تا مستقیماً معلوم شود که لامارک دگرگونی‌ها [یا دگردیسی‌های] گونه‌ها را فقط بر مبنای پیوستگی هستی‌شناختی، که مبنای تاریخ طبیعی کلاسیک بود، در نظر می‌گرفت. او نوعی انتقال تدریجی پیشرونده، نوعی فرآیند بی‌وقفهٔ پیشرفت، نوعی پیوستار

1. transformist
2. simple-mindedness

ناگسستهٔ موجودات را بدیهی فرض می‌کرد، موجوداتی که می‌توانستند خودشان را بر مبنای یکدیگر به وجود بیاورند.

آنچه تفکر لامارک را امکان‌پذیر می‌سازد، درک مبهمِ تکامل‌گرایی آینده نیست؛ بلکه پیوستگی موجودات، آن‌چنان که با «روش‌های» تاریخ طبیعی کشف و مسلم فرض می‌شود، است. لامارک معاصرِ الف ـ ل. دوجوسیو و نه کوویه، است. زیرا کوویه گسستی ریشه‌ای را در مقیاس کلاسیک موجودات ایجاد کرد؛ و از طریق این واقعیت باعث به وجودآمدن مفاهیمی نظیر ناسازگاری زیست‌شناختی، رابطه با عناصر خارجی و شرایط زندگی شد؛ او همچنین باعث ظهور انرژی‌ای ویژه، لازم برای حفظ زندگی، و تهدیدی خاص شد که مجازات مرگ را بر زندگی تحمیل می‌کند؛ در این‌جا، ما شرایط چندی را به صورت جمعی می‌بینیم که چیزی مانند ایدهٔ تکامل را امکان‌پذیر می‌سازند. گسستِ شکل‌های زندهٔ فهم جریان زمانی مهمی را امکان‌پذیر ساخت که پیوستگی ساختارها و نشان‌های ویژه، به‌رغم تمثیل‌های سطحی، نمی‌توانست مبنایی برای آن فراهم کند. با گسست فضایی، درهم شکستن جدول بزرگ و قطعه قطعه شدن سطحی که بر روی آن تمام موجودات طبیعی جایگاه منظم‌شان را پیدا کرده بودند، جایگزینی تاریخ طبیعی با «تاریخ» طبیعت امکان‌پذیر شد. درست است که فضای کلاسیک، هم‌چنان که دیده‌ایم، امکان پیشرفت را طرد نمی‌کند، اما این پیشرفت کاری بیش از فراهم کردن وسیله‌ای برای عبور از جدولِ به طور نامحسوس از پیش‌تعیین‌شدهٔ تعییرات ممکن، کاری انجام نمی‌دهد. تقسیم‌شدن این فضا، امکان آشکار ساختن تاریخیتی متناسب با خود زندگی را، برای آن فراهم می‌آورد: تاریخیتِ نگاهداشت زندگی در شرایط وجوداش. «ثابت‌انگاریِ» کوویه، به عنوان تجزیهٔ چنین نگاهداشتی، وقتی که نخستین بار در دانش غربی پدیدار شد، اولین شیوهٔ تأمل دربارهٔ این تاریخیت بود.

تاریخیت، اکنون وارد طبیعت ــ یا به عبارت دقیق‌تر وارد قلمرو موجودات زنده شده بود؛ اما در این قلمرو بیشتر به عنوان شکل احتمالیِ توالی وجود داشت؛ تاریخیت نوعی از شیوهٔ بنیادی هستی را تشکیل می‌دهد. بی‌تردید این امر درست است که در زمان کوویه هنوز تاریخ موجودات زنده، همانند آنچه تکامل‌گرایی توصیف کرده بود، وجود نداشت؛ اما از همان ابتدا، موجود زنده در چارچوب شرایطی درک می‌شود که آن را قادر می‌سازد تا تاریخ داشته باشد. به همین ترتیب، در زمان ریکاردو، به ثروت منزلتِ تاریخیتی داده شد که هنوز به عنوان تاریخ اقتصادی، صورت‌بندی نشده بود. ثبات در حال وقوع درآمدهای صنعتی، جمعیت و اجاره، هم‌چنان که ریکاردو پیش‌بینی کرده بود، و ثبات گونه‌های حیوانی، هم‌چنان که کوویه به قطع گفته بود، ممکن است، در ارزیابی سطحی، به عنوان نوعی طردِ تاریخ در نظر گرفته شوند؛ در واقع، ریکاردو و کوویه فقط حالتمندی‌های توالی زمانی را، آن‌چنان که در قرن هجدهم درک می‌شد، طرد می‌کردند. آنان پیوند بین زمان و نظمِ سلسله‌مراتبی یا طبقه‌بندی‌کنندهٔ بازنمایی‌ها را قطع می‌کردند. از طرف دیگر، سکون فعلی یا مربوط به آینده‌ای که آنان توصیف کردند یا از آن خبر دادند، فقط می‌توانست بر مبنای امکان‌پذیری نوعی تاریخْ از ذهن کسی خطور کند؛ و این تاریخ یا از طریق شرایط زندگی موجود زنده، یا از طریق شرایط تولید ارزشْ برای آنان فراهم می‌شد. به گونه‌ای تناقض‌آمیز، بدبینی ریکاردو و ثابت‌انگاری کوویه فقط می‌توانند علیه زمینه‌ای تاریخی پدیدار شوند: آنها ثبات موجودات را تعیین می‌کنند، موجوداتی که از این به بعد، در سطحِ حالتمندی ژرف‌شان، حق برخورداری از تاریخ را دارند؛ در حالی که این ایدهٔ کلاسیک، که ثروت می‌تواند در فرآیندی پیوسته افزایش یابد، یا این‌که گونه‌ها می‌توانند، با

گذشت زمان، خودشان را به یکدیگر تبدیل کنند، تحرک موجودات را تعیین می‌کرد، و حتی قبل از هر نوع تاریخ، پیشاپیش از نظامی از متغیرها، این‌همانی‌ها یا معادل‌ها پیروی می‌کرد. ثبات موجودات مستلزم تعلیق، و به عبارتی فاصلهٔ بین پرانتزها، آن نوع تاریخ بود تا به موجودات طبیعت و محصولات کارْ تاریخیتی بدهد که تفکر مدرن را قادر می‌کرد آنها را دربربگیرد و در نتیجه، علم گفتمانی توالی‌شان را وارد صحنه کند. برای تفکر قرن هجدهم، توالی‌های زمانی صرفاً یک صفت یا یک بیان کمابیش مغشوشِ نظم موجودات است؛ از قرن نوزدهم، این توالی‌ها، به شیوه‌ای کمابیش مستقیم و حتی در گسست‌های‌شان، شیوهٔ عمیقاً تاریخی هستی اشیاء و انسان را بیان می‌کنند.

به هر تقدیر، تشکیل تاریخیتی زنده نتایج گسترده‌ای برای تفکر اروپایی داشته است. بی‌تردید، این نتایج کاملاً به بزرگی نتایجی است که شکل‌گیری تاریخیت اقتصادی به وجود آورده بود. در سطح ظاهری ارزش‌های تخیلی بزرگ، زندگی، که از این به بعد در گرو تاریخ است، در شکل حیوانیت بیان می‌شود. حیوان که تهدید بزرگ‌اش یا غرابت ریشه‌ایش معلق رها شده بود و به عبارتی در پایان قرون میانه، یا حداقل در پایان رنسانس، خلع سلاح شده بود، قدرت‌های خارق‌العادهٔ جدیدی را در قرن نوزدهم کشف می‌کند. در این فاصله، طبیعت کلاسیک به ارزش‌های گیاهی تقدم داده بود ــ زیرا گیاه علامت آشکار تمام نظم‌های ممکن را بر روی شکل دیدنی‌اش حمل می‌کند؛ قلمرو گیاهی با نمایش تمام شکل‌های‌اش، از ساقه به دانه، از ریشه به میوه و با دیدنی‌شدن سخاوتمندانه رازهایش، موضوع شفاف و خالصی را برای تفکر به شکل جدول‌بندی درست می‌کرد. اما وقتی نشان‌های ویژه و ساختارها در مراحل عمودی به سمت زندگی مرتب می‌شوند ــ آن نقطهٔ تلاقیِ مطلق، به‌طور

مبهمی دور اما سازنده ــ آنگاه این حیوان است که به شکل ممتاز بدل می‌شود، با ساختارهای پنهانش، اندام‌های نهانی‌اش، کارکردهای نادیدنی‌اش، و آن نیروی مبهم، در شالوده هستی‌اش، که آن را زنده نگه می‌دارد. اگر موجودات زنده نوعی طبقه‌بندی هستند، گیاه به بهترین شیوه‌ای می‌تواند جوهر درخشانِ آن را بیان کند؛ اما اگر آنها تظاهری از زندگی هستند، حیوان آمادگی بهتری برای محسوس‌ساختن معمای آن دارد. حیوان، به جای تصویر آرام ویژگی‌ها، انتقالِ بی‌وقفه از ماده غیرزنده به زنده از راه تنفس یا هاضمه، و تبدیل معکوس، که توسط مرگ انجام می‌شود، ساختارهای کارکردی اصلی به خاک غیرزنده را، نشان می‌دهد:

مواد مرده به بدن‌های زنده وارد می‌شوند تا جایی در آنها پیدا کنند و عملی را انجام بدهند که با سرشت ترکیباتی تعیین می‌شود که این مواد در آنها وارد شده‌اند [یا جزیی از آنها شده‌اند]، و تا روزی دوباره از این بدن‌های زنده بگریزند تا بار دیگر تحت قوانین طبیعت بی‌جان قرار بگیرند[۲۸].

گیاه بر مرزهای حرکت و سکون، مرزهای ذی‌شعور و بدون شعور تأثیر می‌گذاشت؛ و این در حالی است که حیوان زندگی‌اش را در مرزهای زندگی و مرگ حفظ می‌کند. مرگْ حیوان را از تمام جهات احاطه کرده است؛ علاوه بر این، مرگْ از درون نیز حیوان را تهدید می‌کند، زیرا فقط ارگانیسم [یا موجود زنده] است که می‌تواند بمیرد، و از عمق زندگی‌های موجودات زنده است که مرگ آنها را غافلگیر می‌کند. بی‌تردید، این است ارزش‌های مبهمی که حیوانیت در اواخر قرن هجدهم به خود گرفت: حیوان به عنوان حامل آن مرگی ظاهر می‌شود که در عین‌حال، خودش، در معرض آن است؛ حیوان نوعی [عمل] نابودی دائمی زندگی توسط زندگی را دربردارد. حیوان فقط به بهای داشتن یک هستهٔ ضدـ طبیعت در خودش به طبیعت تعلق دارد. زندگی در حالی که نهانی‌ترین جوهرش را از قلمرو

گیاهی به قلمرو حیوانی انتقال می‌دهد، فضای جدول‌بندی‌شده نظم را رها می‌کند و یکبار دیگر وحشی می‌شود. همان حرکتی که زندگی را به مرگ محکوم می‌کند زندگی را به‌مثابه [امر] مرگبار آشکار می‌سازد. زندگی می‌کُشد زیرا می‌زید. طبیعت دیگر نمی‌تواند خوب باشد. ساد به قرن هجدهم، که زبانش را او آشکارا به تحلیل می‌برد، و نیز به عصر مدرن، عصری که برای مدت طولانی تلاش کرد تا صدای او را خفه کند، اعلان می‌کند که دیگر نمی‌توان زندگی را از قتل، طبیعت را از شر، یا میل‌ها را از ضِد طبیعت جدا کرد. من امیدوارم که این گستاخی (در مقابل چه کسی؟) قابل بخشش باشد، اما *سفر ۱۲۰ روز* مشاهدهٔ شکوهمند و مخملی *درس‌های کالبدشناسی مقایسه‌ای* است. در هر صورت، در تقویم دیرینه‌شناختیِ ما، آنها به عصر یکسانی تعلق دارند.

اما این منزلت تخیلی حیوانیت با قدرت‌های شبانه و نگران‌کننده‌ای بار شده است که به صورت عمیق‌تری به کارکردهای چندگانه و همزمانِ زندگی در تفکر قرن نوزدهم مربوط می‌شود. احتمالاً برای اولین بار در فرهنگ غربی، زندگی از قوانین کلی هستی، آن‌چنان که در بازنمایی مفروض گرفته و بررسی می‌شود، می‌گریزد. زندگی در طرف دیگرِ تمام اشیایی که وجود دارند، حتی ورای آن چیزهایی که می‌توانند باشند، در حالی که از آنها حمایت می‌کند تا آنها را دیدنی سازد، و در حالی که آنها را به صورت لاینقطع با خشونت مرگ نابود می‌سازد، به نیرویی بنیادی بدل می‌شود، و [نیز به] نیرویی [تبدیل می‌شود] که در تقابل با هستی است، به همان شیوه‌ای که حرکت در تقابل با سکون، و زمان در تقابل با مکان است، و به همان شیوه‌ای که راز می‌خواهد در تقابل با بیان دیدنی باشد. زندگی ریشه تمام وجود است، و [امر] غیرزنده، طبیعت در شکل بی‌جنبش‌اش، صرفاً زندگیِ تمام‌شدهٔ [یا صرف‌شده] است؛ صَرفِ هستیْ نبود زندگی است. زیرا زندگی ــ و به این دلیل است که زندگی

ارزشی ریشه‌ای در تفکر قرن نوزدهم دارد ــ همزمان هستهٔ هستی و نیستی است: هستی فقط به این دلیل وجود دارد که زندگی وجود دارد، و در آن حرکت بنیادی که موجودات پراکنده به مرگ محکوم می‌شوند، این موجودات، که برای لحظه‌ای ثابت هستند، به وجود می‌آیند، درنگ می‌کنند و زندگی را ساکن نگه می‌دارند ــ و در یک معنا آن را می‌کشند ــ اما خودشان به‌نوبت با آن نیروی پایان‌ناپذیر نابود می‌شوند. تجربهٔ زندگی به عنوان کلی‌ترین قانون موجودات، آشکارسازی آن نیروی ابتدایی‌ای که بر مبنای‌اش این موجودات هستند، مسلم فرض می‌شود؛ تجربهٔ زندگی به عنوان نوعی هستی‌شناسی بکر [یا وحشی] عمل می‌کند، نوعی هستی‌شناسی که تلاش می‌کند تا هستی و نیستی تفکیک‌ناپذیر تمام موجودات را بیان کند. اما این هستی‌شناسی آنقدری که آن چیزی را آشکار می‌کند که موجودات را برای لحظه‌ای به سوی شکلی ناپایدار می‌برد و با این حال به صورت پنهانی آنها را از درون تحلیل می‌برد تا نابود کند آن چیزی را نشان نمی‌دهد که شالودهٔ موجودات را فراهم می‌کند.

موجودات، در ارتباط با زندگی، چیزی بیش از شکل‌های موقتی نیستند و هستی‌ای که موجودات، در طی دورهٔ کوتاه زندگی‌شان، حفظ می‌کنند چیزی بیش از جسارت[1] شان و اراده‌شان برای زندگی نیست. و به همین ترتیب، برای دانش، هستی اشیاء نوعی توهم است، پرده‌ای که باید کنار زده شود تا خشونت ساکت و نادیدنی‌ای آشکار شود که آنها را در کام تاریکی فرو می‌برد. هستی‌شناسیِ نابودیِ موجودات به عنوان نقد دانشْ صاحب اعتبار می‌شود: اما این هستی‌شناسی آنقدری که مسئله‌ای مربوط به از میان‌بردن و نابودسازی این پدیده است (به همان شیوه‌ای که زندگی خودش موجودات را نابود می‌کند) مربوط به فراهم کردن شالوده برای این پدیده یا بیان قانون‌اش و محدوده‌اش و مرتبط‌کردن آن به کرانمندی‌ای نیست که آن را

1. presumption

امکان‌پذیر می‌سازد: زیرا کل هستی‌اش تنها نمود [یا ظاهر] است.

از این رو، نظامی از تفکر تشکیل می‌شود که تماماً بر ضد نظامی است که به شکل‌گیری تاریخیت اقتصادی مرتبط بود. هم‌چنان که ملاحظه کردیم، تاریخیت اقتصادی نوعی نظریهٔ سه‌گانه نیازهای تقلیل‌ناپذیر، عینیت کار و پایان تاریخ را به عنوان شالوده‌اش اتخاذ می‌کند. در اینجا، برعکس، نظامی از تفکر شکل گرفته است که در آن فردیت، با شکل‌هایش، محدوده‌هایش، و نیازهایش، چیزی بیش از لحظه‌ای ناپایدار نیست که محکوم به نابودی است و روی‌هم‌رفته مانع ساده‌ای را به وجود می‌آورد که باید از مسیر این نابودسازی برداشته شود؛ نظامی از تفکر که در آن عینیت اشیاء صرفاً نمود است، نوعی پندار[1] ادراکات، توهمی که باید از میان برداشته شود و به ارادهٔ نابی، بدون پدیده، بازگردانده شود که این اشیاء را به وجود آورد و آنها را برای لحظه‌ای آن‌جا حفظ کرد؛ دست‌آخر، نظامی از تفکر که شروع دوبارهٔ زندگی، ازسرگیری لاینقطع زندگی، و سرسختی زندگی، امکان تحمیل حدی زمانی را بر آن منتفی می‌کند، مخصوصاً به این دلیل که زمان خودش، با تقسیم‌های زمان‌شناختی و تقویم شبه فضایی‌اش، بی‌تردید چیزی بیش از توهم دانش نیست. جایی که شیوه‌ای از تفکر پایان تاریخ را پیش‌بینی می‌کند، شیوهٔ دیگر بی‌کرانگی زندگی را اعلام می‌کند؛ شیوه‌ای که حالتی از تفکر تولید واقعی کالاها را از طریق کار شناسایی می‌کند، دیگری توهم‌های آگاهی را از میان برمی‌دارد؛ جایی که یکی، با محدودیت‌های فرد، مقتضیات زندگی‌اش را تأیید می‌کند، دیگری آنها را در زیر زمزمه مرگ پنهان می‌سازد. آیا این تقابلْ نشانهٔ این امر است که از قرن نوزدهم حوزهٔ دانش دیگر نمی‌تواند مبنایی برای تأملی فراهم کند که در تمام نقاطْ همگن و یکدست خواهد

1. chimera

بود؟ آیا باید بپذیریم که، از حالا به بعد، هر شکل قطعیت «فلسفه»ای متناسب با خودش خواهد داشت؟ اقتصاد، فلسفهٔ کاری که با نشانهٔ نیاز و با بشارت نهایی پاداش بزرگ زمان، مهر شده است؟ زیست‌شناسی، فلسفهٔ زندگی‌ای که با پیوستگی‌ای مشخص است که موجودات را شکل می‌دهد فقط برای این‌که آنها را دوباره از بین ببرد، و در نتیجه خودش را از تمام محدودیت‌های تاریخ رها سازد؟ و علومِ مربوط به زبان، نوعی فلسفهٔ فرهنگ‌ها، فلسفهٔ نسبیت‌شان و قدرت فردی بیان‌شان؟

باپ

با این حال، نقطهٔ یگانه‌ای وجود دارد که بررسی آن باید هر تردیدی را برطرف سازد و هر مشکلی را توضیح دهد؛ ساختارها یا دستور مقایسه‌ای زبان‌ها به همان میزانی به عنوان کلیدی برای تبارشناسی عمل می‌کنند که مطالعهٔ کالبدشناسی مقایسه‌ای برای تفرعن‌آمیزترین شاخهٔ علوم طبیعی عمل کرده است[۲۹].

شلِگل به‌خوبی از این امر آگاه بود: بنیان‌گذاری تاریخیت در حوزهٔ دستور بر طبق همان الگویی اتفاق افتاد که در علم موجودات زنده اتفاق افتاده بود. در واقع، در این موضوع هیچ امر تعجب‌آوری وجود ندارد، زیرا در سراسر عصر کلاسیک، کلماتی که تصور می‌شد زبان‌ها از آنها تشکیل شده‌اند و نشان‌های ویژه‌ای که در تلاش برای بنیادگذاری یک نظم طبیعی استفاده می‌شدند، واجد منزلت مشابه و یکسانی بودند: این کلمات و نشان‌های ویژه فقط به سبب ارزش بازنمایی‌گری که دارند، و نیز به سبب قدرت تجزیه، قدرت مضاعف‌سازی و قدرت ترکیب و آرایشی که در ارتباط با چیزهای بازنمایی‌شده به آنها اعطا شده است، وجود دارند. نشان ویژه ارزش بازنمایی‌اش را با جوسیو و لامارک در وهلهٔ اول، و بعدها با کوویه، از دست

داد، یا به بیان دقیق‌تر، گرچه نشان ویژه هنوز می‌تواند «بازنمایی کند» و استقرار روابط مجاورت یا خویشاوندی را امکان‌پذیر سازد، [اما] این اعمال را از طریق کارایی خاصِ ساختار دیدنی‌اش یا خاصِ عناصر قابل توصیفی که خودش از آنها تشکیل شده است انجام نمی‌دهد بلکه به این دلیل انجام می‌دهد، که نشان ویژه، در وهلهٔ اول، به ساختار ارگانیک کلی و به کارکردی مرتبط شده است که می‌تواند آن را به شیوه‌ای مستقیم یا غیرمستقیم، اصلی یا جانبی، «اولیه» یا «ثانویه» انجام بدهد.

در قلمرو زبان، کمابیش در همان دوره، کلمه متحمل دگرگونی‌ای مشابه می‌شود: لازم به گفتن نیست که کلمه از داشتن یک معنا یا قدرت «بازنمایی» چیزی در ذهن که آن را به کار می‌گیرد یا می‌فهمد دست نمی‌کشد؛ اما این نقش [داشتن معنا یا بازنمایی چیزی] دیگر سازندهٔ این کلمه در خودِ هستی‌اش، در ساختمانِ ضروری‌اش، و در آن چیزی نیست که کلمه را قادر می‌سازد تا جایگاه‌اش را در جمله پیدا کند و خودش را در جمله با کلمات کمابیش متفاوت دیگر مرتبط کند. اگر کلمه می‌تواند در گفتمانی ظاهر شود که در آن به معنای چیزی است، به سبب برخی گفتمانیت[1]های بی‌واسطه نیست که تصور می‌شود کلمه صاحب آن است، و نیز به دلیل حق طبیعی نیست، بلکه به این دلیل است که کلمه، در شکل ویژه‌اش، در صداهایی که آن را تشکیل می‌دهند، در تغییراتی که برحسب کارکرد دستوری‌ای که انجام می‌دهد متحمل می‌شود، و دست‌آخر در تعدیل‌ها [یا توصیف‌هایی] که در جریان زمانْ خودش را در معرض آنها می‌بیند، از قوانین دقیقی پیروی می‌کند که به شیوه‌ای مشابه تمام اجزای دیگر همان زبان را تنظیم می‌کنند؛ به طوری که کلمه دیگر به یک بازنمایی متصل نمی‌شود مگر تا جایی که پیشاپیش بخشی از سازمان دستوری‌ای باشد که زبان از طریق آن انسجام ویژه‌اش را

1. discursivity

تعریف و تضمین می‌کند. زیرا کلمه برای این‌که بتواند آن چیزی را که می‌گویید بگوید، باید به کلیتی دستوری متعلق باشد که در ارتباط با کلمهٔ اولیه، بنیادی، و تعیین‌کننده است.

می‌توان گفت این جابجایی کلمه، این پرش به عقب، جدای از کارکردهای بازنمایی‌اش، مطمئناً یکی از مهم‌ترین رخدادهای فرهنگ غرب در اواخر قرن هجدهم بود. و این یکی از رخدادهایی است که کمترین توجه را به خود جلب کرده است. با رغبت تمام توجه زیادی به سرچشمه‌های اقتصاد سیاسی، تجزیهٔ ریکاردو دربارهٔ اجارهٔ زمین، و هزینهٔ تولید مبذول شده است: این رخداد به عنوان رخدادی شناخته شده که ابعاد گسترده‌ای پیدا کرده است، زیرا در جریان پیشرفت‌اش، نه فقط شکل‌گیری نوعی علم را امکان‌پذیر ساخته، بلکه تعدادی از جهش‌های سیاسی و اقتصادی را در معرض توجه‌اش قرار داده است. شکل‌های جدیدی که علوم طبیعت به خود گرفتند نیز فراموش نشدند؛ و گرچه این درست است که [ارزش کار] لامارک، تحت تأثیر توهمی گذشته‌نگر، به بهای [کار] کوویه بیش از اندازه برآورد شده است، و گرچه درست است که آگاهی کمی از این واقعیت وجود دارد که «زندگی» برای اولین بار با *درس‌های کالبدشناسی مقایسه‌ای* به آستانهٔ قطعیت خود رسیده است، [اما] با این حال حداقل نوعی آگاهی پراکنده از این واقعیت وجود دارد که، از آن لحظه به بعد، فرهنگ غربی با چشم‌های جدیدی شروع به نظارهٔ جهان موجودات زنده کرد. از طرف دیگر، جدایی زبان‌های هندواروپایی، بنیان‌گذاری دستور مقایسه‌ای، مطالعهٔ صرف‌ها، صورت‌بندی قوانین دگرگونی مصوت‌ها و تغییرات صامت‌ها ــ به طور خلاصه کل کار فلسفی‌ای که گریم، شلگل، راسک[1] و باپ انجام دادند، در حاشیهٔ آگاهی تاریخی ما باقی ماندند، گویی کل این کارها صرفاً مبنایی برای رشته‌ای تا حدودی جانبی و غامض

1. Rask

فراهم کرده بودند ــ در واقع، گویی این کل شیوهٔ هستی زبان (و شیوهٔ هستی زبان خود ما) نبوده است که با این کار تعدیل شده است. یقیناً نباید تلاش کنیم تا این فراموشی را به‌رغم اهمیت این تغییرْ توجیه کنیم بلکه برعکس باید، بر مبنای اهمیت خودش، و بر مبنای نزدیکی کوری توجیه کنیم که این رخداد هنوز در برابر چشم‌های ما، در تعلق همیشگی‌شان به روشنی‌های مرسوم‌شان دارد. حقیقت این است که، حتی در زمانی که این رخداد اتفاق افتاد، این رخداد از قبل اگرنه در راز و رمز، حداقل در برخی احتیاط‌ها، پوشیده شده بود. احتمالاً تغییرات شیوهٔ هستی زبان‌ها همانند تغییراتی هستند که تلفظ، دستور، یا معناشناسی را تحت تأثیر قرار می‌دهند: این تغییرات آن‌چنان سریع هستند که کسانی که صحبت می‌کنند هرگز آن را به‌وضوح نمی‌فهمند، کسانی که با این حال زبان‌شان پیشاپیش این جهش‌ها را پخش می‌کند؛ این تغییرات فقط به صورت غیرمستقیم، برای لحظات کوتاهی، مورد توجه قرار می‌گیرند؛ و آنگاه دست‌آخر، تصمیم فقط در حالت منفی نشان داده می‌شود ــ از طریق مهجوری[1] ریشه‌ای و مستقیماً محسوس زبانی که استفاده می‌شود. احتمالاً برای فرهنگ غیرممکن است که به شیوه‌ای مثبت و مضمونی آگاه شود که زبان‌اش دیگر نسبت به بازنمایی‌اش شفاف نیست، آن هم به این دلیل که زبان در حال زمخت‌شدن است و سنگینی ویژه‌ای را به خود می‌گیرد. وقتی فردی در عمل گفتمان [یا گفتگوکردن] است، چگونه ــ به جز از طریق برخی شاخص‌های مبهم که فقط می‌توان با دشواری و به‌سختی آنها را تفسیر کرد ــ باید بداند که آن زبان (زبانی که فرد از آن استفاده می‌کند) بُعدی را به دست می‌آورد که به گفتمانیت ناب تقلیل‌ناپذیر است؟ احتمالاً تمام این دلایل باعث شدند که پیدایش زبان‌شناسی تاریخی نسبت به پیدایش زیست‌شناسی و اقتصاد از آگاهی غرب بیشتر پنهان بماند ــ به‌رغم این‌که پیدایش زبان‌شناسی تاریخی

1. obsoleteness

بخشی از همان طغیان دیرینه‌شناختی بود؛ به‌رغم این‌که نتایج آن، حداقل در لایه نهفته‌ای که آن را فرامی‌گیرد و از آن پشتیبانی می‌کند، در فرهنگ ما بیشتر گسترش یافته است.

این قطعیت زبان‌شناسی تاریخی چگونه به وجود آمد؟ چهار بخش نظری وجود دارند که نشانه‌های تشکیل این امر را در اوایل قرن نوزدهم در اختیار ما قرار می‌دهند ــ در زمان مقالهٔ شلگل دربارهٔ زبان و فلسفهٔ هندی‌ها (۱۸۰۸)، *دستور آلمانیِ* گریم (۱۸۱۸)، و کتاب باپ دربارهٔ نظام صرف [فعل] زبان سانسکریت (۱۸۱۸).

۱ـ بخش اول به شیوه‌ای می‌پردازد که در آن زبان می‌تواند از درون توصیف شود و از زبان‌های دیگر تمیز داده شود. در دورهٔ کلاسیک، امکان تعیین فردیت زبان بر مبنای چندین معیار وجود داشت: نسبت صداهای مختلفی که برای تشکیل کلمات به کار گرفته می‌شدند (زبان‌هایی هستند با اکثریت حروف مصوت و زبان‌هایی با اکثریت حروف صامت)، تقدمی که به برخی گروه‌های کلمات داده می‌شد (برخی زبان‌ها اسم‌های انضمامی و برخی دیگر اسم‌های انتزاعی را ترجیح می‌دهند و غیره)، شیوهٔ نشان‌دادن روابط (با حرف اضافه یا با صرف) نظم ترجیحی کلمات (آیا فاعل [یا مسندالیه] منطقی، مانند زبان فرانسه، در ابتدای جمله قرار می‌گیرد، یا تقدم، مانند زبان لاتین، به مهم‌ترین کلمات داده می‌شود)؛ با این شیوه تمایزاتی بین زبان‌های شمالی و زبان‌های مدیترانه‌ای ایجاد شد، زبان‌های احساس و زبان‌های نیاز، زبان‌های آزادی و زبان‌های بردگی، زبان‌های ناپرورده و زبان‌های فرهیخته، زبان‌های استدلال منطقی و زبان‌های مناقشهٔ زبان‌آورانه؛ با این حال، هیچ کدام از این تمایزات، با چیزی مرتبط نبودند به‌غیر از روشی که در آن زبان‌ها می‌توانستند بازنمایی را تجزیه، و در نتیجه، عناصرش را ترکیب کنند. اما زبان‌ها، از زمان شلگل، حداقل در کلی‌ترین نوع‌شناسی‌شان، برحسب شیوه‌ای تعریف می‌شوند

که در آنْ عناصر کلامی مناسبی را با یکدیگر مرتبط می‌کنند که خودشان از آنها تشکیل شده‌اند؛ لازم به گفتن نیست که برخی از این عناصر بازنمایی‌گر هستند: این عناصر، به هر میزانی، نوعی ارزش بازنمایی‌گرِ دیدنی دارند؛ در حالی که عناصر دیگری وجود دارند که معنایی ندارند و فقط از طریق بعضی ترکیب‌ها برای تعیین معانی تعداد دیگری از عناصر در وحدت گفتمان عمل می‌کنند. این مواد ــ متشکل از اسم‌ها، فعل‌ها، کلمات به‌طورکلی و نیز هجاها و صداها ــ است که زبان‌ها آنها را با یکدیگر ترکیب می‌کنند تا جملات و گزاره‌ها را بسازند. اما وحدت مادی تشکیل‌شده از طریق آرایش صداها، هجاها، و کلمات صرفاً توسط ترکیبِ عنصر بازنمایی کنترل نمی‌شود. این وحدتْ اصول خاص خودش را دارد که از زبانی به زبان دیگر متفاوت است: ترکیب دستوریْ قاعده‌مندی‌هایی دارد که نسبت به دلالت گفتمان شفاف نیستند. علاوه بر این، از آن‌جا که دلالت می‌تواند از زبانی به زبان دیگر تغییر کند، و به‌لحاظ عملی دست‌نخورده باشد، این قاعده‌مندی‌ها هستند که امکان تعیین فردیت زبان را فراهم می‌کنند. هر زبان نوعی فضای دستوری خودآئین دارد؛ به عبارت دیگر، این فضاها را می‌توان به صورت جانبی از یک زبان به زبان دیگر مقایسه کرد بدون این‌که ضرورت داشته باشد وجودش از «حد وسط[1]» مشترکِ حوزهٔ بازنمایی با تمام تقسیمات فرعی احتمالی‌اش بگذرد.

هم‌اکنون تمیز دو حالت کلی ترکیب عناصر دستوری بسیار آسان است. حالت اول مبتنی بر کنار هم قراردادن این عناصر به چنان شیوه‌ای است که یکدیگر را تعیین کنند؛ در این صورت، زبان از عناصر قطعه قطعه ــ عموماً خیلی کوتاه ــ تشکیل شده است که می‌توانند به شیوه‌های گوناگون ترکیب شوند، اما هر کدام از واحدها [یا قطعه‌ها] خودآئینی‌اش، و از این رو امکان گسستن پیوند موقتی‌ای را که این واحد با واحد دیگر

1. middle ground

در یک جمله یا گزاره برقرار کرده است حفظ می‌کند. پس زبان توسط تعداد واحدهای‌اش، و توسط تمام ترکیب‌های ممکنی که می‌تواند بین این عناصر در گفتمان برقرار شود تعریف می‌شود؛ به طوری که زبان مسئله‌ای مربوط به یک «توده ذرات [اتم‌ها] است... که هیچ ربط درونی‌ای ورای سازگاری کاملاً مکانیکی اَدات و وندها ندارد»[۳۰]. حالت دوم ربط بین عناصر زبانْ نظام صرفی است، که هجاهای اصلی یا کلمات ــ شکل‌های ریشه‌ای ــ را از درون تعدیل می‌کند. هر کدام از این شکل‌های ریشه‌ای تعدادی از تغییرات احتمالی را با خودش حمل می‌کند که از پیش تعیین شده است؛ و برحسب کلمات دیگر در جمله، برحسب روابط وابستگی یا همبستگی بین این کلمات، برحسب مجاورت‌ها و هم‌نشینی‌هایی که اتفاق می‌افتد، یک تغییر یا دیگری استفاده خواهد شد. در ظاهر، غنای این حالتِ ربط از اولی کمتر به نظر می‌رسد، زیرا تعداد امکان‌های ترکیبی محدودتر است؛ اما، در واقعیت، نظام صرفی اصلاً در شکل ناب و کلی‌ترین شکل‌اش وجود ندارد؛ تعدیل درونی ریشه آن را قادر می‌سازد تا عناصر دیگری را به خود اضافه کند، عناصری که خودشان مستعد تعدیل درونی هستند، به طوری که «هر ریشه همانند جوانه‌ای زایا و زنده است، تغییرات درونی هر نوع تعدیل وجه یا مرتبه را ایجاد می‌کنند؛ دامنهٔ بازتری برای بسط در اختیار ریشه قرار می‌گیرد و در حقیقت زایایی غنی‌اش تقریباً پایان‌ناپذیر است»[۳۱].

در تناظر با این دو نوع کلی سازمان زبانی، از یک طرف زبان چینی را داریم که در آن «تمام ادات در حالی که بر توصیف زمان، شخص و غیره دلالت دارند تک‌هجایی، به‌خودی‌خود کامل، و مستقل از ریشه هستند»، و از طرف دیگر نیز زبان سانسکریت را داریم که

ساختار آن شدیداً سازمان‌یافته است و توسط صرف، یا تغییر و جابجایی نشانه‌های ریشه‌ای اولیه‌اش به وجود آمده است، و از طریق تمام

انشعاب‌های معنا و بیان حمل می‌شود، و نه از طریق فرآیند صرفاً مکانیکی افزودن کلمات یا ادات به یک ریشهٔ عقیم و بی‌رمق [۳۲].

در بین این الگوهای انتهایی و اصلی، هر زبانی می‌تواند قرار گیرد؛ هر زبانی ضرورتاً دارای سازمانی است که آن را به یکی از این دو الگو نزدیک می‌کند، یا آن را در فاصلهٔ یکسانی از این دو الگو، در مرکز حوزه‌ای که از این طریق تعریف می‌شود، قرار می‌دهد. نزدیک‌ترین زبان‌ها به زبان چینی، زبان‌های باسک[1]، قبطی، و زبان‌های آمریکایی هستند؛ این زبان‌ها از عناصر تفکیک‌شدنی به عنوان وسیلهٔ ارتباط استفاده می‌کنند؛ اما این عناصر، به جای این‌که همیشه در وضعیتی آزاد بمانند، همانند بسیاری از اجزای کلامی تقلیل‌ناپذیر، «پیشاپیش شروع به تبدیل شدن به کلمه می‌کنند [یا در کلمه جذب می‌شوند]»؛ عربی توسط مخلوط نظام وندها و نظام صرف‌های‌اش [یا ادات صرف‌اش] تعریف می‌شود؛ زبان سلتی تقریباً فقط یک زبان تصریفی است، گرچه هنوز در آن «بقایای زبان‌های وندی[2] یافت می‌شود». ممکن است این اعتراض مطرح شود که این تقابل از قبل در قرن هجدهم شناخته شده بود، و این‌که توانایی تمیزگذاشتن بین ساختار ترکیبی زبان چینی و صرف اسم و فعل زبان‌هایی مانند لاتین و یونانی به‌هیچ‌وجه جدید نبوده است. هم‌چنین ممکن است این اعتراض مطرح شود که تمایز مطلقی که شلگل ایجاد کرد مدت کوتاهی بعد، مورد انتقاد باپ قرار گرفته است: جایی که شلگل دو نوع زبان را دید که اساساً نسبت به یکدیگر همگون‌ناپذیر[3] بودند، باپ به دنبال خاستگاهی مشترک بود؛ او تلاش کرد تا ثابت کند [۳۳] که ادات صرف نوعی بسط درونی و خودبه‌خودی عنصر اولیه نیستند، بلکه اداتی [یا حرف‌هایی] هستند که به هجای ریشه اضافه شدند؛ *m* اول شخص در

1. Basque
2.affixive
3. inassimilable

سانسکریت *(bhavami)* یا *t* سوم شخص (bhavati) نتیجهٔ الحاق به ریشهٔ فعلی ضمیر *mam* (من) یا ضمیر *tam* (او) هستند. اما آنچه برای شکل‌گیری زبان‌شناسی تاریخی مهم است دانستن این امر نیست که آیا عناصر صرف فعل، در دوره‌ای کمابیش دور در گذشته، از مزایای یک وجود مجزا برخوردار بوده‌اند که با خودش نوعی ارزش خودآئین را حمل می‌کرده است؛ آنچه اساسی است، و آنچه تجزیه‌های شلگل و باپ را از بررسی کسانی که ممکن است آنها را به ظاهر در قرن هجدهم [۳٤] پیش‌بینی کرده باشند تمیز می‌دهد، این است که هجاهای اصلی [یا آغازین]، بدون برخی از تعدیل‌های انجام‌شده (از طریق تکثیرها یا الحاق‌های درونی) در ریشه رشد نمی‌کنند. در زبانی مانند زبان چینی، فقط قوانین هم‌نشینی وجود دارند؛ اما در زبان‌هایی که در آن ریشه‌ها در معرض رشد قرار می‌گیرند (چه زبان تک‌هجایی مانند سانسکریت، چه چندهجایی مانند عبری)، همیشه تغییرات درونی‌ای یافت می‌شوند که تحت کنترل شکل‌های قاعده‌مند هستند. از این رو، قابل فهم است که زبان‌شناسی تاریخی جدید، از آن‌جا که اکنون این معیارهای ساختار درونی را برای توصیف زبان‌ها دارد، باید طبقه‌بندی‌های سلسله‌مراتبی‌ای را که در قرن هجدهم به کار بسته می‌شدند، رها کند: در آن زمان، این امر مورد پذیرش قرار گرفته بود که برخی زبان‌ها هستند که از زبان‌های دیگر مهم‌ترند، زیرا این زبان‌ها می‌توانستند بازنمایی‌ها را به صورت دقیق‌تر یا ماهرانه‌تری تجزیه کنند. از آن زمان به بعد، تمام زبان‌ها ارزش یکسانی دارند: آنها فقط ساختارهای درونی متفاوتی دارند. این است آن اشتیاق برای زبان‌های نادر و کم «فرهیخته‌شده‌ای» که تعداد کمی از مردم با آن صحبت می‌کنند، زبان‌هایی که راسک با سفر طولانی و جستجوگرانهٔ خود به کشورهای اسکاندیناوی، روسیه، قفقاز، ایران و هند نمونه‌ای از آن را ارائه کرد.

۲ـ مطالعه این *تغییرات درونی* دومین بخش نظری مهم را تشکیل

می‌دهد. دستور عام در بررسی‌های ریشه‌شناختی‌اش، البته تغییرات کلمات و هجاها را در طول زمان مطالعه می‌کرد؛ اما این مطالعه به سه دلیل محدود بوده است. اول، در این مطالعه بیشتر به دگرگونی‌های حروف الفبا پرداخته می‌شد تا با شیوه‌ای که در آن صداهای عملاً تلفظ‌شده می‌توانستند تعدیل شوند. به‌علاوه، دگرگونی‌ها به عنوان تأثیرِ ــ که همیشه در هر زمان و تحت هر شرایطی امکان‌پذیر است، ــ خویشاوندی ویژه‌ای بین خود حرف‌ها در نظر گرفته می‌شدند. این امر پذیرفته شده بود که *p* و *b*، و *m* و *n*، به قدر کفایت به یکدیگر نزدیک بودند که یکی بتواند جایگزین دیگری شود. چنین تغییراتی منحصراً توسط این نزدیکی مشکوک و آن آشفتگی‌ای تعیین می‌شدند که می‌توانست به تلفظ یا شنیدن این حرف‌ها منجر شود. دست‌آخر، با مصوت‌ها به عنوان سیال‌ترین و ناپایدارترین عنصر زبان رفتار می‌شد، در حالی که صامت‌ها به عنوان تشکیل‌دهندهٔ چارچوب مستحکم‌اش در نظر گرفته می‌شدند (برای مثال، آیا زبان عبری از نوشتن مصوت‌ها صرف‌نظر نمی‌کند؟).

با راسک، گریم و باپ، زبان (گرچه دیگر هیچ تلاشی برای ارجاع آن به فریادهایی که از آن منشاء گرفته است وجود ندارد) برای اولین بار به عنوان کلیتی از عناصرِ آواشناختی مورد بررسی قرار گرفته است. در حالی که در دستور عام، زبان وقتی به وجود آمد که سر و صدای [noise] تولیدشده توسط دهان یا لب‌ها به یک حرف بدل شد، از آن زمان به بعد، این امر مورد پذیرش قرار گرفت که زبان وقتی به وجود می‌آید که سر و صداها [noises] مفصل‌بندی شدند و به مجموعه‌ای از *صداهای* [sounds] متمایز تقسیم شدند. اکنون کل هستی زبانْ هستی صدا است. این امر علاقهٔ جدیدی را که رینورد[1] و برادران گری به ادبیات غیر نوشتاری، به قصه‌های عامیانه و لهجه‌های گفتاری

1. Raynouard

نشان دادند، توضیح می‌دهد. زبان در اصیل‌ترین حالت‌اش کاویده می‌شود: در کلمهٔ گفته‌شده ــ کلمه‌ای که نوشتن آن را در سکونْ ساکت و منجمد می‌کند. نوعی رازگونگی کامل متولد شده است: رازگونگی فعل، جرقهٔ شعری ناب که بدون ردپایی ناپدید می‌شود، در حالی که هیچ چیزی پشت سرش باقی نمی‌گذارد، به‌جز ارتعاشی که برای لحظه‌ای کوتاه در هوا معلق می‌شود. کلمهٔ صحبت‌شده [یا زبان گفتار] از طریق صدای زودگذر و شدیدی که تولید می‌کند به استقلال[1] دست می‌یابد. و قدرت‌های پنهانی‌اش، در حالی که از نفس گویندهٔ زندگی تازه‌ای به دست می‌آورد، (حتی اگر دارای برخی هم‌پوشانی‌ها هم باشد) در تقابل بنیادی با سرشت اسرارآمیز نوشتن قرار می‌گیرد، نوشتنی که از طرف دیگر برخی رازهای همیشهٔ ماندگار را در مرکز شبکهٔ پیچ در پیچ دیدنی‌اش مفروض می‌گیرد. زبان دیگر آن نشانه‌ای ــ کمابیش دور، شبیه، و دلبخواهی ــ نیست که *منطق دو پورت ـ رویالْ* پرترهٔ یک انسان، یا یک نقشه را به عنوان الگویی بدیهی و بی‌واسطه برای آن ارائه کرد.

زبان سرشتی ارتعاشی به دست آورد که آن را از نشانهٔ دیدنی جدا کرده و به نت در موسیقی نزدیک‌تر ساخته است. به همین دلیل بوده است که سوسور باید این لحظه را در تاریخ زبان گفتار نادیده می‌گرفت، لحظه‌ای که رخدادی مهم برای کل زبان‌شناسی تاریخی قرن نوزدهم بود، تا بتواند گسترهٔ زبان را در کل، ورای شکل‌های تاریخی‌اش، اعاده کند، و بعد از این نادیده گرفتن، مسئلهٔ قدیمی نشانه را دوباره مطرح کند، مسئله‌ای که هم‌چنان به کل تفکر از *پورت ـ رویال* تا آخرین «ایدئولوگ‌ها» جان تازه می‌داد.

از این رو، در قرن نوزدهم، نوعی تجزیهٔ زبان آغاز شد که زبان را به عنوان کلیتی از صداهای رهاشده از حروفی مورد بررسی قرار داد که ممکن بود برای نگاشتن آنها استفاده شوند [۳۵]. این تجزیه در سه جهت انجام شد:

1. sovereignty

برای مثال، در مورد مصوت‌ها تقابل بین مصوت‌های ساده و دوتایی (که یا کشیده شده است مانند *o* و *a*؛ یا به صورت مرکب درآمده است مانند *ai* و *ae*)؛ در میان مصوت‌های ساده، تقابل بین آنهایی که خالص هستند (*a, I, o* , *u*) و آنهایی که تغییر کرده‌اند (e,ö, ü)؛ در میان مصوت‌های خالص، برخی مستعد تلفظ‌های گوناگون هستند (مانند *o*)، و برخی دیگر فقط یک تلفظ دارند (*a, i, u*)؛ دست‌آخر، در میان این گروه آخر، برخی مستعد تغییر هستند و می‌توانند یک *اومـلات*[1] (*a, u*) بگیرند؛ از طرف دیگر *i* همیشه یکسان [بدون تغییر] باقی می‌ماند [۳۶].

شکل دوم تجزیه به شرایطی می‌پردازد که ممکن است تغییر صدا را تعیین کنند؛ جایگاه صدا در کلمه به‌خودی‌خود عامل مهمی است: هجا وقتی پی‌بند است نسبت به وقتی که یک ریشه است با احتمال کمتری می‌تواند ثبات‌اش را حفظ کند؛ گریم به ما می‌گوید، حروف ریشه عمر طولانی دارند؛ صداها در پی‌بندهای صرفی عمر کوتاهی دارند. اما تعیین‌های مثبتی نیز وجود دارند، زیرا «حفظ یا تغییر» یک صدای مشخص «هرگز دلبخواهی نیست»[۳۷]. این فقدان دلبخواهی بودن، از نظر گریم، تعیین معنا بود (در ریشهٔ تعداد زیادی از فعل‌های آلمانی *a* در همان تقابلی با *i* قرار می‌گیرد که ماضی مطلق با زمان حال. از نظر باپ، این فقدان خودسرانگی نتیجهٔ برخی قوانین است. برخی قوانینْ قواعد حاکم بر تغییراتی را تعیین می‌کنند که هنگامی اتفاق می‌افتند که دو صامت هم‌جوار یکدیگر باشند: «از این رو وقتی در سانسکریتْ به جای *ad-ti* (از ریشه *ad*، خوردن)، *at-ti* (او می‌خورد) گفته می‌شود، علت تغییر *d* به *t* قانونی فیزیکی است». برخی دیگر از قوانین حالتی را تعیین می‌کنند که در آن یک پایانه[2] بر صداهای ریشه تأثیر می‌گذارد: «منظور من از قوانین

---

۱. Umlaut، علامت «..» در زبان‌های ژرمنی که بر روی واکه قرار می‌گیرد. ــ م.

2. termination

مکانیکی، اساساً قوانین وزن و به‌ویژه تأثیری است که وزن پایانه‌های صرفی فعل بر هجای قبلی‌اش اعمال می‌کند»[۳۸]. سرآخر، شکل سوم تجزیه به تغییرناپذیری این دگرگونی‌ها در تمام تاریخ [History] می‌پردازد. برای مثال، گریم جدول تناظری برای صداهای لبی، دندانی، و توحلقی [یا پسکامی] بین زبان‌های یونانی، «گوتیک»، و آلمانیِ ادبی[۱] ترسیم کرد: حروف *p b* و *f* یونانی به ترتیب *f p* و *b* در زبان گوتیک و *b* یا *v*، *f* و *p* در آلمانی ادبی بدل شدند؛ *th d t* در زبان یونانی به *d t th* در گوتیک، و *t z d* در آلمانی ادبی بدل شدند. کلیت این روابط جریان‌های تاریخ را تعیین می‌کند؛ و به جای این‌که زبان‌ها در معرض آن معیارهای بیرونی، آن چیزهایی در تاریخ انسان قرار بگیرند که باید، بر طبق تفکر کلاسیک، تغییرات‌شان را توضیح دهند، آن‌ها خودشان دارای یک اصل تکامل هستند. در این‌جا، همانند جاهای دیگر، این «کالبدشناسی» [۳۹] است که سرنوشت را تعیین می‌کند.

۳ـ این تعریفِ قانون برای تعدیل‌های صامتی یا واکه‌ای ارائه *نظریه‌ای جدید دربارهٔ ریشه* را امکان‌پذیر می‌سازد. در دورهٔ کلاسیک، ریشه‌ها از طریق نظام دوگانهٔ ثابت‌ها[۲] تمیز داده می‌شدند: ثابت‌های الفبایی، که با تعداد دلبخواهی از حروف ارتباط دارند (در برخی موارد فقط با یک حرف)، و ثابت‌های دلالتی[۳]، که تحت مضمونی عامْ تعداد به‌طور بی‌نهایت قابل گسترشی از معانی مجاور را دسته‌بندی می‌کنند؛ در تلاقی این دو ثابت‌ها، در نقطه‌ای که یک معنای یکسان توسط یک حرف یکسان یا یک هجای یکسان بیان می‌شد، یک ریشه انتخاب می‌شد تا جدا شود. این ریشه هسته‌ای بیانی بود که از آغازگاه یک صدای اصلی تا بی‌نهایت تغییرپذیر است. اما اگر مصوت‌ها و صامت‌ها فقط برحسب قوانین معین و تحت شرایط معین تغییر

---

۱. High German، آلمانی برین، زبان رسمی آلمانی. ــ م.

2. constant
3. significative

می‌کنند، ریشه باید یک هستندهٔ زبانی ثابت (در بین محدوده‌های خاصی) باشد که می‌تواند به همراه واریاسیون‌های احتمالی‌اش جدا شود، و نیز هستنده‌ای باشد که به همراه شکل‌های احتمالی متفاوت‌اش عنصری یا جزیی از زبان را تشکیل می‌دهد. برای تعیین عناصر اولیه و کاملاً سادهٔ زبان، دستور عام مجبور بود تا به سمت آن نقطهٔ تخیلی تماس در گذشته عمل کند که صدا، که تاکنون غیرکلامی بوده، در آن در نوعی تماس با انرژی حیاتیِ بازنمایی بوده است. با این وجود، از اکنون به بعد، عناصر یک زبان نسبت به آن درونی هستند (حتی اگر آنها به زبان‌های دیگر نیز تعلق داشته باشند): وسایل کاملاً زبانی برای تشکیل ثابت‌هایی که بر طبق آنْ این عناصر می‌توانند با هم ترکیب شوند، و نیز تشکیل جدول تغییرات احتمالی‌شان وجود دارد. از این رو، ریشه‌شناسی دیگر پس‌رفتی بی‌پایان به سمت یک زبان اولیه نیست که به طور کامل با فریادهای طبیعی و آغازین پر شده است؛ ریشه‌شناسی به روش محدود و قطعی تجزیه بدل می‌شود که هدف آن در هر کلمهٔ مشخصْ کشف شکل ریشه‌ای است که کلمه از آن تشکیل شده است: «ریشه‌های کلمه فقط بعد از تجزیهٔ موفق صرف‌ها و اشتقاق‌ها معلوم شدند» [۴۰].

از این رو، اثبات این امر امکان‌پذیر شد که در برخی زبان‌ها، مانند زبان‌های سامی، ریشه‌ها دوهجایی هستند (و عموماً سه حرف دارند)؛ و در برخی دیگر (زبان‌های هندواروپایی) ریشه‌ها اغلب تک‌هجایی هستند؛ برخی از یک مصوت (*i* ریشهٔ فعل‌های به معنای «رفتن»، *u* ریشهٔ فعل‌های به معنای «طنین انداختن» است) تشکیل شده‌اند؛ اما به‌طور کلی، در این زبان‌ها، ریشه‌ها لااقل از یک صامت و یک مصوت تشکیل شده‌اند ــ صامت یا انتهایی یا ابتدایی است؛ در حالت اول [که صامت انتهایی است]، مصوت ضرورتاً ابتدایی است؛ در حالت دوم، ممکن است بعد از مصوت صامت دومی باشد که برای آن به‌مثابهٔ پشتیبان عمل می‌کند (مانند ریشهٔ *mad ma* که *metiri* در لاتین و

messen در آلمانی از آن مشتق می‌شوند)[۴۱]. این ریشه‌های تک‌هجایی ممکن است تکرار شوند، هم‌چنان که *do* در *dadami* سانسکریت و *didomi* لاتین، یا *sta* در *tishtami* و *istemi* تکرار می‌شوند [۴۲]. بالاتر از همه، سرشت ریشه و نقش سازنده‌اش در زبان به شیوه‌ای کاملاً جدید درک می‌شوند: در قرن هجدهم، ریشه یک نام ابتدایی بود که، در خاستگاه‌اش، چیزی انضمامی، بازنمایی‌ای بی‌واسطه، یا ابژه‌ای را نام‌گذاری می‌کرد که در معرض بینایی یا دیگر حس‌های انسان قرار داده شده بود. زبان بر مبنای تعامل توصیف‌های اسمی‌اش برساخته می‌شد: اشتقاق قلمروش را گسترش داد؛ انتزاع باعث به وجودآمدن صفات شد؛ و آنگاه کافی بود تا آن عنصر تقلیل‌ناپذیر دیگر، کارکرد یکنواخت و گستردهٔ فعلِ *بودن [to be]*، به صفت اضافه شود تا باعث شکل‌گیری مقولهٔ کلمات قابل صرف شود ــ نوعی به هم فشرده‌شدن در شکل فعلیِ بودن و صفت.

