

ریبان و مرگ

در باب جایگاه منفیت

جورجوا آگامبن
ترجمه‌ی پویا ایمانی



فهرست

۱	یادداشت مترجم
۴۹	پیش‌گفتار
۵۱	درآمد
۵۷	روز نخست
۶۸	روز دوم
۸۵	در حاشیه ۱ (بین روزهای دوم و سوم)
۹۱	روز سوم
۱۰۸	در حاشیه ۲ (بین روزهای سوم و چهارم)
۱۱۵	روز چهارم
۱۲۹	در حاشیه ۳ (بین روزهای چهارم و پنجم)
۱۳۵	روز پنجم
۱۴۸	در حاشیه ۴ (بین روزهای پنجم و ششم)
۱۵۲	روز ششم
۱۷۲	در حاشیه ۵ (بین روزهای ششم و هفتم)
۱۷۷	روز هفتم
۲۰۶	در حاشیه ۶ (بین روزهای هفتم و هشتم)
۲۰۸	روز هشتم

۲۳۸	در حاشیه ۷ (پس از روز آخر)
۲۵۶	سخن آخر به جور جو کاپرونی
۲۵۹	کتاب‌شناسی و فهرست کوتاه‌نوشت‌ها
۲۶۲	نمایه

www.ketab.ir

یادداشت مترجم

درآمد^۱

در سال ۲۰۰۳، آنتونیو نگری مقاله‌ای نوشت در نقد کتاب وضعیت استثنایی آگامبن با عنوان «میوه‌ی رسیده‌ی رهایی». وی در آن مقاله از وجود دو آگامبن یاد کرد: «یکی آگامبنی که به پس‌زمینه‌ای اگزیستانسیال، تیره و تاریک، شوم و دهشت‌ناک چسبیده و ناگزیر به مواجهه‌ی بی‌وقفه‌اش با ایده‌ی مرگ ادامه می‌دهد؛ دیگری آگامبنی که از طریق عری کردن خود در بسط و تفصیل فیلولوژیک و تحلیل زبان‌شناختی، به افق زیست‌سیاست^۲ چنگ زده (تکه‌هایی به [پازل] این افق می‌افزاید، آن را می‌سازد، و ماهرانه به پیش می‌برد)»^۳. نگری سپس این نکته را پیش کشید که جدا کردن این دو آگامبن از هم اغلب دشوار است و این دو معمولاً هم‌زمان در یک متن ظهور می‌کنند او در همان مقاله از

۱. این یادداشت عمدتاً برگرفته از منابع زیر است:

Catherine Mills, *Philosophy of Agamben*, McGill-Queen's University Press, 2008, pp. 9-33

Alex Murray, *Giorgio Agamben (Critical Thinkers Series)*, Routledge, 2010, pp. 3-21.

Alex Murray and Jessica Whyte (eds.), *The Agamben Dictionary*, Edinburgh University Press, 2011, pp. 116-19, 126-27, 138-39, 197-98.

Leland de la Durantaye, *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, Stanford University Press, 2009, pp. 178-83.

2. biopolitics

۳. برای دسترسی به مقاله‌ی نگری به نشانی اینترنتی زیر مراجعه کنید:

<http://www.generation-online.org/tnegriagamben.htm>

کتاب زبان و مرگ به عنوان «درآمدی در خور به فلسفه» یاد کرد که پیشاپیش نشان از «روش تحلیل» آینده‌ی کار فکری فیلسوف دارد، چنان‌که از «امر زبانی» به «امر وجودی» نقب می‌زند. و این‌گونه «راه‌هایی» را بر «زمین هستی» بنا می‌کند. به گمان‌ام، کسانی که کتاب را خوانده‌اند با نگرشی هم‌عقیده باشند. در واقع این مشخصه‌ی کل کار فکری آگامبن (و نه فقط کتاب‌هایی چون زبان و مرگ، اجتماع آینده، یا وضعیت استثنایی) است که از سویی جهان معاصر را تیزبینانه به نقد می‌کشد و از سوی دیگر نگاهی امیدوار به «اجتماع آینده» دارد؛ و این به بهترین نحوی گویای هم‌زیستی دو آگامبن است. در نوشته‌های او از یک طرف، به «نقد منفی» ای بی‌می‌خوریم که به باور نگرشی مشخصه‌ی تفکر اروپایی پس از جنگ است و همه‌ی فیلسوفان و نظریه‌پردازان انتقادی را از فردای جنگ جهانی دوم به نقد رادیکال «بقایای» اندیشه‌ی تمامت‌خواه دیالکتیکی (که از جمله در تفکر مارکسیستی دوران مشهود بود)، و بی‌باوری به روایت‌هایی از پیشرفت و توسعه که دنیای مدرن حتا پس از آشویتس هم وقیحانه بر آن پای می‌فشرد واداشته است؛ و از طرف دیگر، منتقد پرشور و دانایی را باز می‌یابیم که با دقت و بصیرتی ژرف هر «سند» به‌جامانده‌ی «سنت» را می‌کاود و پیش از هر چیز بر امکانات زبانی آن سند تأکید می‌کند و عمیقاً باور دارد که با اتخاذ رویکردی فیلولوژیک - نقادانه و بازیابی رادیکال توانشی‌های زبان (و خلق چشم‌اندازی متفاوت نسبت به «زبان» به‌مثابه‌ی اقامت‌گاه اصلی انسان) می‌توان به الگویی اصیل برای مقاومت در برابر اشکال معاصر سلطه‌شکل داد، و این چنین به آینده‌ای متفاوت راه برد. این جنبه‌ی دوم، یعنی بررسی فیلولوژیک و تبارشناسانه‌ی متون در کنار ارجاعات گسترده به حیات سیاسی، اجتماعی و هنری دوران، و دانش زبان‌شناختی عمیق و حیرت‌آور، کار خواندن آثار آگامبن را دشوار و گاه خسته‌کننده می‌سازد. نوشتار تخصصی و فاضلانه (erudite) و گاه حتا «فضل‌فروشانه»ی آگامبن را بسیار نکوهیده‌اند؛ در همین

کتاب *زبان و مرگ*، بصیرت‌های به‌ظاهر پراکنده و بی‌ربط — اما عمیقاً پیوسته و مربوط — نویسنده در مورد سنت‌های ادبی و فلسفی و متون گاه فراموش‌شده‌ی فرهنگ غرب، به چشم خواننده‌ی ناآشنا، چنان بر هم تلعبار می‌شوند که هیچ بعد نیست ساختار و اسکلت اصلی کتاب زیر خروارها داده‌ی تاریخی، ادبی و فلسفی (و البته اصطلاحات تخصصی فراوان و بعضاً حتا جملاتی به زبان‌های لاتین و یونانی کلاسیک) گم شود و لحظاتی هم که استدالات و نتیجه‌گیری‌های اصلی فیلسوف خود را نشان می‌دهند، خواننده ربط‌شان را با بحث‌های قبلی درک نکند. از سوی دیگر، دلیل آوری‌های فلسفی آگامبن هم سخت موجزاند و از گاه از بحثی دشوار و نیازمند تفصیل، به اشاره‌ای کوتاه می‌گذرد. اما دشواری جدی‌تری که در جریان خواندن *زبان و مرگ* سر بر می‌آورد، ضرورت آشنایی دقیق خواننده با اندیشه‌ی فلسفی هایدگر و هگل است. به گواهی بسیاری از متفکران و آشنایان با اندیشه‌ی آگامبن، خوانندگانی که هستی و زمان و متافیزیک چیست؟ هایدگر را نخوانده یا تصویری از مباحث پدیدارشناسی روح هگل نداشته باشند بهره‌ی چندانی از این کتاب نخواهند برد. به دلایلی که در ادامه‌ی همین مقدمه به آن‌ها اشاره خواهم کرد، *زبان و مرگ* «هایدگری»ترین اثر نویسنده‌ی آن است و کل کتاب در واقع مکالمه‌ای است با فیلسوف آلمانی و البته تلاشی در گذر از مرز و افق‌های اندیشه‌ی او. در مورد هگل هم باید گفت آن اشارات جسته‌و‌گریخته و کوتاهی که در کودکی و تاریخ به‌منظور نقد تاریخ‌باوری دیالکتیکی هگل مطرح شده بودند، این‌جا تفصیل می‌یابند و مدلل می‌شوند. در واقع، خواننده می‌تواند دلایل ریشه‌ای نقد آگامبن به دیالکتیک هگلی و منفیت نهفته در تفکر او را در همین کتاب بیابد.

اما پیش از پرداختن به طرح کلی کتاب و مدعای اصلی آن بد نیست نگاهی کوتاه به جایگاه کلی *زبان در اندیشه‌ی آگامبن* بیاندازیم.

آگامبن در پیش‌گفتار ۱۹۸۹ به برگردان انگلیسی *کودکی و تاریخ* می‌نویسد:

«چه در کتاب‌های نوشته‌شده و چه در کتاب‌های نانوشته‌ام، مصرانه تنها یک مسیر فکری را دنبال کرده‌ام: معنای «زبان وجود دارد» چیست؟؛ معنای «من سخن می‌گویم» چیست؟^۱ در واقع، عامل یک‌پارچگی و پیش‌نهادی اصلی اندیشه‌ی آگامبن این واقعیت ساده است که انسان از دوران باستان تا کنون همواره به‌عنوان حیوان ناطق یا دست‌کم موجودی بهره‌مند از «قوه»ی زبان تعریف شده است. تعریف ماهیت انسان بر پایه‌ی «داشتن زبان» یا «بهره‌مندی از لوگوس» در طول تاریخ فلسفه به شکل‌های مختلف بیان شده — از «حیوان ناطق» ارسطو تا این حکم مشهور هایدگر که «زبان خانه‌ی هستی است». این تعریف پیامدهای فراوانی برای هستی اجتماعی و سیاسی انسان در بر دارد و پرسش‌های مهم فراوانی را بر می‌انگیزد: زبان چیست؟ رابطه‌ی آن با اندیشه کدام است؟ تفاوت زبان انسان با آوای جانوران یا صوت طبیعی در چیست؟ آیا اندیشه پیش از زبان شکل می‌گیرد و زبان صرفاً ابزاری برای انتقال مفاهیم و برقراری ارتباط است؟ آیا تجربه‌ی پیش‌زبانی وجود دارد؟ خود زبان را چه‌طور تجربه می‌کنیم؟ در ادامه به این پرسش‌ها باز خواهیم گشت. اما در کل شاید بتوان مفهوم زبان در فلسفه‌ی آگامبن را از سه چشم‌انداز متفاوت و در سه حوزه‌ی جداگانه اما عمیقاً مرتبط مطالعه کرد.

۱. زبان ارتباطی ذاتی و گوهری با هستی دارد و از این رو موضوع فلسفه است. از این چشم‌انداز، «ماهیت» زبان و این که چه‌طور به هستی ما در جهان شکل می‌دهد مسأله‌ی اصلی است.

۲. زبان آلت دست قدرت‌مندان و حاکمان است و از سوی آنان مورد بهره‌برداری سیاسی قرار می‌گیرد. زبان از این چشم‌انداز موضوع سیاست است و هیچ سیاستی بیرون از آشکال کاربرد زبان وجود ندارد. آگامبن در

۱. جورجو آگامبن، کودکی و تاریخ، درباره‌ی ویرانی تجربه، ترجمه‌ی پرویا ایمانی، نشر مرکز، ۱۳۹۰.

این حوزه به بررسی این نکته می‌پردازد که چه‌طور حکومت و قانون به بهره‌برداری از زبان می‌پردازند تا قدرت‌شان را تحکیم کنند، و نیز چه‌طور بازنمایی و استفاده‌ای دیگرگونه از زبان می‌تواند وسیله‌ای برای به چالش کشیدن این قدرت حاکم باشد.

۳. زبان رسانه‌ای برای بیان خلاقانه و آفرینش‌گرانه است و از این حیث موضوع ادبیات به شمار می‌رود. کاربرد زبان در شعر و نثر در واقع روشن‌گر چه‌گونه‌ی تجربه‌ی ما از زبان است.

بنابراین، هستی‌شناسی، سیاست و ادبیات، و البته رابطه‌ی پیچیده‌ی میان این سه حوزه، به سرفصل‌های اصلی اندیشه‌ی آگامبن شکل می‌دهند و از همین راه‌هاست که فلسفه‌ی زبان آگامبن به فلسفه‌های اخلاق، سیاست، و هنر راه می‌برد. ضمن این‌که به یاد داشته باشیم رابطه‌ی بین این سه حوزه (یعنی فلسفه، سیاست/قانون، ادبیات) در کار آگامبن مرزهای سنتی میان آن‌ها را محو می‌کند و اندیشه‌ی او را در مرز رشته‌های متعارف آکادمیک قرار می‌دهد. اما این رابطه‌ی پیچیده (که بسیاری از آن با عنوان «هستی‌شناسی انتقادی» یاد می‌کنند) در درجه‌ی نخست بر بنیان یک فلسفه‌ی زبان قدرت‌مند و بدیع استوار است که طرح اصلی آن در کتاب *زبان و مرگ* آمده است.

