



# نظم گفتلا

مستقبل لوندکو

موسسه تخصصی زبان انگلیسی و آلمانی  
بازگشایی



۱۳۸۸

میشل فوکو

---

---

# نظمِ گفتار

درس افتتاحی در کُلژ دو فرانس

دوم دسامبر ۱۹۷۰

---

---

ترجمه

باقر پرهام



This is a Persian translation of  
*L'ordre du discours*  
by Michel Foucault  
Gallimard, Paris, 1971  
Translated by Bâgher Parhâm  
Āgah Publishing House, Tehran 1999.  
Reprinted 2001

Foucault, Michel  
نظم گفتار: درس افتتاحی در کلتز دوفرانس، دوم دسامبر ۱۹۷۰ / میشل فوکو: ترجمه  
باقر پرهام. — [تهران]: آگاه، ۱۳۷۸.  
۷۲ ص.  
ISBN 964\_416\_108\_4  
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا (فهرست‌نویسی پیش از انتشار).  
L'ordre du discours  
عنوان اصلی:  
کتابنامه.  
۱. گفتمان، ۲. شناخت (للسفه)، ۳. گفتار، ۴. دانش و دانش‌اندوزی. الف. پرهام، باقر،  
۱۳۱۲ - —، مترجم. ب. عنوان.  
۱۳۷۸  
۹۳ / ف / ۵۲۳۳۰  
۱۳۹/۹۷  
۷۸-۵۲۹۳ م  
کتابخانه ملی ایران



میشل فوکو

نظم گفتار

درس افتتاحی در کلتز دوفرانس

ترجمه باقر پرهام

چاپ اول ترجمه فارسی پاییز ۱۳۷۸، آماده‌سازی، حروف‌نگاری و نظارت بر چاپ دفتر نشر آگه

(حروف‌نگاری نفیسه جعفری، نمونه‌خوانی کاوه پرهام، صفحه‌آرایی مینو حسینی)

لیتوگرافی کوهرنگ، چاپ نقش جهان، صحافی ممتاز

چاپ دوم پاییز ۱۳۸۰

شمارگان: ۳۳۰۰ جلد

همه حقوق چاپ و نشر این کتاب محفوظ است

E.mail: agah@neda.net

ISBN 964-416-108-4

شابک ۹۶۴-۳۱۶-۱۰۸-۴

## مقدمه مترجم

روز ۲ دسامبر ۱۹۷۰، کارتیه لاتن<sup>۱</sup>، در پاریس، چهره‌ای استثنایی داشت: چندصد متر دورتر از سورین<sup>۲</sup>، در سالن آمفی‌تئاتر بزرگ کلژ دو فرانس<sup>۳</sup>، که از مراکز علمی بزرگ جهان و مایه افتخار فرانسه است، صدها نفر<sup>۴</sup> جمع شده بودند تا به سخنان مردی که در ۴۴ سالگی به جانشینی یکی از برجسته‌ترین و تأثیرگذارترین استادان فلسفه در

---

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

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

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

۴. از جمله کسانی چون ژرژ دومنیل (G. Dumézil)، کلود لوی-استروس (C. Lévi-Strauss)، فرناند برودل (F. Braudel)، فرانسوا ژاکوب (F. Jacob) و ژیل دولوز (G. Deleuze).

فرانسه، در قرن بیستم، یعنی ژان هیپولیت<sup>۱</sup>، برگزیده شده بود گوش دهند. مرد ۴۴ ساله پشت میز خطابه، که درس افتتاحی<sup>۲</sup> اش در کلژ دو فرانس آن جمعیت انبوه را در آن روز گرد هم آورده بود، کسی جز میشل فوکو نبود، و آنچه وی در آن روز خطاب به حضار آن مجلس بیان کرد مضمون همین کتاب کوچک ولی بسیار پراهمیتی است که در دست مطالعه دارید. استثنایی بودنِ چهرهٔ آن روز کارتیبه لاتن نیز، اگرچه به ظاهر ربطی به فوکو نداشت، اما، در حقیقت، به شخصیت وی و به ویژگی‌های اوضاع فرانسه در آن سال‌ها بی‌ارتباط هم نبود.

پایان دههٔ ۱۹۶۰ و آغاز دههٔ ۱۹۷۰، از سال‌های پرتب و تاب در فرانسه بود: موج اعتصاب‌های، نخست، دانشجویی و سپس کارگری و عمومی، که فرانسه را تا آستانهٔ انقلاب پیش برد، به استعفای ژنرال دوگل از ریاست دولت، و، سرانجام، به تغییراتی مهم در جامعهٔ فرانسه، به‌ویژه در سطوح فرهنگی و دانشگاهی، انجامید، هنوز به کلی آرام نگرفته بود. در گوشه و کنار پاریس، به‌ویژه در اطراف مراکز فرهنگی و دانشگاهی، (در ونسن<sup>۳</sup>، نانتر<sup>۴</sup>، بولوار سن میشل و کارتیبه لاتن) اغلب تظاهرات و گردهمایی‌های اعتراض‌آمیزی برپا می‌شد که در آن‌ها، علاوه بر دانشجویان، چهره‌های سرشناسی از استادان و روشنفکران ردهٔ بالای فرانسه هم دیده می‌شدند. سخنران روز ۲ دسامبر ۱۹۷۰ در آمفی تئاتر کلژ دو فرانس یکی از همین استادان و روشنفکران بنام فرانسه بود که در اغلب تظاهرات اعتراض‌آمیز آن سال‌ها حضور فعال داشت. برای همین بود که کارتیبه لاتن در آن روز ۲ دسامبر ۱۹۷۰ چهرهٔ جایی را داشت که گویی حکومت نظامی در آن

1. Jean Hyppolite

2. Cours inaugural

3. Vincennes

4. Nanterre

اعلام شده است: همه کسانی که برای شنیدن سخنان میشل فوکو راهی محل سخنرانی او بودند مجبور شدند بارها از سدّ مأموران پلیس و کماندوهای کلاه خود به سر و چماق به دست CRS، که اغلب گذرها و کوچه‌های محله را بند آورده بودند، بگذرند.<sup>۱</sup>

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

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

1. Didier Eribon, Michel Foucault, *Champs-Flammarion*, Paris, 1991, P. 225.

تازه‌ای نام و عنوان تازه‌ای هم می‌خواهد، بعضی از هم‌وطنان ما به این فکر افتاده‌اند که واژه تازه‌ساز گفتمان را برای این کشف جدید علم کنند. ولی آیا به‌راستی چنین است؟ آیا میشل فوکو چیزی به نام دیسکور کشف کرده است؟ حقیقت این است که میشل فوکو فیلسوف یا تحلیلگر فلسفی مفهوم دانش (Savoir) و ساختارهای دانشی، و سرانجام کارکردهای اجتماعی قدرت است، نه کاشف چیزی به نام دیسکور؛ او در تحلیل مرفولوژیک دانش، به وجود قالب‌های معرفتی بنیادین به نام اپیستمه (épistémé) در هر دوره زمانی، و گسست‌هایی که در روند معرفت بر اثر تغییر این قالب‌ها پیش می‌آید، پی می‌برد. میشل فوکو، برای این منظور، از چند مبحث یا زمینه، برای پژوهش‌های خود استفاده کرده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: زبان، علوم طبیعی، و اقتصاد. بررسی میشل فوکو در این زمینه‌ها، او را، چنان‌که گفتیم، به نتیجه واحدی در باب چگونگی تغییر روش برخورد و نگاه آدمی به مسائل در ادوار تاریخی متفاوت رهنمون می‌شود. به عنوان مثال، فوکو با بررسی در زمینه‌های هنری و زبانی از یک سو، و پیشرفت علوم طبیعی و اقتصاد مدرن، از سوی دیگر، در نخستین کتاب مهم خویش پس از رساله معروف تاریخ جنون در عصر کلاسیک، یعنی در کتاب *واژه‌ها و چیزها* (۱۹۶۵)، نشان می‌دهد که بشریت اروپایی از مفهوم نشانه (signe) به عنوان رمزی از جهان و اشیاء در قرن شانزدهم، که بر ادراک مفهوم جادویی قرابت و همانندی ذاتی در اشیاء مبتنی بود، به مفهومی قراردادی از نشانه در عصر کلاسیک می‌رسد، قراردادی که در قالب مفاهیمی دیگر چون سازمان، در علوم طبیعی، و پول، مبادله، ارزش، و کار، در اقتصاد، در همان عصر کلاسیک همراه است. و فوکو از این جا نتیجه می‌گیرد که

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

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



درخشان‌ترین فیلسوفان و خبرگان علوم انسانیِ مدرن» هم برنخاسته است؛ بلکه، به عقیدهٔ فوکو در همین کتاب، سرآغاز این مسائل به دوهزار و چهارصد سال پیش، یعنی به زمان افلاطون، برمی‌گردد. آنچه تازگی دارد نفسِ زبان یا پدیدهٔ گفتار نیست که ما ناگزیر باشیم واژهٔ تازه‌ای برای آن بسازیم؛ کشف این مسئله است که زبان و گفتار حاملِ نظمِ اجتماعی است که خود را برگزیدهٔ تحمیل می‌کند، نظمِ همانند نظم موجود در دیگر زمینه‌ها (علوم، اقتصاد، ...)، که حاصل کارکرد اجتماعیِ قدرت است.