باپ هم‌چنین می‌پذیرد که فعل‌ها آمیزه‌هایی هستند که از چسبیدن[1] فعل به ریشه به دست می‌آیند. اما تحلیل او در چندین نکتهٔ اساسی متفاوت از طرح کلاسیک است: هیچ پرسشی دربارهٔ اضافه‌شدن نادیدنی، اساسی و بالقوهٔ کارکرد وصفی، و معنای گزاره‌ای نسبت داده شده به فعل *بودن [to be]*، وجود ندارد؛ [بلکه] پرسش عمدتاً مربوط به پیوستگی مادی بین یک ریشه و شکل‌های فعل *بودن [to be]* است؛ *as* سانسکریت در سیگما[2]ی ماضی نامعین یونانی، در *er* آیندهٔ کامل و گذشتهٔ کامل لاتین یافت می‌شود؛ *bhu* سانسکریت در *b* آینده و استمراری لاتین یافت می‌شود. علاوه بر این، این الحاق فعل *to be* اساساً، اسناد یک زمان و یک شخص را به ریشه امکان‌پذیر می‌سازد (پی‌بند صرفی‌ای که با ریشهٔ فعل *بودن* [to be] تشکیل شده است با خودش آن چیزی را حمل

1. coagulation

۲. sigma، نام هجدهمین وات الفبای یونانی. ــ م.

می‌کند که بر ضمیر شخصی دلالت می‌کند، همان‌گونه که در *scrip-s-1* چنین است)[۴۳]. در نتیجه، این الحاق فعل *بودن* [to be] نیست که صفت را به فعل بدل می‌کند؛ [بلکه] خود ریشهٔ شامل دلالتی فعلی است، که پی‌بندهای صرفی حاصل از صرفِ فعل *to be* فقط تغییرات شخص و زمان را به آن اضافه می‌کنند. از این رو، ریشه‌های فعل‌ها اساساً نه «اشیاء»، بلکه کنش‌ها، فرآیندها، امیال و خواست‌ها را نام‌گذاری می‌کنند؛ و این‌ها هستند که، وقتی برخی پی‌بندهای صرفی را که از فعل *to be* و از ضمایر شخصی می‌گیرند، مستعد صرف [فعل] می‌شوند، در حالی که وقتی پسوندهای دیگر را ــــ که خودشان تغییرپذیر هستند ــ می‌گیرند به اسم‌های مستعد صرفِ بدل می‌شوند. این چنین است که دوقطبی «اسم‌ها/ فعل to be» که مشخصهٔ تجزیهٔ کلاسیک است باید با آرایش پیچیده‌تری جایگزین شود: ریشه‌های با یک دلالت فعلی و قادر به پذیرش انواع پی‌بندهای صرفی، و از این رو قادر به پدیدآوردن فعل‌های قابل صرف یا اسم‌ها. در نتیجه فعل‌ها (و ضمایر شخصی) به عنصر آغازین زبان بدل می‌شوند ــ عنصری که زبان می‌تواند از آن به وجود آید. «به نظر می‌رسد فعل و ضمایر شخصی ابزار حقیقی زبان هستند» [۴۴].

تجزیه‌های باپ اهمیت مهمی داشتند، نه فقط به خاطر تجزیهٔ ترکیب درونی زبان، بلکه در تعریف این امر که زبان در جوهره‌اش چه می‌تواند باشد. زبان دیگر نظامی از بازنمایی‌ها نیست که دارای قدرت طرح‌دادن به بازنمایی‌های دیگر و ترکیب دوبارهٔ آنها است؛ زبان در ریشه‌های‌اش، ثابت‌ترین کنش‌ها، وضعیت‌ها، و آرزوها را نام‌گذاری می‌کند؛ آنچه زبان سعی می‌کند بگوید، اساساً، آن میزان که چیزی است که فرد انجام می‌دهد یا متحمل می‌شود آن چیزی نیست که فرد می‌بیند؛ و اگرچه زبان در نهایت بر اشیاء دلالت می‌کند، گویی به آنها اشاره می‌کند، [اما] فقط تا جایی این عمل را انجام می‌دهد که اشیاءْ نتیجه، یا ابژه، یا ابزار آن کنش باشند؛ اسم‌ها آنقدری که فرآیند یک کنش را طرح‌دار، متوقف و ثابت می‌کنند جدول پیچیدهٔ بازنمایی را طرح‌دار نمی‌کنند.

زبان نه در اشیای ادراک‌شده بلکه در سوژهٔ فعال «ریشه دارد». و احتمالاً، در این صورت، زبان محصولِ اراده و انرژی است، تا محصول خاطره‌ای که بازنمایی را مضاعف می‌کند. ما صحبت می‌کنیم به این دلیل که عمل می‌کنیم، نه به این دلیل که بازشناخت[1] شیوه‌ای از شناخت است. زبان، همانند کنش، میل شدید به چیزی را بیان می‌کند. و این امر دو نتیجه به همراه دارد. اولی در نگاه اول تناقض‌آمیز است: این نتیجه این است که در لحظه‌ای که زبان‌شناسی تاریخی توسط کشفِ بُعدی از دستور عام به وجود می‌آید، یکبار دیگر تمایل به انتساب قدرت‌های مفرط بیان به زبان به وجود می‌آید (هومبولت[2] صرفاً معاصر باپ نیست؛ او کارهای باپ را به‌طور کامل می‌شناسد)؛ در حالی که در دورهٔ کلاسیک کارکرد بیانی زبان فقط در نقطهٔ خاستگاه‌اش لازم می‌شد، و برای توضیح این‌که چگونه صدا می‌توانست چیزی را بازنمایی کند، زبان در قرن نوزدهم، در تمام دورهٔ بسطش، و حتی در پیچیده‌ترین شکل‌هایش، ارزش بیانی تقلیل‌ناپذیری داشت؛ هیچ دلبخواهی بودنی و هیچ قرارداد دستوری‌ای نمی‌تواند این ارزش را از بین ببرد زیرا، اگر زبان بیان می‌کند، [فقط] تا جایی که تقلید یا تکرار اشیاء است این کار را انجام نمی‌دهد، بلکه تا جایی این کار را انجام می‌دهد که خواست اصلی کسانی را که صحبت می‌کنند آشکار و ترجمه کند. نتیجهٔ دوم این است که زبان دیگر از طریق سطح [یا پایه] دانشی که تمدن‌ها به آن دست یافته‌اند (دقت شبکهٔ بازنمایی‌شان، تکثر ارتباطاتی که می‌توان بین عناصرش برقرار کرد) به آنها مرتبط نیست، بلکه از طریق ذهن مردمی که آن را به وجود آورده‌اند، به آن جان بخشیده‌اند، و در آن قابل شناسایی هستند، به تمدن‌ها مرتبط است. دقیقاً همان‌گونه که موجود زنده، از طریق هم‌سازی درونی‌اش، کارکردهایی را آشکار می‌سازد که آن را زنده نگه می‌دارند، به همین ترتیب زبان، در کل ساختمان دستورش، خواست بنیادی‌ای را دیدنی می‌سازد

1. recognition
2. Humboldt

که کل مردم را زنده نگه می‌دارد و به آنان قدرت صحبت‌کردن به زبانی را می‌دهد که فقط به آنان تعلق دارد. این امر به آن معنا است که شرایط تاریخیت زبان با هم تغییر داده می‌شوند: جهش‌های زبان دیگر از بالا نمی‌آیند (از نخبگان فرهیخته، از گروه کوچک تجار و سیاحان، از ارتش‌های پیروز، از اشرافیت مهاجم)، بلکه به گونه‌ای مبهم از پایین به وجود می‌آیند، زیرا زبان نه یک وسیله و نه یک محصول است ــ آن‌چنان که هومبولت آن را یک *ارگون*[1] می‌نامد ــ بلکه فعالیتی بی‌وقفه است ــ نوعی *انرژی*.

در هر زبانی، گوینده، که هرگز از صحبت‌کردن در زمزمه‌ای که گرچه شنیده نمی‌شود اما تمام وضوح زبان را فراهم می‌کند دست برنمی‌دارد، مردم است. وقتی گریم به *اشعار غنایی آلمانی قدیم* [*altdutsche Meistergesang*][2] گوش می‌داد، و وقتی رینورد *اشعار اصلی شاعران قرون وسطی* [*poesies originales des troubadours*] را می‌نوشت، هردو گمان می‌کردند این زمزمه را به طور اتفاقی شنیده‌اند. زبان دیگر نه به دانش اشیاء بلکه به آزادی انسان مرتبط بود: «زبانْ انسان است: زبانْ خاستگاه و پیشرفت‌اش را به آزادی کامل ما مدیون است؛ زبانْ تاریخ و میراث ما است»[۴۵]. فرد از طریق تعیین قوانین درونی دستور به طور همزمان زبان و سرنوشت آزاد انسان را در خویشاوندی ژرفی به هم مرتبط می‌کند. زبان‌شناسی تاریخی، در سراسر قرن نوزدهم، طنین‌های سیاسی شدیدی داشت.

۴ـ تجزیهٔ ریشه‌ها تعریف جدیدی از *نظام خویشاوندی* بین زبان‌ها را امکان‌پذیر ساخت. این چهارمین بخش نظری کلی است که ظهور زبان‌شناسی تاریخی را توصیف می‌کند. این تعریف، در وهلهٔ اول، این امر را مفروض می‌گیرد که زبان‌ها به گروه‌های بزرگی تقسیم شده‌اند که

---

۱. ergon، کار. ــ م.

۲. گریم این کتاب را در سال ۱۸۱۱ منتشر کرد. ــ م.

نسبت به یکدیگر گسسته هستند. دستور عام مقایسه را طرد کرد تا جایی که حضور یکی از دو نظم پیوستگی را در هر زبانی پذیرفت: یک پیوستگی عمودی که امکانِ آرایش ابتدایی‌ترین بخش ریشه‌ها را فراهم می‌کند و به بهای برخی دگرگونی‌ها، هر زبان را به مفصل‌بندی‌های آغازین‌اش مرتبط می‌کند؛ پیوستگی دیگر افقی است و زبان‌ها را قادر می‌سازد که در کلیت بازنمایی با یکدیگر مرتبط شوند: تمام زبان‌ها بررسی، تجزیه، و ترکیب دوبارهٔ بازنمایی‌ها را که در محدوده کاملاً گسترده‌ای برای تمام نژاد انسانی یکسان بودند به عنوان وظیفه‌شان [برعهده] داشتند. به طوری که مقایسه زبان‌ها فقط به شیوه‌ای غیرمستقیم، و به عبارتی در مسیری مثلثی، امکان‌پذیر بود؛ امکانِ بررسی روشی وجود داشت که در آن زبان خاصی به بخش مشترک ریشه‌های ابتدایی پرداخته بود و آنها را تعدیل کرده بود؛ همچنین مقایسه روشی امکان‌پذیر بود که در آن دو زبان بازنمایی‌های یکسان را طرح‌دار و به یکدیگر مرتبط می‌کردند. اما آنچه بعد از گریم و باپ امکان‌پذیر شد مقایسهٔ مستقیم و عرضی دو یا چندین زبان بود. مستقیم، زیرا دیگر لازم نیست از طریق بازنمایی‌های ناب یا ریشهٔ مطلقاً اولیه عمل کنیم؛ مطالعهٔ تغییرات ریشه، نظام صرف‌ها، و مجموعه پایانه‌های متغیرْ کافی است. و عرضی، زیرا مقایسه به عناصر مشترک تمام زبان‌ها یا به مخزن بازنمایی‌گری بازنمی‌گردد که این عناصر از آن استخراج می‌شوند؛ از این رو مرتبط‌کردن یک زبان به شکل یا اصولی که تمام زبان‌های دیگر را امکان‌پذیر می‌سازند، امکان‌پذیر نیست؛ زبان‌ها باید برحسب نزدیکی صوری‌شان دسته‌بندی شوند: «این شباهت یا قرابت فقط در ریشه‌های بی‌شمار، که در هردوی این ملت‌ها [که زبان‌شان مقایسه می‌شود] مشترک است، وجود ندارد بلکه به دستور و ساختار درونی نیز گسترش می‌یابد»[٤٦].

اکنون، این ساختارهای دستوری که مقایسهٔ مستقیم آنها با یکدیگر امکان‌پذیر است دو ویژگی خاص دارند. اول، این ساختارها فقط به عنوان نظام وجود دارند: با ریشه‌های تک‌هجایی، تعدادی از صرف‌ها امکان‌پذیر است؛ وزن پایانه‌ها ممکن است تأثیراتی داشته باشند که تعداد و نوع آنها قابل تعیین است؛ حالت‌های وندافزایی[1] با تعدادی از الگوهای کاملاً ثابت متناظر است؛ درحالی‌که، در زبان‌های با ریشه‌های چندهجایی، تمام تعدیل‌ها و ترکیبات از قوانین دیگری تبعیت می‌کنند. بین دو نظامی با این ویژگی‌ها (یکی مشخصه زبان‌های هندواروپایی، دیگری مشخصه زبان‌های سامی)، هیچ نوع بینابینی و هیچ شکل انتقالی‌ای وجود ندارد. نوعی گسست از خانواده‌ای به خانواده دیگر وجود دارد. اما، از طرف دیگر، از آن‌جا که نظام‌های دستوری تعدادی از قوانین تکامل و جهش را وضع می‌کنند، ثابت کردن مقیاسِ سنی یک زبان را، تا نطقهٔ معینی، امکان‌پذیر می‌سازند. زیرا برای این‌که فلان شکل از یک ریشهٔ معین به وجود بیاید باید فلان دگرگونی اتفاق افتاده باشد. در عصر کلاسیک، وقتی دو زبان به یکدیگر شبیه بودند یا باید هردوی آنها به یک زبان کاملاً ابتدایی که این دو زبان از آن به وجود آمده‌اند مرتبط می‌شدند، یا باید اذعان می‌شد که یکی از این زبان‌ها از دیگری به وجود آمده است (اما معیار از این دو زبان بیرونی بود، زبانی اشتقاقی‌تر است که به‌لحاظ تاریخی در زمان اخیرتری به وجود آمده است) یا باید اذعان می‌شد که مبادلاتی بین این دو زبان وجود داشته است (به دلیل رخدادهای خارجِ‌زبانی: تهاجم، تجارت، مهاجرت). اکنون، وقتی دو زبانْ نظام‌های همانند را ارائه می‌کنند باید بتوان تعیین کرد که آیا یکی از دیگری مشتق شده است، یا این‌که آنها هردو از زبان سومی

---

۱. affixation، افزون پیش‌وند یا پسوند به ریشه واژه. ــ م.

به وجود آمده‌اند، زبانی که این دو زبان هر کدام نظام‌هایی را از آنْ به وجود آورده‌اند که تا اندازه‌ای متفاوت و نیز تا اندازه‌ای همانند هستند. به این ترتیب در مورد سانسکریت و یونانی، فرضیه کوردو[1]، که به بقایای زبان‌های ابتدایی معتقد بوده است، و فرضیه آنکوتیل، که در زمان پادشاهی باکتریایی [یا باختران] نوعی آمیزه[2] را مفروض گرفته بود، رها شدند؛ و باپ همچنین می‌توانست نظر شلگل را که معتقد بود زبان هندی قدیمی‌ترین، و زبان‌های دیگر (لاتین، یونانی، آلمانی و فارسی) جدیدتر هستند و از زبان هندی مشتق شده‌اند رد کند. باپ نشان داد که یک رابطهٔ «برادری» بین زبان‌های سانسکریت، لاتین، یونانی، و آلمانی وجود دارد، و زبان سانسکریت، نه زبان مادر[3] دیگر زبان‌ها، بلکه خواهر مسن‌تر آنها، و نیز نزدیک‌ترینِ آنها به زبانی است که از قرار معلوم سرچشمه تمام این خانواده بوده است.

پس آشکار است که تاریخیت به همان شیوه‌ای که به قلمرو موجودات زنده وارد شده بود به قلمرو زبان‌ها نیز وارد شد. برای این‌که تکامل ــ به‌غیر از تکاملی که صرفاً عبور [یا گذشتن] پیوستگی‌های هستی‌شناختی است ــ فهمیده شود باید برنامهٔ بی‌وقفه [یا شکسته‌نشده] و یکدست تاریخ طبیعی درهم شکسته می‌شد، گسست زیرقلمروها باید برنامه‌های ساختار ارگانیک را در تمام گوناگونی‌شان و بدون هیچ واسطه‌ای آشکار می‌ساخت، ارگانیسم‌ها باید بر طبق آرایش‌های کارکردی‌ای که انجام می‌دادند منظم می‌شدند، و از این رو روابط موجود زنده را با چیزی برقرار می‌کردند که موجود زنده را قادر به زیستن می‌کرد. به همین ترتیب، برای این‌که تاریخ زبان‌ها فهمیده شود، آنها می‌باید از پیوستگی زمانی

1. Coeurdoux
2. mixture
3. mother-language

گسترده‌ای جدا می‌شدند که آنها را تا خاستگاه‌شان بدون گسست به هم مرتبط نگه می‌داشت؛ آنها هم‌چنین می‌باید از گسترهٔ مشترک بازنمایی‌هایی که در آن گرفتار شده بودند آزاد می‌شدند؛ از طریق این گسست دوگانه، ناهمگنی نظام‌های دستوری گوناگون با الگوهای ویژه‌اش، با قوانین تجویزکننده تغییر در هر کدام، و با مسیرهای ثابت‌کننده خطوط احتمالی توسعهٔ هر کدام به وجود آمد. وقتی تاریخ گونه‌ها به عنوان توالی زمانی تمام شکل‌های ممکن به تعلیق درآمد، آنگاه، و فقط آنگاه، موجود زنده توانست تاریخیت‌اش را بپذیرد؛ به همین ترتیب اگر، در حوزهٔ زبان، تجزیهٔ آن اشتقاق‌های بی‌پایان و آمیزه‌های نامحدودی که دستور عام پیوسته مفروض می‌گرفت تعلیق نمی‌شد، زبان هرگز توسط تاریخیتی درونی تحت تأثیر قرار نمی‌گرفت. زبان‌های سانسکریت، یونانی، لاتین، و آلمانی را باید برحسب نوعی همزمانی نظام‌مند بررسی کرد. این زبان‌ها، در حالی که از تمام گاه‌شماری‌ها گسسته‌اند، باید وارد نوعی سیستم‌زمانیِ برادری گردد تا ساختارهایشان شفاف شود، و نوعی تاریخ زبان‌ها در آنها قابل خواندن گردد. اینجا، همانند جاهای دیگر، آرایش‌ها باید به صورت زنجیره‌های زمانی درهم شکسته شوند، و عناصرشان از نو توزیع شوند، آنگاه تاریخ جدیدی بنیادگذاری می‌شد، تاریخی که نه فقط حالت توالی موجودات و ربط‌شان در زمان بلکه حالتمندی شکل‌گیری‌شان را بیان می‌کرد. از این رو، تجربه‌مندی ــ که به یک میزان دربارهٔ افراد طبیعی و کلماتی که با آنها می‌توان این افراد را نام‌گذاری کرد صادق است ــ توسط تاریخ، از طریق تراکم کامل وجودش، درنوردیده می‌شود. نظمِ زمان در حال آغاز شدن است.

با این حال، تفاوتی عمده بین زبان‌ها و موجودات زنده وجود دارد. موجودات زنده هیچ تاریخ حقیقی‌ای جز از طریق رابطه‌ای ویژه بین کارکردهای‌شان و شرایط وجودشان ندارند. گرچه ترکیب درونی‌شان به عنوان

افراد ساختمند تاریخیت‌شان را امکان‌پذیر می‌سازد، اما این تاریخیت فقط از طریق جهان خارجی‌ای که این موجودات در آن زندگی می‌کنند به تاریخ واقعی بدل می‌شود. از این رو، برای این‌که این تاریخ به‌وضوح پدیدار شود، و در گفتمان توصیف کرد، علاوه بر کالبدشناسی مقایسه‌ای کوویه، باید نوعی تجزیهٔ محیط و شرایطی که بر موجود زنده عمل می‌کنند وجود داشته باشد.

از طرف دیگر اگر از عبارت گریم استفاده کنیم، «کالبدشناسی» زبان در بن‌مایهٔ تاریخ [History] عمل می‌کند: زیرا این کالبدشناسی، نوعی کالبدشناسی تغییرات ممکن است که نه همزیستی اندام‌ها، یا طرد متقابل‌شان، بلکه جهتی را بیان می‌کند که در آن جهش‌ها می‌توانند، یا نمی‌توانند، اتفاق بیافتند. دستور جدید به گونه‌ای بی‌واسطه درزمانی[1] است. چگونه این دستور می‌تواند غیر از این باشد، زیرا قطعیت‌اش فقط می‌تواند از طریق گسستی بین زبان و بازنمایی محقق شود؟ ساختار درونی زبان‌ها ــ آنچه را مجاز می‌کنند و آنچه را طرد می‌کنند تا [بتوانند] عمل کنند ــ فقط در شکلِ کلمات می‌تواند دوباره فهمیده شود؛ اما این شکل، به‌خودی‌خود، فقط اگر به وضعیت قبلی‌اش، به تغییراتی که مستعدش است، و به تعدیل‌هایی که هرگز اتفاق نمی‌افتند، مرتبط شود می‌تواند قانون خودش را بیان کند. یقیناً زبان از طریق جدابودن از آنچه بازنمایی می‌کند مجبور شد که برای اولین بار در قانونیت[2] خاص‌اش ظاهر شود، و همزمان محکوم بود تا فقط در تاریخ دوباره قابل فهم شود. مشهور است که سوسور فقط از طریق اعادهٔ رابطهٔ زبان با بازنمایی، به بهای بازسازی نوعی «نشانه‌شناسی» که، همانند دستور عام، نشانه را به عنوان ربط بین دو ایده تعریف می‌کند، توانست از این کشش[3] درزمانی زبان‌شناسی تاریخی بگریزد. از این رو، یک رخداد دیرینه‌شناختی در تاریخ طبیعی و زبان

1. diachronic
2. legality
3. vocation

به شیوه‌ای تا حدودی متفاوت بیان شد. از طریق جداسازی نشان‌های ویژه موجود زنده یا قواعد دستور از قوانین نوعی بازنمایی خودکاو[1]، تاریخیت زندگی و زبان امکان‌پذیر شد. اما، در حوزهٔ زیست‌شناسی، این تاریخیت برای بیانِ روابط افراد با محیط به تاریخی تکمیلی نیاز داشت؛ تاریخ زندگی در یک معنا نسبت به تاریخیت موجود زنده بیرونی است؛ به این دلیل است که تکامل‌گرایی نظریه‌ای زیست‌شناختی است که شرایط امکان‌اش نوعی زیست‌شناسی بدون تکامل بود ــ زیست‌شناسی کوویه. برعکس، تاریخیت زبان، تاریخ‌اش را به صورت بی‌واسطه، و بدون میانجی، آشکار می‌سازد؛ آنها [یعنی تاریخیت زندگی و زبان] با یکدیگر از درون ارتباط برقرار می‌کنند. در حالی که زیست‌شناسی قرن نوزدهم بیشتر و بیشتر به سمت سطح بیرونی موجود زنده، به سمت آنچه ورای سطح بیرونی قرار دارد حرکت می‌کرد، و به صورت پیش‌رونده‌ای آن سطح بدن را نفوذپذیر می‌سازد که نگاه طبیعی‌دان زمانی در آن درنگ کرده بود، زبان‌شناسی تاریخی روابطی را باز می‌کرد که دستوردان‌ها بین زبان و تاریخ بیرونی برقرار کرده بودند تا تاریخی درونی را تعریف کنند. تاریخ درونی، وقتی در عینیت‌اش تثبیت شد، می‌توانست به عنوان یک راهنما عمل کند و امکان بازسازی ــ به نفع تاریخ به معنای اخص کلمه ــ رخدادها را مدت‌ها قبل از این‌که فراموش شوند، فراهم کند.

زبان به موضوع بدل می‌شود

می‌توان ملاحظه کرد که چهار بخش نظری‌ای که در بالا بررسی شدند، احتمالاً به این دلیل که اساس دیرینه‌شناختیِ زبان‌شناسی تاریخی را بنیاد گذاشتند، دقیقاً با بخش‌هایی که تعریف دستور عام را امکان‌پذیر ساختند تناظر و تقابل دارند [۴۷]. اگر این چهار بخش نظری را از آخرین، به سمت اولین

1. self-analysing

بررسی کنیم، درمی‌یابیم که نظریهٔ *خویشاوندی* زبان‌ها (گسست بین خانواده‌های بزرگ، و تمثیل‌های درونی در نظام تغییرات) در تقابل با نظریهٔ *اشتقاق* قرار می‌گیرد، نظریه‌ای که عوامل ثابت فرسایش[1] و آمیزه را مفروض می‌گیرد، و به شیوه‌ای یکسان بر تمام زبان‌ها، به عنوان یک اصل بیرونی و با اثرات نامحدود، عمل می‌کند. نظریهٔ *ریشه* در تقابل با نظریهٔ *نام‌گذاری* قرار می‌گیرد: زیرا ریشه یک فردیت زبانی قابل تفکیک، در گروهی از زبان‌ها است و به‌ویژه به عنوان هسته‌ای از شکل‌های فعلی عمل می‌کند؛ در حالی که ریشه، که از طرف طبیعت و فریاد ابتدایی بر زبان هجوم می‌آورد، خودش را به تحلیل برد تا جایی که چیزی بیش از صدایی نبود که به گونه‌ای بی‌پایان قابل انتقال بود و کارکردش نوعی الگوگذاری اسمی اشیاء بود.

مطالعه *واریاسیون‌های درونی* زبان همچنین در تقابل با نظریهٔ مفصل‌بندی بازنمایی‌گر قرار می‌گیرد: نظریهٔ مفصل‌بندی بازنمایی‌گر کلمات را تعریف می‌کرد و به آنها فردیتی می‌داد که آنها را از طریق مرتبط کردن‌شان به محتوایی که می‌توانستند دلالت کنند از یکدیگر تمیز می‌داد؛ مفصل‌بندی زبانْ تجزیهٔ دیدنی بازنمایی بود؛ اکنون کلمات در وهلهٔ اول با ریخت‌شناسی‌شان و با کلیت جهش‌هایی که هر کدام از صداهای‌شان می‌تواند متحمل شود، توصیف می‌شوند. بالاتر از همه، *تجزیهٔ درونی* زبان در تقابل با تقدم اهداءشده به فعل *بودن* [*to be*] در تفکر کلاسیک قرار می‌گیرد: فعلِ *بودن* بر مرزهای زبان تأثیر داشت، هم به این دلیل که پیوند اولیهٔ بین کلمات بوده است و هم به این دلیل که این فعل دارای قدرت بنیادی تأیید بود؛ این فعل آستانهٔ زبان را مشخص می‌کرد، ویژگی‌اش را نشان می‌داد، و آن را، به شیوه‌ای محوناشدنی، به شکل‌های تفکر مرتبط می‌کرد. از طرف دیگر، تجزیهٔ مستقل ساختارهای دستوری، آن‌چنان که از قرن نوزدهم عمل می‌شد، زبان را جدا

1. attrition

می‌کند، با آن به‌مثابهٔ نوعی ساختار ارگانیک خودآئین برخورد می‌کند، و پیوندهای آن را با احکام، اسناد، و تأیید قطع می‌کند. گذار هستی‌شناختی‌ای که فعل *to be* بین سخن گفتن و فکرکردن فراهم کرده است، برداشته می‌شود؛ و آنگاه زبان نوعی هستی مناسب با خودش به دست می‌آورد. و این هستی است که دربردارندهٔ قوانینی است که بر آن حاکم است.

اکنون نظم کلاسیک زبان به پایان نزدیک می‌شود. این نظمْ شفافیت و کارکرد اصلی‌اش را در قلمرو دانش از دست داده است. در قرون هفدهم و هجدهم، این نظمْ پدیدارشدن بی‌واسطه و خودانگیختهٔ بازنمایی‌ها بوده است؛ در وهلهٔ اول در این نظم بود که بازنمایی‌ها نشانه‌های اولیه‌شان را دریافت کردند، خصوصیات مشترک‌شان را دوباره دسته‌بندی کردند و به آنها طرح دادند، و روابط این‌همانی یا اِسنادشان را برقرار کردند؛ زبان شکلی از دانستن و دانستن به طور خودبه‌خود گفتمان بود. از این رو، زبان موقعیتی بنیادی را در رابطه با تمام دانش اشغال کرد: فقط به واسطهٔ زبان بود که اشیاء جهان می‌توانستند شناخته شوند. نه به این دلیل که زبان بخشی از جهان بود، که به‌لحاظ هستی‌شناختی با آن درهم تنیده بود (هم‌چنان که در رنسانس [چنین] بوده است)، بلکه به این دلیل که زبان اولین طرحِ نوعی نظم در جهان بازنمایی‌ها بود، و همچنین به این دلیل که زبان شیوهٔ اولیه و اجتناب‌ناپذیر بازنمایی‌کردنِ بازنمایی‌ها بود. در زبان بود که تمام کلیت‌ها تشکیل شده بودند. دانش کلاسیک عمیقاً نام‌گرا بود. از قرن نوزدهم، زبان شروع به پیچیدن بر روی خودش، اکتساب تراکم ویژه‌اش، و به‌کارگیری نوعی تاریخ، نوعی عینیت، و قوانین خاص خودش کرد. زبان به ابژه‌ای برای دانش در همان سطحی بدل شد که موجودات زنده، ثروت و ارزش، و تاریخِ رخدادها و انسانْ ابژهٔ آن بودند. ممکن است زبان مفاهیم خاص خودش را داشته باشد اما ریشه‌های تجزیه‌هایی که به آن مربوط هستند در همان سطح تجزیه‌هایی

قرار دارد که به دیگر شکل‌های تجربی دانش می‌پردازند. مزیتی که *دستور عام* را قادر می‌ساخت *منطق* باشد، درحالی‌که همزمان با آن تلاقی می‌کرد، اکنون از دست رفته است. شناخت زبانْ دیگر نزدیک‌شدنِ تا حد امکان به خود زبان نیست؛ [بلکه] صرفاً کاربست شیوه‌های فهم به‌طور اَعمْ به قلمرو خاصی از عینیت است.

با این حال، این تنزل مرتبهٔ زبان به صرفِ منزلت ابژه به سه طریق جبران می‌شود. اول، از طریق این واقعیت که زبان واسطه‌ای ضروری برای هر دانش علمی است که می‌خواهد در گفتمان بیان شود. زبان خودش نمی‌تواند تحت نگاه علم مرتب، مستقر و بررسی شود، زیرا همیشه در طرف سوژهٔ شناسا دوباره ظهور می‌کند ــ به مجرد این‌که آن سوژه آنچه را که می‌داند بیان می‌کند. این است دو دل‌مشغولی دائمی در قرن نوزدهم. اولی خواستِ خنثی [یا بی‌طرف] کردن، و به عبارتی تهذیب، زبان علمی تا نقطه‌ای است که در آن این زبان، عاری از تمام یکتایی‌اش، پیراسته‌شده از تمام عناصر بیگانه و اتفاقی‌اش ــ چنان‌که گویی این عناصر به جوهراش تعلق ندارند ــ بتواند به تفکر دقیق، بدل کامل[1] و آئینهٔ بدون غبار یک دانش غیرکلامی بدل شود. این رویای پوزیتیویستیِ زبانی است که دقیقاً در سطح آنچه شناخته شده است نگه داشته می‌شود: یک زبان‌جدولی، همانند زبانی که کوویه احتمالاً آرزوی آن را داشت، وقتی طرح تشکیل نوعی «رونوشت[2]» طبیعت را به علم نسبت داد؛ گفتمان علمی قرار بود «جدول» اشیاء باشد؛ اما «جدول» در اینجا معنایی کاملاً متفاوت از معنای قرن هجدهمی‌اش دارد؛ در آن زمان، گفتمان علمی مربوط به تقسیم طبیعت از طریق جدول ثابتی از این‌همانی‌ها و تفاوت‌ها

1. perfect double
2. copy

بود که زبان برای آن شبکه‌ای اولیه، تقریبی و قابل اصلاح فراهم می‌کرد؛ اما اکنون، زبان آنقدری که تصویر است جدول نیست، در این معنا که زبان، آزاد از پیچیدگی‌ای که نقش طبقه‌بندی‌کنندهٔ بی‌واسطه‌اش را به آن می‌دهد، در فاصلهٔ معینی از طبیعت می‌ایستد تا بخشی از آن را از طریق انفعالیت ویژه‌اش به درون خودش بکشد، و تا دست‌آخر به پرترهٔ [تصویر] دقیق طبیعت بدل شود[٤٨].

دل‌مشغولی دیگر ــ که کاملاً متفاوت از اولی است، به‌رغم این‌که در ارتباط با آن است ــ جستجو برای منطقی مستقل از دستورها، واژه‌ها، شکل‌های ترکیبی، و کلمات بود: منطقی که بتواند استلزام‌های عام تفکر را ایضاح کند و مورد استفاده قرار بدهد، در حالی که آنها را از یکتایی‌های زبانی ساخت‌یافته که ممکن است در آن مبهم شده باشند حفظ می‌کند. می‌بایست بابول[1] نوعی منطق نمادین دقیقاً در آن دوره‌ای به وجود می‌آمد که زبان‌ها به ابژه‌های زبان‌شناسی تاریخی بدل شدند: زیرا، به‌رغم برخی شباهت‌های سطحی و تعدادی از همانندی‌های فنی، این منطق آن‌چنان که در عصر کلاسیک بوده است، نه مسئله‌ای مربوط به بنیادگذاری یک زبان عام بلکه مسئله‌ای مربوط به بازنمایی شکل‌ها و ربط‌های تفکر در بیرونِ تمام زبان‌ها بوده است. و از آن‌جا که زبان به ابژه علم بدل شد، باید زبانی اختراع می‌شد که بیشتر نوعی نمادپردازی[2] باشد تا زبان، و زبانی که، به همین دلیل، نسبت به تفکر در لحظه‌ای که به آن اجازه دانستن می‌داد شفاف باشد. ممکن است گفته شود که *جبر منطقی* و *زبان‌های هندواروپایی* در یک معنا دو محصول گسیختگی *دستور عام* هستند: در حالی که زبان‌های هندواروپایی جابجایی زبان را در جهت ابژه

1. Boole
2. symbolism

شناخته‌شده بیان می‌کنند، جبر منطقی حرکتی را بیان می‌کند که باعث می‌شود زبان، در حالی که عمل دانستن را در فرآیند تمام شکل‌های ازپیش تشکیل‌شده‌اش عریان می‌کند، به سمت آن تغییر موضع دهد. اما بیان این واقعیت در این شکل کاملاً منفی کافی نخواهد بود: در سطح دیرینه‌شناختی، شرایط امکان یک منطق غیرکلامی و یک دستور زبان تاریخی یکسان هستند. اساس قطعیت‌شان یکسان است.

جبران دوم برای این تنزل مرتبهٔ زبانْ ارزش انتقادی اعطاشده به مطالعه [یا بررسی]اش است. زبان، در حالی که به نوعی واقعیت تاریخی متراکم و پیوسته‌ای بدل شده است، جایگاه سنت، جایگاه عادات گفته‌نشدهٔ تفکر را تشکیل می‌دهد، و نیز جایگاه آنچه به صورت پنهانی در ذهن مردم قرار دارد؛ زبان خاطره‌ای اجتناب‌ناپذیر را انباشت می‌کند که حتی خودش را به‌مثابهٔ خاطره نمی‌شناسد. انسان‌ها در حالی که افکارشان را با کلماتی بیان می‌کنند که بر آنها حاکم نیستند، و در حالی که افکارشان را در شکل‌های فعلی‌ای محصور می‌کنند که ابعاد تاریخی‌شان بر آنان نامعلوم است، معتقدند که گفتارشان خدمتکارشان است و درک نمی‌کنند که خودشان را به الزام‌های گفتار تسلیم کرده‌اند. آرایش‌های دستوری زبان امر پیشینی آن چیزی هستند که در زبان می‌تواند بیان شود. حقیقتِ گفتمان در دام زبان‌شناسی تاریخی گرفتار شده است. این است لزوم بررسی گذشته‌نگر از عقاید، فلسفه‌ها، و احتمالاً حتی از علوم، به کلماتی که آنها را امکان‌پذیر می‌سازند، و ورای آن، به تفکری که زندگی اصلی‌اش هنوز در شبکهٔ دستوری گرفتار نشده است. این شیوه‌ای است که [بدان وسیله] ما باید احیای تمام روش‌های معناگذاری را درک کنیم که در قرن نوزدهم بسیار برجسته بوده است. این ظهور دوبارهٔ به دلیل این واقعیت است که زبان تراکم رازآلودی را که در زمان رنسانس صاحب آن بود دوباره از سر گرفت. اما اکنون تفسیر دیگر مربوط به کشف

دوبارهٔ برخی کلمات اولیه نیست که در زبان دفن شده‌اند، بلکه موضوعی است مربوط به آشفتن کلماتی که ما صحبت می‌کنیم، آشکارکردن عادات دستوری تفکرها، محوکردن اسطوره‌هایی که به کلمات ما جان می‌بخشند، و موضوعی مربوط به ارائه پرسروصدا و محسوسِ عنصر ساکتی که تمام گفتمان‌ها، وقتی گفته می‌شوند، با خودشان حمل می‌کنند. جلد اول *سرمایه* نوعی معناگذاری «ارزش» است؛ تمام آثار نیچه معناگذاری چندین کلمهٔ یونانی است. کل آثار فروید تفسیر تمام آن عبارت‌های ناگفته‌ای است که گفتمانِ آشکار، تخیلات، رؤیاها و بدن‌های ما را تقویت و در عین حال تضعیف می‌کنند. زبان‌شناسی تاریخی، به عنوان تجزیهٔ آنچه در اعماق گفتمان گفته شده است، به شکل مدرن نقد بدل شده است. در حالی که، در پایان قرن هجدهم، زبان‌شناسی تاریخی موضوعی مربوط به تثبیت مرزهای دانش بود، اکنون موضوعی است مربوط به تلاش برای نابودی نحو، متلاشی کردن حالت‌های استبدادی گفتار، فهم آگاهانه کلمات برای درک آنچه از طریق آنها و به‌رغم آنها گفته می‌شود. احتمالاً خدا به آن میزان که امری مقدم بر جمله‌هایی است که ما صحبت می‌کنیم، ناحیه‌ای ورای دانش نیست؛ و اگر انسان غربی از خدا تفکیک‌ناشدنی است، به دلیل برخی گرایش‌های راسخ برای فراتررفتن از مرزهای تجربه نیست، بلکه به این دلیل است که زبان او، در سایه قوانین‌اش، به صورت بی‌وقفه‌ای به خدا دامن می‌زند: «در واقع من نگرانم که ما هرگز از خدا خلاص نشویم، زیرا هنوز به دستور معتقدیم»[۴۹]. در قرن شانزدهم، تفسیر از جهان (اشیاء و متن‌ها با یکدیگر) به سمت کلمه‌ای الهی پیش می‌رفت که می‌شد در جهان کشف کرد؛ تفسیرِ ما، یا به هر صورت آن چیزی که در قرن نوزدهم تشکیل شده بود، از انسان‌ها، از خدا، از دانش یا تخیلات، به سمت کلماتی پیش می‌رود که این چیزها [یعنی انسان، خدا و...] را امکان‌پذیر می‌سازد؛ و آنچه تفسیر آشکار

می‌سازد حاکمیت یک گفتمان آغازین[1] نیست، بلکه این واقعیت است که ما پیشاپیش، قبل از کمترین کلمات‌مان، توسط زبان کنترل و فلج شده‌ایم. نقد مدرن خودش را به شکل عجیبی از شرح و تفسیر اختصاص داده است، زیرا این نقد از این مشاهده که زبان وجود دارد به سمت کشف معنای این زبان پیش نمی‌رود، بلکه از آرایش گفتمان آشکار به سمت نوعی آشکارسازی زبان در هستی خام‌اش پیش می‌رود.

از این رو، روش‌های تفسیر تفکر مدرن در تقابل با روش‌ها [یا تکنیک‌های] صوری‌شدن قرار می‌گیرند: می‌شود گفت روش‌های تفسیر ادعا می‌کنند که زبان را وامی‌دارند تا از لایه‌های زیرین خودش صحبت بکند، و تا حد ممکن زبان را به آنچه در آن بدون آن، گفته می‌شود، نزدیک می‌سازند؛ دوم اینکه روش‌های صوری‌شدن ادعا می‌کنند که هر زبانی را که ممکن است به وجود بیاید کنترل می‌کنند، و نیز ادعا می‌کنند که از بالا قانونِ آن چیزی را که گفتنِ آن امکان‌پذیر است بر زبان تحمیل می‌کنند. تفسیر و صوری‌شدن به دو شکلِ عمده تجزیهٔ زمانِ ما بدل شده‌اند ــــ در واقع، ما شکل دیگری را نمی‌شناسیم. اما آیا می‌دانیم روابط معناگذاری و صوری‌شدن کدام هستند؟ زیرا اگر معناگذاری آنقدری که ما را به سمت وجود برهنهٔ چیزی مانند زبان هدایت می‌کند به سمت یک گفتمان آغازین هدایت نکند، آیا مجبور نمی‌شود فقط شکل‌های ناب زبان را، حتی قبل از این‌که زبان معنایی به خود بگیرد، بیان کند؟ و آیا ضرورت ندارد برای صوری‌کردن چیزی که فرض می‌کنیم یک زبان است، آیا ضرورت ندارد حداقلِ معناگذاری را به کار گیریم، و حداقل تمام آن شکل‌های خاموش را به عنوان شکل‌هایی تفسیر کنیم که قصد معنای چیزی را دارند؟ این درست است که امروزه تقسیم بین تفسیر و صوری‌شدن بر ما فشار می‌آورد و بر ما مسلط است؛ اما این تقسیم به اندازهٔ

1. primal

کافی قاطع نیست: انشعابی که این تقسیم به وجود می‌آورد به اندازهٔ کافی به عمق فرهنگ ما وارد نشده است، دوشاخه‌اش برای ما آن‌چنان مقارن هستند که نمی‌توانند بگویند آیا این تقسیمْ انتخابی ساده را تجویز می‌کند یا این‌که ما را دعوت می‌کند که بین گذشته، که به معنا معتقد است، و حال (آینده)، که دلالت را کشف کرده است، دست به انتخاب بزنیم. در واقع، این تقسیم موضوعی مربوط به دو تکنیک [یا روش] همبسته است که زمینهٔ مشترک امکان‌پذیری‌شان توسط خود هستی زبان، آن‌چنان که در آستانهٔ عصر مدرن بنیاد گذاشته شده بود، تشکیل می‌شود. ارتقای انتقادی زبان، که جبرانی برای تنزل‌اش در ابژه بود، متضمن این امر بود که زبان هم به یک عملِ دانستن، عاری از تمام کلمات و هم به آن عنصر ناخودآگاه در گفتمان ما نزدیک شود. زبان یا باید نسبت به تمام شکل‌های دانش شفاف باشد، یا این‌که به ناخودآگاه پرتاب شود. این امر یقیناً پیشرفت مضاعف قرن نوزدهم را توضیح می‌دهد، از یک طرف به سمت فرمالیسم[1] در تفکر، و از طرف دیگر به سمت کشف ناخودآگاه ــ به سمت راسل و فروید. این امر هم‌چنین گرایش یکی به سمت دیگری، و نیز گرایش این دو جهت را به قطع‌کردن یکدیگر توضیح می‌دهد: برای مثال، تلاش برای کشف شکل‌های نابی که قبل از تمام محتواها بر ناخودآگاه ما تحمیل می‌شوند؛ و یا کوشش برای آوردنِ اساسِ تجربه، حسِ هستی، افق زیستهٔ تمام دانش ما به سطح گفتمان ما. در این جا است که ساختارگرایی و پدیدارشناسی، به همراه آرایش‌های متناسب با خودشان، فضای کلی‌ای را می‌یابند که *زمینهٔ مشترک*‌شان را تعریف می‌کند.

در نهایت، آخرین، مهم‌ترین و احتمالاً نامنتظرترین جبران برای تنزل زبانْ ظهور ادبیات، ادبیات به معنای دقیق کلمه، است ــ چون که مسلماً در جهان غرب، از زمان هومر، و دانته، شکلی از زبان وجود دارد که اکنون ما آن را

1. formalism

«ادبیات» می‌نامیم. اما کلمهٔ ادبیاتْ تاریخ جدیدی دارد، هم‌چنان که در فرهنگ ما، جدایی یک زبان خاص که شیوه خاص بودن‌اش «ادبیاتی»[1] است تاریخ جدیدی دارد. این به این دلیل است که در آغاز قرن نوزدهم، در زمانی که زبان خودش را در تراکم‌اش دفن می‌کرد و به خودش اجازه می‌داد تا، کاملاً، توسط دانش درنوردیده شود، خودش را در جای دیگر، در شکلی مستقل، که دسترسی به آن دشوار بود، بازسازی می‌کرد، و به معمای خاستگاه‌اش بازمی‌گشت و تماماً در ارجاع به عمل ناب نوشتن وجود داشت.

ادبیاتْ منازعهٔ زبان‌شناسی تاریخی است (که ادبیات، با این حال، چهرهٔ دوقلوی آن است): ادبیات زبان را از دستور به قدرت عریان گفتار برمی‌گرداند، و در آن‌جا با هستی بکر و متفرعن کلمات روبرو می‌شود. از شورش رمانتیک علیه گفتمانی که در شکوه تشریفاتی‌اش منجمد شده است، تا کشف مالرمه[2]ای کلمه در قدرت عقیم‌اش، آشکار می‌شود که کارکرد ادبیات، در قرن نوزدهم، در رابطه با شیوهٔ مدرن هستی زبانْ چه بوده است. در برابر زمینهٔ این تعاملِ ضروری، مابقی صرفاً تأثیر [یا پیامد] است: ادبیات به صورت پیش‌رونده‌ای متمایزتر از گفتمان ایده‌ها می‌شود، و خودش را در نوعی لازمیت[3] ریشه‌ای محصور می‌کند؛ ادبیات از تمام ارزش‌هایی جدا می‌شود که می‌توانستند آن را در گردش عمومیِ عصر کلاسیک (ذائقه، لذت، بی‌پیرایگی، حقیقت) حفظ کنند، و در فضای خودش هر چیزی را به وجود می‌آورد که نوعی انکار بازی‌گوشانهٔ آنها را (امر مفتضح، امر زشت، امر ناممکن) تضمین کند؛ ادبیات از کل تعریف *ژانرها*[4] به عنوان شکل‌های سازگارشده با نظم بازنمایی جدا می‌شود، و صرفاً به تجلی[5] یک زبان بدل

1. literary
2. Mallarmean
3. intransitivity
4. genres
5.manifestation

می‌شود که هیچ قانونی به‌غیر از تأییدِ وجود عجولانهٔ[1] خودش ــ در تقابل با تمام شکل‌های دیگر گفتمان ــ ندارد. و در نتیجه، ادبیات هیچ کاری برای انجام دادن ندارد، به‌غیر از پیچیدن در نوعی بازگشت دائمی دور خودش، چنان‌که گویی گفتمان‌اش محتوایی غیر از بیان شکل‌اش نمی‌تواند داشته باشد؛ ادبیات خودش را به عنوان یک ذهنیت نوشتاری به خودش ارائه می‌کند، یا به دنبال فهم دوبارهٔ جوهر تمام ادبیات در جنبشی است که آن را به وجود آورده است؛ و از این رو تمام رشته‌هایش در ظریف‌ترین نقاط ــ منفرد، لحظه‌ای، و با این حال کاملاً عام ــ در عمل ساده نوشتن به هم نزدیک می‌شوند. در لحظه‌ای که زبان، به عنوان کلمات گفته و پراکنده شده، به ابژهٔ دانش بدل می‌شود، ما شاهد ظهور دوبارهٔ آن در نوعی حالتمندی دقیقاً متضاد هستیم: نوعی رسوب محتاطانه و آرام کلمه بر روی سفیدی یک تکه کاغذ، جایی که کلمه نه می‌تواند صدا و نه می‌تواند مخاطب داشته باشد، جایی که کلمه نمی‌تواند چیزی به‌غیر از خودش را بگوید، و نمی‌تواند کاری به‌جز درخشندگی در روشنی هستی‌اش انجام بدهد.

1. precipitous

یادداشت‌ها

[1] Ricardo, *Works* (London, 1846, P. 11)
[2] Ibid., P. 10.
[3] Ibid., p. 25.
[4] Ibid., P. 16.
[5] Cf. Adam Smith, *The wealth of nations*, book I, chap. XI, part II.
[6] Outed by T. Chan, *La Vie et L aeuvre d e. Geoffrey saint-Hailaire* (Paris, 1962, P. 138).
[7] G. Cuvier, *Lecons danatimie comparee*, t. I, pp. 63-4.
[8] Ibid., pp. 34-5.
[9] Ciuver, *Rapport historique sur le progres des sciences naturelles*, P. 330.
[10] Cuvier, *Lecons d'anantomie comparee*, t. I, p. 55.
[11] Cuvier, *Second memorie sur les animaux a sang blanc* (1795; Magasin encyclopedique, II, p. 441).
[12] Ibid, p. 441.
[13] Cuvier. *Lecons d'anatomie comparee*, t. III, pp. 4-5
[14] Cuvier4, *Sur un noveau rapprochement a etablir* (Annales du Museum, t. XIX, p. 76).
[15] Ibid., p. 76.
[16] Cuvier, *Second memoire sur les animaux a sang blanc*, loc. Cit.
[17] On this rejection of the microscope, which is identical in cuvier and in the anatomo- pathilogists, cf. *Lecons danatomie comparee*, t. V, p. 180, and *Le Regne animal distribue dapres son organisation*, t. I, p. xxviii.
[18] Cuvier, *Le renge animal distribue dapres son organisation*, t. p. xiv.
[19] Cuvier, *Lettre a Hartmann*, quted by Daudin, *Les Classes zoologiques*, t. II, p. 20, n. I.
[20] Cuvier, *Rapport historique sur le progres des sciences natireiies*, pp. 329-30.
[21] Cuvier, *Tableau elementaire d'histirie naturelle*, p. 6 et seq.
[22] Cuvier, *Lecones d'anatomie comparee*, t. I, p. 59.
[23] Cuvier, *Memoire sur les cephalopodes* (1817, pp. 42-3)
[24] Cuvier, *Tableau elementaire dhistorie naturelle*, pp. 84-5.
[25] Cuvier, *Lecones d anantomie comparee*, t. I,. 60.
[26] Cuvier, *Historie des possons* (Paris, 1828. t. I, p. 569).
[27] Cuvier, *Lecons d'anatomie comparee*, t. I, pp. 4-5.
[28] Cuvier, *Cours d'anatomie pathologiue*, t. I, p. 5.

[29] F. von Schelege, *On the language and philosophy of the indians* (1808; *Aesthetic and miscellaneous works*, london, 1849, p. 4390.
[30] Ibid., p. 449.
[31] Ibid.
[32] Ibid, pp. 445-7.
[33] bopp, *Uber das Konskristsprache der Sanskritsorache* (1816, p. 147).
[34] J. horne Tooke, *On the study of language* (London, 17980.
[35] Grimm has often been criticized for having confused letters and sounds (he analayses *Schrift* into eight elements because he divides the f into p and h). that is how difficult it was ti treat language as an element composed purely of sounds.
[36] J. Grimm, *Deutsche Grammatik* (2nd edn., 1822, vol. I, p. 5). These analayses do not occur in the forst edition (1818).
[37] Ibid., p. 5.
[38] Bopp. *A comparative grammar* (London, 1845, p. I, note).
[39] J. Grimm, *L'Origine du langage* (Fr. Trancs. Paris, 1859, p. 7).
[40] Ibid., p. 37 CF, also *Deutsche Grammatik*, I, p. 588.
[41] J. Grimm, *L'Origine du langage*, p. 41.
[42] bopp, *Uber das Konjugationssystem der Sanakritsprache*.
[43] Ibid., p. 147 *et seq*.
[44] J. Grimm, *L'Origine du langage*, p. 39.
[45] Ibid., p. 50.
[46] F. von Schlegel, *On the language and philosiphy of the Indians*, p. 429.
[47] Cf. p. 115 above.
[48] Cf. G. Cuvier, *Rapport historique sur li progres des sciences nsturelles,* p. 4.
[49] Nietzsche, *The twilight of the idols* (First german edn. 1889; Fr. Trans. 1911, p. 130).

فصل ۹

انسان و دوتایی‌هایش

بازگشتِ زبان

با ظهور ادبیات، با بازگشت معناگذاری و دل‌مشغولی دربارهٔ صوری‌شدن، با تکوین زبان‌شناسی تاریخی ــ به طور خلاصه با ظهور دوبارهٔ زبان به عنوان کثرتی چندگانه، اکنون می‌توان نظم تفکر کلاسیک را تحت‌الشعاع قرار داد. در این زمان، نظم تفکر کلاسیک، در هر دیدگاه گذشته‌نگری که در نظر بگیریم، وارد قلمروی ظلمانی می‌شود. با این حال، ما نباید از تاریکی، بلکه باید از روشنایی‌ای تا حدودی تیره سخن بگوییم که در وضوح ظاهری‌اش فریبنده است: در واقع، به نظر می‌رسد که ما تمام آنچه را که باید دربارهٔ تفکر کلاسیک بدانیم می‌دانیم، اگر بدانیم که تفکر کلاسیک عقلانی است و این‌که این تفکر از زمان گالیله و دکارت مزیت مطلقی به ماشین‌انگاری داده است، و این‌که نوعی نظم‌بخشی کلی را دربارهٔ طبیعت مفروض می‌گیرد، و این‌که تفکر کلاسیک امکانِ تجزیه‌ای به قدر کفایت ریشه‌ای را برای کشف عناصر یا خاستگاه‌ها می‌پذیرد، اما پیشاپیش نوعی دلواپسی، ورای تمام این مفاهیم فهم و به‌رغم آنها، دربارهٔ جنبش زندگی، دربارهٔ تراکم تاریخ، و دربارهٔ اختلال در

طبیعت دارد، اختلالی که فهم آن بسیار دشوار است. اما شناخت تفکر کلاسیک به‌تنهایی از طریق چنین نشانه‌هایی، بدفهمی آرایش بنیادی آن است؛ این چنین شناختی رابطهٔ بین این تظاهرات و آنچه آنها را امکان‌پذیر می‌سازد کاملاً نادیده می‌گیرد. چگونه ما، به‌رغم همه چیز (اگرنه از طریق تکنیکی کُند و پرزحمت)، رابطهٔ پیچیدهٔ بازنمایی‌ها، این‌همانی‌ها، نظم‌ها، کلمات، موجودات طبیعی، امیال، و علائق را کشف می‌کنیم؛ وقتی آن شبکهٔ گسترده برچیده شد، وقتی نیازها تولیدشان را برای خودشان سازماندهی کردند، وقتی موجودات زنده در جهت کارکردهای اساسی زندگی در خود فرورفتند، وقتی کلمات با تاریخ مادی‌شان ارزیابیب شدند ــ [و] به طور خلاصه وقتی این‌همانی‌های بازنمایی از بیان کامل و آشکار نظم موجودات دست کشیدند؟ کل نظام شبکه‌ها که توالی بازنمایی‌ها (یک رشتهٔ زمانی ضعیف که در ذهن انسان پدیدار می‌شود) را تجزیه می‌کرد، حرکت آن را متوقف، آن را تکه تکه، پخش و از نو در جدولی پایدار توزیع می‌کرد، تمام این تمایزات که توسط کلمات و گفتمان، نشان‌های ویژه و طبقه‌بندی، معادل‌ها و مبادله به وجود آمده‌اند، آن‌چنان به طور کامل مسنوخ شده‌اند که امروزه فهم دوبارهٔ این مطلب دشوار است که چگونه این ساختار می‌توانست عمل کند.

آخرین «دژی» که باید فرو می‌ریخت ــ و دژی که نابودی آنْ ما را برای همیشه از تفکر کلاسیک جدا کرد ــ دقیقاً اولین شبکه از میان این شبکه‌ها بود: گفتمان، که استقرار آغازین، خودانگیخته و نیندیشیدهٔ بازنمایی را در یک جدول تضمین می‌کرد. وقتی گفتمان دیگر در بازنمایی به عنوان اولین روش نظم‌بخشی آن وجود نداشت و عمل نمی‌کرد، تفکر کلاسیک در همان زمان دیگر مستقیماً در دسترس ما نبود.