زبان و مرگ، چهارمین کتاب جورجو آگامبن، در ۱۹۸۲ به چاپ رسید و در ۱۹۹۱ برای نخستین بار به زبان انگلیسی ترجمه شد. این کتاب حاوی مفصل‌ترین و منسجم‌ترین بحث آگامبن پیرامون ماهیت زبان، تأیید، نفی، ریشه‌های نیهیلیسم، و بی‌بنیادی وجود آدمی است، و موضع دقیق او را نسبت به این همه روشن می‌کند. در واقع، این کتاب را باید اساس و شالوده‌ی فلسفی کل پروژه‌ی فکری آگامبن، و سرچشمه‌ی نظری بسیاری از بحث‌ها، نقدها، و چرخش‌های آینده‌ی کار فکری او دانست. کتاب به زعم نویسنده‌اش زمینه‌ای فراهم می‌آورد برای گذر از مرز اندیشه‌ی هایدگر و هم‌زمان پشت سر

گذاشتن افق متافیزیک، از طریق تشخیص بنیاد «منفی» زبان و هستی در تاریخ اندیشه‌ی متافیزیکی، و به‌ویژه در اندیشه‌های هگل و هایدگر، نقدهای مشهور و گاه تند آگامبن به دریدا هم ریشه در همین متن دارند (گرچه نام دریدا بیش از یک بار در کتاب نیامده). در حقیقت، تفاوت دیدگاه‌های فیلسوف ایتالیایی با برداشت‌های متفکر فرانسوی از مفاهیمی چون «گراما»، زبان، و آوا، و فاصله‌ی رهیافت‌هاشان به متافیزیک و راهبردهایی که برای فراتر رفتن از افق آن پیش می‌کنند شاید هیچ‌جا بهتر از این کتاب آشکار نباشد. زبان و مرگ را هم می‌توان ادامی منطقی مباحث کودکی و تاریخ دانست؛ و هم می‌توان آن را پیش از کودکی و تاریخ و هم چون «درآمد»ی فلسفی یا «تمهیدی انتقادی» (در معنای کانتی کلمه) بر این کتاب خواند. چنان‌که پیش‌تر گفتیم، این کتاب را عموماً «هایدگری»ترین کار آگامبن دانسته‌اند؛ نه به این معنا که در افق اندیشه‌ی هایدگر باقی می‌ماند و زبان، مرگ، نیهیلیسم، و متافیزیک را در محدوده‌ی سخن هایدگری درک می‌کند، بل به این معنا که افق پیش روی آن را هایدگر گشوده، و کتاب با آن مسائل و پرسش‌ها درگیر است که فیلسوف آلمانی طرح کرده یا دست‌کم امکان طرح‌شان را فراهم آورده بود. آگامبن در این کتاب مدعی است که «مرز» اندیشه‌ی هایدگر را دیده و حالا می‌خواهد آن را پشت‌سر بگذارد (فیلسوف آلمانی خطاب به دانشجویان حاضر در سمینار تور در تابستان ۱۹۶۸، از مرز اندیشه‌ی خود سخن گفته و تأکید کرده بود: «من نمی‌توانم این مرز را ببینم، اما شما می‌توانید»). مباحث زبان و مرگ در واقع محصول سمیناری هشت‌روزه است که آگامبن در خلال سال‌های ۱۹۷۹ و ۱۹۸۰ در آن شرکت کرد. بحث با نقل قولی از گوهر زبان هایدگر آغاز می‌شود که فیلسوف در آن از «رابطه‌ی گوهری زبان و مرگ» سخن گفته و این نکته را پیش کشیده بود که این رابطه «هم‌چنان نااندیشیده مانده است». و کلی سمینار هم پژوهشی است در باب ماهیت و احتمال وجود همین رابطه، لحظات

مهم و سرنوشت‌ساز ظهور آن در طول تاریخ متافیزیک (مشخصاً در فلسفه‌ی هگل)، و نیز بررسی امکانات اندیشه‌ی هایدگر و جست‌وجوی مرز نهایی این اندیشه. اساسی‌ترین پرسش‌های آگامبن در این متن به یک باور متافیزیکی باستانی باز می‌گردند: باور به وجود دو «قوه» یا قابلیت ذاتی و متناظر در آدمی، یکی برای زبان و دیگری برای مرگ. آگامبن می‌کوشد تا نه تنها این رابطه‌ی فرضی بین زبان و مرگ را به پرسش کشد، بلکه مهم‌تر، می‌خواهد در خود این فرض هم که زبان و مرگ قوای ذاتی و طبیعی نوع بشر هستند چون و چرا کند. و به گمان او، این کار ضرورتاً مستلزم تأملی بر مکان یا جایگاه (topos) منفیت است. در واقع آگامبن ادعا می‌کند که تلقی هایدگر از تنهایی و زبان هم‌چنان گرفتار منفیت متافیزیک است و از همین رو وظیفه‌ی اندیشه‌ی معاصر خطر کردن و فراتر رفتن از بنیاد منفی و نیهیلیستی سیاست و اخلاق، و تدوین مفهومی غیر منفی یا ایجابی از مرگ و زبان است. این اندیشه‌ی پسامتافیزیکی مستلزم نقد آن پیش‌فرض سنتی فلسفه‌ی غرب است که انسان را موجودی سخن‌گو (حیوان ناطق، حیوان دارای لوگوس) و می‌آزمود معرفی می‌کند، یعنی در واقع متفلسفان رها ساختن طرز تفکری است که رابطه‌ی آدمی با زبان و مرگ را روشن‌گر امکانی خاص انسان یا معرف اقامت‌گاه بنیادین انسان در هستی می‌داند. در واقع آگامبن می‌گوید تعریف انسان به عنوان موجودی ناطق و فانی اقتضا می‌کند که اتوس (ethos) یا اقامت‌گاه و سرشت خاص آدمی آکنده از منفیت باشد. برای آگامبن، برخلاف هایدگر، زبان و مرگ نه کنش‌ها و تقدیرهایی «از آن خویش»، «تعلق‌یافته» یا «اختصاصی» انسان، بل پدیده‌هایی عمیقاً بیرونی و «نامتعلق» به انسان هستند. اما تا به این‌جا برسیم و بحث را در این سطح پیش‌رفته پی بگیریم، راهی طولانی در پیش داریم. در این‌جا سعی می‌کنم بحث آگامبن را تا آن‌جا که می‌توانم به روشنی و با اختصار توضیح دهم. اما نخست چهارچوب اولیه و ادعای اصلی کتاب.

چنان‌که می‌دانیم، هایدگر زبان را در واقع نوعی «مونولوگ» می‌داند که تنها با خود سخن می‌گوید و به چیزی جز خودش ارجاع ندارد. از این چشم‌انداز، زبان پیوسته با خود و درباره‌ی خود سخن می‌گوید؛ اما فضایی که زبان در و به‌واسطه‌ی آن با خود سخن می‌گوید انسان یا دازاین است. آگامبن تا این‌جا با هایدگر موافق است. هم‌چنین، هر دو فیلسوف فلسفه را «راهی به سوی زبان» می‌دانند، راهی که ما را به «اقامت‌گاه» و گوهر راستین انسان راهنمایی می‌کند. اما برای به دست آوردن تصویری ابتدایی از تفاوت نگرش‌های دو متفکر به زبان، در گام نخست می‌توانیم به جستار «تجربه‌ی زبانی» (Experimentum Linguae)، که در سرآغاز کتاب *کودکی و تاریخ* آمده، توجه کنیم. آگامبن در این متن کوتاه و دشوار، زبان را از منظری دیگر و در رابطه‌ای که با آوا یا صوت (فونه) می‌یابد به بحث می‌گذارد:

آیا آوایی انسانی وجود دارد؟ آوایی که صدای انسان باشد همان‌طور که جیرجیر صدای جیرجیرک یا غرغر صدای خر است؟ و اگر چنین آوایی وجود دارد، آیا این آوا همان زبان است؟ رابطه‌ی میان آوا و زبان، میان فونه (phōnē) و لوگوس (logos)، چیست؟ و اگر چیزی به‌عنوان آوای انسانی وجود ندارد، به چه معنا انسان را هم‌چنان می‌توان به‌عنوان یک موجود زنده‌ی دارای زبان تعریف کرد؟ چنین پرسش‌هایی مرزهای پژوهشی فلسفی را مشخص می‌کنند. در سنت فئما، مسأله‌ی آوا مسأله‌ی فلسفی اساسی و مهمی به شمار می‌آمد. ... برای رواقیان که انگیزه‌ی راسخی به فرهنگ غربی برای تأمل در باب زبان بخشیدند، آوا آرکه (arkhē)ی دیالکتیک بود. با این حال، فلسفه تقریباً هرگز تاکنون پرسش آوا را چونان یک مسأله مطرح نکرده است ...^۱

در حالی که برای هایدگر حیوانات فاقد جهان‌اند و بیرون از گشودگی

هستی قرار دارند، برای آگامبن مسأله قدری پیچیده‌تر است. چنان‌که در **کودکی و تاریخ** دیدیم، حیوانات ظاهراً «از زبان بی‌بهره نیستند؛ برعکس، آن‌ها همواره و یکسره زبان‌اند». حیوانات «به زبان وارد نمی‌شوند، بلکه پیشاپیش درون زبان‌اند. درمقابل: انسان، به‌سبب داشتن کودکی، به دلیل تقدم‌اش بر گشتار، این زبان واحد را دوباره می‌کند و، برای آن‌که بتواند سخن بگوید، مجبور می‌شود خود را به‌مثابه‌ی سوژه‌ی زبان قوام بخشد — مجبور می‌شود بگوید "من"». ^۱ در واقع، حیوان چون هیچ «قطع و وقفه‌ای» در آوای‌اش ندارد، چون هیچ گسستی میان زبان و سخن را تجربه نمی‌کند. آوایی دارد «واحد و بخش‌ناپذیر» که راهی است فوری و مستقیم برای برقراری ارتباط. در مقابل، انسان برای برقراری ارتباط تنها می‌تواند از زبان استفاده کند، اما زبان چیزی است «غیرطبیعی» که باید آموخته شود. بنابراین، زبان از آن ما نیست و به ما «تعلق» ندارد. ما «صاحب» زبان نیستیم اما پیوسته از آن استفاده می‌کنیم. این امر به پدیدآمدن نوعی «منفیت» (negativity) در وجود انسان می‌انجامد. این منفیت خصلتی بنیادین دارد، زیرا جنبه‌های مختلف وجود بشر از این واقعیت ناشی می‌شوند که او همواره به‌واسطه‌ی «داشتن» همان چیزی تعریف می‌شود که آن را ندارد. منفیت زبان در واقع ناسازگاری است که از شکاف میان زبان و آوا ناشی شده و همین منفیت بنیادین است که در زبان و مرگ مورد بحث قرار می‌گیرد. چنان‌که پیش از این گفتیم، بحث «روز نخست» سمینار با نقل عبارتی از هایدگر درباره‌ی «رابطه‌ی ضروری و گوهری میان مرگ و زبان» آغاز می‌شود و این رابطه‌ی بنیادین برای هایدگر به گوهر وجودی انسان شکل می‌دهد. برای آگامبن اما این تعریف از انسان به‌عنوان موجودی میرا و دارای زبان ضرورتاً با منفیت بنیادین متافیزیک پیوند

دارد. او می‌گوید در اندیشه‌ی متافیزیکی همیشه چیزی، عنصری، در رابطه‌ی انسان با جهان «غایب» است و بنابراین همواره نوعی خلاء، فترت، یا فضای تهی میان انسان و جهان وجود دارد. این فضای خالی همان مکان یا توپوس (topos) منفیت است. آگامبن ادعا می‌کند که تفکر متافیزیکی، و حتا نقد رادیکال آن در فلسفه‌ی هایدگر، ضرورتاً باید فضایی منفی خلق کند تا بتواند روایت‌اش از جهان را بر بنیاد آن استوار سازد. این فضای منفی در اندیشه‌ی هگل و هایدگر به‌ترتیب در پیکر اصطلاحات «این» و «آن‌جا» نمود می‌یابد.