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

باقر پرهام

تهران، ۲۰ اردیبهشت‌ماه ۱۳۷۸

دلم می‌خواست می‌توانستم کاری کنم که حضور من، در گفتار<sup>۱</sup> امروزم، و گفتارهایی که، شاید سالیان سال، باید در این جا ایراد کنم، آن‌چنان ناپیدا بنماید که به چشم نخورد. به جای آن‌که من رشته سخن<sup>۲</sup> را به دست گیرم، دلم می‌خواست سخن مرا دربر می‌گرفت و به آن سوی هرگونه سرآغاز ممکن می‌برد. دلم می‌خواست درمی‌یافتم که، در لحظه سخن گفتن، صدایی بی‌نام، مدت‌ها پیش از من، بلند شده است، و مرا کاری نیست جز آن‌که با آن صدا هم‌آواز شوم، دنباله عبارت را بگیرم، و بی آن‌که کسی متوجه‌اش شود، چنان در تاروپود آن بخزم که گویی خود آن صدا، با یک لحظه بازایستادن، مرا به جای خود فراخوانده است. اگر چنین می‌شد، دیگر سرآغازی نمی‌توانست در کار باشد؛ و من، به جای آن‌که کسی باشم که گفتار از آن اوست، بیشتر، آن نقطه انقطاع کوچکی می‌شدم که در روال ایراد گفتار پیش آمده است، نقطه ناپدید شدن احتمالی گفتار.

دلم می‌خواست که، پس پشت من، صدایی (از مدت‌ها پیش آغاز به سخن کرده و بازگوینده هر آن چیزی که من می‌خواهم به شما بگویم) می‌بود که چنین می‌گفت: «باید ادامه داد، من نمی‌توانم ادامه بدهم، باید ادامه داد، باید، تا زمانی که کلماتی هست، کلماتی بر زبان آورد، باید این کلمات را آن‌قدر گفت تا مرا ببابند، تا مرا بگویند - چه رنج عجیبی. چه خطای عجیبی، باید ادامه داد، شاید این کار تاکنون انجام شده، شاید این کلمات تاکنون مرا گفته‌اند، شاید مرا تا آستانه تاریخ‌ام، در برابر آن دری که به تاریخ‌ام گشوده می‌شود، رسانده‌اند، گمان ندارم که این درگشوده شود.»

به نظر من، در نزد بسیاری از افراد، میلی<sup>۱</sup> این چنین به این که به آغاز کردن نیازی نباشد در کار است، میلی این چنین به باز یافتن خود، به وارد شدن در بازی، از آن سوی گفتار، بدون نیاز به از بیرون در نظر گرفتن همه چیزهای عجیب، رُعب‌انگیز، شاید هم نحوست بار آن. به این خواهش تا این حد مشترک، نهاد اجتماعی<sup>۲</sup> به وجهی ریشخندآمیز پاسخ می‌دهد، چرا که سرآغازها را باشکوه هرچه تمام‌تر در نظر می‌گیرد، پوشیده در حلقه‌ای از توجه و سکوت، و ناگزیر از کار بستِ قالب‌های مراسم و آداب، چندان که آمدن‌اش را از دوردست‌ها خبردهنده باشند.

میل می‌گوید: «دلم نمی‌خواهد که خود من ناگزیر از وارد شدن به این نظم پرمخاطره گفتار باشم؛ دلم نمی‌خواهد با جنبه‌هایی از آن که برنده و قاطع‌اند سروکار داشته باشم؛ دلم می‌خواهد که گفتار چونان شفافیتی آرام، ژرف، بی‌نهایت گشوده، در پیرامون من باشد، که در آن، دیگران پاسخگویی آن چیزی باشند که من انتظارش را دارم، و

حقایق، یکان یکان، از آن برخیزند؛ و من کاری جز این نداشته باشم که خود را رها کنم تا، همچون تخته پاره‌ای سعادت‌مند، در آن و با آن، به هر جای برده شوم. ولی، نهاد اجتماعی چنین پاسخ می‌دهد: «از آغازیدن نباید بررسی؛ همه ما از آن‌رو در این جا هستیم که به تو نشان دهیم که گفتار در [قالب] نظم قوانین است؛ و ما دیری است که مراقب پیدایی‌اش هستیم؛ به تو نشان دهیم که گفتار جایی درخور خویش دارد، جایی که بزرگدارنده افتخار او، ولی خلع سلاح‌کننده اوست؛ و نشان دهیم که اگر پیش آید که گفتار قدرتی<sup>۱</sup> داشته باشد، این قدرت را همانا از ما، و فقط از ماست که دارد.»

ولی، شاید که این نهاد و این میل چیزی جز دو پاسخ متضاد به یک نگرانی واحد نیستند: نگرانی از واقعیت مادی گفتار، به صورت چیزی بیان شده یا نوشته شده؛ نگرانی از این هستی گذرای البته محکوم به زدوده شدن، ولی زدوده شدن به حسب دوامی که در تملک ما نیست؛ نگرانی از احساس این که در زیر این فعالیت به هر حال هرروزی و مخمور<sup>۲</sup>، قدرت‌ها و خطرهای هست که درست نمی‌توان تصورش را کرد؛ نگرانی از این که مبدا از خلال کلماتی که کاربرد دیرینه‌سال از زبری و ناهمواری‌شان کاسته است، به چیزی بربخوریم که همه، باری، مبارزه است، و پیروزی و زخم و سلطه و بردگی.

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

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

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

1. exclusion

2. interdit

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

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

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

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



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

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

تقسیم‌بندی‌یی که، بی‌گمان، در تاریخ شکل گرفته است. زیرا، در

نزد شاعران یونانی قرن ششم، گفتار حقیقی - به معنای قوی و باارزش کلمه - گفتار حقیقی شایان احترام و دهشت‌انگیز، گفتاری که می‌بایست تابع آن بود چرا که گفتاری فرمانروا بود، همچنان گفتار کسی بود که حق ادای آن را داشت و بنا به آداب لازم ادا شده بود؛ گفتاری بود که گویای عدالت بود و به هر کسی سهم خودش را می‌داد؛ گفتاری بود که آینده را پیش‌بینی می‌کرد، نه تنها پیشاپیش اعلام می‌داشت که چه چیزی می‌خواهد اتفاق بیفتد، بلکه در تحقق یافتن آن چیز هم سهمی داشت، دلبستگی و گرویش انسان‌ها را به سوی خود می‌کشید و بدین‌سان در تار و پود تقدیر داخل می‌شد. ولی درست یک قرن بعد، می‌بینیم که برترین حقیقت دیگر در آن چه گفتار می‌بود یا در آن چه گفتار می‌کرد، نبود، در چیزی بود که گفتار می‌گفت: روزی فرارسید که حقیقت، در آن، از فعل توأم با آداب، کارآمد و درست بیان کردن<sup>۱</sup> خارج گردیده و به سوی خود گزاره بیان‌شده<sup>۲</sup> جابه‌جا شده است: به سوی معنا، شکل، موضوع آن، و رابطه‌اش با مرجع استنادش. از هزیود تا افلاطون مرزبندی ویژه‌ای انجام گرفته، که گفتار حقیقی را از گفتار خطا جدا می‌کند؛ مرزبندی بی‌تازه، چرا که از آن پس گفتار حقیقی دیگر گفتار گران‌بها و خواستنی نیست، چرا که دیگر گفتاری هم پیوند با کاربرد قدرت نیست. سופسطایی دیگر از میانه رانده شده است.

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

به این سو، در دانشی جامعه‌شناختی، روان‌شناختی، پزشکی، روانکاوانه، بجوید چندان‌که گویی سخنِ قانون نیز در جامعه ما دیگر تا حدی مجاز است که به نوعی از گفتار حقیقت متکی باشد.