وقتی کلماتْ با بازنمایی‌ها تلاقی نکردند و از فراهم‌کردن شبکه‌ای خودانگیخته برای دانش مربوط به اشیاء دست کشیدند به طور قطع از آستانهٔ

بین کلاسیسیسم[1] و مدرنیته (گرچه واژه‌ها به‌خودی‌خود اهمیتی ندارند ـــ بگذارید بگوییم بین ماقبل تاریخ و آنچه هنوز معاصر است) عبور شده بود. در آغاز قرن نوزدهم، کلماتْ تراکم باستانی و اسرارآمیزشان را از نو کشف کردند؛ اگرچه نه برای اعادهٔ انحنای جهان که آنها را در رنسانس پنهان کرده بودند، و نه برای آمیختن با اشیاء در نظامی حلقوی از نشانه‌ها. زبان وقتی از بازنمایی جدا شد، تا به امروز، فقط در شیوه‌ای پراکنده وجود داشته است: از نظر زبان‌شناسی تاریخی، کلمات مانند ابژه‌های بسیاری هستند که تاریخ آنها را شکل می‌دهد و به جا می‌گذارد؛ از نظر کسانی که خواهان تحقق صوری‌شدن هستند، زبان باید خودش را از محتوای انضمامی‌اش جدا کند و هیچ چیزی را دیدنی باقی نگذارد، به‌جز شکل‌هایی از گفتمان که به‌طور عام معتبر هستند؛ اگر نیت کسی تفسیر باشد، آنگاه کلمات به متنی بدل می‌شوند که باید تجزیه شود، تا آن معنای دیگری که در کلمات پنهان شده است پدیدار و کاملاً دیدنی شود؛ دست‌آخر، زبان گاهی اوقات ممکن است، به خاطر خودش، در نوعی عمل نوشتن پدیدار شود که چیزی را به غیر از خودش مشخص نمی‌کند. این پراکندگیْ اگرنه موضعی ممتاز، حداقل سرنوشتی را بر زبان تحمیل می‌کند که وقتی با سرنوشت کار یا زبان مقایسه می‌شود یکتا به نظر می‌رسد.

وقتی جدول تاریخ طبیعی گسسته شد، موجودات زندهٔ داخلِ این جدولْ پراکنده نشدند، بلکه برعکس پیرامون معمای اصلی زندگی از نو دسته‌بندی شدند؛ وقتی تجزیهٔ ثروت ناپدید شده بود، تمام فرآیندهای اقتصادی پیرامون واقعیت اصلی تولید و تمام آنچه آن را امکان‌پذیر می‌سازد از نو دسته‌بندی شدند؛ از طرف دیگر، وقتی وحدت دستور عام ـــ گفتمان ـــ درهم شکسته شد، زبان در نوعی کثرت شیوه‌های هستی ظاهر شد که وحدت‌اش احتمالاً دست‌نیافتنی بود. احتمالاً به این دلیل است که تأمل فلسفی برای مدت

1. classicism

طولانی خودش را از زبانْ دور نگه می‌داشت. در حالی که تأمل فلسفی به طور خستگی‌ناپذیری در قلمروهای زندگی یا کار به دنبال چیزی بود که ممکن بود یک موضوع، یا الگوهای مفهومی، و یا مبنای اصلی و واقعی آن را در اختیارش قرار دهد، [اما] توجه نسبتاً کمی به زبان مبذول داشت. دل‌مشغولی اصلی‌اش کنارگذاشتن موانعی بود که ممکن بود مانع انجام وظیفه‌اش شوند؛ برای مثال، کلمات می‌باید از محتوای خاموشی آزاد می‌شدند که آنها را بیگانه ارائه می‌کرد، یا زبان می‌باید از درون منعطف‌تر و سلیس‌تر می‌شد، به طوری که وقتی از فضامندی‌های فهم رها می‌شد می‌توانست جنبش و زمانمندی زندگی را بیان کند. زبان تا پایان قرن نوزدهم، مستقیماً و به‌خودی‌خود به قلمرو تفکر بازنگشت. حتی می‌توانستیم بگوییم تا قرن بیستم، اگر نیچهٔ فیلولوگ ــ و حتی در این حوزه هم او بسیار دانا بود، بسیار می‌دانست و کتاب‌های بسیار خوبی نوشت ــ اولین فیلسوفی نبود که وظیفهٔ فلسفی را با یک تأمل ریشه‌ای [یا رادیکال] دربارهٔ زبان مرتبط کرد.

و اکنون، در این فضای فلسفی‌ـ فیلولوژیک که نیچه آن را گشوده است، زبان در کثرتی اسرارآمیز جاری می‌شود که باید خوب فهمیده شود. مضامین نوعی صوری‌شدن عام تمامِ گفتمان‌ها، یا مضامین نوعی معناگذاری کاملِ جهان که هم‌زمان راززدایی کلی‌اش هم است، یا مضامین نوعی نظریهٔ کلی نشانه‌ها به صورت تعداد زیادی طرح (یا پندار، چه کسی می‌داند) در این فضا ظاهر می‌شوند؛ یا باز هم، مضمونِ (از نظر تاریخی احتمالاً اولین مضمون) دگرگونی‌ای بدون باقی‌مانده، مضمونِ جذب دوباره و کاملِ همه شکل‌های گفتمان در کلمه‌ای منفرد، همه کتاب‌ها در صفحه‌ای منفرد، تمام جهان در یک کتاب هم ظاهر می‌شوند. کار بزرگی که مالرمه خودش را تا دم مرگ وقف آن کرد، کاری است که اکنون بر ما حاکم است؛ این کار، در لکنت‌های‌اش، تمام کوشش‌های جاری ما را برای تحدید دوباره هستی قطعه قطعهٔ زبان در نوعی

تمامیتِ [یا وحدت] احتمالاً ناممکن دربرمی‌گیرد. طرح مالرمه ــــ طرحِ محصورکردن تمام گفتمان‌های ممکن در تراکم شکنندهٔ کلمه، در آن خط سیاه، مادی و باریک که جوهر روی کاغذ ترسیم می‌کند ــــ اساساً پاسخ پرسشی است که نیچه بر فلسفه تحمیل کرده است. از نظر نیچه، مسئله دانستن این امر نبود که نیک و بد در ذات خود چه چیزی هستند بلکه مربوط به این امر بود که چه کسی نام‌گذاری شده است، یا دقیق‌تر چه کسی صحبت می‌کرد، وقتی کسی برای نام‌گذاری خودش *آگاتوس*[1] و برای نام‌گذاری دیگرانْ *دیلوس*[2] گفت [۱]. زیرا در این‌جا، در *نگهدارنده*[3]ی گفتمان و، حتی عمیق‌تر، در *دارنده*[4]ی کلمه است که زبان در تمامیت‌اش جمع می‌شود. مالرمه به این پرسش نیچه که «چه کسی صحبت می‌کند» این‌گونه پاسخ می‌دهد ــــ و دائماً به این پاسخ رجعت می‌کند ــ که آنچه صحبت می‌کند خود کلمهٔ در تنهایی، در ارتعاش ظریف و در نیستی‌اش است ــــ نه معنای کلمه، بلکه هستی اسرارآمیز و ناپایدارش. در حالی که نیچه پرسش خود در این باره را که چه کسی صحبت می‌کند تا پایان حفظ کرد، گرچه در آخر مجبور شد که خودش به آن پرسش هجوم بیاورد و آن را بر خودش به عنوان سوژهٔ گوینده و *پرسنده: اینک، انسان*[5]، استوار کند، [اما] مالرمه دائماً خودش را از زبان خود حذف می‌کرد، تا جایی که آرزو می‌کرد در زبان نشان داده نشود، به‌جز به عنوان مجری در مراسم ناب کتاب مقدس که در آنْ گفتمان خودش را سامان خواهد داد. کاملاً امکان‌پذیر است که تمام این پرسش‌ها اکنون با کنجکاوی ما روبرو شوند (زبان چیست؟، نشانه چیست؟ چه چیزی در جهان، در ژست‌ها، در تمام شکوه اسرارآمیز رفتارها، رؤیاها و بیماری‌های ما ناگفته است ــــ آیا تمام این‌ها صحبت می‌کنند، و اگر آری به چه زبانی و طبق کدام دستور؟ آیا

1. Agathos
2. Deilos
3. holder
4. possessor
5. Ecce Homo

هر چیزی معنی‌دار است و اگرنه، کدام چیزها معنی‌دار هستند و برای چه کسانی، و بر طبق کدام قواعد؟ چه رابطه‌ای بین زبان و هستی وجود دارد، و آیا واقعاً در خطاب به هستی است که زبان همیشه بیان می‌شود ــ لااقل زبانی که صادقانه صحبت می‌کند؟ پس این زبانی که چیزی نمی‌گوید، هرگز خاموش نیست، و «ادبیات» نامیده می‌شود چیست؟) ــ کاملاً محتمل است که تمام این پرسشها امروزه در فاصله‌ای ارائه می‌شوند که هرگز بین پرسش نیچه و پاسخ مالرمه طی نشده بود.

اکنون می‌دانیم که این پرسش‌ها از کجا به وجود می‌آیند. آنها از طریق این واقعیت امکان‌پذیر شدند که در آغاز قرن نوزدهم، قانون گفتمان از بازنمایی جدا شد، هستی خود زبان، به عبارتی، قطعه قطعه شد؛ اما این پرسش‌ها وقتی اجتناب‌ناپذیر شدند که تفکر، با نیچه و مالرمه، با خشونت به سمت خود زبان، به سمت هستی یگانه و پیچیدهٔ زبان بازگردانده شد. اکنون، تمام کنجکاوی تفکر ما در این پرسش قرار دارد: زبان چیست، چگونه می‌توانیم راهی پیرامون آن بیابیم تا آن را در خودش، در تمام فراوانی‌اش آشکار سازیم؟ این پرسش به یک معنا از آن پرسش‌های دیگری اخذ می‌شود که در قرن نوزدهم با کار یا زندگی مرتبط بودند. اما وضعیت این پرس‌وجو و وضعیت تمام پرسش‌هایی که زبان در آنها تجزیه می‌شود کاملاً روشن نیست. آیا زبان نشانهٔ پیدایش عن‌قریب، یا حتی کمتر از آن، نشانهٔ فجرِ، در پایین آسمان، روزی نیست که تا به حال حتی خبر داده نشده است، اما در آن می‌توانیم پیشاپیش استنباط کنیم که تفکر ــ تفکری که برای هزاران سال صحبت می‌کرد بدون این‌که بداند که صحبت کردن چیست یا حتی بدون این‌که بداند خودش در حال صحبت کردن است ــ نزدیک است که خودش را در تمامیت‌اش از نو درک کند، و نزدیک است که یکبار دیگر در برق درخشان هستی به خودش وضوح ببخشد؟ آیا این همان چیزی نیست که نیچه

زمینه‌اش را فراهم کرد، وقتی در فضای درونی زبان‌اش همزمان انسان و خدا را کشت، و در نتیجه بازگشت روشنایی متکثر و از نو روشن‌شدهٔ خدایان را بشارت داد؟ یا ما باید خیلی ساده بپذیریم که چنین کثرتی از پرسش‌ها دربارهٔ موضوع زبان چیزی بیش از نوعی تداوم، یا حداکثر، نتیجهٔ نهایی رخدادی نیست که، هم‌چنان که دیرینه‌شناسی نشان داده است، در پایان قرن هجدهم به وجود آمد و شروع به تأثیرگذاری کرد؟ تکه‌تکه شدن زبان که همزمان با انتقال‌اش به عینیت زبان‌شناسی تاریخی اتفاق افتاد، در این صورت چیزی بیش از اخیرترین نتیجهٔ دیدنی (به دلیل پنهانی‌ترین و بنیادی‌ترین) تجزیهٔ نظم کلاسیک نخواهد بود.

ما با کوشش برای فهم این شکاف[1] و برای دیدنی ساختن زبان در تمامیت‌اش، آنچه را قبل از ما و بدون ما در اواخر قرن هجدهم رخ داده است کامل می‌کنیم. اما در این صورت، آن نتیجهٔ نهایی چه خواهد بود؟ آیا فرد در تلاش برای اعادهٔ وحدت از دست‌رفتهٔ زبان تفکری را به نتیجه می‌رساند که تفکر قرن نوزدهم است، یا آیا فرد شکل‌هایی را دنبال می‌کند که از پیش با آن ناسازگار هستند؟ پراکندگی زبان در واقع، به شیوه‌ای اساسی، با رخداد دیرینه‌شناختی‌ای مرتبط است که ما ممکن است آن را به عنوان نابودی گفتمان نام‌گذاری کنیم. کشف بازی گستردهٔ زبان که باز هم در فضایی منفرد وجود دارد ممکن است درست همانقدری تعیین‌کننده باشد که جهشی بزرگ به سمت شکل کاملاً جدیدی از تفکر در پایان‌دادن به شیوه‌ای از دانایی که در قرن پیشین تشکیل شده است.

این درست است که من نمی‌دانم چه پاسخی به این پرسش‌ها بدهم، یا با در نظرگرفتن این جایگزین‌ها، نمی‌دانم چه اصطلاحی را باید استفاده کنم. من حتی نمی‌توانم حدس بزنم که هرگز خواهم توانست به این

1. schism

سؤال‌ها پاسخ بدهم، یا آیا روزی فراخواهد رسید که دلایل کافی برای هر کدام از این انتخاب‌ها داشته باشم. با این حال، اکنون می‌دانم که چرا من، مانند هر کسی دیگر، می‌توانم این پرسش‌ها را مطرح کنم ــ و امروز من نمی‌توانم آنها را مطرح نکنم. فقط کسانی که نمی‌توانند بخوانند متعجب خواهند شد که من چنین چیزی را با وضوح بیشتری از کوویه، باپ، و ریکاردو آموختم تا از کانت یا هگل.

جایگاه شاه

در حالی که با این همه جهل، این‌همه پرسش‌های بلاتکلیف روبرو هستیم، بی‌تردید برخی تصمیم‌ها را باید اتخاذ کرد. باید گفت: اینجا جایی است که گفتمان پایان می‌یابد، و احتمالاً کار آغاز می‌شود. با این حال چند کلمه دیگر است که باید گفته شود ــ کلماتی که توجیه موقعیت‌شان احتمالاً دشوار است، زیرا این امر موضوعی مربوط به معرفی شخصیتی، تا حدودی شبیه *امداد غیبی*، در لحظه آخر است، که دربرهم کنش بزرگ بازنمایی‌های کلاسیک هنوز ظاهر نشده بود. و اجازه بدهید، اگر بتوانیم، به دنبال قانون از پیش موجودِ این برهم‌کنش در نقاشی *زنان عالی‌تبار* بگردیم، نقاشی‌ای که بازنمایی در آن در تمام نقاط نشان داده شده است: نقاش، تخته‌شستی، سطح تاریک و پهن بوم با پشت‌اش به سوی ما، نقاشی آویخته به دیوار، ناظران تماشاچی که توسط کسانی که آنها را تماشا می‌کنند در قاب گذاشته شده‌اند؛ و دست‌آخر، در مرکز، در دل بازنمایی، در نزدیک‌ترین فاصله از آنچه اساسی است، آیینه‌ای قرار دارد که در حالی که آنچه را بازنمایی می‌شود به ما نشان می‌دهد، اما به عنوان نوعی انعکاس آن‌چنان دور است، آن‌چنان در یک فضای غیرواقعی کاملاً پنهان‌شده است، و آن‌چنان نسبت به نگاه‌هایی که به سمت جاهای دیگر معطوف شده‌اند بیگانه است که چیزی بیش از ناپایدارترین

رونوشت[1] بازنمایی نیست. تمام خطوط داخلی نقاشی، و بالاتر از همه خطوطی که از انعکاس مرکزی به وجود می‌آیند، به سمت چیزی معطوف هستند که بازنمایی می‌شود اما غایب است. چیزی که همزمان ابژه ــ زیرا این چیز همان چیزی است که هنرمند بازنمایی‌شدهٔ در حال نقاشی آن روی بوم‌اش است ــ و سوژه است ــ زیرا آنچه را نقاش در جلوی چشمانش داشت، وقتی خودش را در جریان کارش بازنمایی کرد، خودش بود، زیرا نگاه‌هایی که در تابلو به نمایش درآمده‌اند همگی به سمت جایگاه خیالی‌ای معطوف هستند که شخصیت سلطنتی اشغال کرده است، جایگاهی که همچنین موضع واقعی نقاش است، زیرا اشغال‌کننده آن موضع مبهم که در آن نقاش و شاه به نوبت، در رقصی بی‌پایان، جانشین یکدیگر می‌شوند ناظر است، ناظری که نگاه‌اش نقاشی را به یک ابژه، بازنمایی نابِ آن غیبت اساسی، بدل می‌کند.

با این همه، این غیبت یک خلاء نیست، به‌جز برای گفتمانی که به‌زحمت این نقاشی را تجزیه می‌کند، زیرا این غیبت هرگز از تلاش برای اقامت گزیدن دست برنمی‌دارد، و حقیقتاً هم دست برنمی‌دارد، همان‌گونه که دقت و تمرکز نقاشِ بازنمایی‌شده، احترام شخصیت‌های نمایش داده‌شده در تابلو، حضور بوم بزرگ که پشت‌اش به سمت ما است، و *نگاه ما* این امر را ثابت می‌کنند، نگاهی که برای آن نقاشی وجود دارد و برای آنْ نقاشی، در اعماق زمان، طراحی شده است.

در تفکر کلاسیک، شخصیتی که بازنمایی برای او وجود دارد، و کسی که خودش را در آن بازنمایی می‌کند، و خودش را در آن به عنوان ایماژ یا انعکاس شناسایی می‌کند، کسی که تمام رشته‌های درهم‌پیچیدهٔ «بازنمایی را

1. duplication

در شکل تصویر یا جدول به هم مرتبط می‌کند» ــ او هرگز قرار نیست خودش در آن جدول پیدا شود. قبل از پایان قرن هجدهم، *انسان*[1] وجود نداشت ــ انسان به معنای چیزی بیشتر از توان زندگی، باروری کار، یا تراکم تاریخی زبان. انسان مخلوق کاملاً جدیدی است که پروردگار[2] دانش کمتر از دویست سال قبل با دست‌های خودش جعل کرده است: اما او چنان سریع رشد کرده است که به‌راستی تصور این امر آسان است که او برای هزاران سال در تاریکیْ منتظر این لحظهٔ روشناییْ بوده است، روشنایی‌ای که او در نهایت در آن شناخته شد. البته، ممکن است اعتراض شود که دستور عام، تاریخ طبیعی، و تجزیهٔ همگی در یک معنا شیوهٔ شناخت وجود انسان بودند ــ اما در اینجا تمایزی باید ایجاد شود. بی‌تردید علوم طبیعی همان‌گونه که با یک گونه یا یک جنس برخورد می‌کردند با انسان هم برخورد کردند: مجادله دربارهٔ مسئلهٔ نژادها در قرن هجدهم گواهی بر این امر است.

افزون بر این، دستور عام و اقتصاد از مفاهیمی نظیر نیاز و میل، یا حافظه و تخیل استفاده می‌کردند. اما هیچ آگاهی معرفت‌شناختی دربارهٔ انسان به معنای دقیق کلمه وجود نداشت. *اپیستمهٔ* کلاسیک در طول خطوطی مفصل‌بندی می‌شود که به‌هیچ‌وجه قلمروی مشخص و خاص را برای انسان جدا نمی‌کند. و اگر این دلایل کفایت نمی‌کند، اگر هنوز اعتراض می‌شود که، با این حال، هیچ دوره‌ای توجه بیشتری به سرشت انسان نکرده و منزلت پایدارتر و دقیق‌تری به آن نداده است، یا منزلتی که مستقیم‌تر به گفتمان عرضه شده باشد ــ می‌توان پاسخ داد که خودِ مفهوم سرشت انسان، و شیوه‌ای که در آن این مفهوم عمل می‌کند، هر امکانی را برای علم کلاسیک دربارهٔ انسان نفی می‌کند.

---

1. man
2. demiurge

مشاهدهٔ این امر اساسی است که کارکردهای «طبیعت» و «سرشت انسان» در *اپیستمهٔ* کلاسیک دقیقاً در تقابل با یکدیگر هستند: طبیعت از طریق نوعی هم‌نشینی نابسامان و واقعی باعث می‌شود تا تفاوت‌ها در پیوستگی منظم موجودات ظاهر شوند؛ سرشت انسان باعث می‌شود تا امر همان در زنجیرهٔ نابسامان بازنمایی‌ها ظاهر شود، و از طریق کنش نمایشِ ایماژها این چنین عمل می‌کند. یکی مستلزم قطعه قطعه شدن تاریخ برای بنیادگذاری چشم‌انداز واقعی است؛ دیگری متضمن مقایسهٔ عناصر غیر ـ واقعی است که ساخت یک توالی زمانی را نابود می‌کنند. به‌رغم این تقابل، با این حال، یا به بیان دقیق‌تر از طریق آن، ما شاهد آغازِ شکل‌گیری رابطهٔ مثبت طبیعت با سرشت انسان هستیم. این دو، در واقع، بر عناصر یکسانی (امر همان، امر پیوسته، تفاوت درک‌ناپذیر، توالی ناگسسته) عمل می‌کنند؛ هر دو در برابر زمینهٔ ساختی بی‌گسستْ امکان نوعی تجزیهٔ کلی را آشکار می‌سازند که توزیع این‌همانی‌های قابل تفکیک و تفاوت‌های دیدنی را در فضایی جدول‌بندی‌شده و در توالی‌ای منظم ممکن می‌سازد. اما این دو نمی‌توانند بدون یکدیگر در انجام این کار موفق شوند، و این‌جا است که ارتباط بین آنها برقرار می‌شود. زنجیرهٔ بازنمایی‌ها، در واقع، از طریق قدرتی که برای تکرار خودش دارد (در تخیل و خاطره، و در دقت زیادی که در مقایسه به کار گرفته می‌شود) می‌تواند، در زیر بی‌نظمی زمین، گسترهٔ ناگسستهٔ موجودات را از نو کشف کند؛ خاطره، که در ابتدا بدون ترتیب است و به لطف بازنمایی‌هایی که بوالهوسانه خودشان را به آن عرضه می‌کنند، به‌تدریج در شکل یک جدول کلی از تمام چیزهایی که وجود دارند ثابت می‌شود. پس انسان می‌تواند جهان را در حاکمیتِ گفتمانی وارد کند که این قدرت را دارد که بازنمایی‌اش را بازنمایی کند. در عمل صحبت کردن، یا دقیق‌تر (اگر بخواهیم تا حد امکان به آنچه در تجربهٔ کلاسیک زبان اساسی است نزدیک باشیم) در عمل *نامیدن*،

سرشت انسان ــ همانند برگشت بازنمایی بر روی خودش ــ توالی خطی افکار را به جدولی ثابت از موجودات نسبتاً متفاوت بدل می‌کند: گفتمانی که سرشت انسان در آن بازنمایی‌هایش را تکثیر می‌کند و بیان می‌کند آن چیزی است که این سرشت را به طبیعت مرتبط می‌کند. برعکس، زنجیرهٔ هستی از طریق بازی طبیعت به سرشت انسان مرتبط می‌شود: از آن‌جا که جهان واقعی، آن‌چنان‌که خودش را به نگاه عرضه می‌کند، نه فقط بازکردن زنجیرهٔ بنیادی هستی، بلکه ارائهٔ قطعات به‌هم‌ریخته آن به صورت تکراری و گسسته است، مجموعه‌های بازنمایی‌ها در ذهن مجبور نیستند مسیر پیوستهٔ تفاوت‌های نامحسوس را دنبال کنند؛ حدها در ذهن به هم می‌رسند، چیزهای مشابه بیش از یکبار اتفاق می‌افتند؛ صفات یکسان در خاطره با هم تلفیق می‌شوند؛ تفاوت‌ها آشکار می‌شوند. از این رو، این سطح گسترده، بی‌پایان و پیوسته با حروف مجزا نوشته می‌شود، در خطوط کمابیش کلی، در علامت‌های شناسایی ــ و در نتیجه، در کلمات. زنجیرهٔ هستی به گفتمان بدل می‌شود، و در نتیجه خودش را به سرشت انسان و به توالی بازنمایی‌ها مرتبط می‌کند.

این برقراری ارتباط بین طبیعت و سرشت انسان، بر مبنای دو کارکرد متضاد اما مکمل ــ از آن‌جا که هیچ کدام نمی‌تواند بدون دیگری اتفاق بیافتد ــ با خودش نتایج نظری گسترده‌ای به همراه دارد. در تفکر کلاسیک، انسان از طریق میانجی «سرشتِ» خاص، محدود و موضعی که به عنوان حقی طبیعی، همانند موجودات دیگر، به او اعطاء شده است جایگاهی را در طبیعت اشغال نمی‌کند. اگر سرشت انسان با طبیعت درهم تنیده شده است، این درهم‌تنیدگی از طریق سازوکارهای دانش و عملکرد این سازوکارها است؛ یا به بیان دقیق‌تر، در آرایش کلی *پیستمهٔ* کلاسیکْ طبیعت، سرشت انسان، و روابط‌شان مراحل کارکردی قابل پیش‌بینی و قطعی هستند. و انسان، به عنوان واقعیتی اولیه با تراکم خاص‌اش، به عنوان

ابژهٔ دشوار و سوژهٔ مطلق تمام دانش‌های ممکن، در این *پیستمه* جایی ندارد. مضامینِ مدرنِ فردی که بر طبق قوانین زیست‌شناسی، زبان‌شناسی تاریخی و اقتصاد زندگی، صحبت، و کار می‌کند، و هم‌چنین فردی که با نوعی هم‌پوشانی و پیچش درونی، حقِ شناخت و ایضاح کامل این قوانین را، از طریق برهم‌کنش آنها، به دست آورده است ــ تمام این مضامین را که امروزه اینقدر برای ما آشنا هستند و به وجود «علوم انسانی» مرتبط هستند تفکر کلاسیک طرد می‌کرده است: در آن زمان امکان نداشت که مقام عجیب موجودی، در مرز جهان، به وجود بیاید که سرشت آنْ (آن چیزی که تعیین‌کننده و دربردارندهٔ آن است و این موجود را از آغاز زمان همراهی کرده است) شناخت طبیعت، و در نتیجه، خودش به عنوان موجودی طبیعی است.

در بازگشت، با این حال، در نقطهٔ تلاقی بازنمایی و هستی، در نقطه‌ای که طبیعت و سرشت انسان با یکدیگر تلاقی می‌کنند ــ در جایگاهی که در آن ما، امروزه، معتقدیم که می‌توانیم وجود اسرارآمیز، انکارناپذیر، و اصلی انسان را شناسایی کنیم ــ آنچه تفکر کلاسیک آشکار می‌سازد قدرت گفتمان است. به عبارت دیگر، زبانْ تا جایی که بازنمایی می‌کند ــ زبانی که اشیاء را نام‌گذاری می‌کند، شکل می‌دهد، ترکیب می‌کند و به هم مرتبط و از هم جدا می‌کند، وقتی که آنها را در شفافیتِ کلماتْ دیدنی می‌سازد. زبان در این نقشْ توالی ادراکات را به جدول بدل می‌کند، و پیوستار موجودات را به الگویی از نشان‌های ویژه. جایی که گفتمان است، بازنمایی‌ها منظم و هم‌نشین می‌شوند؛ و اشیاء با یکدیگر دسته‌بندی و مفصل‌بندی می‌شوند. رسالت سنگین زبان کلاسیکْ همیشه ایجاد یک جدول ــ یک «تصویر» ــ بوده است: چه در شکل گفتمان طبیعی، انباشت حقیقت، توصیف اشیاء، پیکره‌ای از دانش دقیق، چه یک فرهنگ واژگان دایرةالمعارفی. از این رو، زبان کلاسیک فقط برای

شفاف بودن وجود دارد؛ این زبانْ آن سازگاریِ منطقیِ پنهانی‌ای را از دست داده است که، در قرن شانزدهم، آن را در یک کلمه تغلیظ می‌کرد تا کشف شود، و آن را با تمام اشیاء جهان درهم می‌تنید. زبان هنوز این وجود چندگانه‌ای را به دست نیاورده بود که ما امروزه خودمان را دربارهٔ آن به پرسش می‌گیریم. گفتمان در عصر کلاسیک آن ضرورت شفافی است که بازنمایی و موجودات باید از آن عبور کنند ــ هم‌چنان‌که موجودات به چشم ذهن بازنمایی می‌شوند، و هم‌چنان که بازنمایی موجودات را در حقیقت‌شان دیدنی می‌کند. امکان شناخت اشیاء و نظم‌شان، در تجربهٔ کلاسیک، از حاکمیت کلمات می‌گذرد: کلمات، در واقع، نه علامت‌هایی هستند که باید کشف شوند (همانند دورهٔ رنسانس) و نه ابزارهای کمابیش قابل اعتماد و قابل کنترل (همانند دورهٔ پوزیتیویستی)؛ کلمات شبکهٔ یکنواختی را تشکیل می‌دهند که بر مبنای آن موجودات خودشان را آشکار می‌سازند و بازنمایی‌ها منظم می‌شوند. این امر این واقعیت را توضیح می‌دهد که تأمل کلاسیک دربارهٔ زبان، حتی اگر در یک آرایش کلی باشد که بخشی از آن را تشکیل می‌دهد، به همان شیوه‌ای که تجزیهٔ ثروت و تاریخ طبیعی بخش‌های دیگر آن را تشکیل می‌دهند، در ارتباط با آنها نقشی تنظیمی را اعمال می‌کند.

اما نتیجهٔ اصلی این است که زبان کلاسیک، به عنوان *گفتمان مشترک* بازنمایی و اشیاء، به عنوان جایی که در آن طبیعت و سرشت انسان تلاقی می‌کنند مطلقاً هر چیزی را طرد می‌کند که می‌توانست «نوعی علم انسان» باشد. تا وقتی که در فرهنگ غرب به این زبان صحبت می‌شد، امکان پرسش از وجود انسان بر مبنای روایت خودش وجود نداشت، زیرا این زبان دربردارندهٔ شبکه بازنمایی و هستی بود. گفتمانی که، در قرن هفدهم، پیوند بین «من می‌اندیشم» و «من هستم» موجودی را برقرار کرد که گفتمان را به عهده [یا به گردن] می‌گرفت ــ این گفتمان، در شکلی

دیدنی، خودِ جوهرِ زبان کلاسیک باقی ماند، زیرا آنچه در این گفتمان به هم مرتبط می‌شد بازنمایی و هستی بود. انتقال از «من می‌اندیشم» به «من هستم» در پرتو شاهد [یا دلیل] انجام شده است، در گفتمانی که کل قلمرو و کارکرداش بر مفصل‌بندی آنچه فرد برای خودش بازنمایی می‌کند بر اساس آنچه است، مبتنی است. از این رو، نمی‌توان بر این اساس با این انتقال مخالفت کردکه هستی در کلْ در فکر وجود ندارد، یا اینکه هستی منفردی که با «من هستم» مشخص شده است بر مبنای روایت خودش بررسی یا مورد پرسش قرار نگرفته است. یا به بیان دقیق‌تر، این مخالفت‌ها ممکن است به‌خوبی طرح شده و شایستهٔ احترام باشند، اما فقط بر مبنای گفتمانی که کاملاً دیگری است، و به *علت وجودی‌اش* [raison d'etre] پیوند بین بازنمایی و هستی را ندارد؛ فقط امر مسئله‌دار قادر به دورزدن بازنماییْ چنین اعتراض‌هایی را صورت‌بندی می‌کند. اما تا وقتی گفتمان کلاسیک ادامه دارد، هیچ پرسشی دربارهٔ شیوهٔ هستی که *می‌اندیشم* [*cogito*] متضمن آن است نمی‌تواند مفصل‌بندی شود.

تحلیل کرانمندی

وقتی تاریخ طبیعی به زیست‌شناسی بدل می‌شود، وقتی تجزیهٔ ثروت به اقتصاد بدل می‌شود، وقتی بالاتر از همه تأمل دربارهٔ زبان به فلسفه بدل می‌شود، و وقتی *گفتمان* کلاسیک، که در آن هستی و بازنمایی جایگاه مشترک‌شان را بنیاد گذاشتند، در طغیان شدید چنین جهش دیرینه‌شناختی‌ای تحت‌الشعاع قرار می‌گیرد، انسان در جایگاه مبهم‌اش، به عنوان ابژهٔ دانش و به عنوان سوژه‌ای که می‌داند پدیدار می‌شود: او به عنوان فرمانروای در بند، ناظر مشاهده‌شده، در جایگاهی ظاهر می‌شود که به شاه تعلق دارد، جایگاهی که پیشاپیش *زنان عالی‌تبار* به او اعطاء کرده

است، اما جایگاهی که حضور واقعی‌اش برای مدت طولانی از آن طرد شده است. چنان‌که گویی، در آن فضای خالی‌ای که کل نقاشی ولاسکز به آن معطوف است، اما فضایی که با این حال فقط، گویی با مخفی‌کاری، در حضور اتفاقی یک آیینه منعکس می‌شود، تمام چهره‌هایی که می‌توان تناوب، طرد متقابل، درهم‌تنیدگی، و جنب‌وجوش‌شان را تخیل کرد (مدل، نقاش، شاه، ناظر) به‌طور ناگهانی رقص نامحسوس‌شان را متوقف می‌کنند، و در چهره‌ای اصلی میخکوب می‌شوند، و خواهان آن می‌شوند که کل فضای بازنمایی دست‌آخر به یک نگاه جسمانی مرتبط شود.

انگیزهٔ این حضور تازه، حالتمندی مناسب آن، آرایش خاص/پیستمه‌ای که آن را توجیه می‌کند، رابطهٔ جدیدی که به وسیله این حضور بین کلمات، اشیاء، و نظم‌شان برقرار می‌شود ــ تمام اینها را اکنون می‌توان روشن کرد. کوویه و معاصرانش مقرر داشتند که زندگی خودش باید، در اعماق وجوداش، شرایط امکان موجود زنده را تعیین کند؛ به همین ترتیب، ریکاردو مقرر داشت که کارْ شرایط امکان مبادله، سود، و تولید را فراهم کند؛ اولین فیلولوگ‌ها نیز در اعماق تاریخی زبان به دنبال [شرایط] امکان‌پذیری گفتمان و دستور بودند. این امر به معنای آن است که بازنمایی، *درست به همین دلیل [ipso facto]*، دیگر به عنوان محل خاستگاه موجودات زنده، نیازها، و کلمات، یا به عنوان جایگاه اولیهٔ حقیقت‌شان اعتبار ندارد؛ از این رو، بازنمایی در ارتباط با آنها دیگر چیزی بیش از یک تأثیر، نظیر [یا رونوشت] کمابیش نامشخص آنها در آگاهی‌ای نیست که آنها رادرک و بازسازی می‌کند. بازنمایی‌ای که فرد از اشیاء برای خودش می‌کند دیگر نباید، در فضایی مستقل، جدولی را به کار گیرد که در آن اشیاء قبلاً منظم می‌شدند. بازنمایی، برای آن فرد تجربی‌ای که انسان است، پدیدار ــ احتمالاً حتی کمتر، نمود ــ نظمی است که اکنون به خود اشیاء، و به قانون درونی‌شان تعلق دارد. موجودات دیگر این‌همانی‌شان را در بازنمایی

آشکار نمی‌کنند بلکه روابط خارجی‌ای را که با انسان برقرار می‌کنند، آشکار می‌کنند. انسان، با هستی خاص خود، با قدرت‌اش برای نشان‌دادن خودش با بازنمایی‌ها، در فضایی پدیدار می‌شود که توسط موجودات زنده، ابژه‌های مبادله، و کلمات خالی شده است، وقتی که آنها، در حالی که بازنمایی را که تاکنون جایگاه طبیعی‌شان بوده است رها می‌کنند، به اعماق اشیاء عقب‌نشینی می‌کنند و بر طبق قوانین زندگی، تولید، و زبان به دور خودشان می‌پیچند.

انسان در حالی که در میان تمام آنها است، و در حلقه‌ای که آنها تشکیل داده‌اند تحت فشار قرار می‌گیرد، توسط آنها نام‌گذاری می‌شود ــ یا بیش از این، آنها به او احتیاج دارند ــ زیرا این او است که صحبت می‌کند، زیرا او به نظر می‌رسد که در میان حیوانات قرار دارد (و در جایگاهی که نه‌تنها ممتاز است، بلکه سرچشمهٔ نظم برای کلیتی است که آنها تشکیل می‌دهند: گرچه او به عنوان محصول نهایی تکامل در نظر گرفته نمی‌شود، [اما] به عنوان نهایت [یا حد] زنجیره‌ای طولانی شناخته می‌شود)، زیرا، دست‌آخر، رابطهٔ بین نیازهای‌اش و وسایلی که او برای برآورده کردن آنها در اختیار دارد به گونه‌ای است که او بالضروره اساس و وسیلهٔ تمام تولیدات است. اما این نام‌گذاریِ ضروری مبهم است. در یک معنا، انسان را کار، زندگی، و زبان کنترل می‌کنند: وجود انضمامی‌اش تعیین‌های‌اش را در آنها می‌یابد؛ دسترسی به او فقط از طریق کلمات، ارگانیسم‌اش و کالاهایی که می‌سازد امکان‌پذیر است ــ چنان‌که گویی این آنها [یعنی کار، زندگی و زبان] هستند که در وهله اول صاحب حقیقت هستند (و احتمالاً فقط آنها)؛ و او، به مجرد این‌که می‌اندیشد، خودش را تنها در شکل موجودی در معرض نگاه‌اش قرار می‌دهد که پیشاپیش، در تراکمی بالضروره زیرین[1]، در تقدمی تقلیل‌ناپذیر، یک موجود زنده است، ابزاری برای تولید، محملی برای کلماتی که پیش از او وجود دارند. تمام این

1. subjacent

محتواهایی که دانش انسان به‌مثابهٔ امری بیرونی و قدیمی‌تر از پیدایش خود انسان برای او آشکار می‌سازد، او را پیش‌بینی می‌کنند، با تمام صلابت‌شان او را تهدید می‌کنند و او را چنان درمی‌نوردند که گویی او صرفاً یک ابژهٔ طبیعت است، چهره‌ای که محکوم است در سیر تاریخ محو شود. کرانمندی انسان در قطعیت دانش ــ و به صورت متکبرانه ــ اعلام می‌شود. ما می‌دانیم که انسان محدود است، هم‌چنان‌که کالبدشناسی مغز، سازوکار هزینه‌های تولید، یا نظام تصریف هندوـ اروپایی. یا به بیان دقیق‌تر، همانند خط آبی که از میان همه این شکل‌های منسجم، مثبت و پر می‌گذرد، ما کرانمندی و حدودی را که آنها تحمیل می‌کنند درک می‌کنیم، ما، گویی در آن طرف خالی‌شان، تمام آن چیزهایی را که آنها ناممکن می‌سازند احساس می‌کنیم.

اما این کشف اولیهٔ کرانمندی واقعاً کشفی ناپایدار است؛ هیچ چیزی به این کرانمندی اجازه نمی‌دهد که درباره خودش تأمل کند؛ و آیا نمی‌توانیم فرض کنیم که این کرانمندی هم‌چنین آن بی‌کرانگی‌ای را بشارت می‌دهد که، بر طبق نظام واقعیت، از آن امتناع می‌کند؟ احتمالاً تکامل گونه‌ها به نتیجه نهایی‌اش نرسیده است؛ شکل‌های تولید و کار هنوز تعدیل می‌شوند، و احتمالاً روزی فراخواهد رسید که انسان دیگر مبنای بیگانگی‌اش را در کارش، یا یادآور همیشگی محدودیت‌های‌اش را در نیازهای‌اش نخواهد یافت؛ علاوه بر این، هیچ دلیلی وجود ندارد که او نتواند نظام‌های نمادین، به قدر کفایت، نظری‌ای را کشف کند تا با آنها بتواند ابهام قدیمی زبان‌های تاریخی را حل کند. کرانمندی انسان که در قطعیت اعلام شده است، در شکلِ متناقض امری بی‌پایان ترسیم می‌شود؛ کرانمندی انسان، به جای سختی یک محدودیت، بر یکنواختی سفری دلالت می‌کند که، اگرچه احتمالاً هدفی ندارد، اما احتمالاً بدون امید نیست. و با این حال، تمام این محتواها، که به همراه آنچه پنهان می‌کنند و آنچه رها می‌کنند به سمت مرزهای زمان اشاره می‌کنند، در فضای دانش واجد قطعیت هستند و

به وظیفهٔ اکتساب احتمالی دانش فقط به این دلیل نزدیک می‌شوند که به‌طور کامل با کرانمندی پر شده‌اند. زیرا آنها آنجا نمی‌بودند، در نوری که تا حدودی آنها را روشن می‌سازد، اگر انسان که خودش را از طریق آنها کشف می‌کند در گشایش آرام، شبانه، بی‌واسطه و فرخندهٔ زندگی حیوانی گیر افتاده بود؛ و هم‌چنین آنها خودشان را در زاویهٔ تندی قرار نمی‌دادند که آنها را از جهت خاص‌شان پنهان می‌کند، اگر انسان می‌توانست آنها را در درخشش برق‌آسای فهمی بی‌کران و بدون باقی‌مانده درنوردد. اما به تجربه انسانیْ بدنی داده شده است، بدنی که بدن اوست ــ قطعه‌ای از فضای مبهم که فضامندی خاص و تقلیل‌ناپذیراش، با این حال، در فضای اشیاء مفصل‌بندی می‌شود؛ به این تجربه [یعنی تجربهٔ انسان]، میل به‌مثابه یک گرایش [یا اشتهای] آغازین داده می‌شود که بر مبنای آن تمام اشیایْ ارزش، و ارزش نسبی می‌گیرند؛ به این تجربه، زبانی داده می‌شود که در دنبالهٔ آنْ تمام گفتمان‌هایِ همه زمان‌ها، تمام توالی‌ها و هم‌زمانی‌ها ممکن است داده شوند.

این به معنای آن است که هر کدام از این شکل‌های مثبت که در آنها انسان می‌تواند بیاموزد که محدود است فقط در برابر زمینهٔ کرانمندی‌اش به او داده شده‌اند. علاوه بر این، این آخری [یعنی زبان] به‌طور کامل خالص‌ترین جوهر قطعیت نیست، اما بر مبنای آنْ ظهور قطعیت امکان‌پذیر می‌شود. شیوهٔ هستی زندگی، و حتی آن چیزی که این واقعیت را تعیین می‌کند که زندگی نمی‌تواند بدون تجویز شکل‌های‌اش برای من وجود داشته باشد، اساساً توسط بدن‌ام به من داده می‌شوند؛ شیوهٔ هستیِ تولید، وزن تعیین‌های‌اش بر وجود من، توسط میل من به من داده می‌شوند؛ و شیوهٔ هستی زبان، کل جوشش تاریخ که کلمات گرمی‌شان را، وقتی که تلفظ می‌شوند، و احتمالاً حتی در زمانی هنوز نامحسوس‌تر، به آن می‌دهند فقط در طول زنجیرهٔ باریک تفکر گویای[1] من به

1. speaking

من داده می‌شوند. در شالودهٔ تمام قطعیت‌های تجربی، و در شالودهٔ هر چیزی که می‌تواند خودش را به عنوان محدودیت انضمامی وجود انسان نشان دهد، ما یک کرانمندی را کشف می‌کنیم ــ که به یک معنا همان [یا خود آنها] است: کرانمندی با فضامندی بدن، فراخی[1] میل، و زمانِ زبان مشخص می‌شود؛ و با این حال، این کرانمندی اساساً [چیز] دیگری است: در این معنا، محدودیت نه به عنوان تعینی که از بیرون بر انسان تحمیل می‌شود (زیرا او طبیعت یا تاریخ دارد)، بلکه به عنوان نوعی کرانمندی اساسی بیان می‌شود که بر چیزی به‌غیر از وجود خودش به عنوان واقعیت متکی نیست، و قطعیت تمام محدودیت‌های انضمامی را می‌گشاید.

از این رو، در خود کنه تجربه‌مندی، الزامی برای کار وارونه ــ یا به طرف پایین ــ دربارهٔ تحلیل کرانمندی نشان داده می‌شود، تحلیلی که در آن وجود انسان می‌تواند شالوده‌ای برای تمام شکل‌هایی، در قطعیت‌شان، فراهم کند که به او نشان می‌دهند که او بی‌کران نیست. و اولین مشخصه‌ای که با آنْ این تحلیلْ شیوهٔ هستی انسان را مشخص می‌کند، یا به بیان دقیق‌تر فضایی که در آنْ این شیوهٔ هستی در تمامیت‌اش مستقر می‌شود، مشخصهٔ تکرار است ــ مشخصهٔ این‌همانی و تفاوت بین امر مثبت و امر بنیادی: مرگی که به‌طور ناشناخته زندگی روزمرهٔ موجود زنده را از بین می‌برد شبیه آن مرگ بنیادی‌ای است که بر مبنای آنْ زندگی تجربی‌ام به من داده می‌شود؛ میلی که انسان‌ها را در بی‌طرفی فرآیند اقتصادی به هم مرتبط و از هم جدا می‌کند شبیه آن میلی است که بر مبنای آن هر چیزی برای‌ام مطلوب است؛ زمانی که زبان‌ها را در سیر خود حمل می‌کند، زمانی که جایگاه‌اش را در میان زبان‌ها پر می‌کند و دست‌آخر آنها را به تحلیل می‌برد شبیه همان زمانی است که گفتمان مرا، حتی قبل از آن‌که آن را تلفظ کنم، وارد توالی‌ای می‌کند که هیچ انسانی نمی‌تواند

1. yawning

آن را خوب بفهمد. کرانمندیْ از یک انتهای تجربه به انتهای دیگر آن، به خودش پاسخ می‌دهد؛ کرانمندی این‌همانی و تفاوت قطعیت‌ها، و شالوده‌شان، در شکل امر *همان* است. آشکار است که چگونه تأمل مدرن، به مجرد این‌که اولین جوانهٔ این تحلیل ظاهر می‌شود، نمایش بازنمایی را، به همراه نتیجهٔ نهایی‌اش در شکل جدولی همانند آنچه دانش کلاسیک تشکیل می‌داد، دور می‌زند و به سمت تفکر خاصی دربارهٔ امر همان حرکت می‌کند ــ تفکری که در آن تفاوت چیزی مانند این‌همانی است. کل این تحلیل کرانمندی ــــ که دقیقاً با آیندهٔ تفکر مدرن پیوند دارد ــــ در این فضای بزرگ و باریک، که تکرار امر مثبت آن را به امر بنیادی گشوده است، مستقر خواهد شد. در این جا است که ما به صورت متوالی شاهد خواهیم بود که امر استعلاییْ امر تجربیْ را تکرار می‌کند، من می‌اندیشمْ امر نااندیشیده[1] را تکرار می‌کند، بازگشتِ خاستگاهْ عقب‌نشینی‌اش را تکرار می‌کند؛ در این جا است که تفکری دربارهٔ امر همان، از خودش به عنوان نقطه آغاز، که به فلسفه کلاسیک تقلیل‌ناپذیر است در شرفِ تصدیق خودش است.

شاید بتوان به این نکته اشاره کرد که برای آشکارشدن ایدهٔ کرانمندی لازم نبود تا قرن نوزدهم منتظر بمانیم. این درست است که قرن نوزدهم احتمالاً فقط این ایده را در فضای تفکر جابجا کرد و آن را واداشت تا نقشی پیچیده‌تر، مبهم‌تر و به‌دشواری قابل دورزدن را بازی کند: در تفکر قرن هفدهم و هجدهم، این کرانمندی انسان بود که او را به یک زندگی حیوانی، به کار با عرق جبین‌اش، و به تفکر با کلمات مبهم واداشت. همین کرانمندی بود که مانع از دست‌یابی او به هر نوع دانش مطلقی دربارهٔ سازوکارهای بدن‌اش، وسایل برآورده کردن نیازهای‌اش و روش تفکر بی‌کمک مخاطره‌آمیزِ زبان شد، زبانی که به طور کامل از تخیل و عادت در هم تنیده شده است.

1. unthought

محدودیت انسان به عنوان نوعی نابسندگی که تا بی‌کران گسترش می‌یابد هم وجود محتواهای تجربی و هم امکان‌ناپذیری شناخت آنها به صورت بی‌واسطه را توجیه می‌کند. و از این رو، رابطهٔ منفی با بی‌کرانگی ــ چه به عنوان آفرینش، چه هبوط، چه پیوند روح و بدن، چه تعیین در وجود بی‌کران، چه دیدگاه فردی دربارهٔ کلیت، چه پیوند بین بازنمایی و تأثیر در نظر گرفته شود ــ بر تجربه‌مندی انسان و دانشی که او ممکن بود دربارهٔ آن به دست آورد مقدم فرض می‌شد. رابطهٔ منفی با بی‌کرانگی در جنبشی منفرد، اما بدون بازگشت متقابل یا دوران [یا دور]، شالوده‌ای را برای وجود بدن‌ها، نیازها، و کلمات، و برای امکان‌ناپذیری انقیاد آنها در دانشی مطلق فراهم می‌کند.

تجربه‌ای که در آغاز قرن نوزدهم شکل گرفت کشف کرانمندی را نه در تفکر دربارهٔ امر بی‌کران بلکه در دل آن محتواهایی قرار می‌دهد که، توسط نوعی عمل کرانمند شناخت، به عنوان شکل‌های انضمامی وجودِ کرانمندْ ارائه می‌شوند. هم‌چنین است رفت و برگشت بی‌پایان نوعی نظام دوگانهٔ ارجاع: اگر دانش انسان کرانمند است، به این دلیل است که او، بدون امکان آزادشدن، در محتواهای مثبت زبان، کار، و زندگی گرفتار شده است؛ و برعکس اگر زندگی، کار، و زبان ممکن است در قطعیت‌شان مستقر شوند، به این دلیل است که دانشْ شکل‌های کرانمند دارد. به عبارت دیگر، در تفکر کلاسیکْ کرانمندی (به عنوان تعیینی که بی‌تردید بر مبنای امر بی‌کران ساخته شده است) تبیینی دربارهٔ آن شکل‌های منفی ــ که عبارتند از: بدن، نیاز، زبان ــ و دانش محدودی فراهم می‌کند که امکان داشتن آن دربارهٔ این سه وجود دارد. در تفکر مدرن، قطعیت زندگی، تولید و کار (که وجود، تاریخیت، و قوانین خاص خودشان را دارند) شالوده‌ای را برای خصلت محدود دانش به عنوان همبستهٔ منفی‌شان فراهم می‌کند؛ و برعکس، حدود دانشْ شالودهٔ مثبتی را برای امکان‌پذیری شناختِ، گرچه در تجربه‌ای که همیشه محدود است، این امر فراهم می‌کند که زندگی، کار، و زبان چیستند. تا وقتی که این محتواهای

تجربی در فضای بازنمایی واقع شده بودند، نوعی متافیزیک دربارهٔ امر بی‌کران نه فقط امکان‌پذیر بلکه ضروری بود: در واقع ضروری بود که این محتواها شکل‌های آشکار کرانمندی انسان باشند، و با این حال، آنها باید می‌توانستند جایگاه و حقیقت‌شان را در بازنمایی داشته باشند؛ ایدهٔ بی‌کرانگی، و ایده تعیین‌اش در کرانمندی، یکدیگر را امکان‌پذیر می‌سازند. اما وقتی این محتواهای تجربی از بازنمایی جدا شدند و اصل وجودشان را در خودشان داشتند، آنگاه متافیزیک بی‌کرانگی به امری بی‌فایده بدل شد؛ از این نقطه به بعد، کرانمندی هرگز از ارجاع به خودش دست نکشیده است (از قطعیت محتواها به محدودیت‌های دانش، و از قطعیت محدود دانش به دانشِ محدودِ محتواها). و پس از آن کل قلمرو تفکر غرب وارونه شد.

در جایی که پیش از این رابطه‌ای بین *متافیزیک* بازنمایی و امر بی‌کران و *تجزیه‌ی*[1] موجودات زنده، امیال انسان و کلمات زبان‌اش وجود داشت، ما درمی‌یابیم که نوعی *تحلیل*[2] کرانمندی و وجود انسانی بنیاد گذاشته شد، و در تقابل با آن (گرچه در تقابلی همبسته) گرایشی دائمی به ساختن نوعی *متافیزیک* دربارهٔ زندگی، کار، و زبان. اما این گرایش‌ها هرگز چیزی بیش از گرایش‌هایی نیستند که به صورت بی‌واسطه مورد مخالفت قرار می‌گیرند و به عبارتی از درون تضعیف می‌شوند، زیرا پرسشی دربارهٔ چیزی نمی‌تواند وجود داشته باشد به‌جز متافیزیکی که به مقیاس کرانمندی انسان تقلیل یافته است: متافیزیک زندگی‌ای که معطوف به انسان است، حتی اگر با انسان متوقف نشود؛ متافیزیک کاری که انسان را آزاد می‌کند، به گونه‌ای که انسان می‌تواند خودش را از آن آزاد کند؛ متافیزیک زبانی که انسان می‌تواند آن را در آگاهی از فرهنگ خاص خودش از نو جذب کند. بنابراین، تفکر مدرن حتی تکانه‌های متافیزیکی خاص‌اش را به زیر سؤال می‌برد، و نشان می‌دهد که

---

۱ و ۲. analytic و analysis؛ همان گونه که قبلاً گفته شد در این کتاب ABALYSIS به تجزیه و analytic به تحلیل ترجمه شده است. ـم.

تأمل دربارهٔ زندگی، کار، و زبان، تا جایی که این سه به عنوان تحلیل‌های کرانمند دارای ارزش هستند، پایان متافیزیک را نشان می‌دهد: فلسفهٔ زندگیْ متافیزیک را به عنوان نقابی از توهم محکوم می‌کند؛ فلسفهٔ کارْ متافیزیک را به عنوان شکل بیگانه‌ای از تفکر و نوعی ایدئولوژی محکوم می‌کند؛ و فلسفهٔ زبان نیز آن را به عنوان رویدادی فرهنگی محکوم می‌کند.