زبان، آوا، منفیت

چنان‌که گفتیم زبان و مرگ پیش از هر چیز گفت‌وگویی است با اندیشه‌ی فلسفی هایدگر. گفت‌وگویی که می‌کوشد تا به «نااندیشیده»ی اندیشه‌ی هایدگر بیان‌دیشد. می‌دانیم هایدگر بخش مهمی از هستی و زمان را به تحلیل اگزیستانسیال مرگ و فهم رابطه‌ی دازاین با مرگ‌اش اختصاص داده (بندهای ۴۹ تا ۵۳) و هستن-به‌سوی-مرگ را شخصی‌ترین امکان دازاین معرفی کرده است. هایدگر ضمن بسط این تحلیل اگزیستانسیال از مرگ، می‌گوید که به‌رغم پوشیده ماندن مرگ در متن فهم‌ها و درگیری‌های هرروزه، دازاین رابطه‌ای شخصی و اصیل با آن دارد و مرگ، هم‌چون «ارآن‌خویش‌ترین امکان دازاین»، به‌منزله‌ی امکانی ناوابسته، غیرارتباطی و عمیقاً فردی آشکار می‌شود، چرا که اجتناب‌ناپذیر و ذاتی زندگی است و نمی‌تواند پشت سر گذاشته شود، و اساساً شرط تصور دازاین هم‌چون یک کل یا تمامیت است. آگامبن در توضیح دیدگاه هایدگر درباره‌ی مرگ دازاین و «هستن-به‌سوی-پایان» یا «هستن-به‌سوی-مرگ»ی که در ساختار دازاین نهفته، می‌نویسد: «دازاین تنها در سویی مطلقاً منفی این هستن-به‌سوی-مرگ، آن‌گاه که رادیکال‌ترین عدم‌امکان را تجربه می‌کند، می‌تواند به اقامت‌گاه اختصاصی و حقیقی خویش

دست یابد و خود را هم چون یک تمامیت درک کند، و نتیجه می گیرد که «تجربیه‌ی دازاین از شخصی‌ترین امکان اصیل‌اش هم‌خوان است با تجربه‌ی اوج و منتهای منفیت». در این‌جا، پرسش مهمی سر بر می‌آورد: منشأ این نیستی یا منفیتی که در ذات دازاین نهفته چیست؟ آگامبن می‌گوید برای پاسخ‌گویی به این پرسش باید «معنای دقیق» اصطلاح «دازاین» (Dasein) یا «آن‌جا-هستن» (Being-there) را روشن کرد. وی در توضیح این اصطلاح و با اشاره به بحث هایدگر در نامه‌اش به ژان بوفره، که در آن دازاین را به مثابه‌ی être-le-là تعریف کرده و le-là را هم بیان‌گر «ناپوشیدگی» (Aletheia) دانسته بود، می‌نویسد دازاین را باید در معنای «آن‌جا-هستن» (Being-the-there) — با تأکید بر جزء «آن‌جا» که بیان‌گر مرگ است — فهمید. این تأویل از دازاین منشأ هستی‌شناختی منفیت را آشکار می‌کند؛ زیرا نشان می‌دهد که این دقیقاً خود واژه‌ی کوچک Da در دازاین، یا جزء «آن‌جا» در «آن‌جا-هستن»، است که باعث رخنه‌ی منفیت به وجود آدمی می‌شود؛ دلیل‌اش هم ساده است: وقتی انسان یا دازاین (دا-زاین، آن‌جا-هستن) را هستنده‌ای بدانیم که در امکان مرگ اقامت دارد و تنها در مرگ به خاتمی خویش است، یا به عبارت دیگر، مرگ اصیل‌ترین و از آن‌خویش‌ترین امکان وجودی اوست، آن‌گاه نتیجه‌گیری به‌ظاهر تند آگامبن هم دور از ذهن نخواهد بود. «منفیت از همان Da ی دازاین هم‌راه اوست» یا منفیت از همان «آن‌جا» ی آن‌جا-هستن نطفه می‌بندد، از آن‌جا بودگی‌اش. در واقع «آن‌جا» (Da) دقیقاً همان چیزی است که دازاین را از هستی (Sein) دور می‌کند. این‌گونه، انسان بدل به جایگاه یا توپوس منفیت می‌شود. به عبارت دیگر، انسان محکوم می‌شود که از هستی دور بماند. اما تا این‌جا دو نکته ناروشن مانده است. یکی این‌که هنوز ندانسته‌ایم سرچشمه‌ی این منفیت یا نفی‌کنندگی Da در کجاست، و دیگر این‌که روشن نکرده‌ایم که آیا این منفیتی که هایدگر آن را اصیل‌ترین

امکان هستی دازاین می‌داند متفاوت از آن منفیتی است که در سرتاسر تاریخ فلسفه‌ی مدرن به چشم می‌آید یا صرفاً تکرار آن است در هیأتی تازه.

آگامبن برای پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها، به سراغ فیلسوف آلمانی بزرگ سده‌ی نوزدهم، هگل، می‌رود و به جست‌وجوی ریشه‌های منفیت و امر منفی در شاهکار فلسفی او، یعنی *پدیدارشناسی روح*، می‌پردازد. او می‌نویسد در *پدیدارشناسی روح* هگل، سرچشمه‌ی منفیت ضمیر اشاره‌ی *diese* یا «این» است، یعنی «اداتی که چه به‌لحاظ صرفی و چه به‌لحاظ معنایی با *Da* خویشتان است» را ادامه می‌دهد: «همان‌طور که بحث هایدگر در هستی و زمان با *Da Sein* با آن جا-هستن آغاز می‌شود، *پدیدارشناسی روح* هگل هم از تلاش آگاهی حسی (یقین حسی) برای *das Diese nehmen* یا «تشخیص این» می‌آغازد. نخستین صورت آگاهی در *پدیدارشناسی روح* هگل «یقین حسی» است. در واقع، «یقین حسی» به‌مثابه‌ی ابتدایی‌ترین و بسیط‌ترین شکل فهم جهان، پله‌ی آغازین حرکت آگاهی به شمار می‌آید و بیان‌گر این واقعیت است که برداشت حسی و بی‌واسطه‌ی ما از جهان یقینی‌ترین فهم ما از جهان است. وقتی با ابژه‌ای مواجه می‌شویم، با ضمیر اشاره‌ی «این» به آن اشاره می‌کنیم و مطمئن می‌شویم که جنبه‌ی محسوس و عینی آن ابژه را درک کرده‌ایم. در واقع، ما تمامی شناخت‌های بعدی و پیچیده‌تر خود از آن ابژه را بر همین شناخت حسی، یا «این-یابی»، استوار می‌کنیم. اما هم‌چنان‌که هگل نشان می‌دهد، ما تنها می‌توانیم از خلال نوعی انتزاع درباره‌ی این یقین حسی سخن بگوییم، یعنی از طریق زبان. وقتی می‌پرسیم «این چیست؟»، در واقع ابژه‌ی مورد نظر را کنار گذاشته و صرفاً درباره‌ی خود زبان حرف می‌زنیم. ما نمی‌توانیم یقین حسی را بیان کنیم چون زبان «منظور» و «معنا» را بیان نمی‌کند و از این رو کیفیت «کلی» (پس منفی) می‌یابد. زبان در ذات خود به آگاهی تعلق دارد و بنابراین تنها از خود سخن می‌گوید، اما با وجود این نمی‌تواند این «خود» را در

حواس بگنجاند؛ هگل به این نتیجه می‌رسد که زبان نمی‌تواند «این» محسوس و متعین را در خود بگنجاند یا بیان کند. این چنین، زبان امر ناگفتنی را با گفتن آن، یعنی با ثبت آن از حیث منفیت‌اش، پاس می‌دارد. اما آگامبن برای مطمئن شدن از ماهیت منفی «این» در سرآغاز کتاب هگل و شباهت احتمالی آن به «آنجا»ی هستی و زمان و تجربه‌ی مرگی که در این کتاب امکان اصیل آن جای خود بودن را برای دل‌زاین (آن‌جا-هستن) بر می‌گشاید. بحث را گامی به عقب می‌برد و مضمون امر ناگفتنی یا معنای بیان‌ناپذیر را پیش از نگارش پدیدارشناسی روح، در تفکر هگل مورد دقت و بررسی قرار می‌دهد. مفهوم «امر ناگفتنی» نخستین بار در شعری با مضمون اسرار النوسی، که هگل جوان آن را در سال ۱۷۹۶ سروده و به دوست‌اش هولدرلین تقدیم کرده بود، سر برآورد و بعدها در فصل نخست پدیدارشناسی روح تکرار شد. آیین النوسی از آیین‌های رمزی و عرفانی یونان باستان بود که بر محور شخصیت دمتر (سرس در اساطیر روم)، الاهه‌ی زناگی، کشت‌و‌زرخ، و باروری، و دخترش پرسفونه (که هادس او را ربوده بود و تنها هر بهار اجازه داشت از جهنم زیرین بیرون بیاید و روی زمین گام بگذارد) می‌چرخید و مانند دیگر آیین‌های سری، مناسب و آداب تشریفی خاص خود داشت. اهمیت این آیین‌ها در سکوتی بود که مبتدی تازه‌تشریف‌یافته ناگزیر از حفظ آن بود. این جشن هگل جوان در شعر خود از «معانی منبع» و دانش گران‌سنگی می‌گوید که «چندان مقدس» و کبریایی است که «در نشانه‌های بی‌روح نمی‌گنجد» و کسی که این مکاشفه را تجربه کرده و اکنون می‌خواهد گوهر رازآلود آن را بر دیگران فاش سازد، یا باید «به زبان فرشتگان سخن گوید» و یا این که «فقر و مسکنت واژه‌ها» را تجربه کند. اما در هر حال «سخن گفتن بر او گناهی می‌نماید» و «گرچه هنوز زنده است، زبان در کام می‌کشد»؛ و از همین رو، حکمت سری النوسی را تنها باید «در ژرفای دل خویش» پرورد و آن را مسکوت گذاشت. اما در حالی که

در شعر هگل جوان این حفظ سکوت است که امر ناگفتنی را پاس می‌دارد، در فصل نخست پدیدارشناسی روح، چنان‌که دیدیم، رابطه‌ی امر ناگفتنی با زبان از طریق دیگر مطرح می‌شود. هگل این‌جا می‌نویسد که نه خاموشی مؤمنانه بل خود زبان است که حافظ و نگاه‌دار امر ناگفتنی است، یعنی زبان ضرورتاً دربردارنده‌ی سویی‌ای بیان‌ناپذیر است و هر بیانی «ناگفته» را در دل خود محفوظ می‌دارد. او در بحث از یقین حسی، این نکته را پیش می‌کشد که واژه‌هایی مانند «این» و «اکنون» از انتقال معنای دقیق و عینی مورد نظر گوینده فاصرنده چون نه به اثره‌ی محسوس مورد اشاره، بل تنها به امر کلی و جهان‌شمول ارجاع دارند. این چنین، زبان ناخواسته محتوای حقیقی ادراک حسی را بیان می‌کند و در همان حال از بیان منظور و معنای اصلی مرادشده در می‌ماند: در زبان، «ما خودمان آن‌چه می‌خواهیم بگوییم [unsere Meinung] را فوراً نقض می‌کنیم، و از آن‌جا که امر کلی محتوای حقیقی یقین حسی است و تنها زبان است که این محتوای حقیقی را بیان می‌کند، برای ما مطلقاً ناممکن خواهد بود که آن هستی محسوس را که مد نظر داریم [meinen] بر زبان آوریم [sagen]، یا در قالب کلام بیان کنیم». آگاهان تأکید می‌کند که این امر برای هگل گواه و تأییدی می‌شود بر ضرورت دیالکتیک یقین حسی، که الزاماً دربردارنده‌ی نفی است؛ یعنی «این» یا «اکنون» همواره با مورد منفی یا سالبه‌ی خود جایگزین می‌شوند و حرکت آگاهی حسی ادامه می‌یابد. و همین ارجاع ضروری به امر کلی و منفی است که هگل را بار دیگر به طرح بحث اسرار الیوسی در پدیدارشناسی روح سوق می‌دهد. با این حال، چنان‌که گفتیم، در این‌جا امر ناگفتنی چیزی نیست جز خود معنا، یعنی اشاره‌ی به اثره‌ای حسی که لاجرم در گفتار پنهان و ناگفته می‌ماند: «آن‌چه برای زبان بیان‌ناپذیر است چیزی نیست جز خود معنا (Meinung) که به معنای دقیق کلمه در هر گفته‌ای ضرورتاً ناگفته می‌ماند، لیکن این ناگفته در ذات خود صرفاً امری منفی و کلی

است، و دقیقاً از خلال درک و تشخیص حقیقت همین ناگفته است که زبان آن را چنان که هست به زبان می‌آورد و حقیقت‌اش را درک می‌کند. پس، توجه داشته باشیم که در این جا راز امر کلی و جهان‌شمول، در لفافه‌ی سکوت مؤمنانه یا منع گفتار، پوشیده و پنهان نیست، بل چونان عنصری ناگفتنی در قلب زبان و گفتار نهفته و اصلاً ذاتی زبان است. «بنابراین، راز الئوسی‌ای که در *پندارشناسی روح* از آن سخن رفته همان راز *شعر الئوسیس* است؛ با این تفاوت که در این جا زبان قدرت سکوت را در اختیار گرفته، و آنچه پیش‌تر هم چون حکمت ژرف به‌بیان‌نیامدنی جلوه می‌کرد، اکنون می‌تواند (از حیث منفیت‌اش) در کنه و ازه پاس داشته شود و محفوظ بماند. این گونه، «هر گفته‌ای ناگفته را بیان می‌کند» و خصیصه‌ی اصلی ناگفته را هم چون مورد منفی یا نبود معنا آشکار می‌سازد.