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

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

حقیقتی که وی خواستار آن است ممکن نیست نقاب آن نباشد. بدین سان تنها آن حقیقتی به نظر ما ظاهر می شود که می تواند ثروت، بارآوری، توانِ گوارا و خدعه‌گرانه جهانشمول باشد. و در عوض، ما از آن ارادت به حقیقتی که دسیسه‌ای معجزه‌آسا به منظور طرد یا کنارگذاری است غافل می مانیم. همه کسانی که در طول تاریخ ما، نقطه به نقطه کوشیده‌اند تا این ارادت به حقیقت را دور بزنند و بر ضد حقیقت، درست در آن جایی که حقیقت بر سر آن می شود تا ممنوعیت را توجیه کند و دیوانگی را تعریف، دوباره در آن تردید کنند، همه این‌گونه کسان، از نیچه تا آرتو<sup>۱</sup> و باتای<sup>۲</sup>، اکنون باید چونان علائمی، بی‌گمان سربلند، در خدمت کار هر روزی ما قرار گیرند.

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

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

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

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

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

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

1. fonction

2. Borges

3. Pierre Janet, روان‌کار و فیلسوف فرانسوی (۱۹۴۷-۱۸۵۹) - ج ۲.

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

عجالتاً من به این اشاره بسنده می‌کنم که در آن چیزی که به‌طور کلی تفسیر نامیده می‌شود، اختلاف سطح میان متن اول و متن دوم دو نقش هم‌بسته را بازی می‌کند. از یک سو، اجازه می‌دهد که (بی‌نهایت) گفتارهای تازه ساخته شود: سزایستادگی متن اول، پایدگی‌اش، مقام وی به عنوان گفتاری شایسته هماره فعلیت یافتن، معنای چندگانه یا پنهانی که گمان می‌رود در آن نهفته است، رازداری یا غنای ذاتی بی که بدان نسبت داده می‌شود، همه، از عواملی هستند که امکانی گشوده برای سخن گفتن را پدید می‌آورند. ولی، از سوی دیگر، فنون به کار برده شده برای تفسیر هر چه باشد، نقش تفسیر جز این نیست که بگوید آن چیزی که ناگفته و خاموش در آن‌جا نهفته بود بالأخره چیست. نقش تفسیر این است که، بنا به خلاف آمدِ عادتی که گرچه جابه‌جا می‌شود اما تأثیرش همیشه به جای خود باقی است، برای نخستین بار چیزی را به ما بگوید که پیش از آن گفته شده و چیزی را مرتب تکرار کند که هرگز گفته نشده است. تکرار بی‌نهایت و گوسفندوار تفسیرها به انگیزه درونی رؤیای تکراری پوشیده صورت می‌گیرد: در چشم‌انداز چنین رؤیایی گویا هیچ چیز، جز آن‌چه در نقطه آغازین بوده، وجود ندارد، هر چه هست فقط از برخواندن است.

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

گمان می‌کنم برای رقیق‌تر کردن<sup>۱</sup> گفتار اصل دیگری هم وجود دارد. اصلی که تا حدودی مکمل اصل اول است. منظورم مؤلف است. نه، البته، مؤلفی که به سخن‌اش گوش می‌دهیم، مؤلف سخنگویی که متنی را بیان کرده یا نوشته است، بلکه مؤلف به عنوان اصل گروه‌بندی گفتارها، به عنوان وحدت و خاستگاه معانی آن‌ها، و کانون انسجام‌شان. این اصل در همه جا و به شیوه‌ای ثابت کاربرد ندارد: در پیرامون ما، گفتارهای زیادی در گردش‌اند که معنا و کارایی خود را از مؤلفی که بتوان آن‌ها را به وی نسبت داد نگرفته‌اند: گفته‌هایی روزمره که زود هم از بین می‌روند؛ فرمان‌ها یا قراردادهایی که نه به امضاکننده نیاز دارند، نه به مؤلف؛ دستورالعمل‌هایی فنی که همین‌طور، بی‌نام و نشان، انتقال می‌یابند. ولی، در زمینه‌هایی که قاعده بر این است که گفتار به مؤلفی نسبت داده شود - ادبیات، فلسفه، علوم - کاملاً پیداست که این نسبت دادن همیشه نقش واحدی بازی نمی‌کند؛ در نظم گفتار علمی، نسبت دادن به مؤلف، در قرون وسطا، ضرورت داشت زیرا شاخصی از حقیقت بود. فرض بر



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

و هم از حقیقت، هر دو، ساخته شده‌اند، خطاهایی که از زمرهٔ بقایا یا اجسام بیگانه نیستند، بلکه نقش‌هایی مثبت دارند، از تاریخچه‌ای مؤثر، از نقشی که اغلب از نقش حقایق جدایی ناپذیر است، برخوردار هستند. ولی، علاوه بر این، برای آن‌که قضیه‌ای به گیاه‌شناسی، یا آسیب‌شناسی، تعلق داشته باشد، باید شرایطی در آن رعایت شده باشد، شرایطی دقیق‌تر و پیچیده‌تر از مورد حقیقت ساده و ناب: در هر صورت شرایطی غیر از آن. باید که آن قضیه به مقطع معینی از اشیاء برگردد: از پایان قرن هفدهم به این سو، مثلاً، برای آن‌که قضیه‌ای از زمرهٔ قضایای گیاه‌شناسی باشد لازم گردیده که آن قضیه برگردد به ساختِ مشهود گیاه، به دستگاه همانندی‌های نزدیک یا دور آن، یا مکانیکی مایعات‌اش (و چنین قضیه‌ای دیگر نمی‌توانست، مانند آنچه هنوز در قرن شانزدهم معمول بود، ارزش‌های نمادین‌اش، یا مجموعهٔ هنرها یا خواصی را که در دوران باستان برای آن می‌شناختند حفظ کند). ولی، بدون تعلق داشتن به مادهٔ علمی معین، هر قضیه‌ای باید از ابزارهای مفهومی یا فنی از نوع کاملاً شخصی استفاده کند؛ از قرن نوزدهم به این سو، اگر قضیه‌ای مفاهیم کلی خاصی را که در عین حال استعاری<sup>۱</sup>، کیفی و مادی یا جوهری<sup>۲</sup> بودند پیش می‌کشید (مانند مفاهیم گرفتگی یا انسداد<sup>۳</sup>، مایعات گرم<sup>۴</sup>، یا اجسام خشک‌شده) دیگر قضیهٔ پزشکی محسوب نمی‌شد، و «جزو پزشکی» نبود و به حساب خیالبافی‌های فردی و تصورات عامیانه گذاشته می‌شد؛ قضیهٔ پزشکی می‌توانست، می‌بایست، در عوض، از مفاهیم کلی استعاری هم مدد بگیرد، ولی

1. métaphorique

2. substantiel

3. engorgement

4. liquides échauffés

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

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

غالباً این پرسش مطرح شده که گیاه‌شناسان و زیست‌شناسان قرن

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

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

ماده علمی، نوعی اصل نظارت‌گری در تولید گفتارهاست. این اصل برای تولید گفتار حدودی وضع می‌کند و این کار را با توسل به نوعی همانی<sup>۳</sup> که شکل ظاهر آن کاربستِ هماره قواعد است انجام می‌دهد.