اما پایان متافیزیک فقط جنبهٔ منفی رخدادی بسیار پیچیده‌تر در تفکر غرب است. این رخدادْ ظهور انسان است. با این حال، نباید گمان کرد که او ناگهان در افق ما ظاهر شد و واقعیت سبعانهٔ بدن، کار، و زبان‌اش را به شیوه‌ای چنان تهاجمی تحمیل کرد که گویی برای تأمل ما کاملاً گیج‌کننده بوده است. این فقدان قطعیت انسان نیست که فضای متافیزیک را این چنین بی‌رحمانه تقلیل می‌دهد. بی‌تردید، در سطح ظواهر، مدرنیته وقتی آغاز می‌شود که انسان شروع به زندگی در ارگانیسم‌اش، درون پوستهٔ سرش، درون اسکلت اندام‌های‌اش، و در کل ساختار فیزیولوژی‌اش می‌کند؛ وقتی که انسان شروع به زندگی در مرکز کاری می‌کند که اصول‌اش او را تحت کنترل دارد و محصول‌اش از او می‌گریزد؛ وقتی که او تفکراش را در چین‌های زبانی جای می‌دهد که آنقدر از او کهن‌تر است که او نمی‌تواند دلالت‌های‌اش را بفهمد، گرچه اصرارِ کلمات او این دلالت‌ها را به زندگی بازگردانده است. اما امر اساسی‌تر این است که فرهنگ ما از آستانه‌ای عبور کرد که در ورای آنْ ما مدرنیته‌مان را تشخیص می‌دهیم، وقتی که کرانمندی در نوعی ارجاع ـ متقابل بی‌پایان با خودش فهمیده شد. گرچه این حقیقت دارد که، در سطح شاخه‌های مختلف دانش، کرانمندی همیشه بر مبنای انسان به عنوان موجودی انضمامی و بر مبنای شکل‌های تجربی‌ای که می‌توان به وجودش نسبت داد نام‌گذاری می‌شود، با این همه در سطح دیرینه‌شناختی که پیشینی عام و تاریخی هر کدام از شاخه‌های دانش را آشکار می‌سازد، انسان مدرن ـــ آن انسانِ که

در وجود بدنی، کاری و گویندگی‌اش نسبت‌دادنی[1] است ــ فقط به عنوان نوعی شکل‌دهی[2] کرانمندی امکان‌پذیر است. فرهنگ مدرن می‌تواند انسان را درک کند زیرا این فرهنگ امر کرانمند را بر مبنای خودش درک می‌کند. با این شرایط، قابل فهم است که تفکر کلاسیک، و تمام شکل‌های تفکر مقدم بر آن، می‌توانستند دربارهٔ موضوعات زیر صحبت کنند: دربارهٔ ذهن و بدن، دربارهٔ انسان، در این باره که جایگاهی که انسان در جهان اشغال کردهٔ چقدر محدود است، دربارهٔ تمام محدودیت‌هایی که دانش او یا آزادی‌اش باید با آنها سنجیده شود، اما هیچ کدام از این شکل‌های تفکر هرگز نمی‌توانست انسان را آن‌چنان که در دانش مدرن اصل قرار داده شده است بشناسد. «انسان‌گرایی» رنسانس و «عقل‌گرایی» کلاسیک در واقع می‌توانستند جایگاهی ممتاز در نظم جهان به انسان اختصاص بدهند، اما نمی‌توانستند انسان را درک کنند.

امر تجربی و امر استعلایی

انسان، در تحلیل کرانمندی، یک جفت تجربی ـ استعلایی غریبی است، زیرا او آن چنان موجودی است که دانش در او از آن چیزی به دست می‌آید که تمام دانش‌ها را امکان‌پذیر می‌سازد. اما آیا سرشت انسانِ تجربه‌گرایان قرن هجدهم همین نقش را بازی نمی‌کرد؟ در واقع، آنچه در آن موقع بررسی می‌شد خصوصیات و شکل‌های بازنمایی بودند که دانش را به‌طور کلی امکان‌پذیر می‌ساختند (به این نحو بود که کوندیاک کارهای ضروری و مکفی را برای این‌که بازنمایی خودش را به عنوان دانش مستقر سازد تعریف کرد: یادآوری، خود ـ آگاهی، تخیل، خاطره)؛ اکنون که جایگاهٔ تجزیه دیگر نه بازنمایی بلکه انسان در کرانمندی‌اش است، تجزیه پرسشی مربوط به

1. assignable
2. figuration

آشکارسازی شرایط دانش بر مبنای محتواهای تجربی‌ای است که به آن داده شده است. این امر برای جنبش کلی تفکر مدرن اهمیت کمی دارد، جایی که این محتواها موضعی از آب درآمده‌اند: دانستن این‌که این محتواها در درون‌نگری یا در دیگر شکل‌های تجزیه کاویده شده‌اند موضوع مورد نظر نیست. زیرا آستانهٔ مدرنیته ما را نه تلاش برای به‌کارگیری روش‌های عینی در مطالعهٔ انسان بلکه بنیادگذاشتن یک جفت تجربی ـ استعلایی تعیین می‌کند که *انسان* نامیده شد.

بعد از این دو نوع تجزیه به وجود آمده تجزیه‌هایی هستند که در فضای بدن عمل می‌کنند، و ــ با مطالعهٔ ادراک حسی، سازوکارهای حسی، نمودارهای عصبی ـ حرکتی، و مفصل‌بندی مرسوم برای اشیاء و برای ارگانیسم ــ به عنوان نوعی زیبایی‌شناسی استعلایی عمل می‌کنند؛ این نوع تجزیه‌ها به این کشف منجر می‌شوند که دانش شرایط تشریحی ـ فیزیولوژیک[1] دارد، که دانش به‌تدریج در ساختارهای بدن تشکیل می‌شود، که دانش ممکن است جایگاهی ممتاز در بدن داشته باشد، و این‌که شکل‌های دانش نمی‌توانند از کارکردهای بدن جدا شوند؛ به‌طور خلاصه، منجر به این کشف می‌شود که نوعی **سرشت** دانش انسانی وجود دارد که شکل‌های‌اش را تعیین می‌کند و هم‌زمان می‌تواند در محتواهای تجربی خاص دانش برای آن آشکار شود. تجزیه‌های دیگری نیز وجود داشتند که ــ با مطالعه توهم‌های کمابیش باستانی، کمابیش تارومارشدهٔ انسان ــ به عنوان نوعی دیالکتیک استعلایی عمل می‌کردند؛ از طریق این دیالکتیک نشان داده می‌شد که دانشْ شرایط تاریخی، اجتماعی یا اقتصادی دارد، که دانش در روابطی به وجود آمده است که بین انسان‌ها وجود دارد، و این‌که دانش مستقل از شکل خاصی نبود که این روابط ممکن بود اینجا و آنجا به خود بگیرند؛ به طور خلاصه این‌که

1. anatomo-physiological

نوعی *تاریخ* دانش انسان وجود داشت که می‌توانست هم به دانش تجربی ارائه شود و هم شکل‌های‌اش را تجویز کند.

اکنون، این تجزیه‌ها این ویژگی خاص را دارند: ظاهراً آنها به‌هیچ‌وجه به یکدیگر نیاز ندارند؛ علاوه بر این، آنها می‌توانند از نیاز به نوعی تحلیل (یا نظریه‌ای درباره سوژه) صرف‌نظر کنند؛ این تجزیه‌ها مدعی هستند که می‌توانند تماماً بر خودشان مبتنی باشند، زیرا این خود محتواها هستند که به عنوان تأمل استعلایی عمل می‌کنند. اما در واقع جستجو برای طبیعت یا نوعی تاریخ دانش، در جنبشی که از طریق آنْ بُعد خاص یک نقد با محتواهای دانش تجربی سازگار می‌شود، پیشاپیش استفاده از نقد خاصی را مسلم فرض می‌کند ــ نقدی که کاربست تأمل ناب نیست، بلکه نتیجهٔ مجموعه‌ای از تقسیم‌های کمابیش مبهم است. و این تقسیم‌ها، در وهله اول، نسبتاً به‌روشنی توضیح داده شده‌اند، گرچه آنها دلبخواهی هستند: تقسیمی که دانش نوپدید، نامتقارن، ناقص و آغازین را از دانشی تمیز می‌دهد که می‌توان آن را، اگرنه کامل، حداقل تشکیل‌شده در شکل‌های ثابت و قطعی‌اش تلقی کرد (این تقسیم مطالعهٔ شرایط طبیعی دانش را ممکن می‌سازد)؛ تقسیمی که توهم را از حقیقت، پندار ایدئولوژیک را از نظریهٔ علمی تمیز می‌دهد (این تقسیمْ مطالعهٔ شرایط تاریخی دانش را امکان‌پذیر می‌سازد)؛ اما تقسیم پیچیده‌تر و اساسی‌تری وجود دارد: تقسیم خود حقیقت؛ در واقع باید حقیقتی وجود داشته باشد که از همان سنخ ابژه باشد ــ حقیقتی که به‌تدریج از طریق بدن و مراحل اولیهٔ ادراکْ طراحی، تشکیل، تثبیت و بیان می‌شود؛ حقیقتی که وقتی توهم ناپدید می‌شود، و وقتی تاریخ منزلت غیربیگانه[1]ای را برای خودش تثبیت می‌کند ظاهر می‌شود؛ اما هم‌چنین باید حقیقتی وجود داشته باشد که از سنخ

1. disalienated

گفتمان است ــ حقیقتی که وقتی با طبیعت یا تاریخ دانش سروکار داریم، امکان به‌کارگیری زبانی را امکان‌پذیر می‌سازد که حقیقی[1] خواهد بود. منزلت این گفتمان حقیقی است که مبهم باقی می‌ماند. این دو چیز به یک نتیجه منجر می‌شوند: یا این گفتمان حقیقی الگو و شالوده‌اش را در حقیقت تجربی‌ای می‌یابد که خودش پیدایش آن را در طبیعت و تاریخ ردگیری می‌کند، به طوری که تجزیه‌ای از نوع پوزیتیویستی را داریم (حقیقت ابژهٔ حقیقت گفتمانی را که شکل‌گیری آن را توصیف می‌کند تعیین می‌کند)؛ یا گفتمان حقیقیْ حقیقتی را پیش‌بینی می‌کند که سرشت و تاریخ‌اش را خودش تعیین می‌کند؛ گفتمان حقیقیْ حقیقت را پیشاپیش به‌طورکلی ترسیم می‌کند و از دور آن را ایجاد می‌کند، به طوری که گفتمانی از نوع معادشناختی داریم (حقیقتِ گفتمان فلسفیْ حقیقت را در شکل‌گیری بنیاد می‌گذارد). در واقع، گفتمان حقیقی آنقدرها که پرسشی مربوط به نوسانِ موجود در تمام تجزیه‌ها است مربوط به یک جایگزین نیست، نوسانی که ارزش امر تجربی را به سطح امر استعلایی می‌رساند. کنت و مارکس این واقعیت را تأیید می‌کنند که معادشناسی (به عنوان حقیقت عینی‌ای که از گفتمان انسان ناشی می‌شود) و پوزیتیویسم (به عنوان حقیقت گفتمانی که بر مبنای حقیقت ابژه تعریف می‌شود) از نظر دیرینه‌شناختی تفکیک‌ناپذیرند: گفتمانی که تلاش می‌کند هم تجربی و هم انتقادی باشد باید هم پوزیتیویستی و هم معادشناختی باشد؛ انسان درون آن به عنوان حقیقتی ظاهر می‌شود که هم تقلیل یافته است و هم بشارت داده شده است. سادگی پیش ـ انتقادیْ قاعدهٔ تقسیم‌نشده را حفظ می‌کند.

به این دلیل است که تفکر مدرن نمی‌توانست از جستجو ــ و دقیقاً از نقطهٔ شروع این گفتمان ساده ــ برای جایگاه گفتمانی اجتناب کند که نه از

1. true

سنخ تقلیل و نه از سنخ بشارت بود: گفتمانی که تنش آنْ امر تجربی و امر استعلایی را جدا نگه می‌داشت، در حالی که به هردو معطوف بود؛ گفتمانی که بررسی انسان به عنوان سوژه را امکان‌پذیر می‌ساخت، به عبارت دیگر به عنوان جایگاه دانشی که به صورت تجربی به دست می‌آمد اما به نزدیک‌ترین شکل ممکن به آنچه آن را امکان‌پذیر می‌سازد ارجاع داده می‌شد، و به عنوان شکلی ناب که مستقیماً به آن محتواها عرضه می‌شد؛ به طور خلاصه، گفتمانی که در ارتباط با شبه ـ زیبایی‌شناسی و شبه ـ دیالکتیکیْ نقش تحلیلی را بازی خواهد کرد که هم‌زمان در نظریه‌ای دربارهٔ سوژه به آنها شالوده‌ای می‌دهد و احتمالاً آنها را قادر می‌سازد تا خودشان را در آن اصطلاح سوم و بینابینی‌ای مفصل‌بندی کنند که در آن تجربهٔ بدن و تجربهٔ فرهنگ ریشه خواهند داشت. تجزیهٔ تجربهٔ واقعیْ چنین نقش پیچیده، چندعلتی[1]، و ضروری‌ای را در تفکر مدرن ایفا کرده است.

تجربهٔ واقعی، در واقع، هم فضایی است که در آن تمام محتواهای تجربی به تجربه داده می‌شوند و هم آن شکل خاستگاهی[2] است که آنها را در کل امکان‌پذیر می‌سازد و ریشه‌های اولیه‌شان را مشخص می‌سازد؛ تجربهٔ واقعی عملاً وسیله‌ای را برای ارتباط بین فضای بدن و زمان فرهنگ، بین تعیین‌های طبیعت و وزن تاریخ برقرار می‌کند، اما فقط به شرطی که بدن و، از طریق آن، طبیعت اول از همه در تجربهٔ نوعی فضای‌مندی تقلیل‌ناپذیر جای گیرند، و به شرطی که فرهنگ، حامل تاریخ، اول از همه در بی‌واسطگی دلالت‌های ته‌نشته[3]اش تجربه شود. فهم این مطلب آسان است که چگونه تجزیهٔ تجربهٔ واقعی خودش را، در تأمل مدرن، به عنوان نوعی منازعهٔ ریشه‌ای بین پوزیتیویسم و معادشناسی تثبیت کرد؛ و چگونه این تجزیه تلاش کرد تا بُعد

1. over-determined
2. original
3. sedimented

فراموش‌شده امر استعلایی را اعاده کند؛ و چگونه این تجزیه کوشید تا گفتمان سادهٔ حقیقتی را که کاملاً به امر تجربی تقلیل یافته بود، و گفتمان پیشگویانه‌ای را از خود دور کند که با سادگی مشابهی، دست‌آخر، دستاورد[1] نهایی را توسط انسانِ تجربه بشارت می‌دهد. با این حال، تجزیهٔ تجربهٔ واقعیْ گفتمانی با سرشت مختلط است: این تجزیه به لایه‌ای معطوف است که خاص و با این حال مبهم است، و به اندازه کافی انضمامی است تا کاربست یک زبان توصیفی و دقیق به آن امکان‌پذیر باشد، و با این حال به قدر کفایت از قطعیت اشیاء دور شده است تا از همان آغازْ، گریز این تجزیه از آن سادگی، به زیر سؤال بردن آن و جستجوی شالوده برای آن امکان‌پذیر باشد. این تجزیه می‌خواهد عینیت احتمالی دانشی دربارهٔ طبیعت را بر مبنای تجربهٔ آغازینی که بدن طرحی از آن فراهم می‌کند مفصل‌بندی کند؛ و نیز می‌خواهد تاریخ ممکن نوعی فرهنگ را بر مبنای تراکم معنایی که در تجربهٔ واقعی هم پنهان و هم آشکار است مفصل‌بندی کند. پس این تجزیه چیزی بیش از ارضایِ، با دقت زیاد، نیازهای شتابزده‌ای را انجام نمی‌دهد که وقتی به وجود آمدند کَه تلاش می‌شد تا امر تجربی، در انسان، مظهر امر استعلایی شود.

به‌رغم ظواهری که عکس آن را می‌گویند، کاملاً آشکار است که شبکه‌ای که افکار پوزیتیویستی یا معادشناختی (مارکسیسم در رتبه اول این نوع افکار قرار دارد) و تأملات ملهم از پدیدارشناسی را به هم مرتبط می‌کند چقدر محکم است. *تجدید رابطه*[2]ی اخیر این دو نوع تفکر از سنخ نوعی آشتی تأخیری نیست: در سطح پیکربندی دیرینه‌شناختیْ این دو نوع تفکر از لحظه‌ای که اصل موضوعه انسان‌شناختی بنیاد گذاشته شد، یعنی از لحظه‌ای که انسان به عنوان یک جفت تجربی ـ استعلایی ظاهر شد هردو ضروری بودند ـــ و ضروری نسبت به یکدیگر.

1. attainment
2. rapprochment

از این رو، منازعهٔ حقیقی پوزیتیویسم و معادشناسی در نوعی بازگشت به تجربهٔ واقعی قرار ندارد (که تا حدودی، در واقع، با ارائه ریشه‌های‌شان، تأییدی را برای آن دو فراهم می‌کند)؛ اما اگر چنین منازعه‌ای می‌توانست دربگیرد، از نقطهٔ آغازِ پرسشی می‌بود که ممکن است نابهنجار به نظر برسد، و با آنچه کل تفکر ما را از نظر تاریخی امکان‌پذیر ساختهٔ شدیداً مخالف است. این پرسش این است: آیا انسان واقعاً وجود دارد؟ تصور این امر، برای لحظه‌ای، که اگر انسان وجود نداشت، جهان و تفکر و حقیقت چه چیزی بودند، صرفاً میدان دادن به تناقض در نظر گرفته می‌شود. دلیل این امر آن است که ظهور اخیر انسان آن‌چنان ما را کور کرده است که دیگر نمی‌توانیم زمانی را به یاد بیاوریم ــ و از این مدت زیادی نمی‌گذرد ــ که جهان، نظم آن، و موجودات انسانی [human beings] وجود داشتند، اما انسان [man] وجود نداشت. فهم این امر آسان است که چرا تفکر نیچه چنان قدرت پریشان‌کننده‌ای داشته است، و هنوز برای ما دارد، وقتی در شکل رخدادی درونی[1]، تهدید ـ بشارت[2]، و این مفهوم ظاهر شد که انسان به‌زودی دیگر نخواهد بود ــ و با ابرانسان جایگزین خواهد شد؛ در فلسفهٔ بازگشت[3]، این امر به این معنا است که انسان مدت طولانی است که ناپدید شده است و هم‌چنان ناپدید خواهد ماند، و نیز به این معنا است که تفکر مدرنِ ما دربارهٔ انسان، نگرانی ما برای او، انسان‌گرایی ما، همگی با آرامش در غرش تهدیدکنندهٔ نابودگی[4] او آرمیده بودند. آیا ما نباید به خاطر بیاوریم ــ ما که معتقدیم خودمان بر کرانمندی‌ای مبتنی هستیم که فقط به ما تعلق دارد، و حقیقت جهان را از

1. immanent
2. the promise-threat
3. return
4. non-existence

طریق شناخت ما برای‌مان می‌گشاید ــ آیا نباید به خاطر بیاوریم که بر پشت ببر تکیه کرده‌ایم؟

«می‌اندیشم» و امر نااندیشیده[1]

اگر انسان به‌راستی، در جهان، جایگاه یک جفت تجربی ـ استعلایی است، اگر انسان آن چهرهٔ تناقض‌آمیزی است که در آن محتواهای تجربیِ دانشْ بالضروره، از خودشان، شرایطی را آزاد می‌سازند که آنها را امکان‌پذیر ساخته‌اند، آنگاه انسان نمی‌تواند خودش را در شفافیت مطلق و بی‌واسطهٔ یک *می‌اندیشم* قرار دهد؛ از طرف دیگر، او نمی‌تواند در سکون[2] عینی چیزی زندگی کند که، علی‌الاصول، منجر به خودآگاهی نمی‌شود و نمی‌تواند بشود. انسان شیوه‌ای از هستی است که آن بُعدی را به کمک می‌گیرد ــ بعدی که همیشه باز است، هرگز به‌طور قطعی تحدید نمی‌شود، و با این حال دائماً درنوردیده می‌شود ــ که از بخشی از او که در یک *می‌اندیشم* منعکس نشده است به سمت عمل تفکری گسترش می‌یابد که از طریق آن او آن بخش را می‌فهمد؛ و نیز بُعدی که، در جهت معکوس، از آن فهم[3] ناب به آشفتگی تجربی، به انباشتگی درهم و برهم محتواها، به وزن تجربه‌هایی که دائماً از خودشان فرار می‌کنند، و به کل افق خاموش آن چیزی گسترش می‌یابد که در باریکه‌های ماسه‌ای غیرفکر[4] قرار دارد. از آن‌جا که انسان یک جفت تجربی ـ استعلایی است، جایگاه سوءفهم هم است ــ سوءفهمی که دائماً تفکر او را در معرض این خطر قرار می‌دهد که توسط هستی خودش غرق شود، و همچنین او را قادر می‌سازد تا انسجام‌اش را بر مبنای آنچه از او می‌گریزد از

1. unthought
2. inertia
3. apprehension
4. non-thought

نو به دست آورد. به این دلیل است که تأمل استعلایی در شکل مدرن‌اش، همان‌گونه که در فلسفهٔ کانت دیده می‌شود، ضرورت بنیادی‌اش را در وجودِ علمِ طبیعت نمی‌یابد (علمی که در تقابل با عدم یقین‌ها و تعارض‌های دائمی فیلسوفان قرار می‌گیرد)، بلکه در وجودِ ــ خاموش، با این حال آماده سخن گفتن، و به طور پنهانی لبریز از گفتمان بالقوه ــ آن *نادانسته*[1] ای می‌یابد که انسان دائماً از آن به خودشناسی[2] فراخوانده می‌شود. پرسش دیگر این نیست که: چگونه تجربهٔ طبیعت می‌تواند باعث احکام ضروری شود؟ بلکه پرسش این است: چگونه انسان می‌تواند دربارهٔ چیزی بیاندیشد که دربارهٔ آن نمی‌اندیشد، و چگونه می‌تواند در چیزی، گویی با نوعی تملک آرام، سکنی گزیند که از او می‌گریزد، و چگونه با نوعی جنبش ساکن به چهره‌ای از خودش جان تازه دهد که شکل نوعی برون‌بودگی[3] سرسختانه را می‌گیرد؟

چگونه انسان می‌تواند آن زندگی‌ای *باشد* [*be*] که شبکه، نبض‌ها، و انرژی پنهان‌شده‌اش دائماً از تجربه‌ای فراتر می‌رود که او به صورت بی‌واسطه از آنها ارائه می‌کند؟ چگونه او می‌تواند آن کاری *باشد* که قوانین و نیازهای‌اش مانند نظامی بیگانه بر او تحمیل می‌شوند؟ چگونه او می‌تواند سوژهٔ زبانی باشد که برای هزاران سال بدون او تشکیل شده است، زبانی که سازمان‌اش از او می‌گریزد، و معنای‌اش به خوابی تقریباً خلل‌ناپذیر در کلماتی فرو می‌رود که او هر لحظه از طریق گفتمان به کار می‌گیرد، و از همان ابتدا مجبور است تا گفتار و تفکرش را درون آن جای دهد، چنان‌که گویی گفتار و تفکر چیزی بیش از جان‌بخشیدن به بخشی از آن شبکه امکان‌های بی‌شمار را برای دوره‌ای کوتاه انجام نمی‌دهند؟ ــ نوعی جابجایی چهارگانه در رابطه با موضع کانتی رخ داده است، زیرا اکنون این امر دیگر نه پرسشی دربارهٔ حقیقت، بلکه

1. not-known
2. self-knowledge
3. exteriority

دربارهٔ هستی است؛ نه دربارهٔ طبیعت، بلکه دربارهٔ انسان؛ نه دربارهٔ امکان فهم، بلکه دربارهٔ امکان نوعی سوءتفاهم آغازین؛ نه دربارهٔ سرشت غیرپاسخگوی نظریه‌های فلسفی آن گونه که در تقابل با علم قرار می‌گیرند، بلکه پرسشی است دربارهٔ ازسرگیری کل آن قلمرو تجارب تبیین‌نشده در نوعی آگاهی فلسفی روشن[1]، که در آن انسان خودش را تشخیص نمی‌دهد.

تفکر معاصر، با این جابجایی پرسش از استعلاء، نمی‌تواند از احیای مضمون *می‌اندیشم* اجتناب کند. آیا بر مبنای اشتباه، توهم، رؤیاها و دیوانگی، تمام تجارب تبیین‌نشده، نبوده است که دکارت امکان‌ناپذیری نبودنِ افکار را کشف کرد ــ تا آن‌جا که تفکرِ بداندیشیده[2]، ناحقیقی[3]، موهوم[4]، و کاملاً تخیلی به عنوان جایگاه ممکن و دلیل اصلی و انکارناپذیر تمام تجارب ممکن ظاهر شد؟ اما *«می‌اندیشم»* مدرن همانقدر از *«می‌اندیشم»* دکارت متفاوت است که تصور ما درباره استعلاء از تجزیهٔ کانتی. از آن‌جا که دکارت به دنبال آشکارسازی تفکر به عنوان کلی‌ترین شکل تمام آن افکاری که ما اشتباه یا توهم می‌نامیم، بود در نتیجه این شکل افکار را به عنوان اموری بی‌ضرر ارائه می‌کند، به طوری که وقتی این گام برداشته می‌شد او آزاد می‌شد تا به آنها بازگردد، آنها را توضیح دهد، و بعداً روشی را برای محافظت از آنها فراهم کند. از طرف دیگر، ما در *«می‌اندیشم»* مدرنْ، می‌خواهیم بیشترین ارزش و بزرگ‌ترین بعد را به فاصله‌ای بدهیم که فکرِ آگاه‌ـ از ــ خود[5] را از آنچه، در داخل تفکر، در غیرفکر ریشه دارد هم جدا و هم به آن مرتبط می‌کند. *«می‌اندیشم»* مدرن (و به این دلیل است که این *می‌اندیشم* آنقدری که وظیفه‌ای بی‌وقفه است که دائماً باید تجدید شود کشف حقیقتی بدیهی نیست) باید

1. unaccounted-for
2. ill-thoungt
3. non-true
4. chimerical
5. thought-conscious-of-it self

مفصل‌بندی تفکر براساس تمامِ چیزهایی را به دقت بررسی، تکرار و از نو فعال کند که درون، پیرامون و در زیر تفکر هستند، اما تفکر نیستند، و با این حال نسبت به تفکر به معنای نوعی بیرون‌بودگی تقلیل‌ناپذیر و عبورناپذیر خارجی نیستند. در این شکل، *می‌اندیشم* کشف ناگهانی و روشنی‌بخش نیست که تمام تفکرْ تفکر است بلکه بررسی دائماً تجدیدشونده در این باره است که چگونه تفکر می‌تواند جایی دیگری به‌غیر از اینجا باشد، و در عین حال به خودش اینقدر نزدیک باشد؛ چگونه تفکر می‌تواند در شکل‌های نا ـ فکر[1] *باشد*. *می‌اندیشم* مدرن، بدون شاخه شاخه کردن هستی تفکر که آن را به شبکهٔ ساکن آنچه نمی‌اندیشد، بدل می‌کند کل هستی اشیاء را به تفکر تقلیل نمی‌دهد.

این جنبش دوگانهٔ خاصِ *می‌اندیشم* مدرنْ توضیح می‌دهد که چرا «من می‌اندیشم»، در مورد خودش، به حقیقت بدیهی «من هستم» منجر نمی‌شود. در واقع، به مجرد این‌که «من می‌اندیشم» نشان داد که در تراکمی جای گرفته است که در تمام آن خودش نیمه‌حاضر است، و تراکمی که خود «من می‌اندیشم» به آن، گرچه در شکلی نیمه‌خفته و نیمه‌بیدار جان می‌دهد، دیگر امکان ندارد که به تصدیق «من هستم» رهنمون شود. و در واقع، آیا می‌توانم بگویم من این زبانی هستم که صحبت می‌کنم، زبانی که تفکر من، خودش را تا نقطه‌ای در آن جای می‌دهد که نظام تمام امکان‌های خاص‌اش را در آن می‌یابد، زبانی که با این حال فقط در وزن رسوباتی وجود دارد که تفکر من هرگز نخواهد توانست آنها را تماماً محقق کند؟ آیا می‌توانم بگویم که من این کاری هستم که با دست‌هایم انجام می‌دهم، کاری که با این حال نه‌تنها وقتی آن را تمام می‌کنم، بلکه حتی قبل از این‌که آن را شروع کنم از من می‌گریزد؟ آیا می‌توانم بگویم که من این زندگی‌ای هستم که عمیقاً در درونم حس می‌کنم، اما زندگی‌ای که مرا هم در زمان مقاومت‌ناپذیری[2] می‌پوشاند که دست در دست آن رشد

1. non-thinking
2. irresistible

می‌کند و مرا برای لحظه‌ای در قله‌اش جای می‌دهد، و هم در زمان قریب‌الوقوعی[1] که مرگ مرا تجویز می‌کند؟ من می‌توانم بگویم که من تمام اینها هستم و نیستم، و هردوی اینها به یک میزان صحیح است؛ «*می‌اندیشم*» به تصدیق هستی منتهی نمی‌شود، اما به مجموعهٔ کاملی از پرسش‌های مرتبط با هستی منجر می‌شود: من چه چیزی باید باشم، کسی که می‌اندیشد و کسی که اندیشه‌ام است، تا چیزی باشم که نمی‌اندیشم، تا از این طریق تفکر من چیزی باشد که من نیستم؟ پس این هستی چیست که در روزنهٔ «*می‌اندیشم*» می‌درخشد و به عبارتی برق می‌زند، و با این حال به طور مطلق در آن یا توسط آن معلوم نشده است؟ ارتباط، یا پیوندِ دشوار، بین هستی و تفکر چیست؟ هستی انسان چیست، و چگونه می‌تواند آن موجودی باشد که به‌آسانی می‌تواند با این واقعیت مشخص شود که «دارای تفکر است» و احتمالاً در داشتن تفکرْ تنها است، و رابطه‌ای بنیادی و محونشدنی با امر نااندیشیده دارد؟ شکلی از تأمل ایجاد شده است که تفاوت فاحشی با فلسفهٔ دکارت و تجزیهٔ کانتی دارد، شکلی که برای اولین بار هستی انسان را در آن بُعدی درگیر می‌کند که تفکرْ امر نااندیشیده را مخاطب قرار می‌دهد و خودش را بر روی آن مفصل‌بندی می‌کند.

از این امر دو نتیجه حاصل می‌شود. اولی منفی و از سنخی کاملاً تاریخی است. ممکن است به نظر برسد که پدیدارشناسی باعث ایجاد وحدتی بین مضمون دکارتی *می‌اندیشم* و درون‌مایه استعلایی‌ای شد که کانت از نقد هیوم اخذ کرد؛ بر طبق این دیدگاه، هوسرل سنگین‌ترین رسالت *عقل*[2] غربی را احیا کرد، و آن را در تأملی به خودش برگرداند که نوعی رادیکال‌کردنِ فلسفهٔ ناب و مبنایی برای امکان‌پذیری تاریخ خودش است. در واقع، هوسرل فقط تا جایی می‌توانست این وحدت را عملی کند که تجزیهٔ استعلایی نقطهٔ کاربردش را

1. imminent
2. ratio

تغییر داده بود (این کاربرد از امکان نوعی علم طبیعت به امکانی برای انسان در جهت فهم خویش تغییر کرده بود)، و هم‌چنین تا جایی که «*می‌اندیشم*»، کارکرداش را تعدیل کرده بود ([به این معنا] که دیگر به یک وجود اظهر من‌الشمس منتهی نمی‌شود، که از تفکری شروع می‌شود که خودش را هر کجا که می‌اندیشد تأیید می‌کند، بلکه این امر را نشان می‌دهد که چگونه تفکر می‌تواند از خودش فرار کند و در نتیجه به‌نوعی تحقیق چندجانبه و متکثرشونده دربارهٔ هستی منجر شود).

پدیدارشناسی بیشتر تصدیق حساس و دقیقاً صورت‌بندی‌شدهٔ شکاف بزرگی است که در چرخش قرون هجدهم و نوزدهم در *اپیستمهٔ* مدرن اتفاق افتاد تا در ازسرگیری هدف عقلانیِ قدیمی غرب. اگر پدیدارشناسی وفاداری‌ای داشته باشد این وفاداری نسبت به کشف زندگی، کار و زبان است؛ و نیز به چهرهٔ جدیدی است که اولین بار، با نام قدیمی انسان، کمتر از دو قرن پیش پدیدار شد؛ و به شیوهٔ هستی انسان و رابطهٔ او با امر نااندیشیده است. به این دلیل است که پدیدارشناسی ــــ گرچه اولین بار از طریق ضد روان‌شناسی‌گرایی یا دقیقاً، در تقابل با ضد روان‌شناسی‌گرایی، ارائه شده بود تا جایی که مسئله امر پیشینی و درون‌مایهٔ استعلایی را احیا کرد ــــ هرگز قادر نبوده است از شر خویشاوندیِ موذی، نزدیکیِ تهدیدکننده و همزمان بشارت‌دهنده‌اش با تجزیهٔ تجربی انسان خلاص شود؛ به همین دلیل است که پدیدارشناسی، گرچه همیشه با نوعی تقلیل به «می‌اندیشم» آغاز می‌شود، همیشه به پرسش‌هایی (به پرسش از هستی‌شناسی) منجر شده است. طرح پدیدارشناختی دائماً خودش را، در برابر چشمان ما، به توصیفِ ــــ به رغم خودش تجربی ــ تجربهٔ واقعی، و به‌نوعی هستی‌شناسی امر نااندیشیده تقلیل می‌دهد که به‌طور خودبه‌خود، اولویت «من می‌اندیشم» را دور می‌زند.

نتیجه دومْ، نتیجه‌ای مثبت است. این نتیجه به رابطهٔ انسان با امر نااندیشیده یا دقیق‌تر به‌ظاهر دوگانهٔ این دو در فرهنگی غربی مربوط است. کمابیش آشکار است که، از لحظه‌ای که انسان برای اولین بار خودش را به عنوان چهره‌ای مثبت در حوزهٔ دانش بنیاد گذاشت، مزیت قدیمی دانش تأملی، یعنی مزیت فکری که دربارهٔ خودش می‌اندیشد، چاره‌ای جز ناپدیدشدن نداشت؛ اما، به دلیل این واقعیت، امکان بررسی انسان در تمامیت‌اش، از طریق نوعی شکل عینیِ تفکر فراهم شده بود ــ یعنی با پذیرش خطرِ کشف آن چیزی که هرگز با تأمل‌اش یا حتی با آگاهی‌اش نمی‌توان به آن دست یافت: سازوکارهای مبهم، تعین‌های ناشناخته، کل چشم‌انداز تاریکی که، مستقیم یا غیرمستقیم، ناخودآگاه نامیده شد. به همین دلیل، آیا ناخودآگاه آن چیزی نیست که ضرورتاً خودش را به تفکر علمی‌ای می‌رساند که انسان وقتی از درک خودش در شکل تأمل دست می‌کشد خود را وقف آن می‌کند؟ درحقیقت، ناخودآگاه، و شکل‌های امر نااندیشیده به‌طورکلی، پاداش داده شده به شکل مثبت دانش انسان نبودند. انسان و امر نااندیشیده، در سطح دیرینه‌شناختی، معاصر هستند. انسان نمی‌توانست خودش را به عنوان پیکربندی در *اپیستمه* توصیف کند، بدون اینکه تفکرْ به‌طور همزمان، هم در خودش و هم در بیرون از خودش، در مرزها و نیز در تار و پودش، نشانی از تاریکی کشف کند، تراکمی آشکارا ساکن که در آن تفکر جای گرفته است، امر نااندیشیده‌ای که تفکر کاملاً آن را دربردارد و با این حال خودش در آن گرفتار شده است. امر نااندیشیده ([یا] هر نامی که به آن بدهیم) مانند طبیعتی چروکیده یا تاریخی لایه لایه در انسان قرار ندارد؛ امر نااندیشیده، در ارتباط با انسان، دیگری است: دیگری‌ای که نه فقط برادر، بلکه همزاد او است، همزادی که نه از انسان و نه در انسان، بلکه در کنار او، و هم‌زمان در نوعی تازگی یکسان، در نوعی دوتایی اجتناب‌ناپذیر متولد شده است. این فضای

مبهم که به‌سادگی به عنوان یک ناحیه مغاکی در سرشت انسان، یا به عنوان دژی شدیداً تسخیرناپذیر در تاریخ‌اش، تفسیر شده است به شیوه‌ای کاملاً متفاوت به او مرتبط است؛ این فضا نسبت به او هم بیرونی و هم ضروری است: به یک معنا، این فضا سایه‌ای است که وقتی انسان در حوزهٔ دانش ظاهر شد او را دربرگرفت؛ به معنای دیگر، لکه کوری که با آن می‌توان انسان را شناخت. به هر تقدیر، امر نااندیشیده به گونه‌ای آرام و پیوسته انسان را از قرن نوزدهم همراهی کرده است. از آن‌جا که امر نااندیشیده هرگز چیزی بیش از جفتی سمج نبوده است، در نتیجه هرگز به شیوه‌ای خودآئین ابژهٔ تأمل نبوده است؛ امر نااندیشیده شکل مکمل و نام وارونهٔ آن چیزی را گرفت که خودش دیگری و سایهٔ آن بود: در پدیدارشناسی هگلی، امر نااندیشیده امر در خود [*An sich*] بود و در تقابل با *امر برای خود* [*Fur sich*]؛ از نظر شوپنهاور، امر نااندیشیدهٔ *ضمیر ناخودآگاه* [*Unbewusste*] بود؛ از نظر مارکس، امر نااندیشیدهٔ انسانِ ازخودبیگانه بود. در تجزیه‌های هوسرل، امر نااندشیدهٔ امر ضمنی، غیر واقعی، ته‌نشسته و متأثر نشده بود ــــ در هر صورت، جفت خستگی‌ناپذیری که خودش را به عنوان تصویر [یا برون‌فکنی] مغشوش آن چیزی که انسان در حقیقت‌اش است به تأمل ارائه می‌کند، اما همچنین نقش زمینهٔ اولیه‌ای را بازی می‌کند که بر مبنای آن انسان باید خودش را جمع کند و فرابخواند تا به حقیقت‌اش دست یابد. زیرا گرچه این جفت ممکن است نزدیک باشد [اما] بیگانه است، و نقش و وظیفهٔ حقیقی تفکرْ نزدیک‌ترساختن آن تا حد ممکن به خودش است؛ کل تفکر مدرن آکنده از ضرورت اندیشه دربارهٔ امر نااندیشیده است ــ ضرورت منعکس کردن محتواهای در ـ خود [*in-inself*] در شکل *برای* ـ خود [for-inself]، ضرورت پایان دادن به بیگانگی انسان از طریق آشتی‌دادن او با جوهر خاصش، ضرورت آشکار ساختن افقی که پیش‌زمینهٔ حجت و بی‌واسطه و بی‌شاخ و برگش را در اختیار

تجربه قرار می‌دهد، ضرورت بالازدن پردهٔ ناخودآگاه، ضرورت جذب‌شدن در سکوتش، یا ضرورت تلاش برای خاموش‌کردن همهمهٔ بی‌پایانش.

در تجربهٔ مدرن، امکان مستقرکردن انسان در دانش و صِرف ظهور این چهرهٔ جدید در حوزهٔ/پیستمه متضمن ضرورتی[1] است که تفکر را از درون گرفتار می‌کند. اهمیت چندانی ندارد که این ضرورت در شکل اخلاق، سیاست، انسان‌گرایی [و یا] مأموریتی ارائه شود تا برای پذیرش مسئولیت سرنوشت غرب رواج داده شود یا این‌که فقط صرف آگاهی از انجام کارکردی بوروکراتیک در تاریخ باشد. آنچه اساسی است این است که تفکر، هم برای خودش و هم در تراکم نحوه عملش، باید هم دانش و هم تعدیل آن چیزی باشد که خودش می‌داند، تأمل و دگرگونی شیوهٔ هستی آن چیزی که تفکر دربارهٔ آن تأمل می‌کند. تفکر دربارهٔ هر چیزی که اندیشه کند باعث حرکت آن می‌شود: تفکر نمی‌تواند امر نااندیشیده را کشف کند، یا حداقل به سوی آن حرکت کند، بدون این‌که بلافاصله امر نااندیشیده را به خود نزدیک کند ـــ یا حتی، احتمالاً، بدون این‌که آن را از خود دور کند، و در هر صورت بدون این‌که باعث شود هستی خودِ انسان به دلیل این واقعیت دچار تغییری شود، زیرا تفکر در فاصلهٔ بین آنها مستقر می‌شود. در اینجا چیزی وجود دارد که عمیقاً مبتنی بر مدرنیته ما است: آشکار است که غرب جدای از نظام‌های اخلاقی[2] دینی فقط از دو شکل اخلاقی[3] آگاهی داشته است. شکل اخلاقی قدیمی (در قالب مکتب اپیکور یا فلسفهٔ رواقی) بر اساس نظم جهان مفصل‌بندی می‌شد، و با کشف قانون این نظم می‌توانست از آنْ مبنای رمزی عقلانی یا ایده‌ای دربارهٔ شهر را استنتاج کند؛ حتی تفکر سیاسی قرن هجدهم هنوز به این شکل کلی تعلق داشت. از طرف دیگر، شکل اخلاقی مدرن، هیچ

1. imperative
2. morality
3. ethical

نظام اخلاقی‌ای را صورت‌بندی نمی‌کند، زیرا تمام ضرورت‌ها در تفکر و در حرکتش به سمت فهم امر نااندیشیده منزل دارند[۲]. این شکل اخلاقی عبارت‌اند از: تأمل، عمل آگاهی، توضیحِ آنچه ساکت است، اعادهٔ زبان به امر خاموش، ایضاحِ بخش تاریکی که انسان را از خودش جدا می‌کند، تحرک دوباره بخشیدن به امر ساکن ــ تمام اینها و فقط اینها هستند که محتوا و شکل امر اخلاقی را بنیاد می‌گذارند.

در واقع، تفکر مدرن هرگز قادر نبوده است نظامی اخلاقی ارائه کند. اما دلیل این امر آن نیست که تفکر مدرن نظرورزی[1] محض است؛ برعکس، تفکر مدرن از همان آغاز و در تراکمش شیوهٔ خاصی از کنش است. بگذارید کسانی که تفکر را وامی‌دارند که از پناهگاه [یا عقب‌نشینی]اش خارج شود و انتخاب‌هایش را صورت‌بندی کند سخن بگویند؛ و بگذارید کسانی که، بدون هیچ تعهد و در غیاب فضیلت، به دنبال تأسیس نظامی اخلاقی هستند هم‌چنان‌که می‌خواهند عمل کنند. برای تفکر مدرن، هیچ نظام اخلاقی‌ای امکان‌پذیر نیست. تفکر پیشاپیش، از همان آغاز قرن نوزدهم، خودش را در هستی‌اش رها کرد؛ تفکر دیگر نظری[2] نیست. تفکر به مجرد این‌که عمل می‌کند [در واقع] باعث ناراحتی می‌شود یا آشتی می‌دهد، جذب یا دفع می‌کند، جدا و تفکیک یا متحد یا از نو متحد می‌کند؛ تفکر نمی‌تواند کمک کند اما آزاد می‌کند و در بند می‌کشد. تفکر حتی قبل از تجویزکردن، پیشنهاد دادن برای آینده‌ای، گفتن آنچه باید انجام شود، حتی قبل از برانگیختن یا صرفاً به صدا درآوردن اعلام خطری، در سطح وجوداش، و در طلوع‌اش، به‌خودی‌خود یک کنش است ــ عملی خطرناک. ساد، نیچه، آرتود، و باتای به جای تمام کسانی که سعی در نادیده‌گرفتن این امر داشتند آن را فهمیدند؛ مسلم است که هگل، مارکس، فروید از این امر آگاه بودند. آیا ما می‌توانیم

1. speculation
2. theoretical

بگوییم کسانی از این امر بی‌اطلاع بودند که، در بلاهت کامل، ادعا کردند هیچ فلسفه‌ای بدون انتخاب سیاسی وجود ندارد، که تمام تفکرْ یا «پیشرو» است یا «ارتجاعی»؟ حماقت آنها در اعتقاد به این امر است که هر تفکری ایدئولوژی یک طبقه را «بیان می‌کند»؛ حکمت غیر ارادی آنها این است که آنان مستقیماً به شیوهٔ مدرن هستی تفکر اشاره می‌کنند. در ظاهر می‌توان گفت که دانش انسان، برخلاف علم طبیعت، همیشه حتی در مبهم‌ترین شکلش به اخلاق یا سیاست مرتبط است؛ اما در نگاه ژرف‌تر، تفکر مدرن به سمت آن ناحیه‌ای به پیش می‌رود که در آن دیگریِ انسان باید همانند خود او شود.

عقب‌نشینی و بازگشت خاستگاه

آخرین ویژگی‌ای که شیوهٔ هستی انسان و تأملی را مشخص می‌کند که انسان را مخاطب قرار می‌دهد، رابطهٔ با خاستگاه است ــــ رابطه‌ای بسیار متفاوت از آن رابطه‌ای که تفکر کلاسیک تلاش کرد تا در سرچشمه‌های آرمانی‌اش برقرار کند. در قرن هجدهم، بازگشت به خاستگاهْ قراردادن خود، برای یک بار دیگر، در نزدیک‌ترین فاصلهٔ ممکن از تکرار محض بازنمایی بود. اقتصاد بر مبنای معاملهٔ پایاپای اندیشیده می‌شد، زیرا در معاملهٔ پایاپای دو بازنمایی‌ای که هر طرف معامله از کالای خود و دیگری برای خودش انجام می‌داد، معادلِ هم بودند؛ از آن‌جا که این دو بازنمایی میل‌های تقریباً یکسانی را ارضا می‌کردند، در مجموع «یکسان» بودند. نظم طبیعت، مقدم بر هر فرجامی، به عنوان جدولی فهمیده می‌شد که در آن موجودات در نظمی چنان محکم و در بافتی چنان پیوستهْ یکدیگر را دنبال می‌کردند که رفتن از یک نقطهٔ این توالی به نقطهٔ دیگر، حرکت در نوعی شبه‌ـ این‌همانی[1] بود، و رفتن از یک انتهای آن به انتهای دیگر، با راهنمایی

1. quasi-identity

گسترهٔ یکدست «شباهت[1]» انجام می‌شد. خاستگاه زبان به عنوان شفافیت بین بازنمایی یک شیء و بازنمایی فریاد، صدا، یا ژستی (زبان کنش) که همراه آن بودند، فهمیده می‌شد. دست‌آخر، خاستگاه دانش در این توالی ناب بازنمایی‌ها جستجو می‌شد ــ توالی‌ای که آن‌چنان کامل و آن‌چنان خطی بود که دومی جانشین اولی می‌شد، بدون این‌که فرد از این واقعیت آگاه شود، زیرا این دو هم‌زمان نبودند، برای آنکه امکان احراز تفاوتی بین آندو وجود نداشت، و به این دلیل که نمی‌توانست دومی را تجربه کند، مگر «مانند» اولی؛ و فقط وقتی که یک احساسْ به گونه‌ای ظاهر شد که بیشتر «شبیه» احساس قبلی بود تا تمام احساس‌های دیگری که خاطره می‌توانست به یاد بیاورد، تخیل توانست یک بازنمایی را از نو بازنمایی کند و دانش توانست جای مطمئنی در این تکرار پیدا کند. اهمیت چندانی نداشت که این خاستگاه ساختگی باشد یا واقعی، که این خاستگاه ارزش فرضیه‌ای تبیینی را داشته باشد یا رخدادی تاریخی را: در واقع، این تمایزات فقط برای ما وجود دارند؛ در نظامی از تفکر که برای آن تحول زمانی در جدول قرار دارد، جدولی که در آن تحولی زمانی چیزی بیش از خطی را با طول معین تشکیل نمی‌دهد، و نقطهٔ شروع آن هم‌زمان بیرون و درونِ زمان واقعی است: تحول زمانی، اولین چینی است که تمام رخدادهای تاریخی را قادر می‌سازد که اتفاق بیافتند.

در تفکر مدرن، چنین خاستگاهی دیگر قابل تصور نیست: ما دیدیم که چگونه کار، زندگی، و زبانْ تاریخیت ویژه خود را به دست آورده‌اند، تاریخیتی که این سه در آن جای گرفته‌اند؛ کار، زندگی و زبان هرگز نمی‌توانند حقیقتاً خاستگاه‌شان را بیان کنند، گرچه کل تاریخ‌شان از درون، به عبارتی، معطوف به خاستگاه است. این دیگر خاستگاه نیست که باعث

1. likeness

تاریخیت می‌شود؛ این تاریخیت است که، در بافتش، ضرورت خاستگاهی را امکان‌پذیر می‌سازد که باید نسبت به آن [یعنی نسبت به تاریخیت] هم درونی و هم خارجی باشد: مانند قلهٔ مجازی یک مخروط که در آن تمام تفاوت‌ها، تمام پراکندگی‌ها، تمام گسست‌ها، درهم تنیده می‌شوند تا فقط یک نقطهٔ این‌همانی منفرد را تشکیل بدهند، چهرهٔ نامحسوس امر همان، که به رغم همه اینها، هنوز قدرت لازم، برای بازشدن ناگهانی در خودش و بدل‌شدن به دیگری را دارد.

انسان، در آغاز قرن نوزدهم، در ارتباط با تمام این تاریخیت‌ها، و تمام این اشیای پیچیده در خود، بنیادگذاری شد، اشیایی که از طریق نمایشِ خود و با استفاده از قوانین خاص خودْ این‌همانی دسترسی‌ناپذیر خاستگاه‌شان را نشان می‌دهند. با این حال رابطهٔ انسان با خاستگاه‌اش به این شیوه برقرار نمی‌شود. و دلیل آن نیز این است که در واقع، انسان فقط وقتی می‌تواند آشکار شود که به تاریخیتی از پیش موجودْ وابسته باشد: انسان هرگز با آن خاستگاهی معاصر نیست که حتی وقتی از نگاه می‌گریزد از طریق زمان اشیاء ترسیم می‌شود؛ وقتی انسان تلاش می‌کند تا خودش را به عنوان موجودی زنده تعریف کند، فقط در برابر زمینهٔ یک زندگی که مدت‌ها قبل از او آغاز شده است می‌تواند آغاز خودش را آشکار کند؛ وقتی انسان تلاش می‌کند تا خودش را به عنوان موجودی کارگر از نو بفهمد، نمی‌تواند حتی ابتدایی‌ترین اشکال چنین موجودی را کشف کند، مگر در یک فضا و زمان انسانی که از قبل نهادینه شده و پیشاپیش مقهور جامعه شده باشد؛ وقتی او سعی می‌کند تا جوهر خود را به عنوان سوژهٔ سخنگو تعریف کند، به نحوی که مقدم بر هر زبانی باشد که عملاً تشکیل شده تمام آنچه او می‌یابد امکان از پیش پدیدارشدهٔ زبان است، و نه آن صدای گرفته [یا تپق‌دار]، اولین کلمه‌ای که بر مبنای آنْ تمام زبان‌ها و حتی خود زبان امکان‌پذیر شد. همیشه در برابر زمینه‌ای از پیش آغاز شده است که انسان می‌تواند دربارهٔ آن چیزی تأمل کند که ممکن است به

عنوان خاستگاه او عمل کند. پس برای انسانْ خاستگاه به هیچ وجه آغاز نیست ــ نوعی طلوع تاریخ که از آن دست‌آوردهای نهانی او انباشته می‌شوند.

خاستگاه، برای انسان، بیشتر شیوه‌ای است که در آن انسان به‌طورکلی، هر انسانی، خودش را بر اساس کار، زندگی و زبانِ از پیش‌آغازشده مفصل‌بندی می‌کند؛ خاستگاه باید در آن چینی جستجو شود که انسان با سادگی تمامْ کارش را وقف جهانی می‌کند که برای هزاران سال کار کرده است، در آن چینی که انسان در تازگی وجودِ یگانه، اخیر و نامطمئن خود زندگی می‌کند، زندگی‌ای که ریشه‌های آن در اولین شکل‌بندی‌های ارگانیک ریشه دارند، و نیز باید در آن چینی جستجو شود که انسان آنچه را قبلاً صحبت نشده بود به صورت جمله ترکیب می‌کند (گرچه نسل‌های پیاپی آنها را تکرار کرده باشند)، کلماتی که کهن‌تر از تمام خاطرات هستند. در این معنا، سطح خاستگاهی احتمالاً آن چیزی است که به انسان نزدیک‌ترین است: سطحی که او همیشه برای اولین‌بار، معصومانه درمی‌نوردد و بر روی آن چشم‌های به‌دشواری بازشدهٔ او چهره‌هایی به جوانی نگاه خودش تشخیص می‌دهند ــ چهره‌هایی که باید گرچه به دلیلی متضاد، ضرورتاً همانند خودش همیشه جوان باشند؛ نه به این دلیل که آنها همیشه به یک میزان جوان هستند، بلکه به این دلیل که آنها به زمانی تعلق دارند که نه استانداردهای اندازه‌گیری و نه شالوده‌های یکسانی با زمان او دارد. اما این سطح نازک امر خاستگاهی، که کل وجود ما را همراهی می‌کند و هرگز آن را رها نمی‌کند (نه حتی، در واقع به‌ویژه نه، در زمان مرگ، بالعکس وقتی که وجود ما خودش را به صورت عریان آشکار می‌کند) بی‌واسطگی یک تولد نیست؛ این سطح خاستگاهی کاملاً توسط آن میانجی‌های پیچیده‌ای اشغال شده است که از طریق کار، زندگی و زبان به عنوان نوعی ته‌نشست در تاریخ ویژه خودشان تشکیل و صورت‌بندی شده‌اند؛ به طوری که در این تماس ساده، از لحظه‌ای که اولین

ابژهٔ دستکاری، ساده‌ترین نیازْ ابراز، و خنثی‌ترین کلمه بیان می‌شود، آن چیزهایی را که انسان بی‌آن‌که آنها را بشناسد احیا می‌کند تمام واسطه‌های زمانی است که او را تقریباً تا بی‌نهایت کنترل می‌کنند. بی‌آن‌که این واسطه‌ها را بشناسد، و با این حال آنها باید، به شیوه‌ای مطمئن، شناخته شوند زیرا از این طریق است که انسان‌ها وارد رابطه [با یکدیگر] می‌شوند و خودشان را در شبکهٔ از پیش برساخته‌شدهٔ فهم می‌یابند. با این وصف، این دانشْ محدود، قطری، و نسبی است زیرا در تمام جهات توسط سایهٔ گسترده‌ای احاطه شده است، که در آن کار، زندگی و زبانْ حقیقت‌شان (و خاستگاه‌شان) را از آن موجوداتی پنهان می‌کنند که صحبت می‌کنند، وجود دارند و کار می‌کنند.

از این رو، امر خاستگاهی، همان‌گونه که تفکر مدرن هرگز از زمان *پدیدارشناسی ذهن* از توصیف آن دست نکشیده است، بسیار متفاوت از آن پیدایش ایده‌آلی است که عصر کلاسیک تلاش کرده بود تا آن را بازسازی کند؛ اما امر خاستگاهی همچنین از آن خاستگاه متفاوت است (گرچه از طریق رابطه‌ای بنیادی با آن مرتبط بود) که از طریق تاریخیت موجودات، در فراسوی گذشته‌نگری، ترسیم می‌شود. امر خاستگاهی در انسان ابداً به یک قله این‌همانی، واقعی یا مجازی، منتهی نمی‌شود یا حتی [به آن] اشاره نمی‌کند، و نیز ابداً لحظه‌ای از امر همان را نشان نمی‌دهد که در آنْ پراکندگی دیگری[1] هنوز وارد بازی نشده است؛ امر خاستگاهی در انسان آن چیزی است که او را از همان آغاز بر اساس چیزی غیر از خودش مفصل‌بندی می‌کند؛ امر خاستگاهی آن چیزی است که محتواها و شکل‌های قدیمی‌تر از او را وارد تجربه او می‌کند، محتواها و شکل‌هایی که او نمی‌تواند آنها را کنترل کند؛ امر خاستگاهی آن چیزی است که، با مرتبط کردن او به گاه‌شماری‌های متکثر، متقاطع و اغلب از هر دو طرف تقلیل‌ناپذیر، او را از طریق زمان پراکنده و در

1. Other

مرکز امتداد اشیاء محدود می‌کند. امر خاستگاهی در انسان، به گونه‌ای متناقض، از زمان تولد او یا از قدیمی‌ترین قسمت تجربهٔ او آگاهی ندارد: امر خاستگاهی انسان را به آن چیزی مرتبط می‌کند که زمان آن با زمان انسان یکی نیست؛ امر خاستگاهی هر چیزی را که با انسان هم‌زمان نیست در او آزاد می‌کند؛ و امر خاستگاهی به صورت بی‌وقفه، و در نوعی تکثیر همواره تجدیدشونده بر این امر دلالت می‌کند که اشیاء مدت‌ها قبل از او آغاز شده‌اند، و به همین دلیل، و از آن‌جا که تجربهٔ او کاملاً توسط اشیاء بنیاد گذاشته و تحدید شده است، هیچ‌کس نمی‌تواند به او یک خاستگاه نسبت بدهد. اکنون، این امکان‌ناپذیری خودش دو سو دارد: از یک طرف، بر این امر دلالت می‌کند که خاستگاه اشیاء همیشه بیشتر به عقب رانده می‌شود، زیرا این امکان‌ناپذیری تا تقویمی عقب می‌رود که در آن انسان ترسیم نشده است؛ اما از طرف دیگر، این امکان‌ناپذیری بر این امر دلالت دارد که انسان، همان‌گونه که در تقابل با اشیایی قرار می‌گیرد که زمان تولد [یا پیدایش] خیره‌کننده‌شان می‌تواند در تمام تراکمش نشان داده شود، موجودی است بدون خاستگاه، کسی که «نه کشوری دارد و نه تاریخی»، کسی که تولدش [یا پیدایش او] هرگز دسترسی‌پذیر نیست، زیرا هرگز «اتفاق» نیافتاده است.