تا این جا دیدیم که هم هگل و هم هایدگر منفیت را جزء جدایی‌ناپذیر و ذاتی زبان می‌دانند و این نکته در بحث دو فیلسوف از *Da* و *Diese* مشهود است. اما آگامبن می‌پرسد که آیا تلاقی این دو واژه در منفیت صرفاً تصادفی است یا این که «ذات مشترکی» در بین است که ضمیر «آن‌جا» و «این» را به امر منفی مربوط می‌کند. او سپس با بیان این نکته که *Da* و *Diese* چه به لحاظ ریخت‌شناسی و چه به لحاظ ریشه‌شناسی با هم خویشاوندند و هر دو از ریشه‌ی *to* یونانی آمده‌اند، بر موقعیت دستوری مشترکشان به عنوان ضمیر، و بنابراین نقشی که در کنش زبانی دیکسیس (*deixis*) یا اشارت‌گری در گزاره می‌یابند، تأکید می‌کند. زبان‌شناسی مدرن کارکرد ضمیر در جمله را صرفاً اشاره کردن به وقوع یا فعلیت خود گفته می‌داند. ضمیری چون «من» و «تو» — به همراه قیدها و دیگر ادات و اصطلاحات قیدی، از جمله «این‌جا»، «اکنون»، «این» — برخلاف تصور، به ابژه‌ای ملموس و عینی بیرون از خودشان ارجاع ندارند و نشان‌گر چیزی جز نفس رخداد زبان نیستند.

این‌سان، ضمیر «من» به یک سوژه‌ی روان‌شناختی مستقل از زبان ارجاع ندارد؛ بلکه تنها می‌تواند نشان‌گر گزینده‌ی گفته در وهله‌ی خاص و یکه‌ی همان گفته باشد. به قول امیل بنونیست، «من نشان‌گر آن شخصی است که وهله‌ی حاضر و بالفعل سخن دربردارنده‌ی «من» را بیان می‌کند». به عقیده‌ی بنونیست — که دستاوردهای‌اش در حوزه‌ی زبان‌شناسی اهمیت فراوانی برای پروژه‌ی فلسفی آگامبن دارد — ماهیت دینیکسیس یا عمل اشاره را تنها از خلال تشخیص کارکرد و نقش «من» می‌توان به‌درستی شناخت؛ زیرا ضمیر «من» به‌خوبی نشان می‌دهد که «دینیکسیس یا نشان‌گری مقارن وهله‌ی سخنی است که حامل اشاره به شخص است ... مسأله‌ی اصلی رابطه‌ی بین نشان‌گر (مثلاً نشان‌گر یک شخص، یک مکان، یک زمان، یک ابژه‌ی مورد اشاره، و غیره) و وهله‌ی حاضر و کنونی سخن است». آگامبن تعریفی مشابه از نقش ضمائر را در کار رومن یاکوبسن می‌یابد. یاکوبسن ضمائر را «تبدیل‌گر» (shifter) نامیده بود؛ یعنی واحدهای دستوری‌ای که تنها در یک نظام رمزگانی خاص معنا می‌یابند و بیرون از پیام آن رمزگان خاص قابل تعریف نیستند. به عبارت دیگر، معنای تبدیل‌گرها از ارجاع به ابژه‌ای معین بیرون از زبان ناشی نمی‌شود، بلکه کارکرد اصلی یک تبدیل‌گر در واقع اشاره به نفس رویدادگی سخن است. آگامبن می‌نویسد: «آن مفصل‌بندی یا تبدیلی که تبدیل‌گرها بانی‌اش هستند نه از امر غیرزبانی (اشارت‌گری محسوس و مشخص) به امر زبانی، بل از لانگ به پارول است». این امر گواه آن است که معنای واقعی ضمائر تنها در بستر گفتار حاصل می‌شود و از وهله‌ی تحقق یا وقوع گفتار جدایی‌ناپذیر است: «اشارت‌گری مقوله‌ای است که در آن زبان به تحقق و رخداد خودش اشاره می‌کند». از این‌همه نتیجه می‌گیریم که ضمائر در حقیقت آشکارکننده‌ی ناتوانی زبان از انتقال معنا و برقراری ارتباط و از این‌رو بیان‌گر منفیت ذاتی زبان هستند.

این تیز دربارهی نقش و کارکرد ضمائر برای کل کار فکری آگامبن اهمیت فراوانی دارد. او به کمک این تیز مسیر خود را از انگاره‌های رایج روان‌شناختی در باب سوپرکتیوینته جدا می‌کند (چنان‌که در کودکی و تاریخ هم شاهد این نگاه زبانی و غیرروان‌شناختی به سوژه بودیم)، و به واسطه‌ی همین برداشت جایگاه ضمائر است که در بازمانده‌های آشویتس، اخلاق را به مثابه‌ی شهادت دادن به امر ناگفتنی در گفتار تعریف می‌کند.^۱ این ارجاع سوپرکتیوینته به زبان و وهله‌ی سخن نشان‌گر فاصله‌ی آگامبن با تمامی چشم‌اندازهای فلسفی‌ای است که یک آگاهی جوهری را پشت زبان و گفتار پیش‌فرض می‌گیرند، آگاهی‌ای که بر زبان مقدم است و گفتار را به مثابه‌ی نوعی ابزار جهت «ابراز» یا بیان، و وسیله‌ای برای ارتباط میان سوژه‌های کامل خودآگاه به کار می‌گیرد. نگاه «زبانی» آگامبن هم‌چنین برای نقد نیهیلیسم متافیزیکی فلسفه‌ی غرب به کار او می‌آید و عاملی بسیار مهم در این نقد است. این نکته‌ی آخر اهمیت فراوانی دارد، زیرا به‌زعم آگامبن آن نکتی که در زبان‌شناسی به مثابه‌ی فعلیت بخشیدن به زبان از خلال تبدیل لانگ به پارول تعریف شده، همان چیزی است که فلسفه‌ی غرب برای مدتی بیش از دو هزار سال آن را به عنوان *ousia* یا هستی تعریف کرده است.

برای فلسفه، آن‌چه طی وقوع یا رخداد گفتار مورد اشاره قرار می‌گیرد خود هستی است: «آن‌چه همواره در هر گفته‌ای، بی‌آن‌که نامی از آن برده شود، پیشاپیش مورد اشاره قرار گرفته است، از چشم‌انداز فلسفه، همان هستی است. ساحت معنایی، واژدهی «هستی» که جست‌وجوی بی‌پایان و غیاب ابدی‌اش ... کل تاریخ متافیزیک را رقم زده، قرین و منطبق است بر رخداد زبان؛ ... تنها به این خاطر که زبان از طریق تبدیل گرها امکان ارجاع به

وهله‌ی وقوع و تحقق خود را می‌دهد، چیزهایی چون هستی و جهان به روی تعمق گشوده می‌شوند». بنابراین، اگر تفاوت هستی‌شناسانه‌ی هایدگر میان اگزیستانسیال و اگزیستانسیل، یا انتولوژیک و انتیک، را ملاک قرار دهیم، خواهیم دید که سویه‌ی انتولوژیک هستی «منطبق است بر رخداد محض زبان به مثابه‌ی رخدادی آغازین» و سویه‌ی انتیک هستی «مقارن است با آنچه که، طی این رخداد، گفته شده و مورد دلالت قرار گرفته است»؛ «استعلای هستی از هستنده، یا استعلای جهان از چیز، در درجه‌ی نخست استعلای رخداد لانگ است از پارول». و در این جاست که وام آگامبن به هایدگر، و در عین حال بر روی چشم انداز نظری او از بحث فیلسوف آلمانی آشکار می‌شود. در واقع، استدلال اصلی آگامبن در زبان و مرگ، که به نقد او بر کل تاریخ متافیزیک هم شکل می‌دهد، این است که در تحلیل نهایی، هم فلسفه‌ی هگل و هم اندیشه‌ی هایدگر، به دلیل اتکای‌شان به مفهوم آوای خاموشی که به منزله‌ی نوعی «تبدیل‌گر اعظم» میان زبان و سخن عمل می‌کند، و گرچه خود ناگفتنی است اما با این حال شرط گفتار انسان به شمار می‌رود، عملاً به گونه‌ای شکاف یا تقسیم درون زبان باور دارند، شکافی که به زعم آگامبن از ارسطو تا ویتگنشتاین عنصر مقوم تفکر غربی بوده است.

از آنچه تا کنون گفتیم می‌توان نتیجه گرفت که هرگاه Da و Diese را به پیروی از بنونیست، یاکوبسن، و آگامبن، «تبدیل‌گر» بدانیم، آنگاه کارکرد این دو ضمیر هم چیزی نخواهد بود جز نشان دادن یا اشاره کردن به وهله‌ی گفتار یا فعلیت و رخداد زبان. بنابراین، از منظر هگل و هایدگر، «منفیت به وجود انسان راه می‌یابد، زیرا انسان باید نفس همین رخ دادن یا تحقق باشد، [زیرا] او می‌خواهد به رخداد زبان دست یابد». اما سؤالی که در این جا مطرح می‌شود این است که چه چیز این دست‌یابی به رخداد زبان منجر به ورود آدمی به منفیت می‌شود؟ و اشاره کردن یا ارجاع داشتن به رخداد زبان به

چه معناست؟ به عبارت دیگر، معنای مورد اشاره قرار گرفتن زبان چیست و چه چیز باعث می‌شود تا زبان رخدادگی یا وقوع خودش را نشان دهد؟ پاسخی که آگامبن به این سؤال می‌دهد یک کلمه است: آوا؛ البته نه آوا به معنای رسانه یا واسطه‌ی بیان محتوایی پیشازبانی یا غیرزبانی، بل آوا به مثابه‌ی «بعد هستی‌شناسانه‌ی بنیادین»ی که در هر وهله‌ی سخن پیش‌فرض گرفته می‌شود. این آوا دیگر «صرفاً فونه یا موج طنین‌داری که از دستگاه صوتی بدن آدمی خارج می‌شود نیست»، بلکه دربردارنده‌ی هستی هم‌چون سویه‌ی «آشکارکننده و نشان‌دهنده»ی رویداد زبان است. این بدان معناست که گرچه آوا به مثابه‌ی موج طنین‌دار یا صوت محض می‌تواند نمایان‌گر حیوانی باشد که آن را تولید کرده، اما با این حال نمی‌تواند به وهله‌ی سخن ارجاع داشته باشد یا هم‌چون گشایشی به سهر گفتار و معنا عمل کند. در واقع، آوا به مثابه‌ی صوت محض یا صدای حیوان (فونه) پیش‌فرض و شرط هرگونه بیان معنا دار است، اما شرطی است که در وهله‌ی سخن، یعنی در وهله‌ی کنش تولید معنا، «نابود می‌شود» و کنار می‌رود. این امر منجر به پدیدآمدن شکافی در وهله‌ی سخن میان آوای نابودشده و ظهور معنا می‌شود، و دقیقاً در همین شکاف است که آوا در بعد هستی‌شناختی‌اش، و به مثابه‌ی آشکارگی هستی، پدیدار می‌شود و این چنین به arthron یا مفصل‌بندی آغازین زبان انسانی شکل می‌دهد. به بیان ساده، آوای انسان را نمی‌توان صوت یا صدای صرف دانست. اگر ما معنای هر صدایی را می‌فهمیدیم، دیگر نیازی به فراگیری زبان نداشتیم. ما همواره می‌کوشیم تا صداها را به معنا تبدیل کنیم، یعنی اصوات را می‌شنویم، آن‌ها را به دال‌ها (کلمات) تأویل می‌کنیم، و سپس معنایی خاص از آن‌ها استخراج می‌کنیم. بنابراین، آوا باید زائل شود و کنار برود تا معنا به دست آید. به عبارت دیگر، زبان با معنا مستلزم زوال و انحلال آوای محض است. این فرایند بین انسان (به مثابه‌ی مکان زبان و حیوان دارای لوگوس) و