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

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

1. Schleiden

2. police

3. identité

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

دلم می‌خواهد، در این مورد، حکایتی را یادآوری کنم که آن چنان زیباست که آدمی می‌ترسد مبدا حقیقت داشته باشد. این حکایت، همه اجبارهای گفتار را به یک چهره واحد برمی‌گرداند: همه اصول محدودکننده قدرت گفتارها، همه آن اصول اجبارآوری که می‌خواهند بر جلوه‌های تصادفی و قاعده‌ناپذیر گفتارها چیره شوند، و همه آن اصولی که می‌خواهند از بین جان‌های سخنگوی گروه ویژه‌ای را برگزینند، همه، در این حکایت به یک چیز برمی‌گردند. در آغاز قرن هفدهم، سپهسالار<sup>۱</sup> ژاپن شنیده بود که می‌گویند برتری اروپاییان - در دریانوردی، بازرگانی، سیاست، هنر سپاه‌گیری - زاییده شناسایی‌هایشان از ریاضیات است. و دلش خواست دانشی این چنین گرانبها را به چنگ آرد. چرن به وی گفته شده بود دریانوردی



انگلیسی هست که این گفتارهای شگفت‌آور را می‌آموزد، دستور داد وی را به کاخ او آوردند و در آن‌جا نگاه داشتند. آن‌گاه، یک‌تنه با او، شروع کرد به درس گرفتن. ریاضیات را آموخت. وی، در واقع، مدت‌ها بر سریر قدرت بود و بسیار هم عمر کرد. در قرن نوزدهم بود که سر و کلهٔ ریاضیدانان ژاپنی پیدا شد. ولی حکایت ما به همین جا متوقف نمی‌شود: یک روایت اروپایی هم دارد. این روایت می‌گوید که آن دریانورد انگلیسی، آدمی خودساخته و خودآموز بود: نجاری بود که چون در یک کارگاه کشتی‌سازی کار کرده بود از هندسه اطلاعی داشت. آیا لازم است که در این سرگذشت، بیان یکی از اسطوره‌های بزرگ فرهنگ اروپایی را ببینیم؟ [یعنی چنین نتیجه بگیریم که اروپا، در مقابل دانش انحصاری و باطنی استبداد شرقی، ارتباط جهانشمول شناسایی، مبادلهٔ بی‌انتهای آنها و آزادانهٔ گفتارها را قرار می‌دهد.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

نخست پاسخی، با پیشنهاد کردن حقیقتی آرمانی به عنوان قانون گفتار، و عقلانیتی درون‌بود<sup>۲</sup> به عنوان اصل جاری شدن گفتارها، نیز با امتداد بخشیدن به نوعی اخلاق شناخت که حقیقت را جز به میل خود حقیقت و به تنها قدرت اندیشیدن آن، به هیچ چیز دیگری وعده نمی‌دهد. و وسیله‌ای برای تقویت کردن با انکاری که این‌بار ناظر بر واقعیت ویژه گفتار به‌طور کلی است.

از زمانی که بازی‌های سوفسطائیان و معاشرت با آنان کنار گذاشته شده، از زمانی که شطح‌گویی‌های<sup>۳</sup> شان، با اطمینانی کم‌وبیش، مهار گردیده، به نظر می‌رسد که اندیشه غربی همواره مراقبت کرده است که گفتار، در میانه اندیشه و سخن، کمترین جای ممکن را در اختیار داشته باشد؛ به نظر می‌رسد که این اندیشه مراقبت کرده که

گفتارآوری<sup>۱</sup> فقط دستاوردی میانۀ اندیشیدن و سخن گفتن باشد؛ اندیشه‌ای باشد دوباره‌ملبس به علائم خویش و مشهود شده به کمک واژه‌ها، یا، برعکس، همان ساخت‌های خودِ زبان باشد که به کار افتاده‌اند و تأثیری معنا‌دار را تولید می‌کنند.

این‌گونه حذف کردنِ واقعیتِ گفتار در اندیشهٔ فلسفی که تاریخی بسیار کهن دارد، در طول تاریخ شکل‌های بسیار به خود دیده است. همین اواخر نیز، در قالبی از چندین مایهٔ فکری آشنا، بدان برخورده‌ایم.

جان شناسای بنیادگذار<sup>۲</sup>، به عنوان یک مایهٔ فکری، خودش می‌تواند از ابزارهای حذف واقعیتِ گفتار باشد. چون جان‌شناسای بنیادگذار خودبه‌خود این معنا را دارد که با دیدهای خویش صور خالی زبان را به‌طور مستقیم به حرکت درمی‌آورد؛ همین جان شناسای بنیادگذار است که با گذار از ضخامت یا بی‌حرکتی اشیاء تهی، با نگرش خویش، معنایی را که در آن‌ها نهاده شده است دوباره درمی‌یابد؛ نیز هموست که، وراسوی زمان، افق‌هایی از معنایی می‌افکند که تاریخ بعدها فقط باید تبیین‌شان کند، افق‌هایی که قضایا، علوم، مجموعه‌های قیاسی، سرانجام بنیاد خود را در آن‌ها خواهند یافت. جانِ شناسای بنیادگذار، در رابطه‌اش با معنا، از علائم، نشانه‌ها، اثرها و حروفی برخوردار است. ولی برای آشکار کردن‌شان نیازی به گذشتن از مرجع عجیب گفتار ندارد.

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

1. discours

2. sujet fondateur

3. expérience originaire

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

موضوع میانجی جهانشمول<sup>۱</sup> نیز، به گمانم، یکی از شیوه‌های حذف واقعیت گفتار باشد. و آن‌هم به‌رغم ظاهر. چون، در نگاه نخست، به نظر می‌رسد که برای همه‌جا بازیافتن حرکت خردی<sup>۲</sup> که جزئیات را تا حد مفهوم بالا می‌برد و به آگاهی بی‌واسطه امکان می‌دهد تا سرانجام تمامی عقلانیت موجود در جهان را بگستراند و آشکار کند، این خودِ گفتار باشد که در کانون مرکزی نظرورزی قرار داده می‌شود. ولی، این خرد، راست‌اش را بخواهیم، در واقع، چیزی جز گفتار تا آن زمان ادا شده نیست، مگر این‌که بیشتر خودِ اشیاء و رویدادها باشند که با گشودن راز ذات ویژه خویش، خود را به‌طور



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

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

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

1. signifiant

گرفته شود، چندان که غنای گفتار از سنگینی بار خطرناک‌ترین بخش خود خلاص گردد و بی‌نظمی‌اش با چنان ارقامی سازمان یابد که از چنبر مهار ناشدنی‌ترین (موقعیت‌ها) می‌گریزند؛ همه چیز چنان می‌گذرد که گویی قرار بر این بوده که در بازی‌های اندیشه و زبان، هیچ اثری حتی از نشانه‌های برجوشیدنِ گفتار باقی نماند. در جامعه ما - و به گمانم در همه جوامع دیگر، گیرم با طرح و عکس‌برداری‌های متفاوت - نوعی سخن‌گریزی<sup>۱</sup> عمیق، نوعی ترس پنهانی از این رویدادها، از این انبوه چیزهای گفته شده، از سرریز این همه گزاره‌های بیانی، از همه عناصر خشونت‌بار، ناپیوسته، پیکارجو، و نیز بی‌نظمی‌آور و هلاکت‌بار احتمالاً موجود در همه این‌ها، از همه عظیم‌دایمی و ناموزون گفتار، وجود دارد.

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

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

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

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

یکی از آن‌ها اصل ناپیوستگی<sup>۲</sup> است: وجود دستگاه‌های رقیق‌تر کردنِ گفتار به معنای آن نیست که زیر آن‌ها، یا وراء آن‌ها، قلمروی از حاکمیتِ اعظمِ گفتاری نامحدود، پیوسته و خاموش وجود دارد که خود به خود سرکوب یا پس زده شده‌اند و گویا وظیفهٔ ما این خواهد بود که با باز سپردن زمام سخن به دست آن‌ها دوباره اعتلای‌شان دهیم. باگشتن در جهان و درتیندن پیوند با همهٔ صور و رویدادهای آن نباید خیال کنیم که چیزی گفته نشده و اندیشیده نشده وجود دارد که حالا دیگر باید بدان پرداخت و بدان اندیشید. گفتارها را باید چونان پراتیک‌های ناپیوسته‌ای تلقی کرد که به هم برمی‌خورند و گاه با هم جفت می‌شوند، ولی، در ضمن، از کنار هم رد می‌شوند بی آن‌که از هم خبر داشته باشند، یا یکدیگر را طرد می‌کنند.

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

قاعده چهارم، قاعده برونیت<sup>۲</sup> است: نباید در صدد این باشیم که از گفتار به هسته درونی و پنهان آن، به قلب اندیشه یا معنایی که گویا در قالب گفتار بروز خواهد یافت، برسیم؛ بلکه باید خود گفتار را مبدأ بگیریم، و از پیدایش و قاعده‌مندی‌اش به سوی شرایط بیرونی امکان آن، به سوی چیزی که سلسله‌های تصادفی رویدادهایش را میسر می‌گرداند و حدود آن‌ها را تعیین می‌کند پیش برویم.