از این رو، آنچه در بلاواسطگی امر خاستگاهی منتقل می‌شود این است که انسان از خاستگاهی جدا می‌شود که او را با وجودش هم‌زمان می‌سازد: او در میان تمام اشیایی که در زمان متولد می‌شوند و بی‌تردید در زمان می‌میرند، جدا از تمام خاستگاه‌ها، پیشاپیش آن‌جاست. به طوری که در او است که اشیاء (آن اشیای مشابهی که او را به خود مشغول می‌کنند) آغازشان را پیدا می‌کنند: او به جای این‌که نوعی وقفه در بعضی از لحظه‌های زمان باشد، روزنه‌ای است که زمان در کل می‌تواند از درون آن بازسازی شود، امتداد می‌تواند از آن جریان پیدا کند، و اشیاء در لحظه مناسب می‌توانند از آن پدیدار شوند. اگرچه در نظم

تجربی، اشیاء همیشه از او فاصله دارند [یا عقب‌نشینی کرده‌اند]، به طوری که اشیاء در نقطهٔ صفرشان غیر قابل درک هستند، با این حال انسان درمی‌یابد که خودش در رابطه با این فاصله‌گرفتن اشیاء به‌گونه‌ای اساسی فاصله گرفته است [یا عقب‌نشینی کرده است]، و از این طریق است که اشیاء می‌توانند با تقدم کامل‌شان بر بی‌واسطگیِ تجربهٔ خاستگاهی سنگینی کنند.

در نتیجه وظیفه‌ای برای تفکر مقرر می‌شود: وظیفهٔ پرسش از خاستگاه اشیاء، اما پرسشی برای دادن شالوده‌ای به آن، از طریق کشف دوبارهٔ حالتی که بر مبنای آن امکان زمان بنیاد گذاشته می‌شود ـــ آن خاستگاهِ بدون خاستگاه یا آغاز، که بر مبنای آن تمام چیزها می‌توانند به وجود بیایند. چنین وظیفه‌ای متضمن زیر سؤال‌بردن هر چیزی است که وابسته به زمان است، هر چیزی که در زمان شکل گرفته است، هر چیزی که در جزء متحرک زمان قرار دارد، و این زیر سؤال بردن باید به چنان شیوه‌ای انجام شود تا آن شکافِ، فاقد گاه‌شماری و تاریخی‌ای دیدنی شود که از آن زمان جاری می‌شود. پس زمان در آن تفکر تعلیق خواهد شد، تفکری که با این حال نمی‌تواند از زمان فرار کند زیرا تفکر هرگز با خاستگاه همزمان نیست؛ اما این تعلیقْ قدرت به چرخش درآوردن رابطهٔ متقابل خاستگاه و تفکر را دارد؛ و وقتی تعلیق بر روی خودش مستقر شد، خاستگاه، در حالی که به چیزی بدل می‌شود که تفکر حالا باید درباره‌اش اندیشه کند، و همیشه باید از نو [اندیشه کند]، برای ابد در نوعی قریب‌الوقوع بودن بشارت داده می‌شود که همیشه نزدیک‌تر می‌شود اما هرگز محقق نمی‌شود. در این صورت، خاستگاه آن چیزی است که در حال بازگشت است، تکراری که تفکر به سمت آن در حرکت است، بازگشت آن چیزی که پیشاپیش همیشه آغاز شده است، نزدیکی نوری که از آغاز زمان می‌درخشد. از این رو، برای بار سوم، خاستگاه از طریق زمان دیدنی است؛

اما این بار، خاستگاه پس‌روی در آینده است، دستوری که تفکر دریافت می‌کند و بر خودش اعمال می‌کند تا با گام‌های کبوتر مانند به سمت آن چیزی پیش رود که هرگز از امکان‌پذیرساختن آن دست برنداشته است، تا در جلوی خودش، بر روی خطِ همواره در حالِ پس‌رویِ افقش، مراقب روزی باشد که از آنْ خاستگاه به وجود آمد و با این‌همه کثرت، در حال به وجود آمدن از آن است.

در لحظه‌ای که برای تفکر مدرن امکان‌پذیر شد تا پیدایش‌های ایده‌آل توصیف‌شده در قرن هجدهم را به عنوان اموری مهم مردود اعلام کند، این تفکر نوعی پروبلماتیک را دربارهٔ خاستگاه محقق کرد که همزمان بی‌نهایت پیچیده و بی‌نهایت آشفته بود؛ این پروبلماتیک به عنوان شالودهٔ تجربه ما از زمان و، از قرن نوزدهم، به عنوان نقطهٔ شروع تمام تلاش‌های ما برای فهم مجدد این امر عمل کرده است که آغاز و آغاز دوباره، پس روی و حضورِ آغاز، و بازگشت و پایانْ می‌توانند چه چیزی در حوزهٔ انسانی باشند. در واقع، تفکر مدرن رابطه‌ای با خاستگاه برقرار کرده است که برای انسان و برای اشیاء معکوس بوده است: تفکر مدرن در این راهْ تلاش‌های پوزیتیویستی برای واردکردن گاه‌شماری انسان در گاه‌شماری اشیاء را تأیید کرد ــــ اما پیشاپیش زرنگی بیشتری کرد و تمام قدرت منازعه‌اش را در ارتباط با آنها حفظ کرد ــــ و این عمل را به شیوه‌ای انجام داد که وحدت زمان اعاده شد و خاستگاه انسان چیزی بیش از یک تاریخ و یک چین در سلسلهٔ متوالی موجودات نبود (قراردادن این خاستگاه، و به همراه آن ظهور فرهنگ، آغاز تمدن‌ها در جریان تکامل زیست‌شناختی)؛ تفکر مدرن هم‌چنین کوشش معکوس و مکمل برای هم‌طرازکردن تجربهٔ انسان از اشیاء، دانش انسان از اشیاء و علوم بنیاد گذاشته توسط انسان بر طبق گاه‌شماری را تأیید کرد (به طوری که گرچه تمام آغازهای انسانْ جایگاه‌شان را در زمان اشیاء دارند و زمان فرهنگی یا فردی او

امکانِ تعیین لحظه‌ای را، در نوعی پیدایش تاریخی یا روان‌شناختی، فراهم می‌کند که در آن اشیاء برای اولین بار با صورت حقیقت‌شان روبرو می‌شوند)؛ در هر کدام از این دو صف‌بندی، خاستگاه اشیاء و خاستگاه انسان تابع یکدیگر قرار می‌گیرند؛ اما صرف این واقعیت که دو صف‌بندی ممکن و ناسازگار وجود دارند عدم تقارن بنیادی‌ای را نشان می‌دهد که تفکر مدرن را در خاستگاه مشخص می‌سازد.

علاوه بر این، این تفکر لایهٔ خاصی از امر خاستگاهی را در معرض نوعی روشنایی نهایی قرار می‌دهد، و به عبارتی، وارد شفافیتی اساساً آرام می‌کند؛ در واقع، در این لایهٔ خاص، هیچ خاستگاهی وجود نداشت، اما در آنْ زمانِ انسان (که آغازی ندارد) زمان اشیاء را (که هیچ حافظه‌ای ندارد) برای یک حافظه احتمالی آشکار می‌ساخت. این امر به وسوسه‌ای دوگانه منجر می‌شود: روان‌شناسانه کردن تمام دانش، از هر نوعی، و تبدیل روان‌شناسی به نوعی علم کلی دربارهٔ تمام علوم دیگر؛ یا برعکس، توصیف این لایهٔ خاستگاهی به سبکی که از تمام [انواع] پوزیتیویسم چنان اجتناب کند که آشفته کردن قطعیت تمام علوم و استفاده از خصلت بنیادی و چیرگی‌ناپذیر این تجربه به عنوان سلاحی علیه آن ممکن شود. اما تفکر مدرن در تقبل وظیفهٔ اعادهٔ قلمرو امر خاستگاهی بلافاصله با پس‌روی خاستگاه روبرو می‌شود؛ و به گونه‌ای متناقض، این راه‌حل را پیشنهاد می‌کند که در جهت این پس‌روی همیشه در حال تعمیق پیش برویم؛ تفکر مدرن می‌کوشد تا این پس‌روی را در منتهی‌الیه تجربه آشکار سازد، به عنوان چیزی که تفکر مدرن را از طریق عقب‌نشینی‌اش حفظ می‌کند، به عنوان آن چیزی که به دیدنی‌ترین امکانش نزدیک‌ترین است، به عنوان آن چیزی که، درون تفکر، ذاتی است؛ و اگر پس‌روی خاستگاه در بیشترین شفافیت‌اش مفروض گرفته می‌شود، آیا این خودِ خاستگاه نیست که آزاد شده است و به عقب حرکت می‌کند تا دوباره، در سلسلهٔ کهنه‌گرایی‌اش،

به خودش برسد؟ به این دلیل است که تفکر مدرن، در تمام سطوح، به درگیری ذهنی به بازگشت، و نیز به آغاز دوباره، به آن اضطراب عجیب و نامتغیری محکوم است که وظیفه تکرارکردنِ تکرار را بر آن تحمیل می‌کند.

از این رو، ما از هگل تا مارکس و اشپنگلر مضمونِ درِ حالِ بسطِ تفکری را می‌یابیم که، از طریق جنبشی که در آن محقق می‌شود ــــ تمامیت حاصل شده، احیای خشن در منتهای درجهٔ فقر، غروب خورشید ــ بر روی خودش برمی‌گردد، فراوانی‌اش را روشن می‌کند، حلقهٔ خودش را کامل می‌کند، خودش را در تمام چهره‌های عجیب اودیسه‌اش شناسایی می‌کند، و نابودی‌اش را در همان اقیانوسی می‌پذیرد که از آن به وجود آمده است. در تقابل با این بازگشت که گرچه فرخنده نیست اما کامل است، ما تجربهٔ هولدرلین، نیچه و هایدگر را می‌یابیم که در آنْ بازگشت فقط در پس‌روی نهایی خاستگاه قرار دارد ــــ در آن ناحیه‌ای که خدایان روی خود را برگردانده‌اند، جایی که بیابان در حال پیش‌روی است، جایی که هنر[1] سلطهٔ اراده‌اش را تثبیت کرده است؛ به طوری که آنچه در اینجا با آن سروکار داریم نه یک پایان، و نه یک منحنی، بلکه آن فضای بازی است که بی‌وقفه در حال شکافتن است، فضایی که خاستگاه را دقیقاً به آن میزانی آزاد می‌کند که خاستگاه نسبت به آن پس‌روی می‌کند. از این رو، دورترین نقطهٔ آن چیزی است که نزدیک‌ترین است. اما این لایهٔ امر خاستگاهی، که تفکر مدرن آن را در جنبشی آشکار ساخته است که در آن انسان را ابداع کرده است، چه اینکه نوعی بشارت انجام و فراوانی کامل باشد، چه خلاء خاستگاه را اعاده کند ــــ خلاء ایجادشده توسط هم پس‌روی‌اش و هم نزدیک‌شدنش ــــ در هر صورت، آنچه این لایه به عنوان تفکر تجویز می‌کند چیزی مانند امر «همان» است: تفکر مدرن از طریق قلمرو امر خاستگاهی، که تجربه انسان را بر مبنای

1 -texvi

زمانِ طبیعت و زندگی، بر مبنای تاریخ و گذشتهٔ ته‌نشستهٔ فرهنگ‌ها مفصل‌بندی می‌کند، این امر را وظیفهٔ خودش مقرر می‌کند که به انسان در این‌همانی [یا هویت]اش بازگردد، در آن فراوانی یا در آن هیچ چیز که او خودش است، که به تاریخ و زمان در حال تکراری بازگردد که این‌دو آن را امکان‌ناپذیر می‌سازند، اما تکراری که این دو ما را وادار به فهم آن می‌کنند، و نیز به هستی در آن چیزی بازگردد که خودش است [یا وجود دارد].

و تفکر از این طریق، در این وظیفهٔ بی‌پایان درک خاستگاه در آنچه به آن نزدیک‌ترین و از آن دورترین است، آشکار می‌سازد که انسان با آن چیزی هم‌زمان نیست که او را موجود می‌سازد ــ یا با آن چیزی هم‌زمان نیست که بر مبنای آن وجود دارد؛ بلکه او درون قدرتی است که او را متفرق، و از خاستگاه‌اش دور می‌کند، اما خاستگاه را در نوعی قریب‌الوقوع بودنْ به او بشارت می‌دهد که احتمالاً برای همیشه از او دریغ خواهد شد؛ اکنون، این قدرت نسبت به او خارجی نیست؛ این قدرت بیرون از او در سکون ابدی و در خاستگاه‌هایی که به صورت بی‌وقفه از نو آغاز می‌شوند قرار ندارد، زیرا در آن زمان خاستگاه عملاً مفروض گرفته می‌شد؛ این قدرتْ قدرتِ هستیِ خود او است. زمان ــ زمانی که او خودش است ــ او را نه فقط از طلیعه‌ای جدا می‌کند که او از آن به وجود آمده است بلکه از آن طلیعه دیگری نیز جدا می‌کند که به او بشارت داده شد که خواهد آمد. روشن است که چگونه این زمان بنیادی ــ این زمان که بر مبنای آن زمان می‌تواند به تجربه ارائه شود ــ متفاوت از آن زمانی است که در فلسفهٔ بازنمایی فعال بود: پس، زمانْ بازنمایی را پراکنده کرد، زیرا شکل یک توالی خطی را بر آن تحمیل کرد؛ اما بازنمایی می‌توانست خودش را برای خودش در تخیل بازسازی کند، و از این رو می‌توانست خودش را به طور کامل تکرار کند و زمان را به انقیاد درآورد؛ این تصویر، فهم دوبارهٔ زمان در تمامیت‌اش، بازیابی آنچه به توالی اعطاء شده بود،

و برساختن دانشی را که به اندازه دانشِ فهمِ ابدیْ حقیقی است امکان‌پذیر می‌سازد. برعکس، در تجربهٔ مدرنْ عقب‌نشینیِ خاستگاه اساسی‌تر از تمام تجربه است، زیرا در این عقب‌نشینی است که تجربه می‌درخشد و قطعیت اش را آشکار می‌سازد؛ از آن‌جا که انسان با وجودشْ هم‌زمان نیست اشیاء با زمانی به او عرضه می‌شوند که ویژه آنها است. در اینجا ما بار دیگر با مضمون اولیهٔ کرانمندی روبرو می‌شویم. اما این کرانمندی، که اول از همه توسط وزن اشیاء به انسان منتقل شده بود ــ از طریق این واقعیت که زندگی، تاریخ و زبان بر او تسلط داشتند ــ اکنون در سطحی بنیادی‌تر ظاهر می‌شود: این کرانمندی رابطهٔ غلبه‌ناپذیر و برطرف‌نشدنی هستی انسان با زمان است.

از این رو، تفکر مدرن، از طریق کشف دوبارهٔ کرانمندی در پرسش خود از خاستگاه، چهارضلعی بزرگی را می‌بندد که وقتی *اپیستمهٔ* غربی در پایان قرن هجدهم تقسیم شده بود از طریق زمان اشیاء ترسیم می‌شود: پیوند قطعیت‌ها با کرانمندی، مضاعف‌شدن امر تجربی و امر استعلایی، رابطهٔ دائمی *می‌اندیشم* با امر نااندیشیده، عقب‌نشینی و بازگشت خاستگاه، شیوهٔ هستی انسان را برای ما تعیین می‌کنند. در تجزیهٔ این شیوهٔ هستی، و نه در تجزیهٔ بازنمایی است که تأمل از قرن نوزدهم به دنبال شالوده‌ای فلسفی برای امکان دانش بوده است.

گفتمان و هستی انسان

می‌توان مشاهده کرد که این چهار بخش نظری (تجزیهٔ کرانمندی، تجزیهٔ تکرار تجربی ـ استعلایی، تجزیهٔ امر نااندیشیده، و تجزیهٔ خاستگاه) در رابطهٔ خاصی با چهار قلمرو فرعی‌ای قرار می‌گیرند که با همدیگر، نظریهٔ کلی زبان را در عصر کلاسیک تشکیل می‌دادند[۳]. رابطه‌ای که در نگاه اول رابطهٔ شباهت و تقارن است. به یاد داریم که نظریهٔ *فعل* این امر را توضیح می‌داد که

چگونه در جنبشی که، متقابلاً، خود هستی زبان را تضمین می‌کرد، زبان می‌تواند از مرزهای خود بگذرد و هستی را تصدیق بکند ــ زیرا هستی زبان فقط در جایی می‌توانست خودش را محقق کند و فضایش را بگشاید که پیشاپیش در آن‌جا، حداقل در شکلی پنهان، شالوده‌ای وجود داشت که فعل *بودن* [*to be*] آن را فراهم کرده بود؛ تجزیهٔ *کرانمندی* به همین شیوه توضیح می‌دهد که چگونه هستی انسان درمی‌یابد که توسط قطعیت‌هایی تعیین شده است که نسبت به او بیرونی هستند و او را به تراکم اشیاء مرتبط می‌کنند، و چگونه، متقابلاً، هستی انسان هستی کرانمندی است که به هر تعینی امکان پدیدارشدن در حقیقت مثبت‌اش را می‌دهد.

در حالی که نظریهٔ *مفصل‌بندی* نشان داد که چگونه الگوی کلمات و الگوی اشیایی که کلمات عرضه می‌کردند می‌توانست بدون شکافی بین آنها وجود داشته باشد، تجزیهٔ *تکرار*[1] *تجربی ـ استعلایی* نشان می‌دهد که چگونه آنچه در تجربه ارائه می‌شود و آنچه تجربه را امکان‌پذیر می‌سازد در نوسانی بی‌پایان با یکدیگر متناظر هستند. جستجو برای *نام‌گذاری‌های* اولیهٔ زبانْ از دل خاموش، و پنهان‌ترین دلِ، کلمات، هجاها و صداها، بازنمایی نهفته‌ای را بیرون کشید که روحِ، به عبارتی، فراموش‌شده آنها را تشکیل می‌دهد (روحی که ضروری بود آشکار شود و یکبار دیگر وادار به صحبت و آواز شود تا با دقت بیشتری در تفکر، به قدرت جادویی‌تر شعر دست یابد)؛ به همین ترتیب، برای تفکر مدرن، یک «*می‌اندیشم*» همیشه به شیوهٔ خاصی در تراکم ساکن امر *نااندیشیده* وجود دارد، و این تفکر که در آن چیزی که تفکر نیست نهفته است باید دوباره به زندگی برگردانده شود و در قلمرو «من می‌اندیشم» گسترده شود. دست‌آخر، یک نظریهٔ *اشتقاق* در تأمل کلاسیک دربارهٔ زبان وجود داشت: این نظریه نشان می‌داد که چگونه زبان، از آغاز تاریخش و احتمالاً در لحظهٔ پیدایش‌اش، در

1. reduplication

نقطه‌ای که شروع به صحبت کرد، به درون فضای خودش منتقل شد، و دور از بازنمایی اولیه‌اش به دور خودش چرخید، و کلماتش را، حتی قدیمی‌ترین آنها را، فقط وقتی فروگذاشت که آنها پیشاپیش در صناعت‌های زبان‌آوری به کار گرفته شده بودند. ما اکنون، در تناظر با این تجزیه، کوششی را برای فهم *خاستگاهی* همیشه مبهم، برای پیش‌رفتن به سمت آن جایی می‌یابیم که هستی انسان در رابطه با خود انسان، همیشه در آن در نوعی دوری و در فاصله‌ای که او را بنیاد می‌گذارند حفظ می‌شود.

اما نباید بگذاریم این بازی تناظرها ما را بفریبد. نباید گمان کنیم که تجزیهٔ کلاسیک گفتمان بدون هیچ تعدیلی از میان اعصار صرفاً فقط با کاربست خودش به ابژه‌ای جدید ادامه یافته است؛ و نیز نباید گمان کنیم که نیروی برخی از ارزش‌های تاریخی آن را، به‌رغم اینهمه جهش‌های نزدیک هم، در تراکم‌اش حفظ کرده است. در واقع، چهار بخش نظری‌ای که فضای دستور عام را ترسیم کردند حفظ نشده بودند: بلکه وقتی در پایان قرن هجدهم نظریهٔ بازنمایی تحت‌الشعاع قرار گرفت آنها جدا شدند، کارکرد و سطح‌شان را تغییر دادند، و نیز قلمرو کلی اعتبارشان را تعدیل کردند. کارکرد دستور عام، در عصر کلاسیک، نشان‌دادن این امر بود که چگونه زبان می‌توانست در زنجیرهٔ متوالی بازنمایی‌ها ارائه شود، زبانی که در حالی که خودش را در خط ساده و کاملاً باریک گفتمان آشکار می‌ساخت شکل‌های هم‌زمانی را مسلم فرض می‌کرد (تأیید وجود و هم‌وجودی[1]؛ الگوی اشیاء بازنمایی‌شده و شکل‌گیری کلیت‌ها؛ رابطهٔ اصلی و محونشدنی بین کلمات و اشیاء؛ جابجایی کلمات در فضای زبان‌آوری‌شان). برعکس، تجزیهٔ شیوهٔ هستی انسان همان‌گونه که از قرن نوزدهم بسط یافته است در نظریهٔ بازنمایی قرار ندارد. برعکس، نظریهٔ بازنمایی باید نشان دهد که چگونه اشیاء در کل می‌توانند به بازنمایی ارائه

1. existence and coexistence

شوند، و در چه شرایطی، بر چه مبنایی و در چه محدوده‌ای اشیاء می‌توانند در نوعی قطعیت ظاهر شوند که بسیار عمیق‌تر از حالت‌های گوناگون ادراک است؛ و آنگاه آنچه در این هم‌وجودی [یا هم‌زیستی] انسان و اشیاء، از طریق گسترهٔ فضایی بزرگی که بازنمایی گشوده است، آشکار می‌شود کرانمندی ریشه‌ای انسان ــ پراکندگی‌ای که او را هم از خاستگاه‌اش جدا می‌سازد و هم خاستگاه را به او بشارت می‌دهد ــ و نیز فاصلهٔ محونشدنی زمان است. تحلیل انسان نوعی ازسرگیری تجزیهٔ گفتمان نیست، گفتمان به همان‌گونه‌ای که در جای دیگر تشکیل شده و از طریق سنت به ارث رسیده است.

حضور یا نبود نظریهٔ بازنمایی، یا دقیق‌تر خصلت اولیه یا موضع اخذشدهٔ این نظریه، تعادل نظام را سراپا تغییر می‌دهد. تا وقتی بازنمایی بدون چون‌وچرا به عنوان عنصر کلی تفکر به پیش می‌رود، نظریهٔ گفتمانْ همزمان، و تنها در یک حرکت، به عنوان شالودهٔ تمام دستورهای ممکن و به عنوان نظریه‌ای دربارهٔ دانش عمل می‌کند. اما به مجرد این‌که اولویت بازنمایی ناپدید می‌شود، آنگاه نظریهٔ گفتمان از هم گسیخته می‌شود، و می‌توان با شکل غیرمجسم[1] و استحاله‌یافته‌ی[2] آن در دو سطح مجزا روبرو شد. در سطح تجربی، چهار بخش سازنده هنوز یافت می‌شوند، اما کارکردی که آنها انجام می‌دهند کاملاً واژگون شده است[٤]: ما به جای تجزیهٔ جایگاه ممتاز فعل و قدرت‌اش برای به وجودآوردن گفتمان از خودش و پایه‌گذاری آن در هستی بازنمایی با تجزیهٔ ساختار دستوری درونی‌ای روبرو می‌شویم که در هر زبانی درونی است و زبان را به عنوان موجودی خودآئین، به عبارت دیگر بر مبنای خودش، تشکیل می‌دهد؛ به همین ترتیب، تجزیهٔ مفصل‌بندی مشترک بین کلمات و اشیاء با نظریهٔ صرف‌ها و تلاش برای وضع قوانینِ جهشِ

1. disincarnated
2. metamorphosed

مخصوصِ کلمات جایگزین می‌شود. نظریهٔ ریشه[1] با تجزیهٔ ریشه[2]ی بازنمایی‌گر جانشین شده است؛ دست‌آخر، در جایی که قبل از این جستجو برای تداوم بی‌پایان اشتقاق وجود داشت، [اکنون] خویشاوندی جانبی زبان‌ها آشکار شده است. به عبارت دیگر، هر چیزی که در بُعد رابطهٔ بین اشیاء (همان‌گونه که بازنمایی می‌شوند) و کلمات (با ارزش بازنمایی‌گرشان) عمل کرده بود اکنون به زبان بازگردانده شده و به آن وظیفهٔ فراهم‌سازی نوعی قاعده‌مندی درونی داده شده است. در سطح شالوده، چهار بخش نظریهٔ گفتمان هنوز وجود دارند: این چهار بخش، همانند دوره کلاسیک، در این تحلیل جدید انسانْ هنوز رابطه با اشیاء را بیان می‌کنند؛ اما این بار تعدیل برعکس آن چیزی است که قبلاً بود؛ تعدیل دیگر موضوعی مربوط به جایگزین کردن این چهار بخش در فضایی درونی نسبت به زبان نیست بلکه مربوط به آزادسازی آنها از قلمرو بازنمایی‌ای است که این چهار بخش در آن به دام افتاده‌اند، و نیز موضوعی مربوط به وارد بازی کردن آنها در آن بُعد بیرون‌بودگی است که در آن انسان به عنوان موجودی کرانمند و متعین (که در تراکم آنچه نمی‌اندیشد به دام افتاده است) و، در وجود خودش، در معرضِ پراکندگی زمان ظاهر می‌شود.

تجزیهٔ کلاسیک گفتمان از لحظه‌ای که دیگر در پیوستگی با یک نظریهٔ بازنمایی نبود خودش را دوشقه یافت: از یک طرف، این تجزیه خودش را به دانش تجربی شکل‌های دستوری مشغول کرد؛ و از طرف دیگر، به نوعی تحلیل کرانمندی بدل شد؛ اما هیچ کدام از این انتقال‌ها نمی‌توانست بدون واژگونی کامل کارکرد اتفاق بیافتد. ما اکنون در جایگاه فهمِ آن ناسازگاری‌ای، در تمام دلالت‌های‌اش، هستیم که بین وجودِ گفتمان کلاسیک (مبتنی بر شاهد بدون

1. the radical
2. root

چون و چرای بازنمایی) و وجود انسان همان‌گونه که در تفکر مدرن بازنمایی می‌شود (و به همراه تأمل انسان‌شناختی‌ای که این وجود تجویز می‌کند) حکمفرما است: چیزی همانند تحلیل شیوهٔ هستی انسان فقط وقتی امکان‌پذیر شد که تجزیهٔ گفتمانِ بازنمایی‌گرْ ازهم‌گسیخته، منتقل و وارونه شده بود.

ما همچنین می‌توانیم بفهمیم که چگونه هستی انسان، که این چنین تعریف‌شده و مسلم فرض‌شده است، توسط ظهور دوباره و معاصر زبان در معماری وحدت و هستی‌اش خم می‌شود، چنان که گویی در برابر یک تهدید خم می‌شود. آیا وظیفهٔ فعلی ما حرکت به سمت حالتی از تفکر تاکنون ناشناخته در فرهنگ ما است که امکان تأمل همزمان، بدون گسست یا تناقض، دربارهٔ هستی انسان و هستی زبان فراهم می‌کند؟ ــ اگر چنین است، باید بیشترین احتیاط را به خرج دهیم تا از هر چیزی که ممکن است نوعی بازگشت ساده‌لوحانه به نظریهٔ کلاسیک گفتمان باشد اجتناب کنیم (باید یادآوری کرد که این بازگشت وسوسه‌انگیز است، زیرا ما در فهم هستی درخشان اما عریان زبان بسیار ناتوان هستیم، درحالی‌که نظریهٔ قدیمی بازنمایی آنجا آماده و ازپیش ساخته‌شده است و به ما جایگاهی را ارائه می‌دهد که هستی زبان می‌تواند در آن جای گیرد و در کارکرد ناب محو شود). اما حق فهمِ هم هستی زبان و هم هستی انسان ممکن است برای همیشه طرد شده باشد؛ ممکن است شکافی محونشدنی در آن نقطه وجود داشته باشد (دقیقاً آن شکافی که ما در آن وجود داریم و سخن می‌گوییم)، به طوری که ضروری می‌شد تا هر انسان‌شناسی‌ای را که در آن پرسشی دربارهٔ هستی زبان، یا هر نوع برداشتی از زبان یا از دلالت وجود داشت به عنوان تخیل رد شود، انسان‌شناسی‌ای که تلاش می‌کرد تا با هستی خاص انسان مرتبط شود، آن را آشکار و آزاد سازد. احتمالاً مهم‌ترین انتخاب فلسفی دورهٔ ما در اینجا ریشه دارد ــ انتخابی که فقط می‌تواند در آزمون نوعی تأمل آینده انجام شود. زیرا هیچ چیزی نمی‌تواند پیشاپیش به ما بگوید که راه صحیح در کدام طرف قرار

دارد. تنها چیزی که ما با یقین کامل، در لحظه می‌دانیم این است که در فرهنگ غربی هستی انسان و هستی زبان هرگز، در هیچ زمانی، نمی‌توانستند هم‌زیستی داشته باشند و خودشان را بر مبنای یکدیگر مفصل‌بندی کنند. ناسازگاری این دو یکی از چهره‌های اساسی تفکر ما بوده است.

با این حال، جهشِ تجزیهٔ گفتمان به‌نوعی تحلیل کرانمندی، نتیجه‌ای دیگری هم در پی دارد. نظریهٔ کلاسیک نشانه و کلمه باید نشان می‌داد که چگونه بازنمایی‌ها ــ که در یک زنجیره آن‌چنان باریک و محکم جانشین یکدیگر می‌شدند که تمایزات ظاهر نمی‌شدند و در نتیجه در یک کلام این بازنمایی‌ها شبیه یکدیگر بودند ــ می‌توانستند تقسیم شوند تا جدولی ثابت از تفاوت‌های پایدار و این‌همانی‌های محدود را به وجود بیاورند؛ این تقسیم‌بندی بازنمایی‌ها موضوعی مربوط به نوعی پیدایش تفاوت [Difference] بود که از یکنواختیِ به گونه‌ای پنهانِ متغیرِ امرِ همانند [like]، آغاز می‌شود. تحلیل کرانمندی نقشی دقیقاً معکوس دارد: این تحلیل در نشان‌دادن این امر که انسان متعین است به دنبال نشان‌دادن این موضوع است که شالودهٔ این تعین‌ها خود هستی انسان در محدودیت‌های ریشه‌ایش است؛ این تحلیل هم‌چنین باید نشان بدهد که محتواهای تجربه از قبلْ شرایط خاص خودشان هستند، و این که تفکر از همان آغاز مشغول امر نااندیشیده‌ای می‌شود که از این محتواها فرار می‌کند، و نیز تفکر همیشه به دنبال بازیابی است؛ تحلیل کرانمندی نشان می‌دهد که چگونه آن خاستگاهی که انسان هیچ وقت معاصر آن نیست درعین حال عقب نشسته و به عنوان امری قریب‌الوقوع ارائه شده است: به طور خلاصه، این تحلیل همواره به دنبال نشان‌دادن این امر است که چگونه دیگری، هم امر دور، هم امر نزدیک و هم امر همان است. از این رو، ما از تأمل دربارهٔ نظم تفاوت‌ها (با تجزیه‌ای که این تأمل مفروض می‌گیرد و به همراه آن هستی‌شناسیِ پیوستگی و آن تأکید بر

نوعی هستی ناگسسته و کاملی که در کمالش مستقر شده است و نوعی متافیزیک را مفروض می‌گیرد) به تفکری دربارهٔ امر همان حرکت کرده‌ایم که هنوز باید در تناقض‌اش تسخیر شود: تفکری که (جدای از اخلاقی که قبلاً ذکرش رفت) متضمن نوعی دیالکتیک و آن شکل هستی‌شناسی است که، از آنجا که این شکل نیازی به پیوستگی ندارد و فقط باید در شکل‌های محدوداش یا در فاصله‌اش دربارهٔ هستی تأمل کند، می‌تواند و باید بدون متافیزیک عمل کند. ما شاهد نوعی برخورد دیالکتیکی و نوعی هستی‌شناسی بدون متافیزیک هستیم که در تمام تفکر مدرن و در سراسر تاریخش یکدیگر را فرامی‌خوانند و به یکدیگر پاسخ می‌دهند: زیرا تفکر مدرن تفکری است که دیگر نه به سمت شکل‌بندی هرگزکامل‌نشدهٔ تفاوت، بلکه به سمت آشکارسازی همیشه‌درحال‌تحقق امر همان حرکت می‌کند.

اکنون، این آشکارسازی بدون ظهور هم‌زمانِ دوتایی [the double]، و آن شکاف کوچک و استواری محقق نمی‌شود که در «و» عقب‌نشینی و بازگشت، تفکر و امر نااندیشیده، امر تجربی و امر استعلایی، آنچه به نظم قطعیت تعلق دارد و آنچه به نظم شالوده‌ها تعلق دارد، قرار دارد. این‌همانی که از خودش با فاصله‌ای جدا شده است که به یک معنا نسبت به آن درونی است اما در معنای دیگر آن را بنیاد می‌گذارد، و تکرار که این‌همانی را به عنوان داده، اما در شکل فاصله، فرض می‌کند، بی‌تردید در دل آن تفکر مدرنی قرار دارند که کشف زمان این‌چنین عجولانه به آن نسبت داده شده است. در واقع، اگر دقیق‌تر نگاه کنیم درمی‌یابیم که تفکر کلاسیک: امکان فضامندی اشیاء در جدول را به یک ویژگی توالی بازنمایی‌گر ناب مرتبط می‌کند؛ این ویژگی که خودش را بر مبنای خودش فرا می‌خواند، بر روی خودش برمی‌گردد، و نوعی همزمانی را بر مبنای زبانی پیوسته بنیاد می‌گذارد: زمان به شالودهٔ فضا بدل شد. در تفکر مدرن، آنچه در شالودهٔ تاریخ اشیاء و شالودهٔ تاریخیت ویژه

انسان آشکار می‌شود فاصله‌ای است که خلایی در امر همان ایجاد می‌کند، شکافی است که امر همان را در دو انتهای خودش تقسیم و از نو دسته‌بندی می‌کند. این فضامندیِ ژرف است که این امکان را برای تفکر مدرن فراهم می‌کند تا هنوز زمان را درک کند ــ تا زمان را به عنوان توالی بشناسد، تا زمان را به عنوان انجام، خاستگاه یا بازگشتْ به خودش بشارت دهد.

خوابِ انسان‌شناختی

انسان‌شناسی به عنوان نوعی تحلیل انسانْ مطمئناً نقش سازنده‌ای در تفکر مدرن بازی کرده است، و به همین دلیل ما هنوز به میزان زیادی در آن گرفتار هستیم. انسان‌شناسی در لحظه‌ای ضروری شد که بازنماییْ به‌تنهایی و در یک حرکت منفرد، قدرتِ تعیینِ، تأثیر متقابل بین ترکیب‌ها و تجزیه‌های‌اش را از دست داد. ترکیب‌های تجربی می‌باید در جایی دیگری به‌غیر از حاکمیت مطلق «من می‌اندیشم» انجام می‌شدند. ترکیب‌های تجربی دقیقاً در نقطه‌ای لازم می‌شدند که در آن حاکمیت مطلق «من می‌اندیشم» به حد خود می‌رسید، به عبارت دیگر در کرانمندی انسان ــ کرانمندی‌ای که به همان اندازه‌ای که کرانمندی فرد زنده، سخنگو و کارگر است کرانمندی آگاهی نیز است. کانت این امر را قبلاً در *منطق* صورت‌بندی کرده بود، وقتی به سه‌گانهٔ سنتی پرسش‌هایش پرسش بنیادین دیگری اضافه کرد: این سه پرسش انتقادی (چه چیزی را می‌توانم بدانم؟ چه کار باید بکنم؟ به چه چیز می‌توانم امید داشته باشم؟) خودشان را ارجاع شده به یک پرسش چهارم و ملحوظ «در تبیین آن» یافتند: *was ist der Mensch?* [۵] *یا انسان چیست؟*

همچنان‌که دیدیم، این پرسش از اوایل قرن نوزدهم تفکر را فرامی‌گیرد: دلیل این امر نیز آن است که تفکر پیشاپیش و به صورت

پنهانی درهم‌ریختگی امر تجربی و امر استعلایی را موجب می‌شود، گرچه کانت جدایی بین این دو را به اثبات رسانده بود. شکلی از تأمل، از طریق این پرسش، بنیاد گذاشته شد که در سطوحش آمیخته و مشخصهٔ فلسفهٔ مدرن است. دل‌مشغولی‌ای که این تأمل دربارهٔ انسان دارد، بر این اساس که او را نه فقط درون گفتمان‌اش بلکه در شورمندی‌اش مطالعه می‌کند، دقتی که با آن این تأمل می‌کوشد تا انسان را به عنوان موجودی زنده، فردی کارگر، یا سوژهٔ سخنگو تعریف کند، [در واقع] بازگشت بس انتظارکشیدهٔ فرمانروایی انسان را فقط به تعداد اندکی از انسان‌های بلنداندیش خبر می‌دهد. در واقع، این تأملِ، تا حدودی بیشتر خشک و بی‌روح و کمتر اخلاقی، به نوعی تکرار تجربی ـ انتقادی می‌پردازد که از طریق آن تلاش می‌شود تا انسان طبیعت، انسان مبادله یا انسانِ گفتمان به عنوان شالودهٔ کرانمندی‌اش عمل کند. در این چین، کارکرد استعلایی به گونه‌ای مضاعف می‌شود که با شبکهٔ مسلط‌اش فضای ساکن و خاکستری تجربه‌مندی را می‌پوشاند؛ برعکس، محتواهای تجربیْ زندگی آشکار هستند، و خودشان را به‌تدریج بالا می‌کشند، و به گونه‌ای بی‌واسطه در گفتمانی جذب می‌شوند که فرض استعلایی‌شان را به دوردست‌ها می‌برد. و به این ترتیب ما شاهد هستیم که فلسفه یکبار دیگر در فضای خالی این چین به خواب می‌رود؛ [اما] این بار نه به خواب جزم‌گرایی، بلکه به خواب انسان‌شناسی. تمام دانش تجربی، به شرطی که به انسان بپردازند، می‌توانند به عنوان یک حوزهٔ فلسفیِ ممکن عمل کنند که در آن شالودهٔ دانش، تعریف محدوده‌هایش و، در پایان، حقیقت همه حقیقت‌ها باید کشف‌شدنی باشند. پیکربندی انسان‌شناختی فلسفهٔ مدرن بر مضاعف‌کردنِ جزم‌گرایی، بر تقسیم آن به دو سطح متفاوت مبتنی است که هر کدام دیگری را حمایت و محدود می‌کند: تجزیهٔ پیش ـ انتقادی آنچه انسان در

جوهرش است به تحلیل هر چیزی بدل می‌شود که به طور کلی می‌تواند به تجربهٔ انسان ارائه شود.

برای بیدارکردن تفکر از چنین خوابی ــ آن چنان عمیق که تفکر آن را به گونه‌ای متناقض به عنوان بیداری در نظر می‌گیرد، خوابی آن‌چنان کامل که تفکرْ دورِ[1] جزم‌گرایی بازگشته به خویش، به منظور یافتن مبنایی برای خودش در خودش، را با چابکی و اضطراب تفکر فلسفی رادیکال اشتباه می‌گیرد ــ برای فراخواندن تفکر به امکان‌های طلیعهٔ اولیه‌اش، راهی جز نابودی «چهارضلعی» انسان‌شناختی در شالوده‌های‌اش نیست. به هر تقدیر، ما می‌دانیم که تمام تلاش‌ها برای از نو اندیشیدن در واقع به این مانع معطوف است: چه این تلاش موضوعی باشد مربوط به عبور از حوزه انسان‌شناسی، که ما را با کمک آنچه بیان می‌کند از آن آزاد می‌کند، و کشف مجدد نوعی هستی‌شناسی ناب یا تفکری رادیکال دربارهٔ هستی باشد؛ و چه این تلاش، در حالی که نه فقط روان‌شناسی‌گرایی و تاریخ‌گرایی بلکه تمام شکل‌های انضمامی پیش‌داوری انسان‌شناختی را طرد می‌کند، معطوف به این باشد که دوباره حدهای تفکر را به زیر سؤال ببریم، و به این ترتیب دوباره با طرح نقد فراگیر خرد ارتباط برقرار کنیم. احتمالاً اولین تلاش در این قلع و قمع انسان‌شناسی را ــ که بی‌تردید تفکر معاصر به آن اختصاص داده شده است ـ باید در تجربهٔ نیچه مشاهده کنیم: نیچه از طریق نقدی فیلولوژیک و از طریق شکل خاصی از زیست‌شناسی‌گراییْ نقطه‌ای را از نو کشف کرد که در آن انسان و خدا به یکدیگر تعلق دارند، نقطه‌ای که در آن مرگ دومی مترادف با نابودی اولی است، نقطه‌ای که در آن بشارت ابرانسان برای همیشه بر قریب‌الوقوع‌بودن مرگ انسان دلالت می‌کند. نیچه در پیشنهاد این آینده به ما، هم به عنوان بشارت و هم به عنوان وظیفه، آستانه‌ای را مشخص می‌سازد که فلسفهٔ معاصر

1. circularity

در ورای آن می‌تواند دوباره تفکر را آغاز کند؛ و او بی‌تردید برای مدتی به فرمان‌روایی برای پیشرفت این آینده ادامه خواهد داد. اگر کشف بازگشت در واقع پایان فلسفه است، پس پایان انسان، به سهم خود، بازگشتِ آغاز فلسفه است. در زمان ما امکان تفکر به‌جز در خلاء به‌جای‌مانده از نابودی انسان وجود ندارد، زیرا این خلا نقصانی را ایجاد نمی‌کند؛ فضای تهی‌ای را به وجود نمی‌آورد که باید پر شود. این خلا چیزی بیشتر و کمتر از پدیدارشدن فضایی نیست که در آن یکبار دیگر تفکر امکان‌پذیر می‌شود.

انسان‌شناسی احتمالاً آرایش بنیادی‌ای را تشکیل می‌دهد که مسیر تفکر فلسفی را از کانت تا به امروز کنترل کرده و در اختیار داشته است. این آرایش اساسی است، زیرا بخشی از تاریخ ما را تشکیل می‌دهد؛ اما این آرایش در برابر چشمان ما از هم گسیخته می‌شود، زیرا ما در آن به شیوه‌ای انتقادی شناسایی و محکوم کردن دو چیز را آغاز می‌کنیم: فراموشی گشایشی که این آرایش را امکان‌پذیر ساخته است و مانعی سرسخت که با یکدندگی در راه شکل درونی و جدیدی از تفکر می‌ایستد. به تمام کسانی که هنوز می‌خواهند دربارهٔ انسان، دربارهٔ فرمانروایی یا آزادی‌اش صحبت کنند، به تمام کسانی که هنوز از خودشان پرسش‌هایی دربارهٔ جوهر انسان می‌کنند، به تمام آنانی که می‌خواهند انسان را به عنوان نقطهٔ شروع‌شان در تلاش برای رسیدن به حقیقت انتخاب کنند، به تمام کسانی که از طرف دیگر، تمام دانش را به حقایق خود انسان ارجاع می‌دهند، به تمام کسانی که از صورتبندی بدون انسان‌شناسانه‌کردن، و از اسطوره‌پردازی بدون راززدایی پرهیز می‌کنند، کسانی که از فکرکردن بدون این‌که بلافاصله فکر کنند که این انسان است که فکر می‌کند اجتناب می‌کنند، به تمام این شکل‌های مخدوش و تحریف‌شدهٔ تأمل، فقط می‌توان با پوزخندی فلسفی پاسخ داد ـــ که تا حدودی، به معنای پوزخندی خاموش است.

فصل ۱۰
علوم انسانی

سه چهرهٔ دانش

شیوهٔ هستی انسان آن‌چنان که در تفکر مدرن تشکیل شده است او را قادر می‌سازد تا دو نقش را بازی کند: او همزمان شالودهٔ تمام قطعیت‌ها و، به شیوه‌ای که حتی نمی‌توان ممتاز نامید، در بن‌مایهٔ اشیای تجربی حاضر است. این واقعیت ــ که در اینجا نه موضوعی مربوط به جوهر انسان در کل، بلکه موضوعی مربوط به آن امر پیشینگی تاریخی است که از قرن نوزدهم به عنوان زمینهٔ تقریباً بدیهی تفکر ما عمل کرده است ــ بی‌تردید در موضوع منزلتی که به «علوم انسانی»، به پیکرهٔ دانشی (گرچه این کلمه احتمالاً اندکی قوی است: هنوز بی‌طرفانه‌تر خواهد بود اگر بگوییم به پیکرهٔ گفتمانی) داده می‌شود که انسان را به عنوان هستنده‌ای تجربی به‌مثابه ابژه‌اش اتخاذ می‌کند، تعیین‌کننده است.

اولین چیزی که باید مطالعه شود این است که علوم انسانی قلمروی خاص، ازپیش ترسیم‌شده و احتمالاً بررسی‌شده به عنوان یک کل را، به ارث نبرده‌اند، بلکه امکان نادیده‌گرفتن چیزی را فراهم کردند که بعداً

توضیح آن با روش‌های قطعی و با مفاهیمی که دست‌آخر علمی شدند به وظیفهٔ این علوم بدل شد؛ قرن هجدهم به نام انسان یا سرشت انسانْ فضایی را، محصور در خارج اما هنوز خالی، در اختیار این علوم قرار نداد که بعداً پوشاندن و بررسی آن وظیفه این علوم باشد. حوزهٔ معرفت‌شناختی‌ای که علوم انسانی آن را درنوردیدند از قبل آماده نبود: هیچ فلسفه، هیچ انتخاب اخلاقی یا سیاسی، هیچ نوع علم تجربی، هیچ مشاهدهٔ بدن انسان، هیچ تجزیهٔ احساس، تخیل یا هیجانات هرگز در قرن هفدهم یا هجدهم با چیزی مانند انسان روبرو نشد؛ زیرا انسان (به عنوان چیزی بیشتر از زندگی یا زبان یا کار) وجود نداشت؛ علوم انسانی آن هنگام به وجود نیامدند که به عنوان نتیجهٔ برخی عقل‌گرایی‌های ضروری، برخی مسائل علمی حل‌ناشده، برخی دل‌مشغولی‌های علمیْ تصمیم گرفته شد انسان (بفهمی نفهمی، و با میزان موفقیت متفاوت) در میان ابژه‌های دانش قرار بگیرد ــ در میان ابژه‌هایی که احتمالاً حتی ثابت نشده بود که می‌توان او را در میان این ابژه‌ها جای داد.

این علوم وقتی پدیدار شدند که انسان خودش را در فرهنگ غربی هم به عنوان آن چیزی که باید فهمیده شود و هم آن چیزی که قرار است شناخته شود، بنیان گذاشت. تردیدی وجود ندارد که یک مشکل، یک ضرورت، مانعی از سنخ نظری یا عملی باعث ظهور تاریخی هر کدام از رشته‌های علوم انسانی شده است: هنجارهای جدیدی که توسط جامعه صنعتی بر افراد تحمیل شدند یقیناً ضروری بودند، قبل از آن‌که روان‌شناسی، به‌تدریج در جریان قرن نوزدهم، بتواند خودش را به عنوان علم بنیاد بگذارد؛ و تهدیدهایی که از زمان انقلاب فرانسه شدیداً بر تعادل‌های اجتماعی، و حتی بر موازنه‌ای که توسط بورژوازی ایجاد شد، تأثیر گذاشتند یقیناً ضرورت داشتند، قبل از آن‌که تأملی از نوع

جامعه‌شناختی بتواند ظاهر شود. اما اگرچه این ارجاعات ممکن است به‌خوبی توضیح دهند که در واقع، چرا در فلان مجموعه متعینی از شرایط و در پاسخ به فلان پرسش دقیقْ این علوم مفصل‌بندی شدند، با این حال، امکان‌پذیری درونی‌شان، این واقعیت ساده که انسان (چه به صورت فردی چه به عنوان یک گروه، و برای اولین بار از زمانی که انسان‌ها وجود داشته‌اند و با یکدیگر در جوامع زندگی کرده‌اند) باید به ابژه علم بدل شود ــ نمی‌تواند به عنوان پدیده‌ای مربوط به عقاید در نظر گرفته شود: این واقعیت یک رخداد در نظم دانش است.

و این رخداد خودش در توزیع مجدد و کلی/پیستمه به وجود آمده است: آن هنگام که موجودات زنده، ثروت و کلمات، در حالی که فضای بازنمایی را ترک می‌کردند، به ترتیب جایگاه‌شان را در اعماق خاص زندگی، در فشار رو به جلوی شکل‌های جدید دانش، و در تحولات زبان‌ها اشغال کردند. در واقع، با وجود این شرایط، دانشِ انسان باید، در اهداف علمی‌اش، همزمان و با همان خاستگاه زیست‌شناسی، اقتصاد و زبان‌شناسی تاریخی ظاهر می‌شد، به طوری که این دانش، کاملاً به صورت خودبه‌خودی، به عنوان یکی از تعیین‌کننده‌ترین گام‌های روبه جلویی در نظر گرفته شد که عقلانیت تجربی در تاریخ فرهنگ اروپایی برداشته است. اما از آنجا که نظریهٔ کلی بازنمایی در همان زمان در حال ناپدید شدن بود، و ضرورت پرسش از وجود انسان به عنوان شالودهٔ تمام قطعیت‌ها خودش را در جایگاه‌اش تحمیل می‌کرد، عدم تعادل نمی‌توانست به وجود نیاید: انسان به آن چیزی بدل شد که بر مبنای آن تمام دانش می‌توانست به عنوان ادله‌ی[1] بی‌واسطه و غیرمسئله‌دار بنیاد گذاشته شود؛ انسان، به طریق اولی، به آن چیزی بدل شد که به زیر سؤال‌بردن تمام دانش انسان را،

1. evidence

توجیه می‌کرد. هم‌چنین است آن منازعهٔ اجتناب‌ناپذیر و مضاعف: آن منازعه‌ای که در ریشهٔ جدل دائمی بین علوم انسان و علوم در معنای خاص قرار دارد ــ علوم انسان این ادعای راسخ را دارند که شالودهٔ علوم در معنای خاص هستند، علومی که به‌رغم «روان‌شناسی‌گرایی»، «جامعه‌شناسی‌گرایی»، و «تاریخ‌گرایی» به صورت بی‌وقفه مجبورند به دنبال شالودهٔ ویژه خود، توجیه روش‌های خود و پالایش تاریخ‌شان باشند؛ و آن منازعه‌ای که در ریشهٔ جدل بی‌پایان بین فلسفه، که با سادگی‌ای مخالفت می‌کند که علوم انسان سعی دارند با آن شالودهٔ خاص خود را فراهم کنند، و علوم انسانی‌ای قرار دارد که آنچه را پیش از این تشکیل‌دهنده قلمرو فلسفه بود به عنوان ابژهٔ موجه‌شان طلب می‌کنند.

اما این واقعیت که تمام این مشاهدات باید انجام شوند ضرورتاً به این معنی نیست که تحول آنها در تناقض محض رخ می‌دهد؛ وجود این مشاهدات، و تکرار خستگی‌ناپذیرشان برای بیش از یک قرن بر دوام یک سؤال همیشه‌باز دلالت نمی‌کند؛ این مشاهدات به آرایش معرفت‌شناختی‌ای در تاریخ برمی‌گردند که دقیق و به‌غایت متعین است. حوزهٔ دانش در دورهٔ کلاسیک از طرح تجزیهٔ بازنمایی تا مضمون *علوم ریاضی عام* کاملاً همگون بود: تمام دانش، از هر نوعی، از طریق تثبیت تفاوت‌ها در جهت نظم‌بخشی به موادش پیش رفت و این تفاوت‌ها را از طریق تثبیت نظم تعریف کرد؛ این امر دربارهٔ ریاضیات، و نیز دربارهٔ *طبقه‌بندی‌ها* (در معنای وسیع کلمه) و درباره علوم مربوط به طبیعت هم صادق بود؛ اما به همین میزان دربارهٔ تمام انواع دانشِ تقریبی، ناکامل و عمدتاً خودانگیخته‌ای نیز صدق می‌کرد که دربرساختن کوچکترین بخش گفتمان یا در فرآیند روزانه مبادله وارد بازی می‌شوند؛ و این امر، دست‌آخر، دربارهٔ تفکر فلسفی و دربارهٔ آن زنجیره‌های طولانی نظم نیز صادق است که «ایدئولوگ‌ها»، افرادی در اندازهٔ دکارت و

اسپینوزا، کوشیدند آن را مستقر سازند، البته به شیوه‌ای متفاوت، تا راهی ایجاد کنند که ضرورتاً از ساده‌ترین و بدیهی‌ترین ایده‌ها به ترکیبی‌ترین حقایق منتهی شود. اما حوزهٔ معرفت‌شناختی از قرن نوزدهم تکه‌تکه شد، یا به بیان دقیق‌تر در جهت‌های مختلف پراکنده شد. فرار از برتری سلسله‌مراتب‌ها و طبقه‌بندی‌های خطی به شیوهٔ کنت بسیار دشوار است. اما جستجو برای هم‌طرازکردن تمام شاخه‌های دانش مدرن بر مبنای ریاضیات به این معنا است که پرسشِ از قطعیت هر کدام از شاخه‌های دانش، شیوهٔ هستی‌اش، و ریشه‌هایش در آن شرایط امکانی که هم شکل و هم ابژهٔ این دانش را در اختیارش قرار می‌دهند را، در معرض دیدگاه منفرد عینیتِ دانش قرار بدهیم.