آوا فاصله می‌اندازد و به خلاء یا فضایی تُهی میان زبان و گفتار شکل می‌دهد. پس، از یک سو، آوایی داریم که در فعلیت یافتگی یا وقوع زبان تجسم می‌یابد و از سوی دیگر، آوایی که به آن دسترسی نداریم (همان آوای زوال‌یافته یا صوت محض)؛ از یک سو، آوایی که «گفتار» است و دقیقاً به این دلیل تحقق یافته که دیگر آوا (فونه) نیست و از سوی دیگر آوایی که اگر منحل نمی‌شد اصلاً معنا یا زبانی درکار نبود. در این جا، آگامبن به منظور متمایز ساختن بُعد انتولوژیک آوا از سویی انتیک آن (فونه، صوت محض، یا صدای حیوان) مورد نخست را با V بزرگ و به صورت Voce و آوا در معنای دوم را با حرف کوچک و به شکل voce می‌نویسد تا این گونه اشاره‌ای هم به تمایز هستی و هستنده‌ی هایدگر کرده باشد (مترجمان انگلیسی کتاب هم به ترتیب از دو صورت Voice و voice استفاده کرده‌اند. من در جریان ترجمه راه بهتری نیافتم جز آن که آوا در معنای نخست را درون «گیومه» قرار دهم، و آوا در معنای صوت حیوانی یا «متضاد لوگوس» را بدون علامت نقل قول بیاورم). در واقع، این «آوا»یی که دیگر آوا نیست اما هنوز معنا هم نیست بلکه صرف تحقق یا فعلیت زبان است. برای آگامبن، به شالوده‌ی «هستی» و «زمان» شکل می‌دهد؛ ما برای «هستی» داشتن (در معنای هایدگری واژه) باید از شکلی از «آگاهی» برخوردار باشیم، اما این آگاهی تنها زمانی وجود خواهد داشت که ما درکی از حضور یا زمان کنونی داشته باشیم، یا به عبارت دیگر خود را موجودی زمان‌مند بدانیم. آگامبن می‌گوید «آوا» با دلالت کردن بر رخداد و «فعلیت» زبان در وهله‌ی حاضر، هر دوی این‌ها را برای ما فراهم می‌آورد، هم فهمی از هستی به ما می‌بخشد و هم درکی از زمان‌مندی به وجود می‌آورد. اما نکته‌ی مهم این است که «آوا» برای آگامبن نوعی «مفصل‌بندی منفی» است. چرا که در حد فاصل آوای حیوانی و معنا جای دارد، یا به بیان دیگر وضعیت آن عبارت است از «دیگر نه» آوا و «نه هنوز» معنا؛ در واقع وضعیت تُهی،

میانجی، بی محتوا، و فترت گونه‌ی «آوا»، که خود را در مرز یا حد فاصل فونه و لوگوس (صوت و دلالت) جای می‌دهد، ایجاب می‌کند که «آوا» شالوده‌ی منفی وجود آدمی در زبان و فهم انتولوژیک او از رخداد زبان باشد. بنابراین، «آوا» برای آگامبن «تبدیل‌گر اعظمی است که به ما امکان می‌دهد تا وقوع یا رخداد کی زبان را درک کنیم»، این «آوا» هم‌چون بنیاد منفی‌ای ظاهر می‌شود که «هرگونه هستی‌شناسی بر بنیاد آن استوار است. هم‌چون منفیت آغازینی که شالوده و تکبیرگاه هرگونه نفی است.» و شیخ همین تاویل از «آوا» است که پنهانی به نوشته‌های هگل و هایدگر راه می‌یابد و روح منفیت متافیزیک را در آثار آنان می‌دمد. آگامبن از این بحث نتیجه می‌گیرد که «این-یابی» هگل و «آن-جا-هستن» هایدگر تنها از طریق تجربه‌ی «آوا»، یعنی تجربه‌ی رخداد زبان طی محو شدن و از میان رفتن اول امکان‌پذیر می‌شوند. از این‌جا به بعد، کار اصلی آگامبن مصداق‌یابی برای این مدعاست، یعنی نشان دادن این نکته که چه‌طور هگل و هایدگر «آوا» را به‌منزله‌ی بنیاد سلبی در کار فکری خود پیش‌فرض گرفته‌اند. اما پیش از پرداختن به جزئیات بحث آگامبن در باب بنیاد منفی «آوا» در اندیشه‌ی هگل و هایدگر، بگذارید خیلی سریع نگاهی دوباره به مسأله‌ی آوا و استلزامات فلسفی آن در کار آگامبن بیاندازیم.

در «روز چهارم» سمینار، از جدل فلسفی-نحوی مهمی یاد شده که در سده‌ی یازدهم میلادی گونیلو، راهب و دستوردان بندیکتی، علیه برهان هستی‌شناختی آنسلم به راه انداخت، و «بر امکان تجربه‌ی اندیشگویی تأکید کرد که هنوز معنایی ندارد و به یک res [چیز] هم اشاره نمی‌کند، بلکه در «آوای محض» منزل دارد: اندیشه‌ی آوای محض (cogitatio secundum vocem solam)». آگامبن نتیجه گرفت: «این اندیشه‌ی آوای محض، که نه دیگر تجربه‌ی آوای صرف است و نه هنوز تجربه‌ی معنا، قلمرویی تازه در اندیشه می‌گشاید که به دلیل اشاره‌اش به فعلیت ناب وهله‌ای از سخن بدون حصول

معنایی مشخص، هم چون نوعی «مقوله‌ی مقولات» ظاهر می‌شود که همواره پیشاپیش تابع بیان یا اظهار زبانی و موکول به آن است؛ به همین دلیل هم این تجربه نزدیکی عجیبی با سوییچی معنای هستی ناب دارد. در واقع، استدلال آگامبن این است که آوای انسان حتا بدون دلالت و معنای مشخص (لوگوس) هم کیفیت متفاوت با آوای حیوان (فونه) دارد. به عنوان مثال، وقتی با یک فرد خارجی مواجه می‌شویم که به زبانی ناآشنا برای ما «سخن می‌گوید»، صرفاً آواهای محض یا اصوات بی‌معنا نمی‌شنویم، و گرچه معنای گفته‌های او را نمی‌فهمیم، می‌دانیم که او دارد «حرف می‌زند». یعنی کلام‌اش معنایی دارد و آنچه می‌شنویم با اصوات طبیعی فرق دارد. بنابراین، آوای انسان نه بر فوریت و بی‌واسطگی صدای حیوان، بل بر «امکان» یا «توانش» زبان دلالت دارد. برای سنت متافیزیک، داشتن لوگوس به معنای نفی شدن بی‌واسطگی آوا و جایگزین شدن آن با توانش یا امکان زبان («آوا») است. این چنین، اگرچه آوای حیوان در سرچشمه‌ی زبان جای دارد، اما این آوا از همان آغاز آوایی نفی شده و زوال یافته است. آگامبن در مقاله‌ی «تجربه‌ی زبانی»، که در آغاز کودکی و تاریخ آمده، می‌نویسد تمایز میان فونه و لوگوس نزد دستوردانان عهد باستان در واقع تفاوت میان «آوای گنگ و آشفته‌ی حیوانات با «آوای مفصل‌دار» انسان بود و آنچه موجب مفصل‌بندی آوای انسانی می‌شد هم چیزی نبود جز گراما یا حرف^۱. بنابراین «حرف» در شکاف میان حیوان و زبان، و طبیعت و فرهنگ، قرار داشت، اما تنها به مثابه‌ی منفیتی که آن‌ها را از یک‌دیگر جدا می‌کند. اساس نقد آگامبن به گراماتولوژی «زیردا هم همین است که گراماتولوژی فلسفه را به منفیت آغازین‌اش باز می‌گرداند. در واقع، در مفهوم «آوا» می‌توان هسته‌ی اصلی بحث آگامبن و قلب چشم‌انداز فلسفی

او را دید: «آوای انسان» الگویی است که فرهنگ غرب بنا به آن به رابطه‌ی میان طبیعت و فرهنگ، و حیوان و زبان اندیشیده است.

در بحث نسبتاً کوتاهی که در «روز پنجم» سیمینار، درباره‌ی درس گفتارهای ۴-۱۸۰۳ و ۶-۱۸۰۵ هگل در دانشگاه ینا و دیالکتیک خدایگان و بنده در پدیدارشناسی روح آمده، چه‌گونه‌ی ظهور شالوده‌ی منفی «آوا» در فلسفه‌ی هگل و تکیه‌ی اندیشه‌ی او بر آن دقیق‌تر می‌شود. آگامبن در این مورد می‌نویسد: «اسطوره‌مایه» یا میتوزم (mythogeme) «آوا» خود را در تمایزی نشان می‌دهد که هگل میان آوا یا صوت جانور و زبان انسانی قائل می‌شود. و به یاد بیاوریم که همین تمایز یا در واقع تبدیل و قلب ماهیت آوا به زبان است که اساس بحث هگل از آگاهی را تشکیل می‌دهد. اما هگل در درس گفتارهای ینا نکته‌ای را پیش کشیده که به کار اثبات نظر آگامبن می‌آید؛ هگل می‌گوید آوای حیوان یا همان صوت محض یسازبانی در حقیقت مرگ را در بطن خود پنهان کرده است: «هر حیوان در مرگ خشونت‌بارش آوا می‌یابد؛ حیوان خود را به مثابه‌ی یک خود نیست‌شده و محذوف [als aufgehobenes Selbst] بیان می‌کند». بر همین اساس، آگامبن ادعا می‌کند که آوای حیوان چون از نظر هگل یکسر تهی — یعنی بدون معنا یا فاقد دلالت مشخصه — نیست، می‌تواند تبدیل به آوای آگاهی یا زبان معنادار شود؛ و این بدان معناست که «زبان انسان ... گور آوای حیوان است که از آن نگاهبانی می‌کند و قاطعانه گور درویش را پاس می‌دارد ... زبان هم آواست و هم یاد مرگ».

آگامبن این بحث تبدیل آوای حیوان به آوای آگاهی و زبان انسانی را به دیالکتیک میل و بازشناسی دوسویه که هگل آن را ذیل بحث «دیالکتیک ارباب و بنده» مطرح کرده پیوند می‌زند و «ارتباطی تنگنا» میان این دو می‌یابد، ارتباطی که به گمان او از صرف تشابه لغات و اصطلاحات فنی فراتر می‌رود. او می‌نویسد از آن‌جا که «محکمه‌ی مرگ»ی که ارباب یا خدایگان

بدان تن داده مستلزم چشم‌پوشی و دست شستن او از هستی طبیعی است، بازشناسی ارباب توسط بنده نمی‌تواند بازشناسی او در مقام حیوان باشد؛ اما در عین حال بازشناسی ارباب توسط بنده بازشناسی‌ای دائم و در مقام انسانی حقیقی هم نیست، چراکه «یک‌طرفه» است، و «از جانب موجودی صورت‌پذیرفته که خود در مقام انسان بازشناخته نشده است» (بنده). در واقع، «شادی» یا «رضایت خاطر» ارباب صرفاً شادی‌ای گذرا است: «ارباب تنها می‌تواند میل خود را در «نفی محض» شیء ارضا کند، و از خلال لذت و رضایت‌اش می‌تواند به احساس ناب خویشتن دست یابد؛ اما حس شادی و رضایت او ضرورتاً «تنها [احساسی] زودگذر» (nur ein Verschwinden) است که از عینیت و دوام بهره‌ای ندارد. از دید آگامبن، این گذرا بودن یا محو شدن فوری شادی ارباب «نقطه‌ای است که در آن «قوه‌ی مرگ»... برای لحظه‌ای مفصل‌بندی آغازین‌اش را نشان می‌دهد». بر همین قیاس، «آوا» هم تا آن‌جا که به مثابه‌ی «مفصل‌بندی آغازین» «قوه‌ی زبان» عمل می‌کند اما در عین حال «آوای مرگ» هم هست، «نقطه‌ی ناپدیدشونده؛ دست‌نیافتنی؛ و گذرایی» می‌شود که در آن «مفصل‌بندی آغازین دو قوه تحقق می‌یابد و کامل می‌شود». پس می‌شود گفت که در اندیشه‌ی هگل، «آوا» به مثابه‌ی اتصال یا مفصل‌بندی آغازین زبان و مرگ در واقع بنیاد منفی پیدایی آگاهی انسانی را فراهم می‌آورد.