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

1. spécificité

2. extériorité

مشترک، نقطهٔ آفرینش، وحدت یک اثر، یک دوره یا یک موضوع، نشانهٔ اصالت فردی، و گنج بی پایان معانی نهفته را در آن می‌جسته‌اند. فقط دو تذکار دیگر را اضافه کنم. یکی به تاریخ برمی‌گردد. غالباً جزو اعتبارات تاریخ معاصر می‌دانند که توانسته است امتیازهایی را که در گذشته برای رویداد فردی و خاص معمول بوده بردارد و کاری کند که ساخت‌های دبرپا جای خود را بازکنند. در این شکی نیست. با این همه، من مطمئن نیستم که کار مورخان درست در همین جهت صورت گرفته باشد. یا، بهتر بگویم، فکر نمی‌کنم که این کار در حکم دلیلی معکوس در میانهٔ بازیافت رویداد و تحلیل درازمدت باشد. برعکس، به نظر می‌رسد که با هر چه بیشتر و تا بی‌نهایت فشردنِ بذرِ رویداد، با هر چه بیشتر پیش بردنِ قدرت تصمیم‌گیری تحلیل تاریخی و رساندن آن تا سرحدِ [بررسی] فهرست بهای ارزاق و اجناس، ثبت قراردادهای در محاضر، در دفاتر کلیساها، در بایگانی بنادر و بررسی سُنْ به سال و هفته به هفته آن‌هاست که توانسته‌اند از ورای پیکارها، فرمان‌ها، سلسله‌های شهریاری یا دوره‌های قانونگذاری، به پدیده‌های سترگی با بُرد یک یا چند قرن دست بیابند: تاریخ، به نحوی که امروزه بدان عمل می‌شود، از رویدادها رویگردان نیست؛ برعکس، دائم در کار گستراندن هر چه بیشتر میدان عمل رویداد است؛ دائم در حال کشف قشرهای تازهٔ سطحی‌تر یا عمقی‌تری از رویداد است؛ دائم به مجموعه‌های تازه‌ای دست می‌یابد که در آن‌ها رویدادها گاه متعدد، متراکم و با هم مبادله‌پذیرند، و گاه کمیاب و قطعی: از نوسان‌های به تقریب روزانهٔ قیمت‌ها می‌رسند به تورم‌هایی که چند قرن یک بار اتفاق می‌افتند. ولی، مهم این است که تاریخ رویدادی را بدون تعیین سلسله‌ای که آن رویداد جزو آن است، یا

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

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

1. signe

2. structure

3. événement

4. série

5. régularité

6. aléa

7. discontinuité

8. dépendence

9. transformation

علاقه من از این پس نه دیگر به هیچ وجه با آن درون مایه سنتی که فیلسوفان دیروز هنوز آن را به جای تاریخ «زنده» می گیرند بلکه با کار واقعی مورخان جفت می شود.

ولی مشکل های فلسفی یا نظری به ظاهر ترسناک نمایی هم که با این تحلیل پیش می آیند از همین جا سرچشمه می گیرند. اگر قرار باشد گفتارها را نخست به عنوان مجموعه هایی از رویدادهای گفتاری تلقی کنیم، چه پایگاهی باید به این مفهوم کلی رویداد که فیلسوفان این همه به ندرت بدان توجه کرده اند داد؟ رویداد، البته، نه جوهر است، نه عرض، نه کیفیت، نه فرایند؛ رویداد از سنخ اجسام نیست. و با این همه، رویداد به هیچ وجه غیرمادی نیست و همواره در تراز مادیت است که اثربخش می شود، و در مقام معلول قرار می گیرد؛ رویداد جای خودش را دارد و این جا در نسبت<sup>۱</sup>، در هم زیستی<sup>۲</sup>، در پراکندگی<sup>۳</sup>، در پوشش<sup>۴</sup> (= انطباق)، در تراکم<sup>۵</sup>، در گزینش<sup>۶</sup> عناصر مادی است؛ رویداد به هیچ وجه کرد<sup>۷</sup> یا خاصیت یک جسم نیست؛ تولید آن به صورت یک اثر<sup>۸</sup> و در پراکندگی مادی انجام می گیرد. بد نیست بگوییم که فلسفه رویداد می بایست در راستای نوعی ماتریالیسم ناظر بر ذات نا جسمانی<sup>۹</sup> که در نگاه نخست خلاف آمد عادت است حرکت کند.

از سوی دیگر، اگر با رویدادهای گفتاری می بایست به حسب سلسله های همسان، ولی نسبت به هم ناپیوسته رفتار کرد، چه پایگاهی باید برای این ناپیوسته در نظر گرفت؟ معلوم است که سخن

1. relation

2. coexistence

3. dispersion

4. recouplement

5. accumulation

6. sélection

7. acte

8. effet

9. matérialisme de l'incorporel

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

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

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



علاقه من از این پس نه دیگر به هیچ وجه با آن درون مایه سنتی که فیلسوفان دیروز هنوز آن را به جای تاریخ «زنده» می گیرند بلکه با کار واقعی مورخان جفت می شود.

ولی مشکل های فلسفی یا نظری به ظاهر ترسناک نمایی هم که با این تحلیل پیش می آیند از همین جا سرچشمه می گیرند. اگر قرار باشد گفتارها را نخست به عنوان مجموعه هایی از رویدادهای گفتاری تلقی کنیم، چه پایگاهی باید به این مفهوم کلی رویداد که فیلسوفان این همه به ندرت بدان توجه کرده اند داد؟ رویداد، البته، نه جوهر است، نه عرض، نه کیفیت، نه فرایند؛ رویداد از سنخ اجسام نیست. و با این همه، رویداد به هیچ وجه غیرمادی نیست و همواره در تراز مادیت است که اثربخش می شود، و در مقام معلول قرار می گیرد؛ رویداد جای خودش را دارد و این جا در نسبت<sup>۱</sup>، در هم زیستی<sup>۲</sup>، در پراکندگی<sup>۳</sup>، در پوشش<sup>۴</sup> (= انطباق)، در تراکم<sup>۵</sup>، در گزینش<sup>۶</sup> عناصر مادی است؛ رویداد به هیچ وجه کرد<sup>۷</sup> یا خاصیت یک جسم نیست؛ تولید آن به صورت یک اثر<sup>۸</sup> و در پراکندگی مادی انجام می گیرد. بد نیست بگوییم که فلسفه رویداد می بایست در راستای نوعی ماتریالیسم ناظر بر ذات نا جسمانی<sup>۹</sup> که در نگاه نخست خلاف آمد عادت است حرکت کند.

از سوی دیگر، اگر با رویدادهای گفتاری می بایست به حسب سلسله های همسان، ولی نسبت به هم ناپیوسته رفتار کرد، چه پایگاهی باید برای این ناپیوسته در نظر گرفت؟ معلوم است که سخن

1. relation

2. coexistence

3. dispersion

4. recouplement

5. accumulation

6. sélection

7. acte

8. effet

9. matérialisme de l'incorporel

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

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

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

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

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

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

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

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

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

تقسیم‌بندی میان دو نوع گفتار حقیقی و خطا تنظیم شود. سپس، می‌کوشم با قرار گرفتن در چرخش قرن شانزدهم و هفدهم، در دوره‌ای قرار بگیرم که در آن نوعی علم نگاه، علم مشاهده، ملاحظه، نوعی فلسفه طبیعی بی‌گمان جدایی‌ناپذیر از به‌وجود آمدن ساخت‌های سیاسی، و نیز، در ضمن، جدایی‌ناپذیر از ایده‌تولوژی مذهبی، به‌ویژه در انگلیس، پیدا می‌شود که، شکی نیست، قالب تازه‌ای از ارادت به حقیقت است. سرانجام، سومین مقطع استنادی من آغاز قرن نوزدهم خواهد بود، با آن کارهای بزرگ‌اش در بنیادگذاری علم مدرن، تشکیل جامعه صنعتی و ایده‌تولوژی پوزیتیویستی ملازم با آن. این‌ها در واقع سه برش در ریخت‌شناسی ارادت ما به دانش، یا سه مرحله از کونه‌نظری<sup>۱</sup> ماست.

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

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

۱. کونه‌نظری = philistinisme: کونه‌نظر بین که سخن مختصر گرفت (حافظ).