اگر در سطح دیرینه‌شناختی دربارهٔ حوزهٔ/پیستمهٔ مدرن پرسش شود، پاسخ این است که این حوزه نه بر طبق ایده‌آل نوعی ریاضی‌کردن[1] کامل نظم یافته است و نه بر مبنای نوعی یکپارچگی صوری، نوعی توالی طولانی و نزولی دانش که به صورت فزاینده‌ای با تجربه‌مندی، سنگین می‌شود پدیدار شده است. قلمرو/پیستمهٔ مدرن ترجیحاً باید به عنوان حجمی از فضا بازنمایی شود که در سه بُعد باز است. باید در یکی از این ابعادْ علوم فیزیکی و ریاضی را گذاشت، علومی که برای آنها نظمْ همیشه پیوند خطی و استنتاجی گزاره‌های بدیهی یا تأییدشده است؛ در بعد دوم علومی جای می‌گیرند (مانند علوم مربوط به زبان، زندگی، تولید و توزیع ثروت) که از طریق مرتبط‌کردن عناصر گسسته اما همگون به پیش می‌روند؛ این مرتبط‌کردن به چنان شیوه‌ای انجام می‌شود که این علوم بعداً می‌توانند بین این عناصر روابط علی و مقادیر ثابت ساختاری برقرار کنند. این دو بُعد اول با همدیگر سطح مشترکی را تعیین می‌کنند: سطحی که می‌تواند، بر طبق جهتی که درنوردیده می‌شود، به عنوان حوزهٔ کاربست ریاضیات به این علوم تجربی،

1. mathematicization

یا به عنوان قلمرو امور قابل ریاضی‌شدن در زبان‌شناسی، زیست‌شناسی و اقتصاد ظاهر شود. بُعد سومْ بُعد تأمل فلسفی است که به عنوان تفکری دربارهٔ امر همان بسط می‌یابد؛ این بعد سطح مشترکی را با بعد ریاضیات، زیست‌شناسی و اقتصاد تشکیل می‌دهد: در این جا است که ما ممکن است با فلسفه‌های گوناگون زندگی، فلسفه‌های انسان ازخودبیگانه و فلسفه‌های شکل‌های نمادین (وقتی مفاهیم و مسائلی که برای اولین بار در قلمروهای تجربی متفاوت به وجود آمدند به بعد فلسفی منتقل شوند) روبرو شویم، و در واقع روبرو هم شدیم؛ اما ما در اینجا، اگر شالودهٔ این تجربه‌مندی‌ها را از دیدگاهی اساساً فلسفی زیر سؤال ببریم، همچنین با آن هستی‌شناسی‌های موضعی نیز روبرو می‌شویم که تلاش می‌کنند تا تعیین کنند که زندگی، کار و زمان در هستی خاص خود چه چیزی هستند؛ در نهایت، بُعد فلسفی و بُعد رشته‌های ریاضی با هم ترکیب می‌شوند تا سطح مشترک دیگری را تعیین کنند: صفحه صوری‌کردن تفکر.

علوم انسانی از این سه‌وجهی معرفت‌شناختی طرد شده‌اند، حداقل در این معنا که این علوم را نمی‌توان در طول هیچ یک از ابعاد یا در روی هیچ کدام از سطح‌های تعیین‌شدهٔ پیدا کرد. البته به یک طریق هم می‌شود گفت که این علوم در این سه‌وجهی گنجانده شده‌اند، زیرا در درزهای این شاخه‌های دانش، یا دقیق‌تر بگوییم در حجمی که این سه بعد تعیین می‌کنند، جایگاه علوم انسانی قرار دارد. این موقعیتْ (در یک معنا کوچک، و در معنای دیگر ممتاز) علوم انسانی را در رابطه با تمام شکل‌های دیگر دانش قرار می‌دهد: علوم انسانی این هدف کمابیش معوق[1] اما ثابت را دارند: دادن نوعی صورتبندی ریاضی به خودشان یا در هر صورت، در یکی از سطوح، استفاده از نوعی صورتبندی ریاضی؛ علوم انسانی بر طبق

1. deferred

الگوها یا مفاهیم اقتباس‌شده از زیست‌شناسی، اقتصاد و علوم مربوط به زبان به پیش می‌روند؛ و این علوم به آن شیوهٔ هستی انسان می‌پردازند که فلسفه تلاش می‌کند تا آن را در سطح کرانمندی ریشه‌ای بفهمد، در حالی که هدف این علوم درنوردیدن [یا بررسی] تمام تظاهرات تجربی آن است.

احتمالاً این توزیع نامشخص در فضایی سه بعدی است که تعیین موقعیت علوم انسانی را این‌همه دشوار می‌سازد، که ناپایداری تقلیل‌ناپذیرش را به موضع‌یابی این علوم در قلمرو معرفت‌شناسی می‌دهد، که این علوم را همزمان خطرناک و در معرض خطر ارائه می‌کند. خطرناک، زیرا این علوم خطری دائمی را برای تمام شاخه‌های دیگر دانش بازنمایی می‌کنند: این درست است که، نه علوم استنتاجی، نه علوم تجربی و نه تأمل فلسفی، اگر درون ابعاد خودشان باقی بمانند، هیچ خطری را برای «پناهنده شدن» به علوم انسانی، یا آلوده شدن با ناخالصی این علوم دربرندارند [یعنی خطر تسلط علوم انسانی بر آنها وجود ندارد]. اما ما می‌دانیم که گاهی اوقات در تثبیت این سطوح بینابینی که سه بُعد فضای معرفت‌شناختی را به یکدیگر مرتبط می‌کنند چه مشکلاتی ممکن است پدید آید؛ زیرا کمترین انحراف از این سطوحِ دقیقاً تعریف‌شدهٔ باعث می‌شود تفکر به قلمرو اشغال‌شده توسط علوم انسانی پرتاب شود: همچنین است خطر «روان‌شناسی‌گرایی»، و خطر «جامعه‌شناسی‌گرایی» ــــ خطر آن چیزی که باید در یک کلمه «انسان‌شناسی‌گرایی» بنامیم ــــ که به مجرد این‌که روابط تفکر با صوری‌کردن به شیوه‌ای صحیح مورد تأمل قرار نگیرد، یا به مجرد این‌که شیوه‌های هستیِ زندگی، کار و زبان به‌غلط تحلیل شوند، به تهدید بدل می‌شود. «انسان‌شناسانه کردن[1]» تهدید بزرگ درونی برای دانش در روزگار ما است. ما به این عقیده گرایش داریم که انسان از زمانی که کشف کرده است که نه در کانون خلقت است، نه در مرکز فضا، و نه حتی

1. anthropologization

احتمالاً قله و نهایت زندگی است خودش را از خودش رها کرده است؛ اما گرچه انسان دیگر در قلمرو جهان حاکم مطلق نیست، گرچه او دیگر در مرکز جهان فرمانروایی نمی‌کند، [اما] «علوم انسانی» میانجی‌های خطرناک در فضای دانش هستند. با این حال، حقیقت مطلب این است که این وضعِ خاص، علوم انسانی را به‌نوعی ناپایداری اساسی محکوم می‌کند. آنچه دشواری «علوم انسانی»، ناپایداری‌شان، عدم قطعیت‌شان به عنوان علوم، نزدیکی خطرناک‌شان به فلسفه، تکیه درست تعریف‌نشده‌شان بر قلمروهای دیگر دانش، خصلت پیوسته فرعی و ثانویه‌شان، و همچنین ادعای این علوم را برای کلیت توضیح می‌دهد ، آن گونه که اغلب بیان می‌شود تراکم بیش از حد ابژهٔ این علوم نیست؛ علاوه بر این، آنچه موارد فوق را توضیح می‌دهد منزلت متافیزیکی یا استعلای محوناشدنی این انسانی نیست که این علوم دربارهٔ او صحبت می‌کنند، بلکه پیچیدگی پیکربندی معرفت‌شناختی‌ای است که این علوم درمی‌یابند که در آن جای گرفته‌اند و رابطهٔ ثابت این علوم با سه‌بعدی‌ای است که جایگاه‌شان را به آنها می‌دهد.

شکل علوم انسانی

اکنون باید شکل این قطعیت را به صورت خلاصه ترسیم کنیم. معمولاً تلاش می‌شود تا این شکل براساس ریاضیات تعیین شود: یا با کوشش برای این‌که آن را تا حد امکان به ریاضیات نزدیک کنیم، از طریق تهیه سیاهه‌ای از تمام چیزها در علوم مربوط به انسان که قابل ریاضی‌شدن هستند، و این فرض که هر چیزی که پذیرای چنین صورتبندی‌ای [یعنی ریاضی‌شدن] نیست هنوز به قطعیت دانش دست نیافته است؛ یا برعکس، با تلاش برای تمیزگذاری دقیق بین قلمرو امور قابل ریاضی‌شدن و آن قلمرو دیگری که چون نسبت به اولی تقلیل‌ناپذیر است جایگاه تفسیر است، و روش‌هایی، در این قلمرو به کار بسته می‌شوند، بالاتر از همه،

روش‌های فهم[1] هستند، و این قلمرو خودش را پیچیده‌شده در قطب بالینی دانش می‌یابد. چنین تجزیه‌هایی نه فقط به دلیل کلیشه‌ای‌بودن بلکه مخصوصاً به دلیل بی‌ربط‌بودنْ ملال‌آور هستند.

یقیناً تردیدی وجود ندارد که این شکل دانش تجربی که می‌توان آن را در انسان به کار برد (دانشی که ما برای سازگاری با عرف، حتی قبل از آن‌که بدانیم در چه معنا و در چه محدوده‌ای می‌توان آنها را «علوم» نامید، آن را «علوم انسانی» می‌نامیم) رابطه‌ای با ریاضیات دارد: علوم انسانی مانند دیگر قلمروهای دانش ممکن است در بعضی شرایط از ریاضیات به عنوان ابزار استفاده کنند؛ برخی از رویه‌ها و پاره‌ای از نتایج‌شان می‌تواند صوری شود. بی‌تردید شناختن این ابزارها، توانایی به‌کارگیری این صورتبندی‌ها و تعیین سطحی که بر مبنای آن این صورت‌بندی‌ها می‌توانند انجام شوند، بیشترین اهمیت را دارد؛ علاوه بر این، یقیناً دانستن این امر به‌لحاظ تاریخی اهمیت دارد که چگونه کندروسه توانست محاسبهٔ احتمالات را در سیاست به کار گیرد، چگونه فشنر[2] رابطهٔ لگاریتمی بین رشد حس[3] و رشد تحریک[4] را تعیین کرد، چگونه روان‌شناسان معاصر از نظریهٔ اطلاعات معاصر برای فهم پدیده‌های یادگیری استفاده کردند. اما به‌رغم صراحت مسائل طرح‌شده، احتمال کمی وجود دارد که رابطه با ریاضیات (امکان‌های ریاضی‌شدن، یا مقاومت در برابر تمام تلاش‌ها برای صوری‌کردن) پایه‌گذار علوم انسانی در قطعیت خاص‌شان باشد. برای این امر دو دلیل وجود دارد: یک دلیل این‌که علوم انسانی اساساً در این مسائل با بسیاری از رشته‌های دیگر (مانند زیست‌شناسی و ژنتیک) مشترکند، اگرچه مسائل مطروحه کاملاً یکی نیستند؛ و به‌ویژه به این دلیل که تجزیهٔ دیرینه‌شناختی نه فقط هیچ شکل جدیدی از

1. comprehension
2. Fechner
3. sensation
4. excitation

ریاضیات، یا هیچ پیشرفت ناگهانیِ از طریق ریاضیات در قلمرو انسانی، را در پیشینگی تاریخی علوم انسانی آشکار نساخت بلکه نوعی عقب‌نشینی علوم ریاضی، نوعی ازهم‌گسیختگی حوزهٔ یکپارچه‌اش، و رهایی (در ارتباط با نظم خطی کوچکترین تفاوت‌های ممکن) سازمان‌های تجربی‌ای مانند زندگی، زبان و کار را آشکار ساخت.

در این معنا، ظهور انسان و پایه‌گذاری علوم انسانی (ولو این‌که فقط در شکل یک طرح بود) با نوعی «ریاضی ـ زدایی»[1] مرتبط است. ممکن است اعتراض شود که این ازهم‌گسیختگی پیکره‌ای از دانش که در تمامیت‌اش به عنوان علوم ریاضی در نظر گرفته شده است، در واقع نوعی عقب‌نشینی از طرف ریاضیات نبوده است، به این دلیل موجه که دانش مورد نظر هرگز (به‌جز در ستاره‌شناسی و برخی از حوزه‌های فیزیک) به ریاضی‌مندی حقیقی منجر نشده بود؛ بلکه علوم ریاضی با ناپدیدشدنش، طبیعت و کل حوزهٔ تجربه‌مندی‌ها را برای کاربستِ محدود و به صورت دقیق کنترل‌شده‌ی، ریاضیات آزاد و رها کرد؛ به همین دلیل آیا اولین پیشرفت‌های بزرگ فیزیک ریاضی، اولین استفاده‌های عمده از حساب احتمالات به زمانی برنمی‌گردد که تلاش برای پایه‌گذاری نوعی علم کلی دربارهٔ نظم‌های غیر قابل اندازه‌گیری کنار گذاشته شده بود؟ حقیقتاً نمی‌توان انکار کرد که کناره‌گیری علوم ریاضی (حداقل به طور موقت) امکانِ حذف مانعِ کیفیت، در برخی قلمروهای دانش، و به‌کارگیری ابزار ریاضیاتی را در جایی فراهم کرد که این ابزارها تا آن موقع نمی‌توانستند در آن نفوذ کنند. اما اگر، در سطح فیزیک، ازهم‌گسیختگی طرحِ ایجاد علوم ریاضی دقیقاً به همان نتیجهٔ کشف کاربردهای جدید برای ریاضیات منجر شد، این امر در قلمروهای دیگر دانش این گونه نشد: برای مثال، زیست‌شناسی، در بیرون از قلمرو علم مربوط به نظم‌های کیفی، به

1. de-mathematicization

عنوان تجزیهٔ روابط بین اندام‌ها و کارکردها، به عنوان مطالعه ساختارها و تعادل‌ها، به عنوان تحقیق در شکل‌گیری و تکامل این کارکردها و ساختارها در تاریخ افراد یا گونه‌ها بنیان‌گذاری شده بود؛ [البته] تمام اینها مانع نشد که زیست‌شناسی از ریاضیات استفاه کند، یا مانع نشد که ریاضیات بسیار گسترده‌تر از گذشته در زیست‌شناسی قابل کاربرد شود. اما در رابطهٔ زیست‌شناسی با ریاضیات نیست که زیست‌شناسی خودآئینی‌اش را به دست آورد و قطعیت خاص‌اش را تعریف کرد. همین امر دربارهٔ علوم انسانی نیز صادق بود: این عقب‌نشینی علوم ریاضی، و نه پیشرفت ریاضیات بود که این امکان را برای انسان فراهم کرد که خودش را به عنوان ابژهٔ دانش بنیان‌گذاری کند؛ این فروپیچیدگی[1] کار، زندگی و زبان در خودشان بود که ظهور این قلمرو تازه را از بیرون تعیین کرد؛ و ظهور آن موجود استعلایی ـ تجربی، آن موجودی که تفکرش پیوسته با امر نااندیشیده درهم تنیده می‌شود، آن موجودی که همیشه از خاستگاهی جدا شده که در بی‌واسطگی بازگشت به او بشارت داده شده است ــ این ظهور بوده است که به علوم انسانی شکل ویژه‌شان را داد. در اینجا دوباره، همانند رشته‌های دیگر، امکان زیادی وجود دارد که تمام آن تعدیل‌هایی که در دانش غربی در آغاز قرن نوزدهم رخ دادند کاربست ریاضیات را تسهیل کرده باشند (و اکنون نیز به گونه‌ای فزاینده این گونه است). اما تصور این که علوم انسانی رادیکال‌ترین طرح‌شان را هنگامی تعریف کردند و تاریخ مثبت‌شان را هنگامی آغاز کردند که تصمیم گرفته شد حساب احتمالات دربارهٔ عقاید سیاسی، و لگاریتم‌ها به عنوان وسیله‌ای برای اندازه‌گیری افزایش شدت در حس‌ها به کار گرفته شوند، همانند این است که یک ضداثر سطحی را به جای این رخداد بنیادی در نظر بگیریم.

به عبارت دیگر، از میان سه بُعدی که فضای ویژهٔ علوم انسانی را

1. involution

برای‌شان فراهم می‌کنند و حجمی را تولید می‌کنند که در آن این علوم به عنوان یک توده وجود دارند، بُعد ریاضی احتمالاً نسبت به بقیه کمتر مسئله‌دار است. در هر صورت، علوم انسانی، با ریاضیاتْ روشن‌ترین، بی‌دغدغه‌ترین و شفاف‌ترین روابط را دارد: در واقع، توسل به ریاضیات، در هر شکلی، همیشه ساده‌ترین راه برای این امر بوده است که دانش مثبت دربارهٔ انسان از نوعی توجیه، شکل، و سبک علمی برخوردار شود. از طرف دیگر، بنیادی‌ترین مسائل، مسائلی که به روشن‌ترین شکل امکان تعریف این امر را فراهم می‌کنند که علوم انسانی در جوهرشان چه چیزی هستند، در امتداد دو بعد دیگر دانش واقع شده‌اند: امتدادی که در آن تحلیل کرانمندی مستقر می‌شود، و امتدادی که در طول آن علوم تجربی‌ای که زبان، زندگی و کار، ابژه‌شان است، توزیع می‌شوند.

در واقع، علوم انسانی تا جایی انسان را مخاطب قرار می‌دهند که او زندگی، صحبت و کار می‌کند. این‌که انسان رشد می‌کند، نیاز و کارکرد دارد، و گشودن فضایی را می‌بیند که مختصات متحرک‌اش در او با هم تلاقی می‌کنند شبیه [کارکردها و اعمال] یک موجود زنده است؛ به‌طورکلی، وجود جسمانی انسانْ او را با بقیهٔ جهان زنده درهم می‌پیچاند و آمیخته می‌کند؛ از آن‌جا که انسان کالاها و ابزارها را تولید می‌کند، اشیایی را که نیاز دارد مبادله می‌کند، شبکهٔ گردشی را سازماندهی می‌کند که آنچه را او می‌تواند مصرف کند در آن جریان می‌یابد، و خودش به عنوان مرحله‌ای بینابینی در آن تعریف می‌شود، [به این دلیل] او در زندگی‌اش به این صورت ظاهر می‌شود که به گونه‌ای بی‌واسطه با دیگران درهم تنیده است؛ در نهایت، از آن‌جا که او زبان دارد می‌تواند جهان نمادین کاملی برای خودش بسازد که در آنْ او رابطه‌ای با گذشته خود، با اشیاء، و با انسان‌های دیگر دارد، و بر مبنای این جهان همچنین می‌تواند چیزی را همانند پیکره‌ای از دانش بسازد (به‌ویژه دانشی

دربارهٔ خود [منظور خودِ انسان] که علوم انسانی یکی از شکل‌های ممکن آن را ترسیم می‌کنند). جایگاه علومِ مربوط به انسان ممکن است در نزدیکی، در مرزهای نزدیک، و در تمام درازای آن علومی که با زندگی، کار و زبان سروکار دارند تعیین شود. آیا این علوم دقیقاً در آن دوره‌ای به وجود نیامدند که انسان برای اولین بار خودش را به امکانِ نوعی دانش مثبت ارائه کرد؟ با این حال، زیست‌شناسی، اقتصاد و زبان‌شناسی تاریخی نباید به عنوان اولین یا بنیادی‌ترین علوم انسانی در نظر گرفته شوند. این امر به‌سادگی در مورد زیست‌شناسی قابل تشخیص است، زیرا زیست‌شناسی علاوه بر انسان به بسیاری از موجودات زنده دیگر هم می‌پردازد؛ اما پذیرش این مطلب دربارهٔ اقتصاد و زبان‌شناسی دشوارتر است که فعالیت‌های ویژه انسان را به عنوان قلمرو خاص و انحصاری‌شان دارند. اما ما از خودمان نمی‌پرسیم که چرا روان‌شناسی، زیست‌شناسی انسانی، یا کالبدشناسیِ مراکز قشری مغز مربوط به زبانْ به‌هیچ‌وجه نمی‌توانند به عنوان علوم انسان در نظر گرفته شوند.

دلیل این امر آن است که موضوع این علوم [یعنی روان‌شناسی، زیست‌شناسی و...] هرگز در شیوهٔ هستی کارکردی زیست‌شناختی قرار ندارد (یا حتی در شیوهٔ هستی شکل خاص‌اش و، به عبارتی، در شیوهٔ هستی امتدادش در انسان نیز قرار ندارد)؛ بلکه موضوع این علوم کاملاً در طرف مقابلِ شیوهٔ هستی، یا در آن فضای خالی‌ای قرار دارد که این شیوهٔ هستی باقی می‌گذارد؛ موضوع این علوم نه از جایی که کنش یا تأثیرات متوقف می‌شوند، بلکه از جایی آغاز می‌شود که هستی خود آن کارکرد متوقف می‌شود ــــ در آن نقطه‌ای که بازنمایی‌ها رها می‌شوند: صادق یا کاذب، واضح یا مبهم، کاملاً آگاهانه یا ناآگاهانه، به صورت مستقیم یا غیرمستقیم قابل مشاهده، عرضه‌شده در آنچه انسان خودش بیان می‌کند، یا فقط قابل کشف از بیرون؛ پژوهش دربارهٔ ارتباطات درون قشری مغز بین مراکز متفاوت انسجام زبانی (شنوایی،

بینایی، حرکتی) در حوزهٔ علوم انسانی قرار ندارد؛ اما این علوم حوزهٔ عمل‌شان را وقتی پیدا می‌کنند که ما آن فضای کلمات را به زیر سؤال ببریم، آن حضور یا فراموشی معنای کلمات، آن شکاف بین آنچه فرد می‌خواهد بگوید و مفصل‌بندی‌ای که این خواست را دربردارد، فضایی که موضوع‌اش ممکن است آگاهانه نباشد، اما فضایی که اگر آن موضوع بازنمایی‌ها را نداشت هیچ شیوهٔ هستی قابل اسنادی نداشت.

به‌طورکلی، انسان برای علوم انسانی آن موجود زنده‌ای نیست که شکلی ویژه دارد (نوعی روان‌شناسی تا اندازه‌ای خاص و نوعی خودآئینی تقریباً منحصربه‌فرد)؛ او آن موجود زنده‌ای است که، از درون زندگی‌ای که او تماماً به آن تعلق دارد و با آن در تمام وجودش زندگی می‌کند، بازنمایی را پایه‌گذاری می‌کند و با استفاده از آن زندگی می‌کند، و بر مبنای آن واجد این توانایی عجیب است که دقیقاً زندگی را برای خودش بازنمایی کند. به همین منوال، گرچه انسان لااقل یکی از گونه‌هایی است، اگر نه تنها گونه‌ای که در جهان کار می‌کند، که در آن تولید، توزیع و مصرف کالاها اهمیتی بزرگ و شکل‌های زیاد و متمایزی پیدا کرده است، [اما با این حال] اقتصاد هنوز یک علم انسانی نیست. ممکن است با استدلال فوق بر این مبنا مخالفت شود که برای تعیین قوانین خاص، ولو این‌که این قوانین نسبت به سازوکار تولید (مانند انباشت سرمایه یا روابط بین نرخ دستمزد و قیمت‌ها) درونی باشند، اقتصاد به الگوهای رفتاری انسان و نوعی بازنمایی که شالوده‌اش را فراهم می‌کند توسل می‌جوید (بهره، جستجو برای سود حداکثر، گرایش به پس‌انداز)؛ اما علم اقتصاد، در این شیوهٔ انجام کار، از بازنمایی‌ها به عنوان لازمهٔ کارکرد (کارکردی که عملاً در فعالیتی آشکارا انسانی رخ می‌دهد) استفاده می‌کند؛ از طرف دیگر، هیچ علم مربوط به انسان وجود ندارد، مگر روشی را بررسی کنیم که در آن افراد یا گروه‌ها شرکایی را برای خودشان بازنمایی می‌کنند که با آنان کار تولید

یا مبادله را انجام می‌دهند، حالتی را بازنمایی می‌کنند که در آن افراد یا گروه‌ها این کارکرد یا جایگاهی را که در آن اشغال می‌کنند ایضاح کرده یا نادیده می‌گیرند یا پنهان می‌کنند، شیوه‌ای را نشان می‌دهند که در آن جامعه‌ای را که در آنْ این کارکرد اتفاق می‌افتد برای خودشان بازنمایی می‌کنند، روشی را که در آنْ افراد یا گروه‌ها خودشان را یکپارچه با جامعه یا جدا از آن، وابسته به آن، تحت سلطه آن یا آزاد از آن در نظر می‌گیرند؛ موضوع علوم انسانی آن انسانی نیست که، از سپیده‌دم جهان، یا اولین فریاد عصر طلایی‌اش، به کارکردن محکوم است؛ موضوع این علوم آن موجودی است که، از درون شکل‌های تولیدی که کل وجودش را کنترل می‌کنند، بازنمایی آن نیازها و بازنمایی جامعه‌ای را شکل می‌دهد که از طریق آن، به همراه آن یا در برابر آن، آنها را برآورده می‌سازد، به طوری که بر این مبنا او در نهایت می‌تواند نوعی بازنمایی از خود اقتصاد را برای خودش فراهم کند.

همین امر دربارهٔ زبان نیز صدق می‌کند: گرچه انسان تنها موجودی در جهان است که صحبت می‌کند، [اما] بررسی جهش‌های آواشناختی، رابطهٔ بین زبان‌ها و تغییرات معنایی، یک علم انسانی را پایه‌گذاری نمی‌کند؛ از طرف دیگر، امکان صحبت از علم انسانی وقتی وجود دارد که برای تعیین روشی کوشش شود که در آن افراد یا گروه‌ها کلمات را برای خودشان بازنمایی می‌کنند، از شکل‌ها و معانی آنها استفاده می‌کنند، گفتمان واقعی را می‌آفرینند و آنچه را در آن می‌اندیشند یا می‌گویند ــ احتمالاً ناشناخته برای خودشان، کمتر یا بیشتر از آنچه خودشان می‌خواهند ــ پنهان یا آشکار می‌سازند، و در هر صورت توده‌ای از ردپاهای کلامی آن افکار را به جا می‌گذارند که باید کشف شوند و تا حد امکان به نشاط بازنمایی‌گرشان بازگردانده شوند. موضوع علوم انسانیْ زبان نیست (گرچه تنها انسان است که صحبت می‌کند)؛ موضوع این علوم آن موجودی است که، از درون زبانی که او در آن احاطه

شده است، و از طریق صحبت کردن، معنای کلمات یا گزاره‌هایی را که اظهار می‌دارد برای خودش بازنمایی می‌کند، و دست‌آخر نوعی بازنمایی خودِ زبان را برای خودش فراهم می‌کند.

پس علوم انسانی نوعی تجزیهٔ انسانِ بالذات [یا آنچه انسان فطرتاً است] نیستند؛ بلکه این علوم نوعی تجزیه هستند که از آنچه انسان در قطعیت‌اش است (یعنی موجودی که زندگی، صحبت و کار می‌کند) به آن چیزی گسترش می‌یابد که این موجود را قادر به دانستن (یا جستجو برای دانستنِ) این امر می‌کند که زندگی چیست، ماهیت کار و قوانین‌اش مبتنی بر چه چیزی است، و او به چه شیوه‌ای می‌تواند صحبت بکند. از این رو، علوم انسانی فاصله‌ای را اشغال می‌کنند که زیست‌شناسی، اقتصاد و زبان‌شناسی تاریخی را از آن چیزی جدا می‌کند (گرچه آنها را در عین حال به یکدیگر مرتبط هم می‌کند) که آنها را در وجود انسان امکان‌پذیر می‌سازد. بنابراین اشتباه است که علوم انسانی را نوعی ادامه سازوکارهای زیست‌شناختی بدانیم که در گونه انسانی، در ارگانیسم پیچیده‌اش و در رفتار و آگاهی‌اش درونی شده‌اند؛ و به همین میزان اشتباه خواهد بود اگر علم اقتصاد یا علم زبان (که تقلیل‌ناپذیری‌شان به علوم انسانی در کوشش برای پایه‌گذاری علم اقتصاد ناب یا زبان‌شناسی ناب آشکار شده است) را در زمرهٔ علوم انسانی قرار بدهیم. در واقع، علوم انسانی فقط تا این اندازه جزء این علوم [یعنی زیست‌شناسی، اقتصاد و زبان‌شناسی تاریخی] هستند که از طریق منحرف کردن آنها به سمت ذهنیت انسان به آنها درون‌بودی[1] می‌دهند؛ اگر علوم انسانی این علوم را دوباره در بعد بازنمایی تحت حمایت بگیرند ترجیحاً از طریق زیر است: از طریق فهمِ‌دوبارهٔ آنها در شیب خارجی‌شان، از طریق رهاکردن‌شان در ابهام‌شان، از طریق پذیرش

1. interiority

سازوکارها و کارکردهایی که آنها به عنوان شیء [مستقل] جدا می‌کنند، از طریق پرسش از این کارکردها و سازوکارها نه بر اساس آنچه هستند بلکه بر اساس آنچه، از وقتی فضای بازنمایی گشوده شد، دیگر نیستند. و علوم انسانی بر این مبنا نشان می‌دهند که چگونه یک بازنمایی از آنچه آنها هستند می‌تواند به وجود بیاید و به کار گرفته شود. به‌طور پنهانی، علوم انسانی علوم مربوط به زندگی، کار، و زبان را به آن تحلیل کرانمندی بازمی‌گردانند که نشان می‌دهد چگونه انسان، در هستی‌اش، می‌تواند با اشیایی مرتبط شود که می‌شناسد، و چگونه انسان اشیایی را می‌شناسد که، در قطعیت، شیوهٔ هستی او را تعیین می‌کنند. اما آنچه را این تحلیل در درون‌بودیِ، یا حداقل در خویشاوندی عمیقِ، موجودی نیاز دارد که کرانمندی‌اش را فقط به خودش مدیون است، علوم انسانی در برون‌بودی[1] دانش به وجود می‌آورند. به این دلیل است که آن چیزی که علوم انسانی را مشخص می‌سازد معطوف‌شدن آنها به سمت یک محتوای خاص (یعنی آن موضوع منفرد، انسان) نیست؛ بلکه بیشتر ویژگی‌ای کاملاً صوری است: این واقعیت ساده که علوم انسانی، در رابطه با علومی که در آن انسان به عنوان موضوع در نظر گرفته می‌شود (به طور کامل در مورد اقتصاد و زبان‌شناسی تاریخی یا تا حدودی در مورد زیست‌شناسی)، در جایگاه مضاعف‌سازی هستند، و این‌که این مضاعف‌سازی [یا تکرار] می‌تواند به طریق اولی در خدمت خودشان باشد.

این جایگاه در دو سطح محسوس می‌شود: علوم انسانی به زندگی، کار و زبان انسان نه در شفاف‌ترین حالتی که این سه می‌توانند در آن قرار داده شوند، بلکه در آن لایهٔ کردار، رفتار، نگرش‌ها و ژست‌های ازپیش ساخته‌شده، جملات ازپیش تلفظ یا نوشته‌شده‌ای می‌پردازند که این علوم قبلاً یک بار در

1. exteriority

آن، به کسانی که عمل، رفتار، مبادله، کار و صحبت می‌کردند عرضه شده بودند؛ در سطح دیگر (این هنوز همان خصلت صوری است اما به دورترین و بعیدترین نقطه برده شده است)، همیشه این امکان وجود دارد که با این واقعیت که برای برخی افراد یا برخی جوامع چیزی مانند نوعی دانش نظری مربوط به زندگی، تولید، و زبان ــ حداکثر، یک زیست‌شناسی، اقتصاد، و زبان‌شناسی تاریخی ــ وجود دارد به سبک علوم انسانی برخورد شود (سبکِ روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، و تاریخ فرهنگ، ایده‌ها، یا علم).

این دانش نظری احتمالاً چیزی بیش از نشانهٔ نوعی امکان‌پذیری نیست که ندرتاً محقق می‌شود و احتمالاً نمی‌تواند، در سطح تجربه‌مندی‌ها، ارزش زیادی به دست بیاورد؛ اما این واقعیت که این دانش نظری به عنوان فاصله‌ای احتمالی، به عنوان فضایی که به علوم انسانی داده شده تا به آن عقب‌نشینی کنند، عقب‌نشینی از آنچه آنها از آن به وجود می‌آیند، وجود دارد و این واقعیت که این کنش می‌تواند دربارهٔ خود علوم انسانی به کار بسته شود (همیشه امکان علوم انسانیِ علوم انسانی وجود دارد ــ روان‌شناسیِ روان‌شناسی، جامعه‌شناسیِ جامعه‌شناسی و غیره) برای تعیین پیکربندی خاص این علوم کفایت می‌کند. علوم انسانی در قیاس با زیست‌شناسی، اقتصاد و علوم مربوط به زبان در درستی و دقت چیزی کم ندارند؛ علوم انسانی ترجیحاً شبیه علوم مضاعف، در یک جایگاه «فرا ـ معرفت‌شناختی[1]»، هستند. ولواین‌که این پیش‌وند نیز به‌درستی انتخاب نشده است: زیرا فقط وقتی می‌توان از فرا ـ زبان سخن گفت که قواعد تفسیر یک زبان اولیه تعیین شود. در اینجا علوم انسانی، وقتی علوم زبان، کار و زندگی را مضاعف می‌کنند، و وقتی این علوم در ظریف‌ترین نقطه‌یشان خودشان را مضاعف می‌کنند، به تحقق یک گفتمان صوری‌شده معطوف نمی‌شوند: برعکس، علوم انسانیْ

1. meta-epistemological

انسان را، کسی که این علوم او را به عنوان موضوع‌شان در حوزهٔ کرانمندی، نسبیت و چشم‌انداز اتخاذ کرده‌اند، به حوزهٔ فرسایش بی‌پایان زمان پرتاب می‌کنند. احتمالاً بهتر است که در مورد علوم انسانی از یک جایگاه «فراز[1] [یا فوق] ـ» یا «زیر ـ معرفت‌شناختی[2]» سخن بگوییم: اگر دلالت‌های ضمنی تحقیرآمیز این پیش‌وند آخر را به کنار بگذاریم، بی‌تردید تبیین درستی از واقعیت‌ها ارائه خواهد کرد: این پیشوند [یعنی زیر ـ] بیان خواهد کرد که چگونه تأثیر محوناشدنی آشفتگی، نادرستی و بی‌دقتی که تقریباً تمام علوم انسانی به جای گذاشته‌اند صرفاً تأثیر سطحیِ آن چیزی است که امکان تعریف آنها را در قطعیت‌شان فراهم می‌کند.

سه الگو

در نگاه اول، می‌توان گفت که قلمرو علوم انسانی را سه «علم» ـــ یا به بیان دقیق‌تر سه ناحیه معرفت‌شناختی ـــ دربرمی‌گیرند، و هر کدام از این نواحی خود دارای تقسیمات فرعی هستند، و با یکدیگر درهم تنیده شده‌اند؛ این نواحی را رابطهٔ سه‌گانه علوم انسانی با زیست‌شناسی، اقتصاد، و زبان‌شناسی تاریخی تعیین می‌کند. از این رو، می‌توان این امر را پذیرفت که «ناحیهٔ روان‌شناختی» جایگاه‌اش را در آن جایی پیدا کرده است که موجود زنده، در گسترش کارکردهایش، در طرح کلی عصبی-حرکتی‌اش، در تنظیمات فیزیولوژیکی‌اش، و نیز در تعلیقی که آنها را دچار وقفه و محدود می‌کند، خودش را به امکان بازنمایی می‌گشاید؛ «ناحیه جامعه‌شناختی»، به همین منوال، در جایی قرار می‌گیرد که فردِ کارگر، تولیدکننده و مصرف‌کنندهٔ بازنمایی جامعه‌ای را به خودش ارائه می‌کند که در آن این فعالیت [کار، مصرف...] رخ می‌دهد، بازنمایی گروه‌ها و افرادی

1. ana-epistemological
2. hypo-epistemological

که در آنها این فعالیت تقسیم می‌شود، بازنمایی ضرورت‌ها، مجوزها، مراسم، شادمانی‌ها و عقایدی که از طریق آنها این فعالیت تنظیم یا تأیید می‌شود؛ دست‌آخر، در آن ناحیه‌ای که قوانین و شکل‌های زبان تأثیر دارند، اما جایی که این قوانین و شکل‌ها در آستانهٔ خودشان باقی می‌مانند و انسان را قادر می‌سازند تا بازی بازنمایی‌اش را به آنها ارائه کند، در این ناحیهٔ مطالعهٔ ادبیات و اسطوره‌ها، تجزیهٔ تمام بیان‌های شفاهی و اسناد نوشته‌شده، و به طور خلاصه، تجزیهٔ ردپاهای کلامی‌ای که یک فرهنگ یا یک فرد ممکن است در پشت سرشان به جا بگذارند پدیدار می‌شود. این تقسیم‌بندی، گرچه بسیار خلاصه است، احتمالاً چندان نادرست نیست. با این حال، این تقسیم‌بندی دو مشکل بنیادی را حل‌نشده باقی می‌گذارد: مشکل اول، به شکل قطعیت ویژه علوم انسانی مربوط است (مفاهیمی که علوم انسانی پیرامون آن سازمان داده می‌شوند، نوع عقلانیتی که این علوم به آن ارجاع می‌دهند و با استفاده از آن این علوم به دنبال پایه‌گذاری خود به عنوان دانش هستند)؛ مشکل دیگر رابطهٔ این علوم با بازنمایی است (و این واقعیت تناقض‌آمیز که حتی زمانی که این علوم فقط در جایی تشکیل می‌شوند که بازنمایی وجود دارد آنها به سازوکارهای ناخودآگاه، شکل‌ها، و فرآیندها یا حداقل به مرزهای بیرونی آگاهی توجه می‌کنند).

جستجو برای یک قطعیت خاص در حوزهٔ علوم انسانی باعث به وجودآمدن مشاجره‌هایی شد که فقط دو مورد از آنها خوب شناخته شده‌اند: تجزیهٔ تکوینی[1] یا ساختاری؟ تبیین یا تفهم؟ توسل به آنچه «در درون[2]» است یا رمزگشایی‌ای که دقیقاً در سطحِ قرائت نگه داشته شده است؟ در واقع، تمام این مباحث نظری در تاریخ علوم انسانی به این دلیل به وجود نیامدند و دنبال نشدند که این علوم، در انسان، به ابژه‌ای بسیار پیچیده می‌پرداختند که هنوز

1. genetic
2. underneath

امکان یافتنِ شیوهٔ خاص دسترسی به آن وجود نداشت، یا به این دلیل که استفاده از چند شیوه به نوبت ضروری بود. این مباحث فقط می‌توانستند تا جایی وجود داشته باشند که قطعیت علوم انسانی همزمان بر انتقال سه الگوی مجزا تکیه می‌کرد. این انتقال، پدیده‌ای حاشیه‌ای برای علوم انسانی نیست (نوعی شبکهٔ پشتیبان، گونه‌ای تغییر مسیر برای دربرگرفتن برخی فهم‌پذیرهای بیرونی، نوعی تأیید که از علوم پیشاپیش تشکیل‌شده به دست می‌آید)؛ این انتقال دوره محدودی در تاریخ این علوم هم نیست (نوعی بحران شکل‌گیری، در زمانی که این علوم هنوز آنقدر جوان بودند که نمی‌توانستند خودشان مفاهیم و قوانین‌شان را تثبیت کنند).

برعکس، این انتقال موضوعی مربوط به یک واقعیت محونشدنی است که برای همیشه مبتنی بر آرایش خاص‌شان در فضای معرفت‌شناختی مبتنی است. در واقع، ما باید بین دو نوع مدل متفاوت که علوم انسانی از آنها استفاده کردند تمیز بگذاریم (الگوهای صوری‌شدن را به کناری می‌گذاریم). از یک طرف، مفاهیمی بودند ــ و هنوز هم هستند ــ که از قلمروهای دیگر دانش وارد شدند و در حالی که تمام اثربخشی عملیاتی‌شان را در این فرآیند از دست می‌دهند، اکنون فقط نقش ایماژ را بازی می‌کنند (استعارهٔ آلی [یا ارگانیک] در جامعه‌شناسی قرن نوزدهم؛ استعارهٔ انرژی در ژانه[1]؛ استعاره‌های دینامیک و هندسی در لوین[2]). اما الگوهای سازنده [یا سازا] نیز وجود دارند که صرفاً تکنیک‌های صوری‌کردن برای علوم انسانی، یا وسایل سادهٔ طراحی روش‌های انجام آن کارها نیستند؛ این الگوها تشکیل گروه‌هایی از پدیده‌ها را به عنوان «موضوع‌های» یک شاخه احتمالی دانش امکان‌پذیر می‌سازند. این الگوها پیوند موضوع‌ها را در حوزهٔ تجربی تضمین می‌کنند، و موضوع‌ها را در

1. Janet
2. Lewin

حالی به تجربه ارائه می‌کنند که پیشاپیش با یکدیگر مرتبط شده‌اند. این الگوها نقش «مقولات» را در حوزهٔ دانش خاص علوم انسانی بازی می‌کنند.

این الگوهای سازنده از سه قلمرو زیست‌شناسی، اقتصاد، و مطالعهٔ زبان وام گرفته شده‌اند. انسان در سطح ترسیم‌شدهٔ زیست‌شناسی به عنوان موجودی دارای *کارکرد* ظاهر می‌شود ــ محرک‌ها را دریافت می‌کند (محرک‌های فیزیولوژیک، و نیز اجتماعی، بین انسانی، و فرهنگی)، به آنها پاسخ می‌دهد، خودش را سازگار می‌کند، تحول پیدا می‌کند، به تقاضاهای محیط تسلیم می‌شود، و با تغییراتی که محیط اعمال می‌کند سازگار می‌شود، به دنبال رفع عدم تعادل‌ها است، بر طبق قاعده‌مندی‌ها عمل می‌کند، و به طور خلاصه شرایط وجود و امکانِ یافتن *هنجارهای* متوسط انطباق را دارد، هنجارهایی که به او مجال می‌دهند تا کارکردهای‌اش را انجام بدهد. انسان در سطح ترسیم‌شدهٔ اقتصاد به عنوان موجودی ظاهر می‌شود که منافع دارد، خواهان سود است و با انسان‌های دیگر مخالفت می‌کند؛ به طور خلاصه، انسان در نوعی موقعیت *تعارضیِ* تقلیل‌ناپذیر ظاهر می‌شود؛ او یا از این تعارض‌ها می‌گریزد، یا در غلبه بر آنها و در یافتن راه‌حلی موفق می‌شود که ــ حداقل در یک سطح، و برای یک زمان ــ تعارض‌ها را فرومی‌نشاند؛ او مجموعه‌ای از *قواعد* به وجود می‌آورد که هم نوعی محدودسازی تعارض و هم نتیجهٔ آن است. در نهایت، رفتار انسان در سطح ترسیم‌شدهٔ زبان به عنوان کوششی برای گفتن چیزی ظاهر می‌شود؛ کوچکترین ژست‌های او، حتی سازوکارهای غیرارادی‌شان و ناکامی‌شان، دارای *معنا* هستند؛ و هر چیزی را که او از طریق ابژه‌ها، مراسم، رسوم، گفتمان و تمام ردپاهایی که باقی می‌گذارد سازمان می‌دهد کلی منسجم و *نظامی از* نشانه‌ها را تشکیل می‌دهد. از این رو، این سه جفت *کارکرد* و *هنجار*، *تعارض* و *قاعده*، *دلالت* و *نظام* به طور کامل تمام

قلمرو آن چیزی را دربرمی‌گیرند که می‌توان دربارهٔ انسان به شناخت آن دست یافت.

با این حال، نباید تصور شود که هر کدام از این جفت مفاهیم در سطح ترسیم‌شده‌ای که روی آن ممکن است ظاهر شود به صورت موضعی باقی می‌ماند: کارکرد و هنجار منحصراً مفاهیمی روان‌شناختی نیستند؛ کاربست تعارض و قاعده تماماً به قلمرو جامعه‌شناختی محدود نیست؛ دلالت و نظام صرفاً برای پدیده‌های کمابیش شبیه زبان معتبر نیستند. تمام این مفاهیم در تمام حجمِ مشترک علوم انسانی رخ می‌دهند و در تمام نواحی‌ای که در این حجم قرار دارند معتبر هستند: هم‌چنین است دشواری مکرر در تثبیت مرزها، نه فقط بین موضوع‌ها، بلکه بین روش‌های ویژه روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، و تجزیهٔ ادبیات و اسطوره. با این وصف، به‌طورکلی می‌توان گفت که روان‌شناسی اساساً نوعی مطالعهٔ انسان براساس کارکردها و هنجارها است (کارکردها و هنجارهایی که می‌توانند به شیوه‌ای فرعی بر مبنای تعارض‌ها و دلالت‌ها، قواعد و نظام‌ها تفسیر شوند)؛ جامعه‌شناسی اساساً نوعی مطالعهٔ انسان بر اساس قواعد و تعارض‌ها است (اما این قواعد و هنجارها ممکن است به شیوه‌ای فرعی، که فرد دائماً به تفسیر آنها در این شیوه هدایت می‌شود، تفسیر شوند چه بر مبنای کارکردها، گویی آنها افرادی بودند که به صورت ارگانیک با خودشان مرتبط بودند، چه بر مبنای نظام‌های دلالت، گویی آنها متن‌های نوشته‌شده یا صحبت‌شده بودند)؛ در نهایت، مطالعهٔ ادبیات و اسطوره اساساً حوزهٔ نوعی تجزیهٔ دلالت‌ها و نظام‌های دلالت‌کننده است، اما ما همگی می‌دانیم که این تجزیه ممکن است براساس پیوستگی کارکردی یا بر اساس تعارض‌ها و قواعد انجام شود. تمام علوم انسانی در این روش درهم تنیده می‌شوند و همواره می‌توان از آنها برای تفسیر یکدیگر استفاده کرد: مرزهای این علوم نامشخص می‌شوند، رشته‌های بینابینی و ترکیبی به صورت بی‌پایانی

زیاد می‌شوند، و در پایان حتی ممکن است ابژهٔ خاص آنها به‌کلی ناپدید شود. اما سرشت تجزیه و قلمروی که تجزیه دربارهٔ آن به کار بسته می‌شود هرچه باشد، ما یک معیار صوری برای دانستن این امر داریم که چه چیزی در سطح تجزیهٔ روان‌شناسی، چه چیزی در سطح جامعه‌شناسی، و چه چیزی در سطح تجزیهٔ زبانی است: این انتخابِ الگوی بنیادی و جایگاه الگوهای فرعی است که امکان دانستن این امر را فراهم می‌کند که در چه نقطه‌ای در مطالعهٔ ادبیات یا اسطورهْ «روان‌شناسانه کردن» یا «جامعه‌شناسانه کردن» آغاز می‌شود، یا در چه نقطه‌ای در روان‌شناسیْ راه رمزگشایی متن‌ها یا تجزیهٔ جامعه‌شناختی در پیش گرفته می‌شود. اما این روی هم قرارگیری[1] [یا تلفیق] الگوهای متعدد نوعی نقصان روش نیست. این امر فقط هنگامی به نقصان بدل می‌شود که الگوها در ارتباط با یکدیگر دقیقاً نظم داده نشده و آشکارا بیان نشده باشند. هم‌چنان‌که می‌دانیم، ثابت شده است که می‌توان مطالعه‌ای بسیار دقیق را دربارهٔ اساطیر هندواروپایی با استفاده از الگوی جامعه‌شناختی‌ای که با تحلیل پایه‌ای دلالت‌گر[2]ها و دلالت‌ها تلفیق شده باشد، ترتیب داد. از طرف دیگر، همچنین می‌دانیم که تعهد میان‌مایهٔ بنیان‌گذاری آنچه روان‌شناسی «بالینی» نامیده می‌شود، به چه شعار التقاط‌گرایانه‌ای منجر شده است.

این درهم‌تنیدگی الگوهای سازنده، چه به‌طور شایسته بنیاد گذاشته و کنترل شده باشند، چه در آشفتگی انجام شده باشند، مباحث مربوط به روش را که در بالا به آنها اشاره شد توضیح می‌دهد. این مباحثْ خاستگاه و توجیه‌شان نه در نوعی پیچیدگی متناقض که آن را به عنوان ویژگی خاص انسان می‌شناسیم، بلکه در بازی تقابل‌هایی قرار دارد که تعریف هر یک از سه الگو را در ارتباط با یکدیگر امکان‌پذیر می‌سازد. تقابل پیدایش با ساختار

1. superimposition
2. significant

همان تقابلِ کارکرد (در تحولش، در فعالیت‌های به صورت پیش‌رونده متنوع‌اش، در قدرت سازگاری‌ای که در طول زمان به دست آورده و متوازن کرده است) با همزمانی[1] تعارض و قاعده، با همزمانی دلالت و نظام است؛ تقابل تجزیه از طریق آن چیزی که «زیرین» است با تجزیه در سطح ابژه‌اش معادلِ تقابل تعارض (داده‌ای اولیه و باستانی که در عین حال به عنوان نیازهای اساسی انسان حک شده است) با کارکرد و دلالت است، کارکرد و دلالت به همان شکلی که در تحقق خاص‌شان مستقر می‌شوند؛ تقابل تفهم با تبیین معادل همان تقابلی است که تکنیکی را که رمزگشایی یک معنا را بر مبنای یک نظام دلالت‌گر امکان‌پذیر می‌سازد در برابر تکنیک‌هایی قرار می‌دهد که ارائه تبیینی را دربارهٔ تعارض و نتایج‌اش، یا دربارهٔ شکل‌ها و بدشکل‌هایی[2] که یک کارکرد یا اندام‌هایش ممکن است به خود بگیرند یا در معرض آن قرار بگیرند، امکان‌پذیر می‌سازند. اما باید پیش‌تر رفت. ما می‌دانیم که در علوم انسانی دیدگاه گسست (آستانهٔ بین طبیعت و فرهنگ، تقلیل‌ناپذیری تعادل‌ها یا راه‌حل‌های یافت‌شده توسط جوامع یا افراد نسبت به یکدیگر، فقدان شکل‌های بینابینی، عدم‌ـ وجود[3] پیوستاری که در فضا یا زمان وجود دارد) در تقابل با دیدگاه پیوستگی است.

وجود این تقابل باید از طریق الگوی دوقطبی الگوها توضیح داده شود: تجزیه در حالت پیوسته مبتنی بر ثبات کارکرد (که قرار است در اعماق زندگی، در هویتی یافت شود که سازگاری‌های متوالی را مجاز و برای آن پایه و اساس فراهم می‌کند)، بر پیوند متقابل تعارض‌ها (تعارض‌ها ممکن است شکل‌های گوناگونی بگیرند اما همیشه در زمینه حضور دارند)، و بر ساختمان دلالت‌ها

1. synchronism
2. deformation
3. non-existence

(که با یکدیگر مرتبط هستند و به عبارتی گسترهٔ پیوسته یک گفتمان را تشکیل می‌دهند) است. برعکس، تجزیهٔ گسست‌ها بیشتر به دنبال ترسیم هم‌سازی درونیِ نظام‌های دلالت‌گر و خاص‌بودگی مجموعه‌های قواعد و ویژگی تعیین‌کننده‌ای است که این مجموعه‌ها در رابطه با آنچه باید تنظیم شود به خود می‌گیرند؛ علاوه بر این، این تجزیهٔ به دنبال ترسیم ظهور هنجار در ورای سطح نوسانات کارکردی است.

ممکن است بتوان کل تاریخ علوم انسانی، از قرن نوزدهم به بعد، را بر مبنای این سه الگو بازخوانی کرد. در واقع، این سه الگو کل این تاریخ را دربردارند، به همین دلیل ما می‌توانیم سلسلهٔ امتیازهایشان را در بیش از یک قرن پی‌گیری کنیم: اول، دوران الگوی زیست‌شناختی (انسان، روح‌اش، گروه‌اش، جامعه‌اش، زبانی که صحبت می‌کند ــ تمام اینها در دورهٔ رمانتیک تا جایی که در واقع زنده بودند به عنوان موجودات زنده وجود داشتند)؛ شیوهٔ هستی‌شان آلی [یا ارگانیک] است و براساس کارکرد بررسی می‌شود؛ بعداً دوران الگوی اقتصادی (انسان و کل فعالیت‌اش محل تناقض‌هایی هستند که آنها [یعنی انسان و فعالیت‌اش] هم بیان کمابیش آشکار و هم راه‌حل کمابیش موفق این تعارض‌ها هستند)؛ دست‌آخر ــ دقیقاً زمانی که فروید بعد از کنت و مارکس آمد ــ دوران الگوی زبانی (وقتی موضوعْ دادن ساختار به نظام دلالت‌گر و ایضاح آن است) و فیلولوژیک (وقتی موضوعْ تفسیر و کشف معناهای پنهان است) آغاز می‌شود. از این رو، تغییری گستردهٔ علوم انسانی را از یک شکل متراکم‌تر در الگوهای زنده به شکل دیگری کشاند که بیشتر با الگوهای اخذشده از زبان اشباع شده بود. اما این تغییر با تغییر دیگری مقارن بود: آن چیزی که باعث شد تا اولین واژه در تمام جفت‌های سازنده (کارکرد، تعارض، دلالت) پس‌روی کند، و دومین واژه (هنجار، قاعده، نظام) با تراکم و

اهمیت به نسبت بیشتری ظاهر شود: گولداشتین[1]، موس، دومزیل[2] ممکن است به عنوان افرادی در نظر گرفته شوند که لحظه‌ای را بازنمایی می‌کنند، آن‌چنان نزدیک که تفاوتی نمی‌کند، که در آن وارونگی در هر کدام از الگوها اتفاق افتاد. این وارونگی دو سلسلهٔ نتایج در خور توجه دارد: تا وقتی که دیدگاه کارکردی نسبت به دیدگاه هنجاری هم‌چنان وزن بیشتری داشت (تا وقتی که بر مبنای هنجار و کُنه فعالیتی نبود که تعیین‌کننده آن هنجار بوده تلاش می‌شد تا چگونگی انجام یک کارکرد فهمیده شود)، البته ضروری بود که، در واقعیت، کارکردهای نرمال را با کارکردهای غیرنرمال مطرح کنیم؛ از این رو، روان‌شناسی آسیب‌شناختی در کنار روان‌شناسی نرمال پذیرفته شده بود، اما به عبارتی تصویری وارونه از آن را تشکیل می‌داد (همچنین است اهمیت مفهوم جکسونی[3] ازهم‌گسیختگی[4] در ریبو[5] یا ژانه)؛ به همین ترتیب، نوعی آسیب‌شناسی جوامع (دورکیم)، نوعی آسیب‌شناسی شکل‌های غیرعقلانی و شبه‌ـ بیمارگونه عقاید (لوی ـ برول[6]، بلوندل[7]) نیز پذیرفته شده بود. به همین منوال، تا وقتی که دیدگاه تعارض نسبت به دیدگاه قاعده، وزن بیشتری داشت، فرض بر این بود که تعارض‌های خاصی را که طی آن، افراد و جوامع در معرض خطر نابودی خودشان توسط خودشان هستند نمی‌توان حل کرد؛ دست‌آخر، تا وقتی که دیدگاه دلالت وزن بیشتری نسبت به دیدگاه نظام داشت، مرزی بین دلالت‌گر و غیردلالت‌گر[8] ترسیم شده بود: این امر مورد پذیرش قرار گرفته بود که معنا در برخی قلمروهای رفتار انسانی یا برخی

1. Goldstein
2. Dumezil
3. Jacksonian
4. disintegration
5. Ribot
6. Levy-Bruhl
7. Blondel
8. non-significant

حوزه‌های اجتماعی، اما نه در قلمروها یا نواحی دیگر، وجود دارد. به طوری که علوم انسانی یک مرز اساسی در حوزهٔ خودشان ترسیم کردند: آنها همیشه بین قطبی مثبت و قطبی منفی گسترش یافته‌اند؛ این علوم همیشه نوعی حالت دیگری را (بر مبنای پیوستگی‌ای که آن را بررسی می‌کنند) مشخص می‌کنند.