چنان‌که دیدیم وضعیت «آوا» در اندیشه‌ی هگل نسبتاً روشن است، زیرا مسأله‌ی «آوا» در نقطه‌ی مفصل‌بندی زبان و مرگ و در مسیر نل به خودآگاهی تعریف می‌شود. اما قضیه در مورد هایدگر تا حدودی پیچیده‌تر است. دلیل‌اش هم این است که هایدگر به سادگی از امحا یا الغای آوای حیوان در زبان حرف نمی‌زند، زیرا او شیوه‌ی هستن حیوان را اساساً متفاوت از شیوه‌ی وجود انسان می‌داند. حیوان یا موجود زنده گشودگی هستی را

تجربه نمی‌کند و این امر بدان معناست که انسان شیوه‌ی هستنی یکی و خاص دارد؛ انسان یا همان دازاین اگزیستانس دارد؛ شیوه‌ی وجود او به تعبیر هایدگر ek-sistence یا برون-ایستی است، یعنی گوهر انسان را نمی‌توان از منظر animalitas، یا حیوانی در میان حیوانات دیگر، تعریف کرد. از همین رو، هر قلاشی برای تعریف گوهر وجود آدمی که به‌سادگی از وجه حیوانی وجود او بی‌اغازد یا او را پیشاپیش موجودی در میان دیگر موجودات فرض کند، به‌ناچار در بند سخن متافیزیکی خواهد ماند. بنابراین، آگامبن دست‌کم در این یک نکته که آوای محض یا فونه‌ی حیوان نمی‌تواند نقطه‌ی عزیمت درستی برای اندیشه‌ی پساتافیزیکی باشد با هایدگر هم‌نظر است. اما بحث آگامبن به این جا ختم نمی‌شود؛ او استدلال می‌کند که در تحلیل بنیادین هایدگر از دازاین، و به‌ویژه در تحلیل نگرانی یا اضطراب و ندای وجدان، پیش‌فرض بنیاد منفی «آوا» همان‌چنان در کار است.

تحلیل هایدگر از Stimmung یا «حالت» (که روشن‌ترین بیان آن در رابطه با مقوله‌ی «نگرانی» یا اضطراب آمده) صراحتاً اعلام می‌دارد که «میان زبان و آوا هیچ رابطه‌ای وجود ندارد، حتا رابطه‌ای سلبی. زبان آوای دازاین نیست، و دازاین که به Da پرتاب شده، رخداد یا وقوع زبان را هم‌چون یک نامکان تجربه می‌کند». این چنین، هایدگر منفیتی را پیش می‌کشد که رادیکال‌تر و آغازین‌تر از منفیت دیالکتیک هگلی است. این بحث هایدگر درباره‌ی منفیت یا نیستی آغازین عمدتاً در رساله‌ی متافیزیک چیست؟ او آمده است؛ او در این رساله استدلال می‌کند که «حالت» یا Stimmung آشکارکننده‌ی نیستی ریشه‌ای و آغازینی است که خود در سکوت ریشه دارد؛ «در سکوتی ... که فاقد هرگونه رد یا نشانی از آوا است». اما آگامبن معتقد است که هایدگر «پرسش از سرچشمه‌ی منفیت» را تا آخر پی نگرفته و تلاش برای غلبه بر هرگونه ارجاع به آوا را به نتیجه نرسانده است. در واقع، اندیشه‌ی هایدگر

نهایتاً به مرزی می‌رسد که فراتر رفتن از آن برای‌اش ممکن نیست، چراکه او «منفیت متافیزیک را به‌سادگی با ارجاع به آوا می‌فهمد، حال آن‌که در واقع متافیزیک همواره پیشاپیش زبان و منفیت را به ریشه‌ای‌ترین بافت ممکن یعنی بافت «آوا» [و نه صرف آوا] تأویل می‌کند».

«مرز» یا حد اندیشه‌ی هایدگر برای آگامبن در «گنجاندن دوباره و ناگهانی» مفهوم *Stimme* یا آوا در «ندای وجدان» (که در بندهای ۶۲-۵۴ هستی و زمان از آن بحث شده) آشکار می‌شود. به باور آگامبن، بحث هایدگر ناگزیر به این نتیجه می‌رسد که سکوت یا غیاب آوا، که در «حال» پدیدار می‌شود، جای خود را به «آوا» می‌دهد به‌طوری‌که تجربه‌ی «آوا» یا *Stimme* بدل به تجربه‌ای آغازین‌تر و بنیادی‌تر از تجربه‌ی «حال» یا *Stimmung* می‌شود، و «دازاین ... از طریق درک "آوا"، نقش "بنیاد منفی منفیت خودش" را می‌پذیرد». در واقع، برداشت هایدگر از ندای وجدان (یا به تعبیر آگامبن، «آوا»ی وجدان) پیوند ناگسستنی «آوا» و مرگ را آشکار می‌سازد زیرا تنها از طریق ندای وجدان است که دازاین می‌تواند به مرگ به‌گونه‌ای اصیل بیانده‌شد. هایدگر «اندیشیدن اصیل به مرگ» را هم‌چون «خواست اگرستانسیال داشتن وجدان» تعریف می‌کند. در نتیجه، «اندیشیدن به مرگ همان اندیشیدن به «آوا» است» و دازاین «بی‌آوایی» (*aphonia*) اش را به‌گونه‌ای منفی در ندای خاموش وجدان باز می‌یابد.

آگامبن این‌گونه بحث از بنیاد منفی «آوا» در هستی و زمان را به پایان می‌برد، اما هم‌زمان ادعا می‌کند که مسأله‌ی «آوا» در خطابه‌ی متافیزیک چیست؟ هایدگر دوباره و این‌بار به‌طور کامل و دقیق مطرح می‌شود. کسانی که متافیزیک چیست؟ را خوانده‌اند خوب می‌دانند که این رساله برخلاف عنوان‌اش بیش‌تر به مسأله‌ی نیستی، «نیستی‌ای که نیست‌بودگی می‌کند» یا «می‌نیستند»، حالت نگرانی یا اضطراب به‌مثابه‌ی تجربه‌ی نیستی، بنیادین بودن نیستی نسبت به نفی و سلب، و تقدم هستی‌شناختی نیستی بر نفی و «نه»

می‌پردازد. هایدگر در این خطابه از «آوا»ی خاموش هستی یاد می‌کند، آوایی بی‌صدا که آدمی را به تجربه‌ی هستی «فرا می‌خواند»، و اندیشه و زبان انسان هم تنها هم‌چون «پژواک» یا بازتاب آن زاده می‌شوند. بر همین اساس، آگامبن ادعا می‌کند که اندیشه‌ی هایدگر درون افق متافیزیک مانده و راهی به بیرون از آن نمانده، زیرا به برنامه‌ی فلسفی خودش جهت‌اندیشیدن به زبان فراتر از هرگونه فونه یا آوای حیوان وفادار نمانده و اندیشیدن به هستی را عملاً بر بنیاد منفی «آوا» استوار ساخته است. آگامبن می‌نویسد:

هایدگر به برنامه‌ی خود جهت‌اندیشیدن به زبان فراتر از هرگونه فونه [phoné] وفادار نمانده است، و هرگاه بپذیریم که متافیزیک صرفاً آن اندیشه‌ای نیست که تجربه‌ی زبان را بر شالوده‌ی آوا (آوای حیوان) استوار می‌سازد، بلکه همواره پیشاپیش این تجربه را بر بنیان سویدی منفی «آوا» در نظر می‌آورد، آن‌گاه تلاشی هایدگر برای اندیشیدن به «آوای بی‌صدا» فراتر از افق متافیزیک بار دیگر به درون همین افق در می‌غلطد... تجربه‌ی «آوا» — به‌منابدهی معنای ناب و خاموشی و «خواست» داشتن — وجدان، محض — بار دیگر وظیفه‌ی هستی‌شناسانه‌ی بنیادین‌اش را آشکار می‌سازد. هستی همان سویدی معنای «آوا» است به‌منابدهی رخداد زبان، یعنی رخداد معنای ناب بدون گفتار و رخداد خواست محض داشتن وجدان بدون وجدان. اندیشه‌ی هستی در حقیقت همان اندیشه‌ی «آوا» است.

در واقع، هایدگر با ریشه‌ای‌تر کردن بنیاد سلبی زبان باز هم در افق اندیشه‌ی متافیزیکی می‌ماند؛ چراکه هستی را در جایگاه یا توپوس منفیت قرار می‌دهد. به این معنا، بحث از «آوا»ی خاموشی که انسان را به تجربه‌ی هستی فرا می‌خواند نهایتاً به همان ایده‌ی محفوظ ماندن امر ناگفتنی در زبان می‌ماند که هگل پیش کشیده بود.

آنچه تا این جا آمد خلاصه‌ای بود از بحث آگامبن درباره‌ی پیش فرض «آوا» و پیوند محتوم و ناگسستنی آن با منفیت در کار دو اندیشگر بزرگ سنت فلسفه‌ی مدرن. اما نکته‌ی اصلی هنوز ناروشن مانده است. در واقع، این مقدمه‌ی کوتاه هنوز به ما نمی‌گوید که چرا پیش فرض گرفتن «آوا» و مثبت هم‌پسته با آن در بنیادیابی زبان و هستی انسان مسأله‌ساز است.

چنان‌که می‌دانیم، فلسفه‌ی هگل در پی فهم چگونگی تکوین خودآگاهی یا سوژه‌کثیوبته‌ی انسان است، و اندیشه‌ی هایدگر به دنبال فهم گوهر وجود انسان هم‌چون داراین (یعنی نه به‌عنوان هستنده‌ای درون جهان، بل به‌مثابه‌ی آن یگانه هستنده‌ای که در هستی اقامت دارد و تنها در هستی، در خانه‌ی خویش است). اما جان مایه‌ی بحث آگامبن در زبان و مرگ این است که هرگونه تلاشی برای فهم آن امکانی که «از آن خویش» یا «خاص» انسان است از طریق ارجاع به بنیادی منفی از فهم درست اتوس (ethos) یا اقامت‌گاه و مأوای خاص آدمی در می‌ماند و حق آن را به‌درستی به جای نمی‌آورد. به بیان دقیق‌تر، این رویکرد متافیزیکی به دو دلیل دشواری‌آفرین است: نخست آن‌که انسان را به نیهیلیسم محکوم می‌کند، به نیهیلیسم دوران مدرن، یعنی «زمانه‌ی چیزهای کاملاً بیان‌پذیر و گفتنی»، که در آن تمام سیماچه‌های امر به‌بیان‌نیامدنی و همه‌ی نقاب‌های هستی‌یزدان‌سناسی مخو شده و به کناری رفته‌اند، یا آن‌که منتشر شده و در قالب کلماتی که دیگر صرفاً فقدان بنیاد خود را نشان می‌دهند به مصرف رسیده‌اند؛ روزگاری که در آن هر نوع تجربه‌ی انسانی از زبان به سوی واقعیت منفی نهایی خواستی معطوف شده که هیچ معنایی ندارد». اما نکته‌ی مهم‌تر این‌که رویکرد متافیزیکی یادشده امکان‌رهایی نهفته در وضعیت نیهیلیستی امروز را نمی‌بیند و از شرط دیگری که نیهیلیسم روزگار مدرن پیش کشیده استفاده نمی‌کند. دوم آن‌که می‌دانیم یکی از دل‌مشغولی‌های اصلی فلسفه‌ی آگامبن شکاف متافیزیکی موجود در

زبان میان آوا و گفتار، نشانه و معنا، و گفتن و گفته (شکاف میان رخداد زبان — هستی — و آنچه در وهله‌ی این رخداد گفته می‌شود — هستند) است. اما مشکل وقتی عمیق‌تر می‌شود که بدانیم اندیشه‌ای که بنیاد هستی آدمی را در منفیت بنا می‌کند فهمی از اتوس یا اقامت‌گاه خاص بشر را پیش‌فرض کار خود قرار می‌دهد که بنا به آن اتوس انسان در سرچشمه‌اش دوباره است. آگامین آن عبارت مشهور هراکلیتوس، *êthos anthropôi daimôn*، را (که معمولاً آن را به «منش [اتوس] آدمی تقدیر [دایمون] اوست» ترجمه می‌کنند، و هایدگر آن را به «اقامت‌گاه انسان جایی است گشوده به حضور خدایان» ترجمه کرده بود)، با خاطریشان کردن این نکته که «دایمون در این جا صرفاً به معنای وجودی الهی نیست»، و «ایشه‌ی این واژه به فعل *daïomai*، به معنای پاره کردن، بُریدن، شکافتن و تقسیم کردن بر می‌گردد»، و از این رو «دایمون یعنی شکافته، کسی که می‌برد و تقسیم می‌کند»، چنین ترجمه می‌کند: «اتوس، اقامت‌گاه مألوف و آشنای آدمی، آن چیزی است که می‌گسلد و تقسیم می‌کند». آگامین نتیجه می‌گیرد که فلسفه همواره کوشیده تا ذات این شکاف را دریابد و انسان را از آن رهایی بخشد، هرچند آن‌چه فلسفه باید دریابد صرفاً نوعی عدم‌تعلق یا «ازکف‌دادن و گریز» است؛ او می‌بویسد «فلسفه پیش‌تر باید عادت‌اش (منزلگه آشنای‌اش) را پشت سر گذاشته باشد، پیش‌تر باید خود را از عادت‌اش بیگانه و جدا ساخته باشد، تا بتواند به آن باز گردد، حتی از منفیت بگذرد و آن را از شکاف و گسست دایمون‌گونه‌اش رها سازد». اما آگامین می‌پرسد که آیا ممکن است هستی‌یزدان‌شناسی و بنیاد سلبی «آوا» که با آن هم‌پسته است از عهده‌ی درک درست اتوس انسان بر نیاید؟ و چه می‌شود اگر آن‌چه که باید فهمیده شود «صرفاً راز داشتن» (*having*) آدمیان، مأواگزیدن‌ها و اقامت کردن‌هاشان (*habitations*)، یا عادت‌هاشان (*habits*) باشد؟ و اگر خانه یا اقامت‌گاهی که به آن باز می‌گردیم «نه مأوایی آسمانی و نه یک «آوا»، بل تنها