شانزدهم تا قرن نوزدهم می‌اندیشم؛ که ضمن آن، هدف بررسی به جای آن‌که بیشتر بر تعیین کشفیات انجام شده یا مفاهیم به کار افتاده معطوف باشد، بر این موضوع متمرکز است که بینیم اصل مؤلف، اصل تفسیر و اصل ماده علمی، در ساختمان گفتار پزشکی، و نیز در تمامی نهاد حامی و انتقال‌دهنده و امتداد دهنده آن، چگونه به کار بسته شده‌اند؛ می‌خواهیم بینیم اصل مؤلف بزرگ - نظیر کسانی چون البته بقراط، گالین<sup>۱</sup>، ولی در ضمن کسانی چون پاراسلس<sup>۲</sup>، سیدنهام<sup>۳</sup>، یا بوئرهاوه<sup>۴</sup> - چگونه عمل کرده؛ عملکرد پندگویی<sup>۵</sup>، عملکرد تفسیر در طول قرون، و تا همین اواخر در قرن نوزدهم، چه بوده، و چگونه عملکرد موردی، جمع‌آوری مورد، یادگیری کلینیکی روی مورد معین، جای آن را گرفته است؛ سرانجام، پزشکی با چه الگویی در صدد برآمده است که به صورت ماده علمی درآید، با اتکای ابتدا، به تاریخ طبیعی، سپس به کالبدشناسی و زیست‌شناسی.

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

1. Galien .

2. Paracelse

3. Sydenham

4. Boerhaave

5. aphorisme

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

این هاست چند طرح از طرح‌هایی که از جنبه انتقادی کار من، برای تحلیل مراجع نظارت گفتاری، می‌توان در پیش گرفت. و اما جنبه تبارشناختی کار. این جنبه در بردارنده چگونگی تشکیل شدن واقعی گفتار یا در درون مرزهای نظارت، یا در بیرون آن، و بیشتر از همه از هر دو سوی خط مرزی است. از جنبه انتقادی، فرایند رقیق‌تر کردن، و نیز، در ضمن، فرایند گروه‌بندی و یگانه کردن گفتارها تحلیل می‌شود؛ در حالی که از دیدگاه تبارشناختی، چگونگی تشکیل شدن گفتارها که در عین حال امری پراکنده، ناپیوسته و منظم است بررسی می‌گردد. راستش را بخواهید، این دو کار هرگز کاملاً جداشدنی نیستند؛ چنان نیست که، در یک سو، قالب‌های پس زدن، کنار گذاشتن، گروه‌بندی یا اسناد را داشته باشیم؛ و سپس، از سوی دیگر، در ترازوی عمیق‌تر، بر جوشیدن خودانگیخته گفتارها را که، بی‌درنگ پیش یا پس از پیدایی‌شان، در چنبر گزینش و نظارت قرار می‌گیرند. چگونگی تشکیل شدن منظم گفتارها می‌تواند تا حدی در بردارنده شیوه‌های نظارت (مانند موردی که یک ماده علمی به شکل گفتار علمی درمی‌آید و به آن پایگاه می‌رسد) هم باشد؛ و عکس قضیه هم درست است: چهره‌های نظارت ممکن است در درون یک ساختار گفتاری شکل بگیرند (مثل نقد ادبی به عنوان گفتار سازنده مؤلف): چندان که هر کوشش انتقادی، با زیر سؤال بردن مراجع نظارت، در عین حال باید قاعده‌بندی‌های گفتاری را که این مراجع از خلال آن‌ها تشکیل می‌شوند کاملاً تحلیل کند؛ و هر توصیف تبارشناختی باید مرزهایی را که در ساختارهای واقعی نقشی دارند به حساب بیاورد.

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

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

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



سلسله از گفتار با مجموعه‌هایی از گزاره‌های بیانی سروکار داریم که بسیار ناهمسان‌اند، و گوینده آن‌ها ثروتمندان و فقرا، علما و جهال، پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها، افسران پادشاهی، بازرگانان و اخلاق‌شناسان‌اند. هر یک از این گفتارها، قالب ویژه قاعده‌مندی و نیز دستگاه‌های اجبار خاص خود را دارند. در هیچ‌یک از این‌ها دقیقاً به نشانه‌ای از آن قالب قاعده‌مندیِ گفتاریِ ویژه‌ای که بعدها در هیأت ماده علمی خاصی شکل می‌گیرد و «تحلیل ثروت‌ها» یا «اقتصاد سیاسی» نامیده خواهد شد بر نمی‌خوریم. در حالی که می‌دانیم قاعده‌مندیِ گفتاری تازه‌ای، با از سرگرفتن یا کنار گذاشتن، با توجیه یا رد کردن این یا آن دسته از گزاره‌های بیانی آن‌ها، براساس همان‌ها شکل گرفته است.

می‌توان مطالعه‌ای را هم در نظر گرفت که موضوع آن به گفتارهای مربوط به وراثت برگردد، گفتارهایی که به صورت بخش و پراکنده تا آغاز قرن بیستم از خلال مواد علمی، مشاهدات، فنون و دستورالعمل‌های گوناگون به چشم می‌خوردند؛ در مورد این گفتارها مسئله این خواهد بود که ببینیم این سلسله از گفتارها براساس چه قواعد و پیوندهایی توانسته‌اند سرانجام در سیمای علم ژنتیک، که از لحاظ معرفت‌شناسی دارای انسجام است و نهاد اجتماعی به رسمیت‌اش می‌شناسد، دوباره ترکیب شوند. کاری که فرانسوا ژاکوب<sup>۱</sup> با درخشش و دانشی بی‌نظیر انجام داده است از همین مقوله است.

باری، این چنین است که توصیف‌های انتقادی و توصیف‌های تبارشناختی می‌بایست به تناوب انجام بگیرند، به هم متکی باشند و

1. François Jacob

یکدیگر را تکمیل کنند. بخش انتقادی تحلیل به دستگاه‌های پوشش‌بندی گفتار<sup>۱</sup> می‌پردازد؛ این بخش می‌کوشد تا این اصول هماهنگی و تنظیم، کنارگذاری، رقیق‌تر کردن گفتارها را بشناسد و متمایز کند. با بازی کردن با کلمات، می‌توان گفت که کار این بخش اصرار در نوعی بی‌پروایی<sup>۲</sup> نستوه<sup>۳</sup> است. درحالی که بخش تبارشناختی تحلیل، در عوض، به سلسله‌هایی از شکل‌گیری واقعی گفتارها توجه دارد: این بخش می‌کوشد تا گفتار را در قالب قدرت اثباتی<sup>۴</sup> آش دریاابد، و منظورم از این اصطلاح آن قدرتی که در مقابل انکار قرار می‌گیرد، [یعنی قدرت تصدیق و تأیید]، نیست بلکه قدرت بنا کردن حوزه‌هایی از اشیا است که می‌توان قضایایی درست یا نادرست دربارهٔ آن‌ها عنوان کرد. این حوزه از اشیا را می‌توان حوزهٔ اثباتیت<sup>۴</sup> ها نامید، و اگر بخواهیم دوباره با کلمات بازی کنیم، خواهیم گفت که سبک انتقادی سبک بی‌پروایی<sup>۵</sup> خستگی‌ناپذیر<sup>۵</sup> است، و حال آن‌که خوی<sup>۶</sup> تبارشناختی خوی<sup>۶</sup> پوزیتیویسم فرخنده است.

در هر صورت، دست‌کم بر یک چیز باید تأکید کرد: تحلیل گفتار از این منظر به انکشاف جهانشمولی<sup>۷</sup> یک معنا نمی‌انجامد، بلکه بازیِ قَلت<sup>۷</sup> تحمیلی را، با قدرتِ اثباتی بنیادینی روشن می‌کند. [منظورم] قَلت و اثبات، قَلت، خلاصه، اثبات و نه، به هیچ‌وجه، گشاده‌دستی پیوسته معنا، نه، به هیچ‌وجه، شهریارِ یک‌تنهٔ دال [است].

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

1. enveloppement du discours

۲. désinvolture appliquée. «بی‌پروایی» در قبال شکل‌ها و قالب‌های موجود - م.

3. pouvoir d'affirmation

4. positivités

5. studieuse

6. humeur

7. rareté

می‌گویم بیش از آن‌که برایشان معنادار باشد به گوش‌شان خوشایندتر است - بگویند این‌که همان ستروکتورالیزم است.

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

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

ولی، گمان می‌کنم، مهم‌ترین بخش دین من آن بخشی است که مدیون ژان هیپولیت هستم. خوب می‌دانم که، به نظر بسیاری، آثار وی زیر سلطهٔ هگل است، در حالی که تمامی دوران ما، از منطقاش بگیریم تا معرفت‌شناسی‌اش، چه از طریق مارکس یا از جهت نیچه، می‌کوشد تا از سلطهٔ هگل رها شود؛ و آن‌چه هم من کوشیدم هم اکنون دربارهٔ گفتار عرضه کنم هیچ ربطی به عقل<sup>۱</sup> هگلی ندارد.