از طرف دیگر، وقتی تجزیه از دیدگاه هنجار، قاعده و نظام انجام شود هر قلمروی هم‌سازی و اعتبار خاص خودش را فراهم می‌کرد؛ دیگر امکان نداشت از «آگاهی بیمارگون» (حتی با اشاره به بیمار)، از «ذهنیت‌های ابتدایی» (حتی با ارجاع به جوامعی که تاریخ به جا گذاشته بود)، یا از «گفتمان نادلالت‌گر»[1] (حتی وقتی به داستان‌های بیهوده، یا به افسانه‌های آشکارا ناهم‌ساز اشاره می‌شد) سخن گفت. هر چیزی می‌تواند در نظمِ نظام، قاعده و هنجار اندیشیده شود. حوزهٔ علوم انسانی از طریق متکثرکردن خودشْ ــ زیرا نظام‌ها جدا هستند، زیرا قواعدْ کل‌های بسته را تشکیل می‌دهند، زیرا هنجارها در خودآئینی‌شان قرار گرفته‌اند ــ خودش را یکپارچه یافت: ناگهان این حوزه دیگر در طول دوپارگی قبلی ارزش‌های‌اش تقسیم نشده بود. و اگر به خاطر داشته باشیم که فروید بیش از هر کس دیگری دانش انسان را به الگوی زبانی و فیلولوژیک‌اش نزدیک ساخت، و این‌که او اولین کسی بود که وظیفهٔ محو بنیادی مرز بین مثبت و منفی (بین امر نرمال و امر آسیب‌شناختی، امر فهم‌پذیر و امر ارتباط‌ناپذیر، امر دلالت‌گر و غیر ـ دلالت‌گر) را عهده‌دار شد، دیدن این امر آسان خواهد بود که چگونه فروید انتقال از تجزیه بر مبنای کارکردها، تعارض‌ها و دلالت‌ها به تجزیه بر مبنای هنجارها، قواعد و نظام‌ها را از پیش خبر داده بود: از این رو، تمام این دانش، که در آن فرهنگ غربی در طول یک قرن تصویر خاصی از انسان را به خودش ارائه کرد، بر محور کار فروید

1. insignificant

استوار است، گرچه به‌رغم همه اینها، بدون رهاکردن آرایش بنیادی‌اش. اما حتی اگر این‌چنین باشد،ـ همانگونه که بعداً نشان خواهیم داد ـ در اینجا نیست که اهمیت تعیین‌کنندهٔ روان‌کاوی قرار دارد.

در هر صورت، این انتقال به دیدگاه هنجار، قاعده و نظام‌ها، ما را به مسئله‌ای می‌رساند که در تعلیق رها شده بود: مسئلهٔ نقش بازنمایی در علوم انسانی. ممکن است این امر از قبل به‌غایت چالش‌برانگیز به نظر برسد که علوم انسانی را (در تقابل با زیست‌شناسی، اقتصاد، و زبان‌شناسی تاریخی) در فضای بازنمایی بگنجانیم: آیا از قبل ضروری نبود که به این امر اشاره شود که کارکرد، بدون عبور از مرحله آگاهی آشکار، می‌تواند انجام شود، تعارض می‌تواند نتایج‌اش را پدیدار کند، دلالت می‌تواند فهم‌پذیری‌اش را تحمیل کند؟ و اکنون آیا ضروری نیست که به این مسئله اذعان کنیم که ویژگی خاص هنجار در رابطه با کارکردی که هنجار آن را تعیین می‌کند، ویژگی خاص قاعده در رابطه با تعارضی که قاعده آن را کنترل می‌کند، ویژگی خاص نظام در رابطه با دلالتی که نظام آن را امکان‌پذیر می‌سازد، دقیقاً ویژگیِ چیزی است که به آگاهی داده نشده است؟ آیا مجبور نیستیم که شیب[1] تاریخی دیگری را به دو شیب پیشاپیش مجزاشده اضافه کنیم، و بگوییم که علوم انسانی از قرن نوزدهم هرگز از نزدیک‌شدن به آن ناحیه ناخودآگاه که کنش بازنمایی در آن تعلیق می‌شود دست نکشیده‌اند؟ در واقع، بازنماییْ آگاهانه نیست، و نمی‌توان اثبات کرد که این آشکارسازی عناصر و ساختارهایی که هرگز در معنای دقیق کلمه به آگاهی ارائه نمی‌شوند علوم انسانی را توانا می‌سازد که از قانون بازنمایی فرار کنند. در واقع نقش مفهوم دلالت نشان‌دادن این امر است که چگونه چیزی مانند زبان، حتی اگر در شکل گفتمان آشکار نباشد، و حتی اگر برای آگاهی به

1. gradient

کار گرفته نشده باشد، می‌تواند در کل به بازنمایی ارائه شود؛ نقش مفهوم مکملِ نظامْ نشان‌دادن این امر است که چگونه دلالتْ هرگز اولیه و معاصر با خودش نیست، بلکه همیشه ثانویه و گویی مشتق است، در ارتباط با نظامی که مقدم بر آن است، خاستگاه مثبت‌اش را تشکیل می‌دهد، و خودش را به‌تدریج در قطعات مستقر و از طریق دلالت ترسیم می‌کند؛ در واقع، نظام در رابطه با آگاهی از یک دلالت، همیشه ناخودآگاه است زیرا نظام قبل از دلالت آن‌جا بوده است، زیرا درون نظام است که دلالت قرار دارد و بر مبنای نظام است که دلالت اثربخش می‌شود؛ و به این دلیل که نظام همیشه به نوعی آگاهی آینده بشارت داده می‌شود که احتمالاً هرگز با آن جور درنمی‌آید [یا به آن نمی‌رسد]. به عبارت دیگر جفت دلالت/ نظام آن چیزی است که هم بازنمایی‌پذیری زبان (به عنوان متن یا ساختاری که زبان‌شناسی تاریخی و زبان‌شناسی آن را بررسی می‌کنند) و هم حضور نزدیک اما به‌عقب‌نشستهٔ خاستگاه را (همان‌گونه که به عنوان شیوهٔ هستی انسان از طریق تحلیل کرانمندی آشکار شده است) تضمین می‌کند.

به همین ترتیب، مفهوم تعارض نشان می‌دهد که چگونه نیاز، میل، و علاقه، حتی اگر به آگاهی‌ای که آنها را تجربه می‌کند عرضه نشده باشند، می‌توانند در بازنمایی شکل بگیرند؛ و نقش مفهوم وارونهٔ قاعدهٔ نشان‌دادن این امر است که چگونه خشونتِ تعارض، پافشاری آشکارا و وحشی نیاز، بی‌کرانگی بی‌قانونِ میل، در واقع پیشاپیش، توسط یک نااندیشیده‌ای سازماندهی شده‌اند که نه فقط قواعد آنها را تجویز می‌کند بلکه آنها را بر مبنای یک قاعده امکان‌پذیر می‌سازد. جفت تعارض/ قاعدهٔ بازنمایی‌پذیری نیاز را (بازنمایی‌پذیری نیازی که اقتصاد آن را به عنوان فرآیندی عینی در کار و تولید مطالعه می‌کند) و بازنمایی‌پذیری امر نااندیشیده را، که تحلیل کرانمندی آن را آشکار می‌سازد، تضمین می‌کند. در نهایت، مفهوم کارکرد این

نقش را دارد که نشان بدهد چگونه ساختارهای زندگی (گرچه آگاهانه نیستند) ممکن است بازنمایی را به وجود بیاورند و مفهوم هنجار دارای این نقش است که نشان بدهد چگونه کارکردْ شرایط امکان خودش و مرزهایی را فراهم می‌کند که خودش در آن مرزها مؤثر است.

از این رو، می‌توان درک کرد که چرا این مقولات گسترده می‌توانند به تمام حوزهٔ علوم انسانی ساختار بدهند: به این دلیل که این مقولات تمام این حوزه را دربرمی‌گیرند، و نیز به این دلیل که این مقولاتْ قطعیت‌های تجربیِ زندگی، کار و زبان (که بر مبنای آنها انسان ابتدا خودش را به‌لحاظ تاریخی به عنوان شکلی از دانش ممکن جدا می‌سازد) و شکل‌های کرانمندی مشخص‌کنندهٔ شیوهٔ هستی انسان را (همان‌گونه که وقتی بازنمایی از تعریف فضای کلی دانش دست کشید انسان خودش را بنیاد گذاشت) هم از یکدیگر جدا و هم به یکدیگر مرتبط نگه می‌دارند. این مقولات مفاهیم تجربی محضِ واجد کلیت گسترده نیستند، آنها در واقع شالوده‌ای هستند که بر مبنای آن انسان می‌تواند خودش را به یک دانش ممکن ارائه کند؛ این مقولات کل حوزهٔ امکان‌پذیری انسان را درمی‌نوردند و این حوزه را به‌طور مشخص بر مبنای دو بعدی که چارچوب‌اش را شکل می‌دهند، مفصل‌بندی می‌کنند.

اما این تمام ماجرا نیست: این مقولات، هم‌چنین، جدایی آگاهی و بازنمایی‌ای را امکان‌پذیر می‌سازند که مشخصهٔ تمام دانش‌های معاصر دربارهٔ انسان است. آنها شیوه‌ای را تعیین می‌کنند که در آن تجربه‌مندی‌ها می‌توانند به بازنمایی ارائه شوند اما در شکلی که در آگاهی وجود ندارد (کارکرد، تعارض و دلالت در واقع شیوه‌ای هستند که در آن زندگی، نیاز و زبان در بازنمایی مضاعف می‌شوند، اما در شکلی که ممکن است کاملاً ناآگاهانه باشد)؛ از طرف دیگر، این مقولات شیوه‌ای را تعیین می‌کنند که در آن کرانمندی بنیادی

می‌تواند در شکلی هم مثبت و هم تجربی به بازنمایی عرضه شود، و در عین حال برای آگاهی سادهٔ شفاف نباشد (نه هنجار، نه قاعده، و نه نظام، در تجربهٔ روزانه مورد توافق نیستند: آنها از طریق تجربه روزانه عمل می‌کنند و یک آگاهی نسبی از خودشان را برمی‌انگیزانند اما هرگز نمی‌توانند به‌جز از طریق شکل تأملی دانش کاملاً ایضاح شوند). از این رو، علوم انسانی فقط درون جزء قابل بازنماییْ صحبت می‌کنند، اما بر طبق بُعدی [یا گستره‌ای] آگاه/ ناخودآگاه، بعدی که وقتی تلاش شود تا نظام‌ها، قواعد و هنجارها آشکار شوند بیشتر و بیشتر مشخص می‌شود. این امر چنان است که گویی دوپارگی بین امر نرمال و امر آسیب‌شناختی به نفع دوقطبی آگاهی و ناآگاهی در حال ناپدیدشدن بود.

از این رو، نباید فراموش شود که اهمیت به‌طور فزاینده آشکار امر ناخودآگاه به هیچ وجه اولویت بازنمایی را تهدید نمی‌کند. با این حال، این اولویت مسئله‌ای مهم را به وجود می‌آورد. اکنون که شکل‌های تجربی دانش، مانند شکل‌های تجربی زندگی، کار و زبان، از قانون بازنمایی فرار کرده‌اند، اکنون که تلاش برای تعریف شیوهٔ هستی انسان در بیرون از حوزه بازنمایی انجام می‌شود، [پس] بازنمایی چیست، اگرنه پدیده‌ای از نظمی تجربی که در انسان رخ می‌دهد، و می‌تواند در معنای دقیق کلمه بررسی شود؟ و اگر بازنمایی در انسان رخ می‌دهد، [پس] چه تفاوتی بین بازنمایی و آگاهی وجود دارد؟ اما بازنمایی صرفاً ابژه‌ای برای علوم انسانی نیست؛ [بلکه] همان‌گونه که دیدیم، حوزه‌ای است که در آن علوم انسانی، با کامل‌ترین گستره‌شان، وجود دارند؛ بازنماییْ ستون کلی این شکل دانش و پایه‌ای است که آن را امکان‌پذیر می‌سازد. این امر دو نتیجه دربردارد: نتیجه اول از سنخ تاریخی است: این واقعیت که علوم انسانی، برخلاف علوم تجربی از قرن نوزدهم، و برخلاف تفکر مدرن، نمی‌توانستند راهی به اولویت بازنمایی پیدا کنند؛ علوم انسانی،

مانند کل دانش کلاسیک، درون بازنمایی قرار دارند؛ اما به‌هیچ‌وجه وارثان یا دنبالهٔ بازنمایی نیستند، زیرا کل پیکربندی دانش تعدیل شده است و این علوم فقط به میزانی به وجود آمده‌اند، که به همراه انسانْ، موجودی به وجود آمده است که تا قبل از این در حوزهٔ *بیستمه* وجود نداشته است.

با این حال، فهم این مطلب آسان است که چرا هر زمانی که تلاش می‌شود از علوم انسانی برای فلسفه‌پردازی‌کردن، برای بازگرداندن آنچه از انسان آموخته شده است به فضای تفکرْ استفاده شود، آدمی خودش را مقلد ژست فلسفی قرن هجدهم می‌یابد که، با تمام این احوال، انسان در این ژست جایی نداشت؛ زیرا با گسترش قلمرو دانش مربوط به انسان به ورای مرزهای‌اش، فرمانروایی بازنمایی نیز به ورای خودش گسترش می‌یابد، و از این رو، یکبار دیگر جایگاه انسان در فلسفه‌ای از نوع کلاسیک اختیار می‌شود. نتیجه دیگر این است که علوم انسانی، وقتی به آنچه بازنمایی است می‌پردازند (در شکل آگاه یا ناخودآگاه)، می‌بینند که خودشان با آنچه شرایط امکان‌شان است به عنوان ابژه‌شان برخورد می‌کنند. از این رو، همیشه نوعی تحرک استعلایی به این علوم حیات می‌بخشد. علوم انسانی هرگز از به‌کارگیری نوعی بررسی انتقادی دربارهٔ خودشان دست نمی‌کشند. این علوم از آنچه به بازنمایی ارائه شده است به سمت آن چیزی می‌روند که بازنمایی را امکان‌پذیر می‌سازد، اما چیزی که [خودش] هنوز بازنمایی است. به طوری که این علوم، برخلاف علوم دیگر، آنقدری که دائماً از خودشان راززدایی می‌کنند به دنبال تعمیم‌بخشی یا دقیق‌ترساختن خود نیستند: انتقال از شواهد[1] بی‌واسطه و کنترل‌نشده به شکل‌های اساسی‌تر اما با شفافیت کمتر. این فرآیند شبه‌استعلایی همیشه در شکل نوعی آشکارسازی ارائه می‌شود. همواره از طریق نوعی آشکارسازی است که علوم انسانی می‌توانند، به عنوان یک نتیجه،

1. evidence

به اندازه کافی تعمیم یابند یا پالایش شوند تا پدیده‌های فردی را درک کنند. طرح برگرداندن آگاهی انسان به شرایط واقعی‌اش، بازگرداندن آگاهی به محتواها و شکل‌هایی که آن را به وجود آورده‌اند و ما را در آن سرگردان می‌سازند، در افق هر کدام از علوم انسانی وجود دارد؛ به این دلیل است که مسئلهٔ امر ناخودآگاه ــ امکان‌اش، منزلت، شیوهٔ هستی، روش دانستن و آشکارساختن آن ــ صرفاً مسئله‌ای در علوم انسانی نیست که این علوم می‌توانند در هنگام مواجهه اتفاقی در مراحل [مختلف]شان دربارهٔ آن بیاندیشند؛ این مسئله‌ای است که در نهایت با خود وجود این علوم هم‌گستره است. نوعی ارتقای استعلایی سطح که، در طرف دیگر، نوعی آشکارسازی امر ناخودآگاه است که سازندهٔ تمام علوم مربوط به انسان است.

ما در این امر می‌توانیم روش جداسازی علوم انسانی را در ویژگی اساسی‌شان بیابیم. در هر صورت، ملاحظه می‌کنیم که آنچهٔ این ویژگی خاصِ علوم انسانی را آشکار می‌سازد آن ابژهٔ ممتاز و به‌گونه‌ای نامتعارف مبهم، که انسان است، نیست. به این دلیل که این انسان نیست که این علوم را بنیاد می‌گذارد و قلمرو خاصی را در اختیار آنها قرار می‌دهد؛ این آرایش کلی /پیستمه است که جایگاهی را در اختیار این علوم قرار می‌دهد، آنها را فرامی‌خواند و مستقر می‌سازد ــ و در نتیجه این توانایی را به آنها می‌دهد که انسان را به عنوان ابژه‌شان برگزینند. بنابراین، ما می‌گوییم که یک «علم انسانی» وجود دارد، نه هر جایی که انسان در معرض پرسش است، بلکه هر جایی که تجزیهٔ ــ در بُعد خاص امر ناخودآگاه ــ هنجارها، قواعد و کلیت‌های دلالت‌گر وجود دارد که شرایط شکل‌ها و محتواهای آگاهی را برای آگاهی آشکار می‌سازد. صحبت از «علوم مربوط به انسان»، در هر صورت دیگر، فقط نوعی سوءاستفاده از زبان است. پس می‌توان ملاحظه کرد که تمام آن بحث‌های ملال‌آور در این باره که فلان و بهمان شکل دانش حقیقتاً علمی

است یا نه، و در این باره که فلان شکل دانش اگر می‌خواهد واقعاً علمی باشد باید در معرض چه شرایطی قرار گیرد، چقدر بیهوده و احمقانه هستند. «علوم مربوط به انسان» و به همان ترتیب شیمی یا پزشکی یا هر کدام از علوم دیگر، بخشی از /پیستمه مدرن هستند؛ به همان ترتیبی که دستور و تاریخ طبیعی بخشی از /پیستمه کلاسیک بودند. اما گفتن این‌که آنها بخشی از حوزهٔ معرفت‌شناختی هستند، صرفاً به این معنا است که قطعیت آنها در این حوزه ریشه دارد، که این حوزهْ جایی است که این علوم شرایط وجودشان را در آن می‌یابند، و هم‌چنین به این معنا است که این علوم صرفاً توهمات، تخیلات شبه ـ علمی برانگیخته شده در سطح عقاید، علایق یا باورها نیستند، و همچنین این‌که علوم انسانی آنچه دیگران با نام عجیب «ایدئولوژی» می‌نامند نیستند. اما این امر ضرورتاً به این معنا نیست که علوم انسانی علمْ هستند.

گرچه این حقیقت دارد که هر علمی، هر علمی که می‌خواهد باشد، وقتی در سطح دیرینه‌شناختی مورد پرسش قرار بگیرد و وقتی تلاشی برای ایضاح اساس قطعیت‌اش انجام شود، همیشه پیکربندی معرفت‌شناختی‌ای را آشکار می‌سازد که آن را امکان‌پذیر ساخته است، اما، از طرف دیگر، هر پیکربندی معرفت‌شناختی‌ای، حتی اگر کاملاً در قطعیت‌اش قابل اسناد باشد، ممکن است واقعاً یک علم نباشد: از این رو، پیکربندی معرفت‌شناختی خودش را، درست به همین دلیل، به منزلت چهره‌سازی[1] تقلیل نمی‌دهد. ما باید دقیقاً بین سه چیز تمیز بگذاریم. مضامینی با دعاوی علمی وجود دارند که ممکن است در سطح عقاید با آنها روبرو شد و بخشی از شبکه معرفت‌شناختی یک فرهنگ نیستند (یا دیگر نیستند): برای مثال، از قرن هفدهمْ جادوی طبیعی دیگر به /پیستمهٔ غربی تعلق ندارد، اما برای مدتی طولانی در تعامل عقاید و تأیید[2]های عاطفی

1. imposture
2. valorization

باقی ماند. پس در اینجا شکل‌های معرفت‌شناختی‌ای وجود دارند که طرح کلی، جایگاه و کارکردشان می‌تواند با استفاده از تجزیه‌ای از نوع دیرینه‌شناختی در قطعیت‌شان تعیین شود؛ و این شکل‌ها ممکن است از دو سازمان متفاوت پیروی کنند: برخی‌ها مشخصه‌های عینیت و نظام‌مندی[1] را که تعریف آنها را به عنوان علم امکان‌پذیر می‌سازد بیان می‌کنند؛ برخی دیگر با این دو معیار جور درنمی‌آیند، به عبارت دیگر شکل هم‌سازی و رابطه‌شان با ابژه‌شان توسط قطعیت‌شان به‌تنهایی تعیین می‌شود. این واقعیت که این شکل‌های نوع دوم معیارهای صوری شکل علمی دانش را ندارند از تعلق آنها به قلمرو مثبت دانش جلوگیری نمی‌کند. پس بررسی این شکل‌ها به عنوان پدیده‌های مربوط به عقاید به همان اندازهٔ تقابل تاریخی یا انتقادی آنها با شکل‌بندی‌های علمیِ به معنای اخصْ غیرمنصفانه و بیهوده است. بیهوده‌تر خواهد بود اگر با آنها به عنوان ترکیبی برخورد شود که به نسبت‌های مختلف «عناصر عقلانی» و عناصر دیگری را که عقلانی نیستند ترکیب می‌کنند. این شکل‌ها باید در سطح قطعیتی جایگزین شوند که آنها را امکان‌پذیر می‌سازد و شکل آنها را تعیین می‌کند.

از این رو، دیرینه‌شناسی در ارتباط با این دو شکلْ دو وظیفه دارد: تعیین روشی که آنها در *پیستمه*‌ای که ریشه‌های‌شان در آن قرار دارد آرایش می‌یابند؛ و نشان دادن این امر که در چه زمینه‌ای پیکربندی‌شان کاملاً از پیکربندی علوم به معنای دقیق کلمه متفاوت است. هیچ دلیلی وجود ندارد که با این پیکربندی خاص آنها به عنوان پدیده‌ای منفی برخورد شود: نه حضور یک مانع و نه برخی نقصان‌های درونی است که آنها را در آستانهٔ شکل‌های علمی مستأصل رها کرده است. این علوم در شکل خاص خودشان و در کنار علوم و بر مبنای همان اساس دیرینه‌شناختیْ پیکربندی‌های دیگر دانش را تشکیل می‌دهند.

1. systematicity

ما قبلاً با نمونه‌هایی از این پیکربندی‌ها در دستور عام یا در نظریهٔ کلاسیک ارزش روبرو شده‌ایم؛ این پیکربندی‌ها همان زمینهٔ قطعیت ریاضیات دکارتی را داشتند، اما آنها حداقل از نظر اکثریت کسانی که معاصرشان بودند، علوم نبودند. همین امر در مورد آنچه امروزه علوم انسانی می‌نامیم نیز صادق است. وقتی این علوم به‌لحاظ دیرینه‌شناختی بررسی شوند طرح‌های پیکربندی‌های کاملاً مثبتی را فراهم می‌کنند؛ اما به مجرد این‌که این پیکربندی‌ها و شیوه‌ای که آنها در *پیستمهٔ* مدرن آرایش یافته‌اند تعیین شوند، درمی‌یابیم که چرا نمی‌توانند علم باشند: آنچه آنها را امکان‌پذیر می‌سازد، در واقع نوعی موقعیت خاص «هم‌جواری» با زیست‌شناسی، اقتصاد و زبان‌شناسی تاریخی (یا زبان‌شناسی) است؛ آنها فقط تا جایی وجود دارند که در کنار آن علوم مستقر شوند ــ یا به بیان دقیق‌تر در زیر آنها، در فضای طرح‌ریزی‌شان. با این حال، آنها رابطه‌ای را با آن علوم حفظ می‌کنند که کاملاً متفاوت از رابطه‌ای است که می‌تواند بین دو علم «مربوط» یا «وابسته» برقرار شود: این رابطه در واقع جابجایی الگوهای خارجی در بُعد امر ناخودآگاه و خودآگاه، و بازگشت تأمل انتقادی به سمت جایگاهی را که این الگوها از آن به وجود آمده‌اند، مفروض می‌گیرد. پس گفتن این امر بی‌فایده است که «علوم انسانی» علوم کاذب هستند؛ آنها اصلاً علم نیستند؛ پیکربندی‌ای که قطعیت‌شان را تعیین و ریشه‌های‌شان را در *پیستمهٔ* مدرن فراهم می‌کند درعین‌حال علم بودن‌شان را امکان‌ناپذیر می‌سازد. و اگر سؤال شود که چرا آنها این عنوان [یعنی علم] را به خود می‌گیرند، کافی است به یاد بیاوریم که این به تعریف دیرینه‌شناختی ریشه‌های این علوم مربوط است که آنها انتقال الگوهای وام‌گرفته‌شده از علوم را می‌طلبند و آنها را می‌پذیرند. بنابراین، این نه تقلیل‌ناپذیری انسان، آنچه به عنوان استعلای خلل‌ناپذیرش نامیده

می‌شود، و نه حتی پیچیدگی بسیار زیادش است که از این امر جلوگیری می‌کند که او به موضوع علم بدل شود. فرهنگ غربی، تحت نام انسان موجودی را بنیان‌گذاری کرده است که، به دلیل درست همان تأثیر متقابل دلایل، باید قلمرو مثبت *دانش* باشد و نمی‌تواند موضوع *علم* باشد.

تاریخ

ما دربارهٔ علوم انسانی صحبت کردیم؛ دربارهٔ حوزه‌های گسترده‌ای صحبت کردیم که روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و تجزیهٔ ادبیات و اسطوره‌شناسی کمابیش آنها را تحدید کرده‌اند. اما هنوز دربارهٔ تاریخ بحثی نکردیم، گرچه تاریخ اولین علم مربوط به انسان و به عبارتی مادر تمام علوم مربوط به انسان است، و احتمالاً به قدمت خاطرهٔ انسان است. به بیان دقیق‌تر، به همین دلیل بوده است که ما تاکنون آن را در سکوت رها کرده‌ایم. در واقع، احتمالاً تاریخ جایگاهی در میان یا در کنار علوم انسانی ندارد: می‌توان گفت که تاریخ با تمام این علوم رابطه‌ای دارد که عجیب، تعریف‌ناشده، محوناشدنی و اساسی‌تر از هر رابطهٔ مجاورتی‌ای است که در یک فضای مشترک ممکن است وجود داشته باشد.

این حقیقت دارد که تاریخ [History] مدت‌ها قبل از تشکیل علوم انسانی وجود داشته است؛ این تاریخ [History] از آغاز تمدن یونان باستان تعدادی از کارکردهای اساسی را در فرهنگ غربی به انجام رسانده است: خاطره، اسطوره، انتقالِ کتاب مقدس و سرمشق، ناقل سنت، آگاهی انتقادی از امر حاضر، کشف سرنوشت انسان، پیش‌بینی آینده، یا بشارت یک بازگشت. آنچه این تاریخ [History] را مشخص می‌ساخت ــــ یا حداقل آنچه ممکن است برای تعریف آن در خصوصیات کلی‌اش، همان‌گونه که در تقابل با تاریخ ویژه ما قرار می‌گیرد، مورد استفاده قرار

بگیرد ــ این بوده است که این تاریخ [History] از طریق نظم‌بخشی به زمانِ انسان‌ها در تحول جهان (در نوعی گاه‌شماری جهانی مانند آنچه در آثار رواقیون می‌یابیم)، یا برعکس از طریق گسترش اصل و حرکت سرنوشت انسان به حتی کوچک‌ترین جزء طبیعتْ (ترجیحاً به همان روش خدای مسیحی) به عنوان نوعی جریان تاریخیِ گسترده و در تمام نقاط‌اش یکنواخت در نظر گرفته می‌شد که تمام انسان‌ها و اشیاء و حیوانات، تمام موجودات زنده یا ساکن، حتی ساکن‌ترین بخش‌های زمین را درست در یک روند، درست در یک سقوط یا صعود، یا چرخه با خودش به جریان می‌اندازد. و این وحدت بود که در آغاز قرن نوزدهم، در اغتشاش بزرگی که در *اپیستمهٔ غربی* رخ داد، پراکنده شد: کشف شده بود که نوعی تاریخیت خاص طبیعت وجود دارد؛ شکل‌های سازگاری با محیط برای تمام انواع کلی موجودات زنده تعیین شده بود که تعریف بعدیِ طرح تکاملی‌شان را امکان‌پذیر می‌ساخت؛ علاوه بر این، نشان‌دادن این امر امکان‌پذیر شد که فعالیت‌های ویژه انسان مانند کار یا زبان، در خودشان نوعی تاریخیت دارند که نمی‌تواند در روایت فراگیر مشترک میان اشیاء و انسان‌ها جای بگیرد: تولیدْ شیوه‌های تحول، سرمایهْ شیوه‌های انباشت، و قیمت‌ها قوانین نوسان و تغییر خاص خودشان را دارند، که نمی‌توانند با قوانین طبیعی سازگار شوند یا به پیشرفت کلی بشریت تقلیل داده شوند. به همین ترتیب، زبان نیز به آن میزانی که توسط شرایطی تعدیل می‌شود که به معنای دقیق کلمه به شکل‌های دستوری و آواشناختی‌ای که زبان از آنها تشکیل شده است تعلق دارند توسط مهاجرت‌ها، تجارت و جنگ‌ها، آنچه برای انسان اتفاق افتاده است یا آنچه تخیل او می‌تواند ابداع کند تعدیل نمی‌شود؛ و اگر می‌شد گفت که زبان‌های مختلف متولد می‌شوند، زندگی می‌کنند و هم‌چنان‌که عمرشان زیاد می‌شود انرژی‌شان را از دست

می‌دهند و در نهایت می‌میرند، این استعاره زیست‌شناختی نمی‌خواهد تاریخ‌شان را در زمانی مضمحل کند که زمانِ زندگی خواهد بود، بلکه می‌خواهد این واقعیت را تأیید کند که زبان‌ها نیز چنین قوانین درونی عملکردشان را دارند، و این‌که گاه‌شماری‌شان بر طبق یک زمان پدیدار می‌شود که در وهله اول به هم‌سازی ویژه‌شان ارجاع می‌کند.

ما معمولاً گرایش به این باور داریم که قرن نوزدهم، عمدتاً به دلایل سیاسی و اجتماعی، توجه بیشتری به علوم انسانی کرده است، و ایدهٔ نظام، یا سطح پیوستهٔ زمان و نیز ایدهٔ پیشرفتِ لاینقطع [در این برهه] رها شده بود، و این‌که بورژوازی در تلاش برای شرح صعودش، در گاهنامه پیروزی‌اش، با تراکم تاریخی نهادها، اهمیت ویژه عادت‌ها و باورها، خشونت منازعه‌ها، تناوب موفقیت و شکست روبرو شده است. ما گمان می‌کنیم که، بر این مبنا، تاریخیت کشف‌شده در انسان به کالاهایی که ساخته، زبانی که صحبت کرده و ــ حتی فراتر از این ــ به خود زندگی، گسترش یافته است. بر طبق این دیدگاه، مطالعهٔ اقتصاد، تاریخ ادبیات و دستور، و حتی تکامل موجودات زنده، صرفاً تأثیر گسترشِ تاریخیت در حوزه‌های به گونه‌ای فزاینده مبهم‌تر دانش است. تاریخیتی که برای اولین بار در انسان آشکار شده است. اشیاء اول از همه تاریخیت ویژه خودشان را پذیرا می‌شوند، تاریخیتی که آنها را از فضای پیوسته‌ای که همان گاه‌شماری‌ای را بر آنها تحمیل می‌کند که بر انسان، آزاد می‌سازد. به طوری که انسان خودش را از آن چیزی محروم می‌بیند که آشکارترین محتواهای تاریخ‌اش را تشکیل داده است: طبیعت دیگر با او از آفرینش یا پایان جهان، از وابستگی‌اش یا داوری [یا روز داوری] نزدیک‌شونده‌اش صحبت نمی‌کند؛ طبیعت دیگر از چیزی به‌غیر از یک زمان طبیعی سخن نمی‌گوید؛ ثروت طبیعت دیگر دوران باستان یا بازگشت قریب‌الوقوع عصر

طلایی را به انسان نشان نمی‌دهد؛ ثروت فقط از شرایط تولید که در جریان تاریخ تعدیل شده‌اند سخن می‌گوید؛ زبان دیگر علامت‌های یک زمانِ قبل از بابل[1] یا علامت‌های اولین فریادهایی را حمل نمی‌کند که در جنگل طنین‌انداز شدند؛ زبان سلاح‌های وابستگی[2] ویژه خود را حمل می‌کند. انسان دیگر تاریخی ندارد: یا به بیان دقیق‌تر، از آن‌جا که انسان صحبت، کار و زندگی می‌کند خودش را در وجود خود با تاریخ‌هایی درهم تنیده می‌بیند که نه تابع او و نه با او همگن هستند. با قطعه قطعه شدن فضایی که دانش کلاسیک در پیوستگی‌اش در آن گسترش می‌یافت، با بازگشت هر کدام از قلمروهای جداشده به تحول ویژه خود، انسانی که در آغاز قرن نوزدهم ظاهر می‌شود، انسان «تاریخ‌زدایی‌شده»[3] است.

ارزش‌های تخیلی‌ای که گذشته به خود گرفت، کل هالهٔ غنایی‌ای که آگاهی از تاریخ را در آن دوره احاطه کرد، کنجکاوی پرحرارتی که زمان برای اسناد یا ردپاهای باقی گذاشته‌شده نشان داد ــــ تمام اینها بیانی سطحی از این واقعیت ساده است که انسان خودش را تهی از تاریخ یافت، اما او پیشاپیش در اعماق وجود خودش، و در میان تمام اشیایی که هنوز می‌توانستند تصویر او را منعکس کنند (اشیای دیگر خاموش بودند و در خودشان فرورفته بودند)، اعادهٔ نوعی تاریخیت را آغاز کرده بود که اساساً به انسان مرتبط بود. اما این تاریخیت به گونه‌ای بی‌واسطه مبهم است. از آن‌جا که انسان فقط تا جایی خودش را در حوزهٔ دانش مثبت قرار می‌دهد که صحبت، کار و زندگی می‌کند، آیا تاریخ انسان هرگز می‌تواند چیزی به‌جز شبکهٔ پیچیدهٔ زمان‌های متفاوت باشد که نسبت به او خارجی و در ارتباط با یکدیگر ناهمگن هستند؟ آیا تاریخ انسان هرگز چیزی بیش از

1. Babel
2. affiliation
3. dehistoricized

نوعی تعدیل[1] مشترک برای تغییرات شرایط زندگی (آب و هوا، حاصلخیزی خاک، روش‌های کشاورزی، بهره‌برداری از ثروت)، برای دگرگونی‌های اقتصادی (و متعاقب آن دگرگونی در جامعه و نهادهای‌اش)، و برای توالی شکل‌ها و کاربردها در زبانْ خواهد بود؟ اما، در این صورت، خود انسان تاریخی نیست: از آن‌جا که زمان از جایی به‌غیر از خود او به او می‌رسد، او فقط از طریق تلفیق تاریخ موجودات زنده، تاریخ اشیاء و تاریخ کلماتْ خودش را به عنوان موضوعی برای تاریخ بنیاد می‌گذارد. او در معرض آن رخدادهای نابی است که این تاریخ‌ها آنها را دربردارند. اما این رابطهٔ انفعالی سادهٔ بی‌درنگ وارونه می‌شود؛ زیرا آنچه در زبان صحبت می‌کند، آنچه در اقتصاد کار و مصرف می‌کند، آنچه در زندگیِ انسانْ زندگی می‌کند، خود انسان است؛ و حال که این گونه است، او هم‌چنین حقی به گردن تحولی دارد که کاملاً به اندازهٔ تحول موجودات و اشیاء مثبت است، تحولی که به همان اندازه خودآئین است ـــ و احتمالاً حتی بنیادی‌تر: آیا این یک تاریخیت ویژه انسان نیست، تاریخیتی که در اعماق وجودش حک شده است، که او را قادر می‌سازد تا خودش را همانند هر موجود زنده‌ای سازگار کند، و همانند هر موجود زنده‌ای تکامل پیدا کند (گرچه با کمک ابزارها، تکنیک‌ها و سازمان‌هایی که به موجود زندهٔ دیگری تعلق ندارند)، که او را قادر می‌سازد تا شکل‌های تولید را ابداع کند و اعتبار قوانین اقتصادی را با استفاده از آگاهی‌ای که دربارهٔ آنها به دست می‌آورد و با استفاده از نهادهایی که او بر مبنا یا پیرامون این قوانین برمی‌سازد تثبیت، تمدید یا تحدید کند، که او را قادر می‌سازد تا بر زبان، با هر کلمه‌ای که صحبت می‌کند، نوعی فشار درونی ثابتی را اعمال کند که به‌طور نامحسوس در هر لحظه‌ای از زمان باعث تغییر زبان بر

1. modulation

اساس خودش می‌شود. از این رو، در پشت تاریخِ قطعیت‌ها، یک تاریخ دیگر، تاریخی ریشه‌ای‌تر، یعنی تاریخ خود انسان ظاهر می‌شود ــ تاریخی که اکنون به هستی خود انسان می‌پردازد، زیرا او اکنون می‌فهمد که نه‌تنها از هر جهت «تاریخ دارد»، بلکه خودش در تاریخیت‌اش آن چیزی است که از طریق آن تاریخ زندگیِ انسان، تاریخ اقتصاد، و تاریخ زبان‌ها شکل‌شان را پیدا می‌کنند. در این حالت، در یک سطح خیلی عمیق‌تر، نوعی تاریخیت انسان وجود دارد که خودش، تاریخ ویژه خودش و نیز آن پراکندگی ریشه‌ای است که شالوده‌ای برای تمام تاریخ‌های دیگر فراهم می‌کند. دقیقاً این فرسایش[1] اولیه بوده است که قرن نوزدهم در علاقه‌اش به تاریخی‌کردن هر چیزی، به نوشتن تاریخ کلی هر چیزی، به بازگشت بی‌وقفه از طریق زمان، و در علاقه‌اش به قراردادن ثابت‌ترین اشیاء در جریان آزادکنندهٔ زمان به دنبال آن بوده است. بی‌تردید، در اینجا دوباره باید روشی را بازبینی کنیم که در آن ما به‌طور سنتی تاریخِ تاریخ [history of History] را می‌نویسم؛ ما به گفتن این امر عادت داریم که قرن نوزدهم به وقایع‌نامهٔ محض رویدادها، خاطرهٔ سادهٔ گذشته‌ای که فقط با افراد و وقایع پر شده است پایان داد، و همچنین بسیار گفته‌ایم که قرن نوزدهم جستجو برای قوانین عام تحول را آغاز کرد. در واقع، هیچ تاریخی به اندازهٔ تاریخ‌های عصر کلاسیکْ «تبیینی» و دل‌مشغول ثابت‌ها و قوانین کلی نبوده است ــ وقتی که جهان و انسان به گونه‌ای تفکیک‌ناپذیر در تاریخی واحد به هم مرتبط بودند. آنچه پیش از همه در قرن نوزدهم آشکار شد شکل سادهٔ تاریخیت انسان است ــ این واقعیت که انسان به معنای دقیق کلمه در معرض رخداد قرار می‌گیرد. هم‌چنین است دل‌مشغولی برای یافتن قوانین این شکل ناب [یعنی شکل تاریخیت انسان]

1. erosion

(که فلسفه‌هایی همانند فلسفهٔ اشپنگلر را در اختیار ما قرار می‌دهد)، یا دل‌مشغولی برای تعیین آن بر مبنای این واقعیت که انسان زندگی، کار، صحبت و اندیشه می‌کند: و این امر تفسیرهایی دربارهٔ تاریخ را از دیدگاه انسانِ مجسم‌شده به عنوان موجود زنده، یا از دیدگاه قوانین اقتصادی، یا از دیدگاه کلیت‌های فرهنگی در اختیار ما می‌گذارد.

در هر صورت، این آرایش تاریخ در فضای معرفت‌شناختی به خاطر رابطه‌اش با علوم انسانیْ بیشترین اهمیت را دارد. از آن‌جا که انسانِ تاریخیْ انسانی است که زندگی، کار و صحبت می‌کند، هر محتوایِ تاریخْ [History] قلمرو روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، یا علوم مربوط به زبان است. اما برعکس، از آن‌جا که انسانْ کاملاً تاریخی شده است، هیچ کدام از محتواهای بررسی‌شده از طریق علوم انسانی نمی‌تواند به‌خودی‌خود پایدار بماند یا از جنبش تاریخ [History] فرار بکند. این به دو دلیل است: دلیل اول این‌که روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و فلسفه، حتی وقتی دربارهٔ موضوع‌هایی به کار بسته شوند ــــ یعنی درباره انسان‌ها ــ که با آنها معاصر است، هرگز به چیزی به‌غیر از الگوهای همزمانی در تاریخیتی که آنها را شکل می‌دهد و درمی‌نوردد، معطوف نیستند؛ دلیل دوم این‌که شکل‌هایی را که علوم انسانی بی‌وقفه به خود می‌گیرند، موضوع‌هایی که انتخاب می‌کنند، و روش‌هایی که دربارهٔ موضوع‌ها به کار می‌گیرند، همگی را تاریخ [History] فراهم می‌کند، همگی در طول این تاریخ متولد، و به خواست‌اش تعدیل می‌شوند. تاریخ [History] هرچه بیشتر تلاش کند تا ریشه‌داشتگی[1] خود را در تاریخیت استعلاء ببخشد، و هر چقدر بیشتر تلاش کند تا، ورای نسبیتِ تاریخی خاستگاه و انتخاب‌های‌اش، به حوزهٔ کلیت دست پیدا کند، نشانه‌های پیدایش تاریخی‌اش را با وضوح بیشتری حمل خواهد کرد، و به صورت آشکارتری از طریق آنْ تاریخی ظاهر می‌شود که

1. rootedness

خودش بخشی از آن است [یعنی این تاریخ ویژه، بخشی از آن تاریخ کلی‌ای است که از طریق این تاریخ خاص ظاهر می‌شود] (و این امر در اشپلنگر و تمام فیلسوفان تاریخ یافت می‌شود)؛ برعکس تاریخ [History] هرچه بیشتر نسبیت‌اش را قبول کند، و هرچه بیشتر در جنبشی غرق شود که در آن با آنچه نقل می‌کند شریک است، آنگاه گرایش بیشتری به نابسندگی روایت دارد، و تمام آن محتوای مثبتی که این تاریخ از طریق علوم انسانی برای خودش به دست آورده است ناپدید می‌شود.

از این رو، تاریخ [History] برای علوم انسانی محیطی را فراهم می‌سازد که هم ممتاز و هم خطرناک است. این تاریخ به هر یک از علوم مربوط به انسان پیشینه‌ای می‌دهد که آن را مستقر می‌سازد و زمینه‌ای ثابت و به عبارتی، زادگاهی برای آنها فراهم می‌کند؛ این تاریخ حوزهٔ فرهنگی‌ای ــ مرزهای جغرافیایی و زمانی ــ را تعیین می‌کند که در آن، این شاخهٔ دانش می‌تواند به عنوان دانشی واجد اعتبار به رسمیت شناخته شود؛ اما این تاریخ همچنین علوم مربوط به انسان را با مرزی احاطه می‌کند که آنها را محدود می‌کند و از آغاز ادعای اعتبارشان را در بخش کلیت نابود می‌کند. این تاریخ به این شیوه آشکار می‌سازد که گرچه انسان ــ حتی قبل از این‌که آن را بداند ــ همیشه در معرض تعین‌هایی بوده است که روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و تجزیهٔ زبان می‌توانند آنها را نشان بدهند، [اما] او موضوع غیرزمانی دانشی نیست که، حداقل در سطح خودش، باید به عنوان امری بی‌زمان اندیشیده شود. حتی وقتی علوم انسانی از ارجاع به تاریخ پرهیز می‌کنند، این علوم (و تاریخ ممکن است در میان آنها گنجانده شود)، هرگز چیزی را به‌غیر از مرتبط‌کردن یک دورهٔ فرهنگی با دورهٔ دیگر انجام نمی‌دهند (دوره‌ای که این علوم آن را به عنوان موضوع‌شان به کار می‌گیرند، و دوره‌ای که در آنْ وجود این علوم، شیوهٔ

هستی‌شان، روش‌هایشان، و مفاهیم‌شان ریشه دارند)؛ و گرچه این علوم خودشان را به همزمانی‌شان مربوط می‌کنند، اما در عین حال دورهٔ فرهنگی‌ای را که از آن به وجود آمده‌اند به خودش مرتبط می‌کنند. از این رو، انسان هرگز در قطعیت‌اش ظاهر نمی‌شود و این قطعیت به‌گونه‌ای بی‌واسطه توسط بی‌کرانگی تاریخ [History] تحدید نمی‌شود.

در این‌جا ما شاهد بازسازی جنبشی هستیم که همانند آن جنبشی است که کل قلمرو علوم انسانی را از درون به تحرک واداشته است: همان‌گونه که در بالا بررسی شد، این جنبش دائماً برخی قطعیت‌های تعیین‌کنندهٔ هستی انسان را به کرانمندی‌ای ارجاع داد که باعث ظهور این قطعیت‌ها شد؛ به طوری که علوم خودشان در آن نوسان بزرگ گرفتار شده بودند، اما به شیوه‌ای که آنها به نوبهٔ خود این نوسان را از طریق تلاش برای حرکت بی‌وقفهٔ رفت و برگشتی بین امر آگاه و امر ناخودآگاه در شکل قطعیت‌شان گرفتار کردند. و اکنون ما آغاز نوسانی مشابه را در مورد تاریخ [History] شاهدیم؛ اما این نوسان این بار در بین قطعیت انسان، که به‌مثابه موضوع اتخاذ شده است (و به‌لحاظ تجربی از طریق کار، زندگی، و زبان آشکار شده است) و حدهای ریشه‌ای وجود او حرکت نمی‌کند؛ در عوض، این نوسان، بین محدوده‌های زمانی‌ای که شکل‌های ویژه کار، زندگی و زبان را تعیین می‌کنند، و قطعیت تاریخی سوژه‌ای که، با استفاده از دانش، به آنها دسترسی پیدا می‌کند، حرکت می‌کند. در اینجا، سوژه و ابژه در نوعی پرس‌وجوی متقابل از یکدیگر با یکدیگر مرتبط می‌شوند؛ اما در حالی که، قبلاً، این پرس‌وجو در خود دانش قطعی، و با آشکارسازی پیش‌روندهٔ امر ناخودآگاه از طریق آگاهی، اتفاق می‌افتاد، در اینجا در محدوده‌های بیرونی سوژه و ابژه اتفاق می‌افتد. این پرس‌وجو فرسایشی را مشخص می‌سازد که هردو [سوژه و ابژه] در معرض آن قرار می‌گیرند،

پراکندگی‌ای را که شکافی بین آنها ایجاد می‌کند، و آنها را از قطعیتی آرام، ریشه‌دار و قطعی آزاد می‌سازد. علوم انسانی با آشکارسازی امر ناخودآگاه به عنوان اساسی‌ترین ابژه‌شانْ نشان دادند که همیشه در آنچه قبلاً در سطحی آشکار اندیشیده‌شدهْ چیزی وجود دارد که هنوز باید اندیشیده شود؛ تاریخ [History] با آشکارسازی قانون زمان به عنوان مرز خارجی علوم انسانیْ نشان می‌دهد که هر چیزی که اندیشیده شده است دوباره توسط فکری اندیشیده خواهد شد که هنوز وجود ندارد. اما احتمالاً تمام آنچه را در اینجا داریم، در شکل‌های انضمامی امر ناخودآگاه و تاریخ [History]، دو چهرهٔ آن کرانمندی‌ای است که، با این کشف که خودش شالودهٔ خودش بود، باعث شد تا چهرهٔ انسان در قرن نوزدهم پدیدار شود: نوعی کرانمندی بدون بی‌کرانگی، بی‌تردید کرانمندی‌ای است که هرگز پایان نمی‌یابد، همیشه در نسبت با خودش در پس‌رفتگی است، همیشه در هر لحظه‌ای که فکر می‌کند هنوز چیز دیگری برای فکرکردن دارد، همیشه برای اندیشیدن دوباره، دربارهٔ آنچه اندیشیده است زمان دارد.

در تفکر مدرن، تاریخ‌گرایی و تحلیل کرانمندی با یکدیگر روبرو می‌شوند. تاریخ‌گرایی روشی برای معتبرکردن، رابطهٔ انتقادی دائمی، برای خودش، در بازی بین تاریخ [History] و علوم انسانی است. اما تاریخ‌گرایی این رابطه را فقط در سطح قطعیت‌ها تثبیت می‌کند: دانش مثبت انسان توسط قطعیت تاریخی سوژهٔ شناسا محدود می‌شود، به طوری که لحظهٔ کرانمندی در بازی نسبیتی که از آن نمی‌تواند بگریزد محو می‌شود، و نسبیتی که خودش به عنوان امری مطلق، ارزش دارد. پس کرانمندبودن به‌سادگی گیرافتادن در قوانین چشم‌اندازی است که، در حالی که به درک خاصی مجال می‌دهد ــ درکی از نوع ادراک یا فهم ــ مانع از آن می‌شود که این درک شکل خردورزی عام و قطعی‌ای به خود بگیرد. تمام دانش ریشه در زندگی، جامعه و زبانی که

تاریخی دارند، دارد؛ و در این تاریخ است که دانشْ عنصری را می‌یابد که آن را قادر می‌سازد تا با دیگر شکل‌های زندگی، دیگر نوع‌های جامعه، و دلالت‌های دیگر، ارتباط برقرار کند: به این دلیل است که تاریخ‌گرایی همیشه متضمن فلسفه‌ای خاص، یا لااقل روش‌شناسی‌ای ویژه، دربارهٔ فهم زنده (در بخش *زیست‌جهان*[1])، دربارهٔ ارتباطات بین انسانی (در برابر زمینه‌ای از ساختارهای اجتماعی)، و دربارهٔ هرمنوتیک است (هرمنوتیک به عنوان درکِ معنایی دیگر، دوباره از طریق معنای آشکار گفتمان، معنایی همزمان اولیه و ثانویه، به عبارت دیگر، نهانی‌تر و همچنین بنیادی‌تر).

از این طریق، قطعیت‌های متفاوتی که توسط تاریخ [History] تشکیل شده‌اند و در آن قرار گرفته‌اند، می‌توانند با یکدیگر ارتباط برقرار کنند، یکدیگر را در شکل دانش احاطه، و محتوای نهفته در خودشان را آزاد کنند؛ پس این خود محدوده‌ها نیستند که در نظم مطلق‌شان ظاهر می‌شوند بلکه کلیت‌های نسبی هستند، کلیت‌هایی که با واقعیت محدود شده‌اند، کلیت‌هایی که مرزهای‌شان را می‌توان تا نقطهٔ خاصی جابجا کرد، اما هرگز به فضای تجزیه‌ای قطعی گسترش نمی‌یابند، و هرگز خودشان را به منزلت کلیتی مطلق نمی‌رسانند. به این دلیل است که تجزیهٔ کرانمندی هرگز از استفاده از بخشی از خودش، به عنوان سلاحی علیه تاریخ‌گرایی، دست نمی‌کشد که تاریخ‌گرایی آن را نادیده گرفته است: هدف این تجزیهٔ آشکارسازی، در شالودهٔ تمام قطعیت‌ها و قبل از آنها، کرانمندی‌ای است که تمام آنها را امکان‌پذیر می‌سازد؛ جایی که تاریخ‌گرایی به دنبال امکان‌پذیری و توجیه روابط انضمامی بین کلیت‌های محدودی است که شیوهٔ هستی‌شان توسط زندگی، یا شکل‌های اجتماعی یا دلالت‌های زبان از پیش تعیین شده است، تحلیل کرانمندی تلاش می‌کند تا رابطهٔ انسان را با موجودی به زیر سؤال ببرد

1. lebenswelt

که، از طریق مشخص‌کردن کرانمندی، قطعیت‌ها را در شیوهٔ انضمامی هستی‌شان ممکن می‌سازد.

روان‌کاوی و قوم‌شناسی

روان‌کاوی و قوم‌شناسی جایگاه ممتازی را در دانش ما اشغال می‌کنند ــ نه به این دلیل که آنها شالوده‌های قطعیت‌شان را بهتر از علوم انسانی دیگر تثبیت کردند، و در نهایت این تلاش قدیمی را به انجام رساندند که حقیقتاً، علمی باشند؛ بلکه به این دلیل که در محدوده تمام شاخه‌های دانشی که انسان را بررسی می‌کنند، این دو علم گنجینه‌ای تردیدناپذیر و پایان‌ناپذیر از تجارب و مفاهیم، و بالاتر از همه یک اصل همیشگیِ ناخشنودی، به زیر سؤال‌بردن، نقد و چالش‌گری آن چیزی را که از جنبه‌های دیگر ممکن است اثبات‌شده به نظر برسد، شکل دادند. اکنون، دلیلی برای این امر وجود دارد و مربوط به ابژه‌ای است که آنها به‌ترتیب به یکدیگر می‌دهند، اما حتی بیشتر مربوط به جایگاهی است که آنها اشغال می‌کنند و [نیز] به کارکردی ارتباط دارد که آنها در فضای کلی/پیستمه انجام می‌دهند.