همین کلمات معمول و پیش‌پاافتاده‌ای که داریم (have) باشد، چه خواهد شد؟
بنابراین، مسأله‌ی اصلی نه بر سر لوگوس، یعنی آن‌چه هستی را مفصل‌بندی و
تفکیک می‌کند، بل بر سر خود داشتن است (به عبارت دیگر، مسأله نه «داشتن
لوگوس»؛ بل «داشتن لوگوس» است). این چنین، آگامبن اندیشه‌ای را پیشنهاد
می‌کند که به واسطه‌ی فهم واقعیت ساده‌ی «داشتن» زبان، اتوس یا اقامت‌گاه
راستین انسان را عمیقاً درک می‌کند. از چشم‌انداز این اندیشه‌ی تازه، غلبه بر
متافیزیک و فراتر رفتن از افق آن دیگر مستلزم اندیشیدن به «هستی» چونان
«هستی» (و نه صرفاً به معنای هستندگان) — چنان‌که تمایز هستی و هستنده نزد
هایدگر ایجاب می‌کرد — نیست، بلکه مستلزم اندیشیدن به «زبان» چونان «زبان»
است، یعنی بدون پیش‌فرض هستی «آوا» به مثابه‌ی بنیادی نیست‌شده، و بنابراین
بدون پیش‌فرض گرفتن شکاف میان آوای محض و کلمه، یا فونه‌ی حیوان و
گفتار انسان. به عبارت دیگر، اگر در فرض رابطه‌ی تناظر یا همانی میان ساختار
پیشینی هستی و زبان با آگامبن همراه شویم، آن‌گاه چیرگی بر متافیزیک و رفتن
تا عمق «خاکی» که آن را تغذیه می‌کند ضرورتاً مستلزم اندیشیدن به زبان چونان
زبان خواهد بود. آگامبن از تحلیل اندیشه‌های هگل و هایدگر نتیجه می‌گیرد
که فلسفه‌ای که تنها بر بنیان «آوا» (یعنی بر بنیاد «دیگر نه آوای محض» و «نه
هنوز معنا») بنیادش نخواهد توانست به فراسوی متافیزیک گذر کند یا راهی به
بیرون از نیهیلېسم معاصر بگشاید. چنان‌که گفتیم، او اندیشه‌ای را قادر به پشت
سر گذاشتن افق متافیزیک می‌داند که دیگر بر اساس پیش‌فرض «تبدیل‌گر
عالمی» «آوا» بنیادش و اقامت‌گاه انسان را صرف زبان، فارغ از تقسیم‌اش به
لاینگ و پارول، بداند. و از آن‌جا که اندیشه‌ی مبتنی بر «آوا»، در واقع، «بنیاد
رازآمیز و عرفانی کل فرهنگ ماست (هم منطق و هم اخلاق آن، هم الاهیات و
هم سیاست آن، هم عقل و هم دیوانگی آن)، ... امر رازورزانه یا عرفانی چیزی
نیست که بتواند بنیادی برای تفکری از نوع دیگر فراهم آورد و افق متافیزیک

را، که امروزه ما در مرز نهایی قلمروی آن (یعنی در نقطه‌ی نیهیلیسم) به سر می‌بریم، پشت سر بگذارد و فراتر از آن بیاندیشد، و «تنها انحلال و نابودی امر را و روزانه می‌تواند عرصه را برای اندیشه (یا زبان) ای بگشاید که فراتر از «آوا» و سخن گفتن خاموش (sigetics) آن می‌اندیشد (سخن می‌گوید): اندیشه‌ای که نه در بنیادی منفی، بل در کودکی (in-fari، یعنی بی‌زبانی) انسان اقامت دارد» یعنی انسان تنها با «وجود داشتن در زبان، بی آن که «آوا» بی او را به سوی زبان فراخوانده باشد»، و «مردن بی آن که مرگ آدمی را به سوی خویش فراخوانده باشد» می‌تواند به اقامت گاه و مأوای راستین‌اش «باز گردد». (این مفهوم «بازگشت» از مفاهیم مهم و کلیدی تفکر آگامبن است. ما همواره می‌خواهیم به نقطه‌ی آغازین ظهور آوا یعنی به سرچشمه‌ی زبان «باز گردیم»؛ در واقع، دشواری بنیاد عرفانی هم در این است که نوعی امر منفی یا سکوت را در قلب هستی جای می‌دهد و «سرچشمه» یا «سرآغاز» را پنهان و دست‌نیافتنی معرفی می‌کند. اما ایده‌ی «بازگشت» در اندیشه‌ی آگامبن به هیچ وجه بیان‌گر خواست «نوستالژیک» بازگشت به جایی که پیش‌تر در آن بوده و از آن خاطره داریم نیست؛ برعکس، او می‌کوشد اندیشه را به خود آن نقطه‌ای بازگرداند که بنیاد منفی در آن برای نخستین بار ظهور کرده، تا بتواند خلأ یا فضای تهی بنیادین را «اکنون» و «امروز» از میان بردارد. بنابراین «بازگشت» آگامبن رجوعی به گذشته نیست، بل گشودن امکان زبانی است که دیگر نشان منفیت و مرگ بر خود ندارد. آگامبن «روز هشتم» سمینار را با نقل شعری از جورجو کابرونی به پایان می‌برد که شاعر در آن از بازگشت به جایی که پیش‌تر هرگز در آن بوده سخن می‌گوید. او می‌نویسد: «آن تجربه‌ای از زبان که در این‌جا مطرح شده دیگر نمی‌تواند شکل سفری را داشته باشد که با عزیمت از اقامت‌گاه مألوف و آشنای خود و برگزشتن از شگفتی هستی و وحشت نیستی، به جایی که در آغاز در آن بوده باز می‌گردد؛ برعکس، چنان‌که در شعر یکی از شاعران

ایتالیایی بزرگ معاصر آمده، زبان در این جا به آن چیزی رجعت می کند که هرگز نبوده و هرگز هم آن را ترک نگفته، و این گونه قالب نوعی عادت (اقامت دائمی) را به خود می گیرد.) اتوس یا اقامت گاه واقعی بشر چیزی نیست جز تجربه‌ی «اقامت کودکانه» (in-fantile) در زبان، و این همان تجربه‌ی کودکی (in-fancy) به معنای توانش ناب و امکان بنیادین زبان است. خواننده می تواند ادامی این بحث و استلزامات مفهوم کودکی و تجربه‌ی زبانی هم پسته با آن را در کتاب کودکی و تاریخ پی بگیرد، اما در این جا اشاره‌ای گذرا به یکی دو نکته‌ی اساسی خالی از فایده نخواهد بود. چنان که پیش از این گفتیم، آگامبن در پیش گفتار کودکی و تاریخ مسأله‌ی اصلی اندیشه‌ی خود را پرسش از معنای عبارت «زبان وجود دارد» و «من سخن می گویم» دانسته است. او در تلاش طولانی و درخور ستایشش برای پاسخ گویی به این پرسش، به ویژه در کتاب‌هایی چون کودکی و تاریخ زبان و مرگ، فضای گشوده: انسان و حیوان، پیش فرض‌های متافیزیکی انسان شناسی سنتی، از جمله تعریف انسان به عنوان «حیوان ناطق» یا «حیوان دارای لوگوس» را به چالش می کشد و این چنین جان تازه‌ای به انسان شناسی فلسفی می بخشد. چنان که در کودکی و تاریخ دیدیم، او در این راه ضرورت experimentum linguae یا «تجربه‌ی زبانی» ای را پیش می کشد که طی آن حدود و مرزهای خود زبان «در خودارجاعی ناب آن» آشکار می شوند، و این چنین امکان تجربه‌ای تازه از زبان ممکن می گردد. آگامبن از این تجربه‌ی زبانی تازه با عنوان «کودکی» یاد می کند. کودکی شرطی است که گفتار را ممکن می سازد، اما در عین حال طی عمل سخن گفتن کنار گذاشته می شود و از کف می رود.^۱ نکته‌ی مهم در این جا این است که مفهوم کودکی هم چون راهی برای غلبه بر آن پیش فرض متافیزیکی ای طرح شده که منفیت را ذاتی

زبان و از همین رو ذاتی اتوس انسان می‌داند. (و می‌دانیم آگامبن این پیش‌فرض متافیزیکی «منفیت ذاتی زبان» را در قالب مفهوم «آوا» تبیین می‌کند). پیش‌فرض متافیزیکی «آوا» یا بنیاد منفی زبان چنان‌که دیدیم در مفاهیم Da و Diese هایدگر و هگل نمود می‌یابد. در واقع، آگامبن استدلال می‌کند که دو فیلسوف آلمانی «آوا» را در قالب تبدیل گرهای Da و Diese پیش‌فرض گرفته‌اند. نتیجه‌ی نهایی بحث هم از همین نکته سر می‌زند: هر اندیشه‌ای که بکوشد تا اتوس یعنی سرشت یا «طبیعت» خاص بشر را بر شالوده‌ای سلبی فهم کند، ناگزیر ماهیت آدمی را هم چون یک «نا-ماهیت» درک خواهد کرد. و این تضمّن منفیت در قلب اقامت‌گاه یا سرشت و «طبیعت» انسان همان نیهیلیسم است که اندیشه و پراکسیس معاصر تا کنون در درک و غلبه بر آن ناکام مانده است. به‌زعم آگامبن، تنها راه گذر از این نیهیلیسم فهم زبان بدون «آوا» است، یعنی گشودن اندیشه به تجربه‌ای تازه از زبان که دیگر هیچ نوع بیان‌ناپذیری، امر ناگفتنی، و در یک کلام هیچ‌گونه منفیتی را پیش‌فرض نگیرد. تنها خود زبان را اقامت‌گاه بنیادین و ایجابی بشر بداند. این تجربه‌ی تازه از زبان همان «کودکی» است، تجربه‌ی خاموش و بی‌کلامی که به‌لحاظ هستی‌شناسانه بر امکان گفتار مقدم است و شرط آن به شمار می‌رود، یعنی شرط ورود انسان به سخن و تبدیل شدن‌اش به سوژه‌ی گفتار.

در حاشیه: شعر و فلسفه

شکاف و تقسیم‌واژه عموماً چنین تعبیر شده که شعر ابژه‌اش را در تملک دارد بی آن‌که آن را بشناسد، در حالی که فلسفه ابژه‌اش را می‌شناسد بی آن‌که آن را داشته باشد. بنابراین در فرهنگ غربی، واژه به دو پاره‌ی مجزا تقسیم شده است: از یک سو، واژه‌ای که ناآگاه است، از آسمان نازل شده، و ابژه‌ی دانایی را با بازنمایی آن در قالبی زیبا به تملک خویش در می‌آورد.