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

آری، اگر بسیاری از ما بدهکار ژان هیپولیت هستیم، برای آن است که او راهی را که با آن می‌شود از هگل دور شد و از وی فاصله گرفت، پیش از ما و برای ما به‌طور خستگی‌ناپذیری پیموده، راهی که آدمی از همان طریق دوباره می‌بیند که به شیوهٔ دیگری به هگل برگشته، و درمی‌یابد که ناچار است بار دیگر از وی جدا شود.

ژان هیپولیت اول کسی بود که زحمت حضور بخشیدن به این سایه بزرگ تا حدی شبح وار هگل را که از قرن نوزدهم دور و بر ما می چرخید و ما با آن در تاریکی کلنجار می رفتیم به خود داده و او این حضور را با ترجمه اش، از نمودشناسی جان به هگل بخشید؛ و دلیل این که کیفیت این ترجمه چنان است که خود هگل کاملاً در آن حضور دارد این است که خود آلمانی ها گاه برای بهتر فهمیدن روایت آلمانی اش به این ترجمه مراجعه می کنند.

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

و، به نظر من، جابه‌جایی‌هایی که او، نمی‌گویم در درون فلسفهٔ هگلی، بلکه روی آن فلسفه، و روی فلسفه به مفهومی که هگل در نظر داشت، انجام داده، و نیز همهٔ آن مقلوب کردنِ درونمایه‌ها، از همین جاست که سرچشمه می‌گیرند. ژان هیپولیت، به جای در نظر گرفتن فلسفه همچون کلیتی که سرانجام قادر به اندیشیدن به خود است و می‌تواند خویشتنِ خود را در حرکت مفهوم دریابد، از فلسفه، بر مبنای افقی بی‌انتهای کاری ساخت که پایان آن ناپیداست: فلسفهٔ او، فلسفه‌ای است که چون همواره زود از خواب برخاسته هرگز آمادهٔ آن‌که به سرانجام خود برسد نیست. کاری بی‌پایان، و، بنابراین، همواره از سرگرفتنی، محکوم به قالب و به پارادوکس تکرار: فلسفه، چون اندیشهٔ دست‌نیافتنی کلیت، از نظر ژان هیپولیت همان عنصر تکرارپذیر نهفته در بی‌قاعدگی بیکران تجربه بود؛ همان چیزی بود که در قالب پرسشی همواره از سرگرفته شده در زندگانی، در مرگ، در خاطره، دیدار می‌نماید و پرهیز می‌کند: این چنین بود که وی درونمایهٔ هگلی سرانجام‌یابیِ خودآگاهی را به درونمایهٔ بازجویی مکرر تبدیل می‌کرد. ولی، فلسفه، به دلیل تکراری بودن‌اش، مابعدمفهوم<sup>۱</sup> نبود؛ وظیفهٔ فلسفه این نبود که بنای انتزاع را دنبال کند، فلسفه می‌بایست همیشه گامی عقب بماند، از کلیات دست‌آورده‌اش ببرد و با غیر فلسفه ارتباط برقرار کند؛ فلسفه می‌بایست نه به چیزی که سرانجام‌دهندهٔ آن است، بل به چیزی که مقدم بر آن است، به چیزی که هنوز به آستانهٔ نگرانی‌های فلسفی نرسیده است، هرچه بیشتر نزدیک شود؛ فلسفه می‌بایست خصوصیت‌های تاریخ، عقلانیت‌های منطقه‌ای علم، ژرفای حافظه در آگاهی، همه، را نه برای تقلیل دادن،

---

1. ultérieur au concept

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

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

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

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

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

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

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



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

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

## نمایه

باتای ۲۳	آرتو ۲۳
برگرداندن معنا ۴۶	آفرینش ۴۸، ۴۷، ۳۸، ۳۴، ۲۴
برگن ۶۴	آگاهی ۴۹
برونیت ۴۷	آیین ۳۹، ۳۸
بقراط ۵۵	آیینی ۴۰
بوئرهاوه ۵۵	ایستمه ۹، ۸
بورخس ۲۵	اثباتیت ۵۹
بولوار سن میشل ۶	اثر ۵۰
بیان شده ۱۹	ارزش ۳۷، ۳۱، ۲۸، ۱۹، ۱۶، ۱۵، ۸
بیان کردن ۱۹	اصالت ۴۷
بی پروایی نثوه ۵۹	اعتراف ۵۳
بی قاعدگی ۶۳، ۵۱، ۴۹	افلاطون ۱۹، ۱۰
پاراسلس ۵۵	انتظام ۳۴
پاریس ۶	انجمن سخن ۳۸، ۳۷
پراکندگی ۵۰	انجیل ۲۵
پندگویی ۵۵	اودیسه ۲۶
پوشش ۵۹، ۵۰	اولیس ۲۶
پول ۵۷، ۸	این که پپ نیت ۷

۳۰، ۳۱، ۳۶، ۳۸، ۴۰، ۴۱، ۴۶	پشامدگی ۲۹
۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۸، ۵۹، ۶۲	پیوستگی ۴۹
دستگاه ممنوعیت ۵۳	تاریخ جنون در عصر کلاسیک ۸
دستگاه‌وارگی ناپیوسته ۵۱	تجربه سرآغازین ۴۲، ۴۴
دگرگونی ۴۹	تراکم ۵۰
دوگله، ژنرال ۶	تصادف ۵۱
دومزیل ۶۰	تفسیر ۲۰، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۰
دیسکور ۷، ۸، ۹	۲۴، ۵۴، ۵۵، ۶۰
دیوانگی ۱۵، ۱۶، ۵۳	تقیم‌بندی ۹، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۵۲
دیوانه ۱۵، ۱۶، ۱۷	۵۴
ذات ناچسانی ۵۰	تکرار ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۵۳، ۶۳
رساله آداب ۳۶	۶۵
رفیق‌تر کردن ۲۷، ۳۵، ۴۶، ۵۶	جان‌تناسا ۲۰، ۴۲
رفیق‌تر کردن گفتار ۴۶، ۵۹	جویس ۲۶
رویداد ۲۳	حقیقت ۶، ۸، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۲
رویداد ۱۴، ۲۷، ۳۴، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۴۷	۲۳، ۲۷، ۳۱، ۳۳، ۳۵، ۴۱، ۴۳
۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱	۴۵، ۴۶، ۵۳، ۵۴، ۶۵
ژاپن ۳۵	حقیقتی ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۲
ژاکوب، فرانوا ۵۸	۲۳، ۴۱، ۴۴
ژانه ۲۵	حقیقتی ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۳۰، ۳۳، ۳۸، ۵۴
ساخت ۴۹	حکومت نظامی ۶
سازمان ۸	خط ۱۷، ۳۸، ۴۱، ۴۴، ۵۶، ۶۴
سازمان مواد علمی ۳۰	خطا ۶، ۱۲، ۱۸، ۱۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲
سه‌الار ۳۵	۳۴، ۳۷، ۵۴
سخن ۹، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶	خودبزرگی ۴۷
۱۷، ۱۸، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶	دال ۴۴، ۴۵، ۵۹
۲۷، ۳۳، ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۱	دانش ۸، ۹، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۳۲
۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۵۰، ۵۱	۳۶، ۴۰، ۴۱، ۵۴، ۵۵، ۵۸
۵۲، ۵۴، ۵۷، ۶۶	در راستای حقیقت ۳۲، ۳۳، ۳۴
۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲	دستگاه ۱۵، ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۴