روان‌کاوی در نزدیک‌ترین [فاصله] ممکن از آن کارکرد انتقادی‌ای قرار می‌گیرد که، هم‌چنان که دیدیم، در تمام علوم انسانی وجود دارد. روان‌کاوی در پذیرش این وظیفه که گفتمان ناخودآگاه را از طریق آگاهی به صحبت وادار کند، به سمت آن ناحیه بنیادی‌ای پیش می‌رود که در آنْ روابط بازنمایی و کرانمندی وارد عمل می‌شوند. در حالی که تمام علوم انسانی پشت به ناخودآگاه، به سمت آن پیش می‌روند، و از آن انتظار دارند که به همان سرعتی که آگاهی بررسی می‌شود، گویی به سمت عقب، خودش را آشکار کند، روان‌کاوی از طرف دیگر، مستقیماً، با هدفی آگاهانه، به سمت ناخودآگاه می‌رود ــ نه به سمت آن چیزی که باید توسط ایضاح پیش‌رونده امر ضمنی

به‌تدریج بیشتر آشکار شود، بلکه به سمت آن چیزی که آنجا است و هنوز پنهان است، به سمت آن چیزی که با استحکام خاموشِ یک شیء، یک متن درخود فرورفتهْ یا یک فضای خالی در یک متن دیدنیْ وجود دارد، و از این کیفیت برای دفاع از خودش استفاده می‌کند. نباید گمان کرد که رویکرد فرویدیْ ترکیبی از تفسیر معنا و پویه‌شناسی مقاومت یا دفاع است؛ روان‌کاوی با پیروی از همان راه یا مسیر علوم انسانی، اما با نگاهی که به سمت دیگر می‌نگرد، به سمت لحظه‌ای حرکت می‌کند ــ لحظه‌ای که بنا به تعریف هیچ کدام از دانش‌های نظری انسان، هیچ کدام از درک‌های پیوسته در چارچوب دلالت، تعارض، یا کارکرد به آن دسترسی ندارند ــ که در آن محتواهای آگاهی خودشان را بر اساس کرانمندی انسان مفصل‌بندی می‌کنند یا به بیان دقیق‌تر در آن حیران باقی می‌مانند. معنای این امر آن است که برخلاف علوم انسانی که حتی وقتی به سمت آن ناخودآگاه برمی‌گردند، همیشه در فضای امر بازنمایی‌پذیر باقی می‌مانند، روان‌کاوی به سمت بازنمایی حرکت و از روی آن عبور می‌کند، و در طرف کرانمندی از آن سرریز می‌کند، و در نتیجه در جایی که انتظار می‌رفت که کارکردها هنجارهای‌شان را حمل کنند، تعارض‌ها با قواعد بار شوند، و دلالت‌ها یک نظام را تشکیل بدهند، این واقعیت ساده را آشکار می‌سازد که آنجا امکان دارد نظام (و از این رو دلالت)، قاعده (و از این رو تعارض)، و هنجار (و از این رو کارکرد) وجود داشته باشند. در این ناحیه که بازنمایی در حاشیهٔ خودش در تعلیق است، و در یک معنا به مرز بستهٔ کرانمندی باز است، سه چهره‌ای ترسیم شده است که از طریق آنها زندگی، با کارکردها و هنجارهایش، شالوده‌اش را در تکرار خاموش مرگ به دست می‌آورد، تعارض‌ها و قواعد در گشودگی عریان میل، دلالت‌ها و نظام‌ها در زبانی که همزمان قانون هم است. ما می‌دانیم که روان‌شناسان و فیلسوفان تمام اینها را به عنوان اسطوره‌شناسی فرویدی رد کرده‌اند. در واقع، رویکرد فروید

به‌ناگزیر در این شیوه برای آنها ظاهر می‌شد؛ برای دانشی که در امر بازنمایی‌پذیر واقع شده است، تمام آن چیزی که، در بیرون، خودِ امکان بازنمایی را فراهم می‌کند نمی‌تواند چیزی به‌غیر از اسطوره‌شناسی باشد. اما وقتی جنبش روان‌کاوی را، همان‌گونه که پیشرفت کرده است، دنبال کنیم یا وقتی فضای معرفت‌شناختی به عنوان یک کل بررسی شود، آشکار خواهد شد که این چهره‌ها در واقع ــ گرچه برای چشم نزدیک‌بین بی‌تردید تخیلی هستند ــ شکل‌های کرانمندی هستند، کرانمندی به همان شکل که در تفکر مدرن بررسی می‌شود. آیا مرگْ آن چیزی نیست که بر مبنای آنْ دانش به‌طورکلی امکان‌پذیر می‌شود ــ تا جایی که ما می‌توانیم آن را در حوزهٔ روان‌کاوی، به عنوان تصویر آن *تکرار* تجربی ـ استعلایی در نظر بگیریم که شیوهٔ هستی انسان را در کرانمندی مشخص می‌کند؟ آیا میل آن چیزی نیست که همیشه در دل تفکرْ *نااندیشیده* باقی می‌ماند؟ و قانون ـ زبان[1] (همزمان کلمه و نظام ــ کلمه) که روان‌کاوی به‌دشواری آن را وادار به صحبت می‌کند، آیا این قانون ـ زبان آن چیزی نیست که تمام دلالت‌ها در آنْ *خاستگاهی* دورتر از خودشان را مفروض می‌گیرند، و همچنین آیا آن چیزی نیست که بازگشت‌اش در عمل تجزیه بشارت داده می‌شود؟ در واقع حقیقت دارد که این مرگ، این میل، و این قانون هرگز نمی‌توانند در دانشی تلاقی کنند که در قطعیت‌اش قلمرو تجربی انسان را درمی‌نوردد؛ اما دلیل این امر آن است که این مرگ، میل و قانون، شرایط امکانِ تمام دانش‌های مربوط به انسان را مشخص می‌کنند.

و دقیقاً وقتی این زبان در تمام عریانی‌اش ظهور می‌کند، با این حال در همان زمان از تمام دلالت‌ها می‌گریزد، چنان‌که گویی زبان نوعی نظام استبدادی گسترده و تهی است، وقتی میل در حالت وحشی فرمانروایی می‌کند، چنان‌که گویی خشونت قاعده‌اش تمام مخالفت‌ها را سرکوب کرده

1. law-language

است، وقتی مرگ بر تمام کارکردهای روان‌شناختی غلبه می‌کند و به عنوان هنجار یگانه و ویران‌کننده‌شان بر فراز آنها قرار می‌گیرد ـ آنگاه ما دیوانگی را در شکل فعلی‌اش، دیوانگی آن گونه که در تجربهٔ مدرن مفروض می‌شود، به عنوان حقیقت‌اش و دیگری‌اش [یعنی حقیقت و دیگری هر کدام از زبان، میل و مرگ] تشخیص می‌دهیم.

در این چهره، که همزمان تجربی و با این حال نسبت به (و در) تمام آن چیزی که ما می‌توانیم تجربه کنیم بیرونی است، آگاهی ما دیگر ردپای جهان دیگر را ــ آن گونه که در قرن نوزدهم می‌یافت ـ نمی‌یابد؛ آگاهی ما دیگر حیرانی خِردی سرگردان را مشاهده نمی‌کند؛ آگاهی ما ظهور آن چیزی را می‌بیند که به‌طور خطرناکیْ نزدیک‌ترین به ما است ــ چنان‌که گویی به‌طور ناگهانی بی‌معنایی وجود ما به‌راحتی ترسیم می‌شود؛ کرانمندی‌ای که بر مبنای آن ما هستیم، می‌اندیشیم، و می‌دانیم، به‌طور ناگهانی آنجا در برابر ما قرار می‌گیرد: وجودی که همزمان واقعی و امکان‌ناپذیر، فکری که نمی‌توانیم بیاندیشیم، و ابژه‌ای برای دانش ما که همیشه از دانش فرار می‌کند. به این دلیل است که روان‌کاوی در آن دیوانگیِ تمام‌عیار ــ که روان‌پزشکان اسکیزوفرنی می‌نامند ــ محرم رازش، سخت‌ترین شکنجه‌اش را می‌یابد: زیرا شکل‌های کرانمندی‌ای که در این شکل دیوانگی، در شکلی کاملاً آشکار و کاملاً گوشه‌گیرانه ظاهر می‌شوند، شکل‌هایی هستند که روان‌کاوی به صورت بی‌وقفه (و به‌طور ملال‌آوری) از نقطهٔ ـ آغاز آن چیزی که به صورت ارادی ـ غیرارادی در زبان بیمار به روان‌کاوی ارائه می‌شود به سمت آنها پیش می‌رود. بنابراین روان‌کاوی زمانی «خودش را تشخیص می‌دهد» که با آن روان‌پریشی[1]های خاصی مواجه شود که با این حال (یا به بیان دقیق‌تر، به همان دلیل) به‌ندرت روشی برای دسترسی به آن دارد: چنان‌که گویی روان‌پریشی در

1. psychose

نوعی روشنایی شدید آشکار می‌شود، و در حالتی نه چندان دور بلکه بسیار نزدیک ارائه می‌شود که تجزیه [یا روان‌کاوی] باید راه خطرناک‌اش را به سوی آن پیدا کند.

اما این رابطهٔ روان‌کاوی با آنچه تمام دانش را به‌طورکلی در حوزهٔ علوم انسانی امکان‌پذیر می‌سازد نتیجهٔ دیگری هم در پی دارد ــ به عبارت دیگر، این نتیجه که روان‌کاوی نمی‌تواند به عنوان دانشی نظری محض یا به عنوان نظریه‌ای کلی دربارهٔ انسان به کار گرفته شود. روان‌کاوی نمی‌تواند کل حوزهٔ بازنمایی را دربربگیرد، نمی‌تواند تلاش کند تا مرزهای‌اش را نادیده بگیرد، یا نمی‌تواند به سمت آن چیزی اشاره کند که در شکل دانشی تجربی که بر مبنای مشاهده دقیق برساخته شده است، بنیادی‌تر است. راه‌شکافی[1] مزبور [یا پیشرفت ناگهانی] فقط می‌تواند در محدوده‌های پراکسیسی انجام شود که در آن نه فقط دانشی که ما دربارهٔ انسان داریم، بلکه خود انسان درگیر است ــ انسان همراه با مرگ که باعث رنج‌های‌اش می‌شود، همراه با میل که ابژه‌اش را گم کرده است، و همراه با زبانی که به وسیله آن، و از طریق آن، قانون او به‌آرامی مفصل‌بندی می‌شود. تمام دانش‌های تحلیلی به صورت تغییرناپذیری با یک پراکسیس، با آن خفقان ایجادشده توسط رابطهٔ بین دو فرد مرتبط هستند، دو فردی که یکی از آن دو، به زبان دیگری گوش می‌دهد، و در نتیجه میل خودش را از ابژه‌ای رها می‌سازد که میل آن را گم کرده است (خودش را وادار به فهم این امر می‌کند که او آن را گم کرده است)، و خودش را از نزدیکی همیشه در حال تجدید مرگ آزاد می‌سازد (خودش را وادار به فهم این مطلب می‌کند که او نیز روزی خواهد مرد). به این دلیل است که هیچ چیز به اندازهٔ چیزی شبیه به

1. breakthrough

نوعی نظریه عام انسان یا انسان‌شناسی، با روان‌کاوی بیگانه نیست.

دقیقاً همان‌گونه که روان‌کاوی خودش را در بعد ناخودآگاه قرار می‌دهد (بُعدِ آن نشاط انتقادی که از درونْ کل قلمرو علوم مربوط به انسان را آشفته می‌سازد)، به همین ترتیب قوم‌شناسی خودش رادر بعد تاریخیت قرار می‌دهد (بُعدِ آن نوسان دائمی که دلیل این امر است که چرا تاریخِ علوم انسانیْ همیشه، از بیرون، خود این علوم را مورد مجادله قرار می‌دهند). بی‌تردید پذیرش این نظر دشوار است که قوم‌شناسی رابطه‌ای بنیادی با تاریخیت دارد زیرا قوم‌شناسی به‌طور سنتی دانشی است که ما دربارهٔ مردم بدون تاریخ داریم؛ در هر صورت، قوم‌شناسی (هم به دلیل انتخاب نظام‌مند و هم به دلیل نبود اسناد) بیشتر ثابت‌های ساختاری را مطالعه می‌کند، یا توالی رخدادها را. قوم‌شناسی آن گفتمان «زمانی» طولانی را تعلیق می‌کند که ما از طریق آن تلاش می‌کنیم تا فرهنگ خودمان را در خودش مورد تأمل قرار بدهیم، و در عوض روابط همزمانی را در دیگر شکل‌های فرهنگی آشکار می‌سازد. و با این حال، قوم‌شناسی خودش فقط بر مبنای موقعیتی خاص، رخدادی مطلقاً نامتعارف، امکان‌پذیر می‌شود که نه فقط تاریخیت ما، بلکه تاریخیت تمام انسان‌هایی را دربرمی‌گیرد که می‌توانند ابژهٔ قوم‌شناسی را تشکیل بدهند (این امر مسلم فرض شده است که ما می‌توانیم قوم‌شناسی جامعه خودمان را به‌خوبی درک کنیم): در واقع، قوم‌شناسی ریشه در نوعی امکان‌پذیری دارد که به معنای واقعی کلمه به تاریخ فرهنگ ما، و حتی بیشتر به رابطهٔ بنیادی این تاریخ با کل تاریخ، تعلق دارد، و آن را قادر می‌سازد تا خودش را با فرهنگ‌های دیگر، در شکل نظریه‌ای محض مرتبط کند. جایگاه خاصی در خرد غربی وجود دارد که در تاریخ‌اش پایه‌گذاری شده است و شالوده‌ای را برای رابطه‌ای فراهم می‌کند که این خرد می‌تواند با جوامع دیگر، و حتی با جامعه‌ای

داشته باشد که این خرد به‌لحاظ تاریخی، در آن پدیدار شده است. بدیهی است که این امر به آن معنا نیست که موقعیت مستعمره‌کننده برای قوم‌شناسی ضروری است: نه خواب مصنوعی[1] و نه بیگانگی بیمار در خصلت وهم‌گونه پزشکْ سازندهٔ روان‌کاوی نیست؛ اما دقیقاً همان‌گونه که بیگانگی بیمار فقط در خشونت آرام یک رابطه ویژه و انتقالی[2] که این رابطه ایجاد می‌کند می‌تواند به وجود بیاید، قوم‌شناسی نیز فقط در حاکمیت تاریخیِ ــ همواره کنترل‌شده، اما همیشه‌حاضرِ ــ تفکر اروپایی و رابطه‌ای که آن را با دیگر فرهنگ‌ها و نیز با خودش روبرو می‌کند، می‌تواند ابعاد شایسته‌اش را به دست آورد.

اما این رابطه (تا جایی که قوم‌شناسی به دنبال از بین بردن آن نیست بلکه برعکس آن را از طریق استقرار قطعی خودش در آن عمیق‌تر می‌کند) قوم‌شناسی را در نظام حلقوی کنش‌ها و واکنش‌های ویژه تاریخ‌گرایی محصور نمی‌کند؛ بلکه این رابطهٔ قوم‌شناسی را در جایگاهی قرار می‌دهد که با وارونه‌کردن جنبشی که آن را به وجود آورده است راهی برای دورزدن این خطر بیابد؛ در واقع، قوم‌شناسی به جای این‌که محتواهای تجربی را ــ همان‌گونه که در روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، یا تجزیهٔ ادبیات و اسطوره آشکار شده است ــ با قطعیت تاریخیِ سوژهٔ ادراک‌کننده آنها مرتبط کند، شکل‌های ویژه هر فرهنگ، تفاوت‌هایی که این فرهنگ را از مابقی متمایز می‌کند و محدوده‌هایی را که با استفاده از آنْ این فرهنگ خودش را تعریف و بر اساس همسازی‌اش محصور می‌کند، [تمام اینها] را در بُعدی قرار می‌دهد که روابط‌اش با هر یک از قطعیت‌های بزرگ (زندگی، نیاز و کار، و زبان) برقرار می‌شود: از این رو، قوم‌شناسی نشان می‌دهد که چگونه، در یک فرهنگ

1. hypnosis
2. transference

مشخص، عادی‌سازی[1] کارکردهای گسترهٔ زیست‌شناختی، عادی‌سازی قواعدی که تمام شکل‌های مبادله، تولید و مصرف را ممکن یا ضروری می‌سازند، و عادی‌سازی نظام‌هایی که در پیرامون یا بر مبنای الگوی ساختارهای زبانی سازماندهی می‌شوند، رخ می‌دهد. پس قوم‌شناسی به سمت آن ناحیه‌ای پیش می‌رود که در آنْ علوم انسانی بر مبنای آن زیست‌شناسی، آن اقتصاد، و آن زبان‌شناسی تاریخی و زبان‌شناسی‌ای مفصل‌بندی می‌شوند که، هم‌چنان که دیدیم، از ارتفاع بسیار بالایی بر علوم انسانی سلطه دارند: به این دلیل است که مسئلهٔ کلی تمام قوم‌شناسی‌ها، در واقع مسئلهٔ روابطِ (پیوستگی یا گسستگی) بین طبیعت و فرهنگ است.

اما در این نوع پرسش، معلوم می‌شود که مسئلهٔ تاریخ وارونه شده است: زیرا بعد از اینْ قوم‌شناسی تبدیل به موضوعی مربوط به تعیین این امر می‌شود که هر فرهنگ بر مبنای نظام‌های نمادین به کار گرفته شده، قواعد تجویزشده، و هنجارهای کارکردیِ انتخاب و وضع‌شدهٔ مستعد چه نوع تحولات تاریخی است؛ قوم‌شناسی در ریشه‌هایش به دنبال فهم دوبارهٔ حالت تاریخیتی است که می‌تواند در این فرهنگ اتفاق بیافتد، و هم‌چنین به دنبال فهم دلایل این امر است که چرا تاریخ این فرهنگ باید به صورت اجتناب‌ناپذیری انباشتنی یا مدور، پیش‌رونده یا در معرض نوسان‌های تنظیم‌کننده، قادر به تعدیل‌های خودانگیخته یا دستخوش بحران‌ها باشد. و از این رو، شالوده آن جریان تاریخی‌ای آشکار می‌شود که علوم انسانی متفاوت در آن اعتبارشان را به دست می‌آورند و می‌توانند بر فرهنگی مشخص و بر حوزهٔ همزمانی معینی به کار گرفته شوند.

قوم‌شناسی، مانند روان‌کاوی، نه خود انسان را آن گونه که در علوم انسانی ظاهر می‌شود بلکه ناحیه‌ای را به زیر سؤال می‌برد که دانش مربوط به انسان را

1. normalization

به‌طورکلی امکان‌پذیر می‌سازد؛ قوم‌شناسی همانند روان‌کاویْ کل حوزهٔ این دانش را در جنبشی که گرایش به رسیدن به مرزهای‌اش را دارد دربرمی‌گیرد.

اما روان‌کاوی از رابطهٔ ویژه انتقال استفاده می‌کند تا در محدودهٔ بیرونی بازنماییْ میل، قانون و مرگ را آشکار سازد، که در نهایت عمل و زبان تحلیلی، شکل‌های انضمامی کرانمندی را ترسیم می‌کنند؛ از طرف دیگر، قوم‌شناسی در رابطهٔ خاصی قرار می‌گیرد که *عقل* غربی با تمام فرهنگ‌های دیگر برقرار می‌کند؛ و از آن آغازگاه از بازنمایی‌هایی پرهیز می‌کند که انسان‌ها در هر تمدنی ممکن است خودشان از خودشان، زندگی‌شان، نیازهایشان، و دلالت‌های وضع‌شده در زبان‌شان ارائه کنند؛ و در پشت این بازنمایی‌ها ظهور هنجارهایی را می‌بیند که انسان‌ها با آنها کارکردهای زندگی را، گرچه فشار بی‌واسطهٔ این کارکردها را رد می‌کنند، انجام می‌دهند، ظهور قواعدی را می‌بیند که انسان‌ها از طریق آنها تجربه می‌کنند و نیازهایشان را برآورده می‌کنند، و ظهور نظام‌هایی را می‌بیند که در برابر زمینهٔ آنها تمام دلالت‌ها به انسان‌ها ارائه می‌شوند. مزیت قوم‌شناسی و روان‌کاوی، دلیل تقارن و خویشاوندی عمیق‌شان نباید در برخی دل‌نگرانی‌های متداول برای نفوذ به راز عمیق، به پنهانی‌ترین بخش سرشت انسان جستجو شود؛ در واقع، آنچه فضای گفتمان‌شان را روشن می‌سازد بیشتر پیشینگی تاریخی تمام علومِ مربوط به انسان است ــــ آن درنگ‌ها، شیارها، و مرزهایی که طرح انسان را در *اپیستمهٔ غربی* ترسیم می‌کنند و او را به ساحت ممکن دانش بدل می‌کنند. پس کاملاً اجتناب‌ناپذیر بود که قوم‌شناسی و روان‌کاوی علوم مربوط به ناخودآگاه باشند: نه به این دلیل که آنها در انسان به آن چیزی دست یافته‌اند که پایین‌تر از آگاهی است، بلکه به این دلیل که آنها به آن چیزی معطوف هستند که، بیرون از انسان، دانستن آن چیزی را (با یک دانش قطعی) امکان‌پذیر می‌سازد که یا به آگاهی او داده می‌شود، یا از آن می‌گریزد.

تعدادی از واقعیت‌های سرنوشت‌ساز بر این مبنا قابل فهم شدند. اولین واقعیت سرنوشت‌ساز این است: روان‌کاوی و قوم‌شناسی دو علم انسانی در میان بقیه علوم انسانی نیستند، بلکه این دو کل قلمرو این علوم را دربرمی‌گیرند، به کل سطح آن تحرک می‌بخشند، مفاهیم‌شان را در سراسر آن پخش می‌کنند، و می‌توانند روش‌های کشف و تفسیرشان را در هر جایی ارائه کنند. هیچ علم انسانی نمی‌تواند مطمئن باشد که دینی به این دو علم ندارد، یا این‌که کاملاً از آن چیزهایی مستقل است که این دو ممکن است کشف کرده باشند، یا این‌که مطمئن باشد از جهاتی مرهون این دو علم نیست. اما شرح و بسط قوم‌شناسی و روان‌کاوی واجد این ویژگی خاص است که، به‌رغم «وضع»[1] شبه‌عام‌شان، آنها (به‌رغم همه اینها) هرگز به مفهومی کلی دربارهٔ انسان نزدیک نمی‌شوند: این دو علم در هیچ لحظه‌ای به جداسازی کیفیتی در انسان نزدیک نشدند که ویژه، تقلیل‌ناپذیر، و در تمام جاهایی معتبر باشد که انسان در معرض تجربه قرار می‌گیرد. ایدهٔ «انسان‌شناسی روان‌کاوانه»، و ایدهٔ «سرشت انسانی» بازسازی‌شده توسط قوم‌شناسی، دیگر آرزوهای محال نیستند. این دو علم نه فقط می‌توانند بدون مفهوم انسان به کارشان ادامه بدهند، بلکه هم‌چنین نمی‌توانند آن را پشت سر بگذرانند، زیرا این دو همیشه به آن چیزی می‌پردازند که حدود خارجی او را تشکیل می‌دهد. آنچه را که لوی ستروس دربارهٔ قوم‌شناسی گفت می‌توان دربارهٔ هر دو این علم‌ها گفت: این دو علم انسان را فسخ می‌کنند. نه به این دلیل که در اینجا مسئله‌ای دربارهٔ آشکارسازی انسان در وضعیتی بهتر، ناب‌تر و به عبارتی بازتر وجود دارد؛ بلکه به این دلیل که این دو علم به آن چیزی برمی‌گردند که قطعیت انسان را ایجاد می‌کند. روان‌کاوی و قوم‌شناسی در ارتباط با «علوم

1. bearing

انسانی» تا حدودی «ضد ـ علم» هستند، البته این امر به آن معنا نیست که آنها نسبت به علوم دیگر کمتر «عقلانی» یا کمتر «عینی» هستند، بلکه به این معنا است که آنها در جهت مخالف حرکت می‌کنند و علوم دیگر را به بنیاد معرفت‌شناختی‌شان برمی‌گردانند، و آن‌که آنها به صورت بی‌وقفه آن انسانی را «ویران می‌سازند» که قطعیت‌اش را در علوم انسانی ایجاد و از نو ایجاد می‌کند. دست‌آخر، می‌توانیم بفهمیم که چرا روان‌کاوی و قوم‌شناسی باید در رویارویی، در نوعی همبستگی بنیادی، تشکیل شده باشند: زیرا *توتم و تابو*، تثبیت حوزه‌ای مشترک برای این دو، امکانِ گفتمانی که می‌تواند بدون گسست از یکی به دیگری حرکت کند، مفصل‌بندی مضاعف تاریخ افراد بر مبنای ناخودآگاه فرهنگ، و مفصل‌بندی تاریخیت این فرهنگ‌ها بر مبنای ناخودآگاه افراد مسلماً عام‌ترین مسائلی را پدید آورده است که می‌توان در ارتباط با انسان مطرح کرد.

می‌توان تصور کرد که قوم‌شناسی چه اهمیت و اعتباری می‌توانست داشته باشد، اگر (به جای تعریف خودش در وهلهٔ اول ــ هم‌چنان که تاکنون کرده است ــ به عنوان مطالعهٔ جوامع بدون تاریخ) قصدمندانه موضوع‌اش را در حوزهٔ فرآیندهای ناخودآگاهی که نظام یک فرهنگ معین را مشخص می‌کنند جستجو می‌کرد؛ قوم‌شناسی در این روش رابطهٔ تاریخیت را، که سازندهٔ تمام قوم‌شناسی در کل است، در بُعدی وارد بازی می‌کند که در آن روان‌کاوی همیشه وارد عمل شده است. قوم‌شناسی در این روشْ سازوکارها و شکل‌های جامعه را در فشار و سرکوب توهم‌های جمعی تحلیل نمی‌برد، در نتیجه ــ گرچه در مقیاسی بزرگتر ــ آن چیزی را کشف می‌کند که تجزیه می‌تواند در سطح فردی کشف کند؛ قوم‌شناسی، تمامیت ساختارهای صوری را به عنوان نظام ناخودآگاه فرهنگی تعریف می‌کند، ساختارهای صوری‌ای که گفتمان اسطوره‌ای را دلالت‌گر می‌سازند، هم‌سازی و ضرورت‌شان را به

قواعدی می‌دهند که نیازها را تنظیم می‌کنند، و برای هنجارهای زندگیْ شالوده‌ای به‌غیر از آنچه در طبیعت یا در کارکردهای زیست‌شناختی ناب یافت می‌شود، فراهم می‌کنند.

می‌توان تصور کرد که روان‌کاوی می‌توانست اهمیت مشابهی داشته باشد، اگر در این بُعد با قوم‌شناسی مشترک بود، نه از طریق استقرار نوعی «روان‌شناسی فرهنگی»، نه از طریق تبیین جامعه‌شناختی پدیده‌های آشکارشده در سطح افراد، بلکه از طریق این کشف که ناخودآگاه نیز ساختار صوری ویژه‌ای دارد، یا به بیان دقیق‌تر خودش ساختاری صوری *است*. از این طریق، روان‌کاوی و قوم‌شناسی، نه در تلفیق با یکدیگر، نه حتی احتمالاً در جمع‌شدن با یکدیگر، بلکه در تقاطعی، مانند دو خط با جهت‌های مخالف، به سرانجام می‌رسند: یکی از حذف آشکارِ مدلول در روان‌نژندی به خلایی در آن نظام دلالت‌گر حرکت می‌کند که از طریق آن روان‌نژندی بیان می‌شود؛ دیگری از تمثیل بین اشیاء متعدد دلالت‌شده (برای مثال، در اسطوره‌شناسی‌ها) به وحدت ساختار حرکت می‌کند، ساختاری که تحولات صوری‌اش گوناگونی موجود در داستان‌های واقعی را به بار می‌آورد. از این رو، آن گونه که اغلب گمان می‌رود، در سطح روابط بین فرد و جامعه نیست که روان‌کاوی و قوم‌شناسی می‌توانند بر مبنای یکدیگر مفصل‌بندی شوند؛ دلیل همسایگی این دو شکل دانش، این نیست که فرد بخشی از گروه‌اش است و این‌که فرهنگ به شیوه‌ای کمابیش منحرف در فرد بیان و منعکس می‌شود. در واقع این دو علم فقط یک نقطهٔ مشترک دارند، اما این نقطه‌ای ضروری و اجتناب‌ناپذیر است: نقطه‌ای که این دو علم در زاویه قائمه با هم تلاقی می‌کنند؛ زیرا زنجیرهٔ دلالت‌گری که از طریق آن تجربهٔ یگانهٔ فرد بنیاد گذاشته می‌شود، عمود بر نظام صوری‌ای است که بر مبنای آن دلالت‌های یک فرهنگ بنیاد گذاشته می‌شوند: ساختار ویژه تجربهٔ فردی، در هر لحظهٔ خاص، تعدادی از انتخاب‌های ممکن (و امکان‌های

طردشده) را در نظام‌های جامعه پیدا می‌کند؛ برعکس، ساختارهای اجتماعی در هر کدام از نقطه‌های انتخاب‌شان با تعدادی از افراد ممکن (و افراد دیگری که وجود ندارند) روبرو می‌شوند ــ دقیقاً همان‌گونه که ساختار خطی زبان همیشه انتخاب ممکن بین چندین کلمه یا چندین واج را به وجود می‌آورد (و همه کلمات و واج‌های دیگر را طرد می‌کند).

و آنگاه مضمون نظریه‌ای ناب دربارهٔ زبان شکل می‌گیرد که الگوی صوری قوم‌شناسی و روان‌کاوی را، آن گونه که درک شده‌اند، فراهم می‌کند. پس رشته‌ای وجود دارد که می‌تواند در جنبشی واحد، هم بعد قوم‌شناسی را دربربگیرد که علوم انسانی را به قطعیت‌هایی که این علوم در آنها شکل گرفته‌اند مرتبط می‌کند و هم بعد روان‌کاوی را که دانش انسان را به کرانمندی‌ای که شالوده‌اش را فراهم می‌کند مرتبط می‌کند. در زبان‌شناسی، با علمی مواجه هستیم که کاملاً در نظم قطعیت‌های بیرون از انسان بنیادگذاری شده است (زیرا این علم پرسشی دربارهٔ زبان ناب است) و بعد از طی تمام فضای علوم انسانی با مسئلهٔ کرانمندی روبرو می‌شود (زیرا از طریق زبان، و درون زبان است که فکر می‌تواند بیاندیشد: به طوری که زبان به‌خودی‌خود نوعی قطعیت با ارزشِ امری بنیادی است). بر فراز قوم‌شناسی و روان‌کاوی، یا دقیق‌تر درهم‌تنیده با آنها، «ضدعلم» سومی ظاهر می‌شود تا کل حوزهٔ تشکیل‌شده علوم انسانی را طی کند، تحرک ببخشد، و به هم بریزد؛ و این «ضدعلم» سوم با فراتررفتن از این حوزهٔ هم در وجه قطعیت‌ها و هم در وجه کرانمندیْ کلی‌ترین شکل چالش‌گری این حوزه را به وجود می‌آورد. این ضدعلم همانند دو ضدِعلم دیگر، شکل‌های مرزی علوم انسانی را، در حالتی گفتمانی، دیدنی می‌سازد؛ این ضدعلم همانند دو ضدِعلم دیگرْ تجربهٔ خودش را در نواحی خطرناک و روشنی قرار می‌دهد که دانش انسان در آن رابطه‌اش را، در

شکل ناخودآگاه و تاریخیت، با آنْ چیزی نمایش می‌دهد که آنها را امکان‌پذیر می‌سازد. این سه ضدِعلم، در «نمایش» این رابطه، آن چیزی را تهدید می‌کنند که امکان شناخت انسان را فراهم کرد. از این رو، ما شاهد پیچیده شدن سرنوشت انسان در برابر چشمان‌مان هستیم، اما این سرنوشت به عقب [یا به سمت گذشته] پیچیده می‌شود. این سرنوشت را آن قرقره‌های عجیب، به شکل‌های پیدایش‌اش و به زادگاهی برمی‌گردانند که آن را امکان‌پذیر ساخته است. و آیا اینْ روشی برای پدیدآوردن هدف‌اش نیست؟ زیرا زبان‌شناسی بیشتر از روان‌کاوی و قوم‌شناسی دربارهٔ خود انسان صحبت نمی‌کند.

ممکن است گفته شود که زبان‌شناسی، در ایفای این نقش، کاری بیشتر از شروع دوبارهٔ کارکردهایی را انجام نمی‌دهد که زمانی کارکردهای متعلق به زیست‌شناسی یا اقتصاد بوده‌اند، وقتی در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم برای وحدت‌بخشی به علوم انسانی با مفاهیم وام‌گرفته‌شده از زیست‌شناسی یا اقتصاد تلاش می‌شد. اما زبان‌شناسی ممکن است نقش اساسی‌تری داشته باشد [که این] به چندین دلیل [است]. اول، به این دلیل که زبان‌شناسی ساختاربندی خود محتواها را ممکن می‌سازد ــ یا در هر صورت به دنبال امکان‌پذیرساختن آنها است؛ از این رو، زبان‌شناسی نوعی بازسازی نظری دانش اکتساب‌شده در جای دیگر، و یا تفسیر قرائت پیشاپیش محقق‌شده از پدیده‌ها نیست؛ زبان‌شناسی نوعی «روایت زبانی» از واقعیت‌های مشاهده‌شده در علوم انسانی ارائه نمی‌کند، بلکه مبنای کشفی اولیه است: برای نگاهی که از پیش به زبان‌شناسی مسلح شده است اشیاء فقط تا جایی به وجود می‌آیند که بتوانند عناصر یک نظام دلالت‌گر را تشکیل بدهند. تجزیهٔ زبانی بیشتر نوعی ادراک حسی است تا تبیین: به عبارت دیگر، تجزیهٔ زبانی سازندهٔ خودِ موضوع‌اش است. علاوه بر این، از

طریق این شکل‌گیریِ [یا ظهور] ساختار (به عنوان رابطه‌ای ثابت در کلیتی از عناصر)، رابطهٔ علوم انسانی با ریاضیات یکبار دیگر، و در بُعدی کاملاً جدید، برقرار شده است؛ مسئله دیگر دانستن این نیست که آیا می‌توان نتایج را کمی کرد، یا آیا رفتار انسانی را می‌توان در حوزهٔ احتمالاتِ قابل اندازه‌گیری گنجاند؛ پرسشی که مطرح می‌شود مربوط به دانستن این امر است که آیا بدون بازی کلمات به‌کارگیری مفهوم ساختار امکان‌پذیر است، یا حداقل آیا این ساختار شبیه همان ساختاری است که در ریاضیات و علوم انسانی به آن اشاره می‌شود: پرسشی که اگر می‌خواهیم امکان‌ها و اختیارها، شرایط و محدودیت‌های یک صوری‌کردن موجه را بدانیم، اساسی است؛ آشکار است که رابطهٔ علوم مربوط به انسان با محور رشته‌های پیشینی و صوری ــ رابطه‌ای که تا آن زمان، و تا وقتی که تلاشی برای یکی‌کردن آن با حق اندازه‌گیری انجام شد، اساسی نبوده است ــ به زندگی بازمی‌گردد و احتمالاً به امری بنیادی بدل می‌شود، به ویژه اکنون که رابطهٔ این رشته‌ها با قطعیت تجربی زبان و با تحلیل کرانمندی در فضای علوم انسانی به وجود می‌آید؛ سه محوری که حجم ویژه علوم مربوط به انسان را تعیین می‌کنند در پرسش‌هایی که مطرح می‌کنند دیدنی می‌شوند، و تقریباً به طور همزمان [یعنی در هر سه محور] این امر اتفاق می‌افتد. در نهایت، به عنوان نتیجه اهمیت زبان‌شناسی و کاربست‌اش به دانش انسان، پرسش هستی زبان که، هم‌چنان که دیدیم، عمیقاً با مسائل بنیادی فرهنگ ما مرتبط است در تمام تأکید رازآمیزش دوباره ظاهر می‌شود. این پرسش، با استفادهٔ دائماً در حال گسترش از مقولات زبانی، اهمیت فزاینده‌ای می‌یابد، زیرا از این به بعد باید از خودمان بپرسیم چه زبانی باید وجود داشته باشد تا به این شیوه آن چیزی را سازمان بدهد که به‌خودی‌خود نه کلمه و نه گفتمان است، و تا خودش را در شکل‌های

محض دانش مفصل‌بندی کند. ما از راهی طولانی‌تر و غیرمنتظره به جایگاهی بازگشتیم که نیچه و مالرمه آن را به‌روشنی مشخص کردند، وقتی نیچه پرسید: چه کسی صحبت می‌کند؟ و وقتی مالرمه جواب خیره‌کننده‌اش را در خود کلمه [word] یافت. پرسش در این باره که زبان در هستی‌اش چه چیزی است یکبار دیگر بیشترین فوریت را پیدا کرد.

در این نقطه که پرسش از زبان دوباره با چنین چندعلتی بودن[1] سنگینی مطرح می‌شود، و در جایی که این پرسش به‌ظاهر تصویر انسان را از همه جهات محاصره کرده است (آن تصویری که زمانی جایگاه گفتمان کلاسیک را اشغال کرده بود)، فرهنگ معاصر در تقلا است تا بخش مهمی از حال، و احتمالاً آینده‌اش را بیافریند. از یک طرف، به‌طور ناگهانی و بسیار نزدیک به تمام این قلمروهای تجربی، پرسش‌هایی مطرح می‌شوند که قبلاً از این قلمروها بسیار دور بودند: این پرسش‌ها به صوری کردن کلی فکر و دانش مربوط هستند؛ و در زمانی که هنوز گمان می‌رفت که این پرسش‌ها صرفاً به رابطهٔ بین منطق و ریاضیات اختصاص دارند، آنها ناگهان امکان و وظیفهٔ پالایش خرد تجربی قدیم را از طریق تشکیل زبان‌های صوری و کاربستِ نقد دومی از خرد ناب بر مبنای شکل‌های جدید امر پیشینگی ریاضیْ گشودند. با این حال، در منتهی‌الیه دیگر فرهنگ ما، پرسش از زبان به آن شکل گفتار واگذار شده است که بی‌تردید هرگز از طرح آن دست نکشیده است، اما اکنون برای اولین بار آن را برای خودش مطرح می‌کند. این‌که ادبیات در زمان ما با هستی زبان مفتون شده است نه نشانهٔ پایانی قریب‌الوقوع و نه دلیل رادیکال‌شدن[2] است: این امر پدیده‌ای است که ضرورت‌اش در پیکربندی گسترده‌ای ریشه دارد که در آن کل ساختار فکر و دانش ما منشاء می‌گیرند. اما

1. over-derermination
2. radicalization

اگر پرسش از زبان‌های صوریْ امکان‌پذیری یا امکان‌ناپذیری محتواهای مثبت ساختاردهنده را برجسته کند، ادبیات اختصاص داده‌شده به زبانْ شکل‌های بنیادی کرانمندی را، در تمام نشاط تجربی‌شان، برجسته می‌کند. از درون زبانی که به عنوان زبانْ تجربه و درنوردیده شده است، در بازی امکان‌های‌اش که به دورترین نقاط‌شان برده شده‌اند، آنچه پدیدار می‌شود این است که انسان «به پایانی رسیده» است، و این‌که او با رسیدن به اوج تمام گفتارهای ممکن، نه‌تنها به کنه خودش، بلکه به آستانهٔ آن چیزی که او را محدود می‌کند می‌رسد؛ در آن ناحیه‌ای که مرگ به‌آرامی حرکت می‌کند، جایی که فکر خاموش می‌شود، در آن ناحیه‌ای که بشارت خاستگاه به صورت بی‌پایان فروکش می‌کند.

ضروری بود که این شیوهٔ جدید هستی ادبیات در کارهای کسانی مانند آرتود[1] یا راسل[2] ــ و افرادی مانند آنان ــ آشکار شود؛ زبان، در کارهای آرتود، در حالی که به عنوان گفتمان طرد و در خشونت منعطف شوک[3] از نو درک شده است، به فریاد، به بدن شکنجه‌شده، به مادیت فکر، و به گوشت، ارجاع داده می‌شود؛ زبان، در کارهای، راسل در حالی که از طریق فرصتی به‌طور نظام‌مند جعلی به غبار تقلیل داده شده است، به صورت بی‌پایانی تکرار مرگ و معمای خاستگاه‌های تقسیم‌شده را بازمی‌گوید. چنان‌که گویی این تجربهٔ شکل‌های کرانمندی در زبان تحمل‌ناپذیر یا نابسنده بود (احتمالاً نابسندگی‌اش تحمل‌ناپذیر بود)، در دیوانگی است که این تجربه خودش را آشکار ساخته است ــ از این رو چهرهٔ کرانمندی خودش را در زبان (به عنوان آن چیزی که خودش را در آن به نمایش می‌گذارد)، و هم‌چنین قبل از زبان و مقدم بر آن مستقر می‌کند، به عنوان آن ناحیهٔ بی‌شکل، خاموش و غیردلالت‌گری که زبان می‌تواند آزادی‌اش را در آن پیدا کند. و در واقع در

1. Artaud
2.Roussel
3. shock

این فضا است که آشکار می‌شود که ادبیات، ابتدا با سوررئالیسم (گرچه در شکلی بسیار پوشیده) و بعداً به صورت هرچه کامل‌تر با کافکا[1]، باتای[2]، و بلانشه[3] خودش را به عنوان تجربه مسلم فرض کرده است: به عنوان تجربهٔ مرگ (و در بن‌مایهٔ مرگ)، تجربهٔ فکر نیندیشیدنی (و در حضور دسترسی‌ناپذیرش)، تجربهٔ تکرار (تکرار معصومیت آغازین، همیشه در آن‌جا، در نزدیک‌ترین و با این حال همیشه در دورترین حد زبان)؛ و به عنوان تجربهٔ کرانمندی (که در گشایش و استبداد این کرانمندی به دام افتاده است).

روشن است که این «بازگشتِ» زبانْ وقفه‌ای ناگهانی در فرهنگ ما نیست؛ این بازگشت کشف ناگهانی شواهدی نیست که به مدت طولانی پنهان بوده‌اند؛ این بازگشت نوعی بازگشت فکر به خودش را در جنبشی نشان نمی‌دهد که از طریق آن فکر خودش را از تمام محتواهای‌اش رها می‌سازد، یا نوعی خودشیفتگی را نشان نمی‌دهد که در ادبیاتی رخ می‌دهد که خودش را در نهایت از آن چیزی که باید بگوید آزاد می‌سازد تا از آن به بعد فقط دربارهٔ این واقعیت صحبت کند که خودش زبانِ عریان شده است. این «بازگشت» زبان، در واقع، بازشدن دقیق فرهنگ غربی بر طبق ضرورتی است که این فرهنگ در آغاز قرن نوزدهم بر خودش تحمیل کرده است. اشتباه خواهد بود اگر در این نمودار کلی تجربه ما، که می‌توان آن را «فرمالیسم» نامید، نشانهٔ نوعی خشک‌شدگی یا رقیق‌شدگی فکری را یافت که ظرفیت خود را برای فهم دوبارهٔ فراوانی محتواها از دست داده است؛ هم‌چنین به همین میزان اشتباه خواهد بود اگر این نمودار کلی تجربه را از ابتدا در افق برخی افکار جدید یا دانش‌های جدید قرار بدهیم. در طرح‌های حساب‌شده و هم‌سازِ/پیستمهٔ مدرن است که این تجربهٔ

1. kafka
2.Bataille
3. Blanchot

معاصر، امکان‌پذیری‌اش را یافت؛ حتی این /پیستمه است که با منطق خودش چنین تجربه‌ای را به وجود آورده، تماماً آن را بنیاد گذاشته و وجودنداشتن آن را امکان‌ناپذیر ساخته است. آنچه در زمان ریکاردو، کوویه و پاپ اتفاق افتاد، شکل دانشی که با ظهور اقتصاد، زیست‌شناسی و زبان‌شناسی تاریخی تثبیت شد، فکرِ کرانمندی‌ای که نقد کانتی آن را به عنوان وظیفهٔ فلسفه تعیین کرد ــ تمام اینها هنوز فضای بی‌واسطهٔ تأمل ما را تشکیل می‌دهند. ما در این حوزه فکر می‌کنیم.

و با این حال تأثیر انجام و پایان، احساس گرفته‌ای که حامل فکر ماست و تحرک می‌بخشد، و احتمالاً با تسکین بشارت‌های‌اش آن را می‌خواباند و ما را به این اعتقاد می‌کشاند که چیزی جدید در شرف وقوع است، چیزی که ما آن را فقط به‌مثابهٔ خط باریک نوری در پایین افق می‌بینیم ــ این احساس و این تأثیر احتمالاً سست‌بنیاد نیستند. می‌گویند که این دو وجود دارند، که این دو هرگز از صورت‌بندی مجدد از اوایل قرن نوزدهم دست نکشیدند؛ می‌گویند که هولدرلین[1]، هگل[2]، فوئرباخ[3]، و مارکس[4]، همگی این یقین را حس کردند که یک فکر و احتمالاً یک فرهنگ در آنها به پایان می‌رسد، و این‌که از اعماق فاصله‌ای که احتمالاً غلبه‌ناپذیر نبود، فکر یا فرهنگ دیگری در حال ظهور [یا نزدیک‌شدن] بود ــ در نور ضعیف سپیده‌دم، در درخشش ظهر، یا در تاریکی پایان روز. اما این پایان، این قریب‌الوقوعی خطرناک که ما امروزه از بشارت آن هراسانیم، و به خطر آن خوشامد می‌گوییم احتمالاً از نظم مشابهی نیست. پس، وظیفه‌ای که آن اعلام [یا بشارت] برای فکر مقرر کرده بود تثبیت اقامتی ثابت برای انسان در زمینی بود که خدایان از آن رو برگردانده بودند یا از آن

1. Holderlin
2. Hegel
3. Feuerbach
4. Marx

ناپدید شده بودند. در زمانه ما، و یکبار دیگر نیچه نقطهٔ چرخش را مدت‌ها پیش نشان داده است، این غیبت یا مرگ خدا نیست که به عنوان پایان انسان تأیید می‌شود (آن جابجایی باریک و نامحسوس و آن پس‌روی در شکل این همانی، که دلیل این امر هستند که چرا کرانمندی انسان به پایان او بدل شده است)؛ پس آشکار می‌شود که مرگ خدا و آخرین انسان در مسابقه‌ای [یا منازعه‌ای] با بیش از یک دور درگیر می‌شوند: آیا این آخرین انسان نیست که اعلام می‌کند که خدا را کشته است، و در نتیجه زبان، فکر، و خنده‌اش را در فضای آن خدای پیشاپیش مرده قرار می‌دهد، و درعین‌حال خودش را به عنوان کسی مفروض می‌گیرد که خدا را کشته است و وجودش متضمن آزادی و تصمیم آن قتل است؟ از این رو، آخرین انسان از خدای مردهٔ جوانتر و درعین‌حال پیرتر است؛ زیرا او خدا را کشته است، این خود اوست که باید پاسخگوی کرانمندی خود باشد؛ اما از آن‌جا که در مرگ خدا است که او صحبت می‌کند، فکر می‌کند و وجود دارد، خودِ قتلِ [یا جنایت] او محکوم به مردن است؛ خدایان جدید، خدایان مشابه، پیشاپیش اقیانوس آینده را متورم می‌کنند؛ انسان ناپدید می‌شود.

فکر نیچه به جای مرگ خدا ــ یا به بیان دقیق‌تر در پرتو این مرگ و در رابطه‌ای عمیق با آن ــ پایان قاتل او را خبر می‌دهد؛ آنچه فکر نیچه خبر می‌دهد انفجار چهرهٔ انسان در خنده، و بازگشت نقاب‌ها است؛ این پراکندگی جریان عمیق زمان است که از طریق آنْ او احساس می‌کرد که به جلو می‌رود و فشار آن را در هستی اشیاء درک می‌کرد؛ و آنچه نیچه خبر می‌دهد این‌همانی بازگشت امر همان با پراکندگی مطلق انسان است. در سراسر قرن نوزدهم، پایان فلسفه و بشارت یک فرهنگِ در حال ظهور [یا نزدیک‌شونده]، بی‌تردید همانند فکر کرانمندی و ظهور انسان در حوزهٔ دانشْ درست یک چیز بودند. در زمانه ما، این واقعیت که فلسفه هنوز ــ و باز هم ــ در فرایند رسیدن به

یک پایان است، و این واقعیت که احتمالاً در فلسفه (گرچه بیرونی‌تر از آن و علیه آن)، در ادبیات و نیز در تأمل صوری است که پرسش از زبان مطرح می‌شود، بی‌تردید ثابت می‌کند که انسان در فرایند ناپدیدشدن است.

زیرا کل/پیستمهٔ مدرن ــ آن چیزی که در انتهای قرن هجدهم شکل گرفته بود و هنوز به عنوان اساس قطعی دانش ما عمل می‌کند، آن چیزی که شیوهٔ ویژهٔ هستی انسان و امکان شناخت او را به صورت تجربی بنیاد می‌گذارد ــ آن/پیستمهٔ یکپارچه بر ناپدیدی گفتمان و فرمانروایی یکنواخت‌اش، مبتنی بر جابجایی زبان به سمت عینیت، و بر ظهور مجدد آن در شکل‌های متعدد بود. اگر اکنون همین زبان با تأکید بیشتر و بیشتر در وحدتی ظاهر می‌شود که ما باید دربارهٔ آن فکر کنیم، اما تاکنون نتوانستیم این کار را انجام بدهیم، آیا این امر نشانهٔ آن نیست که کل این پیکربندی اکنون در شرف واژگونی است، و انسان، همان‌گونه که هستی زبان حتی روشن‌تر از قبل در افق ما می‌درخشد، در فرآیند نابودشدن است؟ از آن‌جا که انسان در زمانی بنیاد گذاشته شد که زبان به پراکندگی محکوم شده بود، آیا وقتی که زبان وحدت‌اش را بازیابد انسان پراکنده نخواهد شد؟ و اگر این امر صحیح است آیا اشتباه نخواهد بود ــ اشتباهی عمیق، زیرا این اشتباه می‌تواند آن چیزی را از ما پنهان کند که اکنون باید اندیشیده شود ــ که تجربه واقعی‌مان را به عنوان کاربست شکل‌های زبان به نظم انسانی تفسیر کنیم؟ آیا ما نباید هرچه زودتر ترجیحاً تفکر دربارهٔ انسان، یا واضح‌تر [بگوییم]، تفکر دربارهٔ این ناپدیدی انسان ــ و اساسِ امکان‌پذیری تمام علوم مربوط به انسان ــ را در همبستگی با دل‌مشغولی‌مان دربارهٔ زبان، رها کنیم؟ آیا نباید بپذیریم که، از آن‌جا که زبان یکبار دیگر اینجاست، انسان به آن نیستی [یا نابودگی] آرامی بازخواهد گشت که وحدت متفرعن گفتمانْ قبلاً او را در آن نگه می‌داشت؟ انسان چهره‌ای بوده است که بین دو حالت زبان وجود داشت؛ یا به بیان

دقیق‌تر، او فقط وقتی بنیاد گذاشته شد که زبان، در حالی که در بازنمایی قرار گرفته بود و در آن زایل شده بود، خودش را از آن موقعیت [یعنی آن موقعیت‌مندی در بازنمایی] به بهای قطعه قطعه شدن خود آزاد کرد: انسان چهرهٔ خودش را در شکاف‌های این زبانِ قطعه قطعه آفرید. البته، اینها تأیید نیستند؛ حداکثر آنها پرسش‌هایی هستند که پاسخ به آنها ممکن نیست؛ آنها را باید در تعلیق رها کرد، جایی که آنها خودشان را مطرح می‌کنند، فقط به همراه این دانش که امکان طرح این پرسش‌ها ممکن است راه را برای یک فکر آینده بگشاید.

نتیجه‌گیری

یک چیز در هر صورت مسلم است: انسان نه قدیمی‌ترین و نه ثابت‌ترین مسئله‌ای است که برای علوم انسانی طرح شده است. با [بررسی] یک نمونهٔ زمانی نسبتاً کوچک در یک حوزهٔ جغرافیایی محدود ــ فرهنگ اروپایی از قرن شانزدهم ــ می‌توان مطمئن شد که انسان ابداعی تازه در این دوره است. در پیرامون انسان و رازهای‌اش نیست که دانش برای مدت طولانی در تاریکی و به‌آرامی حرکت می‌کرده است. در واقع، در میان تمام جهش‌هایی که دانشِ اشیاء و نظم‌شان، دانش این‌همانی‌ها، تفاوت‌ها، ویژگی‌ها، معادل‌ها و کلمات را ــ به‌طور خلاصه، در جریان تمام دوره‌هایِ تاریخِ ژرف امر *همان* ــ تحت تأثیر قرار داده‌اند، فقط یکی، همان جهشی که یک قرن و نیم پیش آغاز شده است، و اکنون احتمالاً به پایانش نزدیک می‌شود، ظهور چهرهٔ انسان را امکان‌پذیر ساخت. و آن ظهورْ نه آزادسازی یک اضطراب قدیمی، نه انتقال به آگاهی روشنِ یک دل‌مشغولی قدیمی، و نه ورود به عینیت چیزی بوده است که برای مدت طولانی در عقاید و فلسفه‌ها به دام افتاده بود: آن ظهور نتیجهٔ تغییری در

آرایش‌های بنیادی دانش بود. همان‌گونه که دیرینه‌شناسی تفکر ما به‌راحتی نشان می‌دهد، انسان ابداعی در تاریخ اخیر است. و احتمالاً ابداعی که به پایان خویش نزدیک می‌شود.

اگر آن آرایش‌ها همان‌گونه که ظاهر شدند ناپدید شدند، اگر برخی رخدادها که ما فعلاً چیزی بیش از احساس امکان‌پذیری دربارهٔ آنها نمی‌دانیم ــ بدون دانستن این که شکل آنها چیست و چه چیزی را بشارت می‌دهند ــ این آرایش‌ها را ویران کردند، همان‌گونه که بنیاد تفکر کلاسیک در پایان قرن هجدهم انجام داد، پس یقیناً می‌توان شرط‌بندی کرد که انسان محو خواهد شد، همانند صورتی [یا چهره‌ای] که در شن‌های کنار دریا فرورفته است.

یادداشت‌ها

[1] Nietzche, *Genealogy of morals*, I, section 5.
[2] The Kantian moment is the link between the two: it is the discovery that the subject, in so far as he is reasonable, applies to himself his own law, which is the universal law.
[3] Cf. p. 115 above.
[4] Cf. p. 295 above.
[5] Kant, *Logik (Werke*, ed. Cassirer, vol. VIII, p. 343).

مراکز پخش آثار منتشره پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی در تهران و شهرستانها

انتشارات مرشد: تهران، خیابان انقلاب، مقابل دانشگاه تهران، پاساژ فروزنده، شماره ۲۱۵، تلفن: ۶۶۴۸۸۰۷۰ - ۰۹۱۲۳۰۷۶۳۰۹

انتشارات آگاه: تهران، خیابان انقلاب، نرسیده به بازارچه کتاب، تلفن: ۶۶۴۶۰۹۳۲

دانشگاه امام صادق ﷺ: تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱

کتابفروشی جهاد دانشگاهی: تهران، خیابان انقلاب ـ بین خیابان فلسطین و چهارراه ولی‌عصر(عج) ـ جنب موسسه نمایشگاههای فرهنگی ایران، تلفن: ۶۶۴۸۷۶۲۶

انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی: تهران، خیابان کریمخان زند، خیابان آبان جنوبی، خیابان رودسر، شماره ۱۱، تلفن: ۸۸۸۰۱۱۴۶

انتشارات بهینه: تهران، میدان انقلاب، ابتدای خیابان اردیبهشت، شماره ۲۳۴، تلفن:۶۶۴۶۲۲۷۰

پخش کتاب پکتا: تهران، خیابان حافظ، نرسیده به چهارراه کالج، نبش کوچه بامشاد، شماره ۵۲۵، تلفن:۸۸۹۴۰۳۰۳

پخش کتاب اتابک: تهران، میدان انقلاب، ابتدای خیابان اردیبهشت، کوچه مبین، تلفن:۶۶۴۱۳۰۳۱

پخش کتاب‌گستر (وابسته به انتشارات علمی، فرهنگی): تهران، خیابان آفریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچه گلفام، شماره ۱ ، تلفن:۳-۲۲۰۲۴۱۴۰

بوستان کتاب قم: قم، چهار راه شهداء، اول خیابان معلم، کتابفروشی دفتر تبلیغات اسلامی، تلفن:۷۷۴۲۱۵۴ - ۰۲۵۱

انتشارات کوشامهر: شیراز، بلوار کریمخان زند، مقابل خیابان خیام، پاساژ مسعود، تلفن: ۲۳۰۳۷۹۸- ۰۷۱۱

کتابفروشی گلستان کتاب: اصفهان، خیابان حافظ، چهار راه کرمانی

انتشارات امام: مشهد، چهار راه دکترا، تلفن: ۸۴۳۰۱۴۷ ـ۰۵۱۱

توسعه علوم انسانی/۳۲

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فیلسوفان پست‌مدرن از جمله اندیشمندانی بودند که با تاکید بر زیان‌های مدرنیته برای زندگی وجودی انسانی، به کالبدشکافی این مضرات پرداختند و هریک به گونه‌ای به واکاوی و پرده‌گشایی از وجوه پنهان سیطره مدرنیته بر حیات بشری دست یازیدند. میشل فوکو را باید از جمله طلایه‌داران اندیشه پست‌مدرن دانست که از یک‌سو با تاسی به میراث فکری متفکرانی چون نیچه و هایدگر و از سوی دیگر با اتکا به تلاش خستگی ناپذیر شخصی در جستجو برای مدارک و شواهد و مستندات چگونگی تاثیرگذاری قدرت مدرن بر زندگی روزمره و حیات اجتماعی انسان غربی در دوران پس از رنسانس، غرب در قرن بیستم را به لرزه درآوردند.

نظم اشیا: دیرینه‌شناسی علوم انسانی
قیمت: ۹۹،۰۰۰ ریال
۴_۳۲-(۱) ۴۷۴۹۳
نشر چشمه- ۸۸۹۰۷۷۶۶