کانون نویسندگان ایران ۷	۵۹، ۵۸، ۵۷، ۵۳
کرد ۵۰	سورین ۵
کلژ دو فرانس ۶، ۵	سوفطایی ۵۳، ۱۹
کنارگذاری ۱۴، ۱۵، ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۲۳	سیدنهام ۵۵
۳۹، ۴۱، ۵۲، ۵۳، ۵۹	شرایط امکان ۴۷، ۹
کوته نظری ۵۴	شلایدن ۳۴
کی برکه گور ۶۴	طرد ۱۴، ۱۵، ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۳۹
گالین ۵۵	۴۶
گزارش ۲۴، ۲۷، ۳۹	عافل ۱۶، ۱۷
گزاره ۱۸، ۱۹، ۳۰، ۳۹، ۴۵، ۵۸	عقل ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۵۳، ۶۱
گزینش ۵۰	فرانسه ۶، ۵
گفتار ۱، ۳، ۴، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳	فردیت ۲۹
۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۱	فروید ۵۵
۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸	فلسفه ۵، ۹، ۲۷، ۴۱، ۴۴، ۵۰، ۵۱
۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸	۵۴، ۵۶، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵
۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵	فلسفه افلاطونی ۵۳
۴۶، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳	فوکو ۹، ۱۰
۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰	فوکو، میشل ۶، ۷، ۸، ۱۰
۶۱، ۶۴، ۶۵، ۶۶	فیخته ۶۴
گفتمان ۷	قاعده بندی ۵۶، ۶۵
ماده علمی ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۳۶، ۵۴	قاعده مندی ۴۷، ۴۹، ۵۱، ۵۷، ۵۸
۵۵، ۵۶، ۵۸	قدرت ۸، ۹، ۱۰، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶
مادیت ۵۱	۱۷، ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۳۴، ۳۵
مارکس ۶۱، ۶۴	۳۶، ۴۰، ۴۱، ۴۵، ۴۸، ۵۳، ۵۹، ۶۲
مبادله ۸	قدرت اثباتی ۵۹
مجموعه انتقادی ۵۲	قضیه ۱۸، ۲۸، ۳۱، ۳۲، ۳۹، ۵۶
مجموعه تبارشناختی ۵۲	کار ۸، ۶۰
مدرنیته ۶۲	کارتیه لاتن ۵، ۶
مراقبت و تنبیه ۷	کانت ۵۶
معنا ۴۷	کانگیلیم ۳۲، ۶۰

۵۸، ۴۹، ۴۸، ۴۵	منوعیت ۱۴، ۱۵، ۲۳، ۲۷، ۴۴، ۵۳
نمودشناسی جان ۶۲	۵۷
نودن ۳۳	۷، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۲۱
نهاد اجتماعی ۱۲، ۱۳، ۱۸، ۶۰	۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۲۹
نیچه ۶۱، ۲۳	۳۴، ۴۰، ۴۳، ۴۴، ۴۸، ۵۰، ۵۲
نیوتن ۵۵	۵۳، ۵۴، ۵۶، ۶۰، ۶۱، ۶۳، ۶۵، ۶۶
وابستگی ۴۹	مندل ۳۳
واژه‌ها و چیزها ۸	مواد علمی ۲۹، ۵۸
وحدت ۲۷، ۲۸، ۴۷، ۴۸، ۴۹	میانجی جهانشمول ۴۳
ونس ۶	میل ۱۲، ۱۵، ۲۲، ۲۳، ۲۸، ۴۱، ۶۵
هزیود ۱۹	مؤلف ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۴، ۴۶، ۵۴
هگل ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴	۵۵، ۵۶
همان ۲۹	نابیوستگی ۴۶، ۴۹، ۵۱
هم‌زیستی ۵۰	نامه‌کانون نویسندگان ایران ۷
هوسرل ۶۵	ناتر ۶
هویت ۲۹	نخواستندگی ۱۵
هیپولیت، ژان ۵، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵	نسبت ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۴، ۴۷، ۴۹
یگه بودن ۴۷	۵۰، ۵۱، ۶۵
	نشانه ۸، ۱۶، ۲۰، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۲



## منتشر شده است:

- افرنش و تاریخ (در ۲ جلد)  
 اندره مارو در آینه الارش  
 اوانتسالی (فونیک)  
 آیین‌ها و جشن‌های کهن در ایران امروز  
 اتوبیوگرافی ایس بی. نکلاس  
 ۱۰۱ اثر ممتاز از بزرگان موسیقی جهان  
 اصیات و سنت‌های کلاسیک (تأثیر یونان و روم بر ادبیات غرب)، در ۲ جلد، نوشته گ. هایت، ترجمه مهین لافشور  
 و محمد کلیسی، ویراسته مصطفی اسلامی  
 نوشته دکتر منوچهر ستوده
- از استارا تا استاریاد (در ۵ جلد)  
 از برشت می‌گویم  
 از کیگاس تا کیخسرو (دلستانهای شاهنامه)  
 استقرار شریعت در مذهب مسیح  
 اسرارالطوحید  
 اسطوره زال (تیلور تضاد و وحدت در حماسه ملی)  
 اصول اساسی برنامه‌ریزی درسی و آموزش  
 اصول حسابداری (در ۲ جلد)  
 اصول روابط بین‌الملل (ویراست دوم)  
 قدیمه سیاسی از افلاطون تا ناتو  
 قدیمه‌های شی  
 انسان اجتماعی  
 ایرانیان مهاجر در آمریکا  
 بتهون به روایت معاصرانش  
 بررسی یک پرونده قتل  
 پژوهشی در اساطیر ایران (پاره نخست و دوم)  
 پامدرنیسم در بوته نقد (مجموعه مقالات)  
 پیرامون زبان و زبان‌شناسی (مجموعه مقالات)  
 تاریخ نیایشور
- تاریخ هنر مدرن (در قطع رحلی)  
 تازیه‌های سلوک (نقد و تحلیل چند قصیده از سنائی)  
 تا هر وقت که برگردیم (دلستانهای کوتاه)  
 تبارشناسی اخلاق  
 ترجمه‌خونی برای آفتاب (مجموعه شعر)  
 ترافه زمین (زندگی گوستاو مالر) نوشته کورت بلاکف، ترجمه علی‌اصغر بهرامیگی  
 تشکیل دولت مدرن  
 جایی چراغی روشن است (مجموعه دلستانهای کوتاه)  
 جنگ آخر زمان (ژمان)  
 جهان به کجا می‌رود؟ (ویراست دوم)  
 چشم‌انداز سوسیالیسم مدرن  
 چنین گفت زرتشت  
 حالات و سخنان ابوسعید جمال‌الدین لیوروح،  
 حقوق بین‌الملل خصوصی  
 حقوق طبیعی و تاریخ  
 خصوصی‌سازی (در ۲ جلد)
- نوشته طاهر مقدمی، مقدمه، ترجمه و تعلیقات از دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی  
 نوشته گاتان پیکون، ترجمه کاظم کردوسی  
 دکتر علی‌محمد حق‌شناس  
 نوشته محمود روح‌الامینی  
 نوشته گرترودم لتاین، ترجمه پروانه ستاری  
 نوشته بوک امین، ترجمه ع. ا. بهرامیگی  
 نوشته گ. هایت، ترجمه مهین لافشور  
 و محمد کلیسی، ویراسته مصطفی اسلامی  
 نوشته دکتر منوچهر ستوده  
 نوشته روت برلاو، ترجمه مهشید میرمعزی  
 نوشته محمود کیخسرو  
 نوشته هگل، ترجمه باقر پرهام  
 محمدین منور، مقدمه، تصحیح و تعلیقات شفیعی کدکنی  
 نوشته محمد مختاری  
 رالف تایلر، ترجمه علی تقی پورظهیر  
 نوشته ونگر، ترجمه مهدی تقوی / ایرج نیکفرزاد  
 نوشته هوشنگ عامری  
 نوشته برایان رهد، ترجمه کاخی / انصری  
 برتولت برشت، ترجمه بهرام حبیبی  
 نوشته رالف دارنررف، ترجمه غلامرضا خدیوی  
 نوشته عبدالعبود انصاری، ترجمه دکتر ابوالقاسم سزی  
 ترجمه مرتضی افتخاری  
 زیر نظر میشل فوکو، ترجمه دکتر مرتضی کلاترینان  
 نوشته دکتر مهرداد بهار  
 گزینش و ویرایش خسرو پارسا  
 دکتر محمدرضا باطنی  
 نوشته ابوعبدالله حاکم نیشابوری، ترجمه خلیفه نیشابوری  
 مقدمه، تصحیح و تعلیقات از دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی  
 نوشته ه. ا. آرناسون، ترجمه مصطفی اسلامی  
 نوشته دکتر شفیعی کدکنی  
 غسان کفانی، ترجمه موسی اسوار  
 نوشته فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری  
 بیژن هنری‌کار  
 نوشته جعفرانکو پوچی، ترجمه بهزاد بلشی  
 نوشته محمد زرین  
 نوشته مازیو بارگاسیوسا، ترجمه عبدالله کوثری  
 نوشته آدام شاف، ترجمه فریدون نوانی  
 نوشته آدام شاف، ترجمه فریدون نوانی  
 نوشته فریدریش ویلهلم نیچه، ترجمه داریوش آشوری  
 مقدمه، تصحیح، شفیعی کدکنی  
 نوشته دکتر محمد نصیری  
 نوشته لئو اشتراوس، ترجمه باقر پرهام  
 گروه پژوهشگران شرکت سرمایه‌گذاری صنایع ملی ایران