و از سوی دیگر واژدای که از خودآگاهی و جدیت برخوردار است، اما
ابژداش را در تملک خود ندارد چون نمی‌داند چه‌طور آن را بازنمایی کند.^۱

چنان‌که دیدیم، سنت فلسفی غرب زبان را پدیده‌ای می‌داند که آوای طبیعی
و بی‌واسطه، یا همان فونه‌ی محض، را پنهان و محو می‌کند و آن را با «آوای
دیگری جایگزین می‌سازد که تنها می‌تواند بیان‌گر سکوت، یا به تعبیر هایدگر،
sigetics (سخن‌گفتن خاموش) باشد. اما آیا این منفیت، این امر ناگفتنی، این
سکوت، در سنت شعری غرب هم حاضر است؟ «روز هفتم» سمینار با همین
پرسش مهم آغاز می‌شود: آیا در فرهنگ غرب «تجربه‌ی دیگری از زبان
وجود دارد که بر بنیان امر ناگفتنی استوار نباشد؟» و «اگر فلسفه از همان
بدو پیدایی‌اش، بر حسب «تقابل» (enantiosis) و «تفاوت» (diaphora) با شعر
معرفی شده است، ... در این صورت تجربه‌ی نهایی زبان درون سنت شعری
چیست؟ آیا در سنت شعری، برخلاف سنت فلسفی، زبانی را می‌یابیم که بر
بنیاد منفی مکان خود استوار نیست؟ و در کجای سنت شعری غرب به چیزی
هم‌چون تأمل در باب نفس رخداد و فعلیت زبان بر می‌خوریم؟»

افلاتون شعر را آفریده‌ی الاهگان شعر و هنر می‌دانست و زاییده‌ی الهامی
آسمانی. این چنین، او گوهر شعر را در تقابل با گوهر فلسفه قرار می‌داد.
تعریف او آغازگر سنت ریشه‌داری در فرهنگ غرب شد که شعر را همواره
بیرون یا در فراسوی ساختار لوگوس، و زبان به مثابه‌ی وسیله‌ی بازنمایی
حقیقت، فرض کرده است. آگامبن برای سنجش درستی این فرض و
پاسخ‌گویی به این پرسش که آیا در شعر تجربه‌ی دیگری از زبان جریان دارد
که منفیت یا امر ناگفتنی را به آن راهی نیست، به سرآغاز شکل‌گیری شعر
مدرن اروپا در کار شاعران پرووانسی سده‌ی دوازدهم میلادی بر می‌گردد، و

ادعا می‌کند که نقطه‌ی عطف شعر تروبادور و پرووانسی فهم تجربه‌ی رخداد یا وقوع زبان هم‌چون «تجربه‌ای عاشقانه» بود، تجربه‌ی عاشقانه‌ای که در آن «واژه چیزی نیست جز cum amore notitia، اتحاد عشق و دانایی». در واقع، شاعران تروبادور «در پی آن بودند تا توپوس همه‌ی توپوس‌ها [یا مکان همه‌ی مکان‌ها] را تجربه کنند»، یعنی می‌خواستند نفس رخدادگی زبان را به مثابه‌ی گفتار (argument) آغازین به تجربه دریاوند. «توپوس حالا ... هم‌چون جایگاه عشق تأویل می‌شد» و «Amors [عشق] نامی بود که تروبادورها به تجربه‌ی آمدن یا فرایسیدن واژه‌ی شاعرانه بخشیدند». این چنین، Amors یا عشقی که تروبادورها از آن سخن می‌گفتند رویدادی روان‌شناسانه یا زندگی‌نامه‌ای نبود که بعداً در قالب کلام بازآموده شود، بلکه تلاشی بود برای «زیستن» رخداد زبان هم‌چون یک تجربه‌ی بیادین عاشقانه و شاعرانه، که در آن عشق هم‌چون جایگاه (توپوس) زبان رخ می‌نمود. آگامبن از این واقعیت که شاعران تروبادور عشق را امری «دست‌یافتنی» و «بی‌حاصل» می‌دانستند نتیجه می‌گیرد که تجربه‌ی «آمدن واژه» و رویدادگی زبان هم‌چون عشق هم‌چنان در بند امر منفی و وصف‌ناپذیر می‌ماند و «به مثابه‌ی یک نیستی مطلق برگشت‌ناپذیر» تجربه می‌شود: «تجربه‌ی رخ دادن زبان هم‌چون عشق ضرورتاً دربردارنده‌ی منفیتی بود که رادیکال‌ترین تروبادورها — به تاسی از تأملات کلامی و یزدان‌شناختی معاصرشان در باب مفهوم هیچ [nihil] — در فهم آن به مثابه‌ی نیستی تردید نمی‌کردند» و «اگر عشق در شعر پرووانسی هم‌چون ماجراجویی‌ای نومیدانه و بی‌حاصل معرفی شده که هدفش دور، دست‌یافتنی، و با این حال تنها در همین فاصله دست‌یافتنی است، این از آن روست که در این جا مسأله بر سر تجربه‌ی وقوع و تحقق زبان است، و این تجربه در گوهر خویش ضرورتاً مهر منفیت بر خود دارد».

نتیجه این که شعر و فلسفه، برخلاف باور رایج در سنت افلاتونی، تفاوتی

گوهری با هم ندارند و در فهم بنیاد منفی زبان هم داستان‌اند. اما نکته‌ی مهم این است که فهم مشترک شعر و فلسفه از تجربه‌ی رخداد زبان دلیلی بر رد مطلق هر دوی آن‌ها نیست. بلکه امکانی برای درک سرچشمه‌ی دوپارگی آن‌دو فراهم می‌آورد و البته ممکن است «به فراسوی شکاف میان‌شان اشاره کند»؛ برخلاف آن سنت کهن اندیشه، هیچ شکاف پرشدنی‌ای میان تجربه‌های شاعرانه و فلسفی از زبان فاصله نینداخته، و هر دو بر بنیان تجربه‌ی منفی مشترکی از وقوع یا رخ دادن زبان استوارند. در واقع شاید تنها بر بنیان همین تجربه‌ی منفی مشترک است که فهم معنای آن شکاف موجود در زبان، که عادت کرده‌ایم دو پارگی آن را شعر و فلسفه بنامیم، امکان‌پذیر می‌شود. و این‌گونه امکانی هم فراهم می‌آید برای فهم آن‌چه که در عین جداسازی این دو پاره، آن‌ها را پیوسته و متصل به یک‌دیگر نگاه می‌دارد و ظاهراً به فراسوی شکاف میان‌شان اشاره می‌کند.

در زبان و مرگ، اشاره‌ای کوتاه به این راهی که از شکاف میان شعر و فلسفه فراتر می‌رود آمده، اما بحث مفصل‌تر به کتاب‌های بعدی فیلسوف، به‌ویژه پایان شعر،¹ موکول شده است. در «روز هفتم» سمینار، آگامبن به تأویل شعری شبانی با عنوان «بی‌کران» از شاعر ایتالیایی سده‌ی نوزدهم میلادی، جیاکومو لئوپاردی، می‌پردازد. او در جریان خواندن این شعر بر نقش و کارکرد دیکسیس یا ضمائر اشاره، به‌ویژه ضمیر «این» که شش بار در شعر تکرار شده، تأکید می‌کند. نویسنده با یادآوری این نکته که ضمیر بر چیزی جز وهله‌ی شکل‌گیری یا وقوع سخن دلالت نمی‌کند، نتیجه می‌گیرد که شعر ضمن تکرار ضمیر «این»، تجربه‌ی رویدادگی زبان را آشکار می‌سازد. اما این تجربه چه تفاوتی با تجربه‌ی مشابه در گفتمان فلسفی دارد؟

1. Giorgio Agamben, *The End of the Poem: Studies in Poetics*, trans. Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, 1999.

آگامبن می‌نویسد این شعر شبانی ظاهراً در تمامی موارد، ضمیر «این» را دربردارنده‌ی عنصری «کلی و منفی» فرض کرده (درست به همان معنایی که در تحلیل هگل از یقین حسی مشاهده کردیم) و از این‌رو تجربه‌ی شعر از وقوع زبان هم‌چنان در افق فلسفه و سخن متافیزیکی می‌ماند. به‌علاوه، عملکرد تبدیلی‌گرهای زمانی شعر — که به‌واسطه‌ی آن‌ها گذشته و آینده در هم می‌شوند و به یک زمان نامتناهی و بی‌کران شکل می‌دهند، و این چنین، هم‌چون یک «همواره-پیشاپیش-بوده‌گی» (having-always-already-been) نمایان می‌شوند — دلالت بر این دارد که شعر تجربه‌ی به‌بیان‌نیامدنی و دست‌نیافتنی رویدادگی زبان را (یعنی همان تجربه‌ای را که در قلب فلسفه جای دارد) تکرار می‌کند اما آگامبن در سه سطر پایانی شعر امکانی دیگر می‌یابد، امکانی برای گریز از این مثبت، و این امکان چیزی نیست جز یک تجربه‌ی زبانی تازه. در این تجربه‌ی زبانی تازه، دست‌نیامدنی بودن خاستگاه یا توپوس آغازین رخداد زبان از سویی، و حضور کامل و زنده‌ی آن از سوی دیگر، در مقابل هم قرار می‌گیرند و تجربه‌ی بنیادین شعر شبانی لئوپاردی «تجربه‌ی شکستن عادت» و «گسستن از اقامتی عادی یا عادت» معرفی می‌شود؛ این تجربه‌ی تازه از زبان تنها در «اندیشه» به‌طور کامل تجربه می‌شود، اندیشه‌ای پسافلسفی-پساسعری که «دسترس‌ناپذیری مکان زبان را به‌طور کامل تجربه می‌کند» و «می‌کوشد تا بیان‌دیشد و این دسترس‌ناپذیری را به حال تعلیق درآورد». آگامبن با ارائه‌ی تحلیلی درخشان از شعر لئوپاردی (که در این جا مجال ورود به جزئیات آن نیست، اما خواننده را به مطالعه‌ی دقیق آن دعوت می‌کنم)، نتیجه می‌گیرد که سفر این شعر کوچک از یک «عادت» (habit)، از یک «داشتن» (habitus)، آغاز می‌شود و در پایان «به همان عادت باز می‌گردد»، به همان اقامت‌گاه آغازین: «اما در این سفر، تجربه‌ی رخداد کلمه ... دیگر تجربه‌ای منفی نیست. مکان زبان اکنون به‌راستی

برای همیشه (per sempre) گم شده است». این چنین، ایده‌ی «داشتن» برای نخستین بار هم‌چون اتوس یا اقامت‌گاه عادت‌گون و مألوف آدمی نمایان می‌شود. نتیجه می‌گیریم جایی در مرز یا میانه‌ی شعر و فلسفه است که انسان تجربه‌ی زبانی تازه و اقامت‌گاه راستین‌اش را باز می‌یابد: «شاید تنها زبانی که در آن نثر ناب و مطلق فلسفه در نقطه‌ای خاص مداخله می‌کند تا نظم کلام شاعرانه را از هم بگسلد، و نظم شعر پای به میان می‌نهد تا نثر فلسفه را خم کند و آن را به چرخه و بازگشتی بدل سازد، زبان راستین انسان باشد». و این بیان مفهیمی ظاهراً بدیلی است که آگامبن در مقابل منفیت بنیادین هستی و زبان پیشنهاد می‌کند. اما مهم است که بدانیم آگامبن خیال «بازگشت» به آن نقطه‌ی فرضی‌ای که در آن شعر و فلسفه متحد و یگانه بودند و هنوز «فضایی میان‌شان فاصله نینداخته بود را ندارد. در واقع، او می‌خواهد به «بازنمایی» فضای میان شعر و فلسفه بپردازد و استلزامات شکل‌گیری این فضا را روشن‌تر کند. این جاست که ایده‌ی «نقادی» هم‌چون بازنمایی شکاف بین فلسفه و شعر سر بر می‌آورد. در واقع، در حد فاصل فلسفه، که ابژه‌اش (زبان) را می‌شناسد اما نمی‌تواند به آن دست یابد، و متن ادبی، که حقیقت می‌تواند از خلال زبان در آن پدیدار شود، شکافی شکل می‌گیرد که «نقادی» در آن زاده می‌شود: نقادی «نه باز می‌نمایاند و نه می‌شناسد، بل [تنها همین] بازنمایی را می‌شناسد».^۱ آگامبن گرچه ادبیات را «آزمایشگاه»ی برای ایده‌ها می‌داند، با این حال روش‌اش در خواندن متون ادبی به هیچ‌رو یادآور نقد ادبی سنتی نیست. خواندن متنی ادبی برای او به معنای اظهار فضل درباره‌ی آن متن نیست، بل تلاشی است در بازنمایی «حقیقت درونی» آن متن از طریق «نقادی»، و این بی‌شک میراث بنیامین است.

در حاشیه: هوموساکر و خشونت «مقدس»

در فصل پایانی زبان و مرگ («پس از روز آخر»)، بحث کوتاهی در باب امر «مقدس» (sacer)، خشونت و «طرده» نهفته در آن، بی‌بنیادی کنش آدمی، منطق استثنا، و منطق قربانی آمده که زمینه‌ای برای فلسفه‌ی سیاسی آگامبن، خصوصاً پروژه‌ی دنباله‌دار هوموساکر، فراهم می‌آورد و شاید از جنجالی‌ترین و شناخته‌شده‌ترین درون‌مایه‌های اندیشه‌ی او باشد. در این جا مجالی برای پرداختن به تمامی جنبه‌های بحث پیچیده‌ی آگامبن درباره‌ی سیمای هوموساکر یا «انسان مقدس» نیست. وانگهی، چنین بحثی به‌ناگزیر از مرزهای زبان و مرگ فراتر می‌رود و ما را با چشم‌انداز نظری متن‌هایی چون هوموساکر: قدرت حاکم و حیات برهنه^۱، وضعیت استثنایی، اجتماع آینده، و قدسیت‌زدایی‌ها مواجه می‌سازد. در این جا می‌کوشم تا خطوط اصلی بحث آگامبن درباره‌ی ماهیت sacer یا امر «مقدس» و نسبت آن با بی‌بنیادی پراکسیس انسان، و آیین قربانی را به اختصار توضیح دهم.

آگامبن می‌گوید تمام چیزهایی که «مقدس» (sacer/sacred) خوانده می‌شوند در یک ویژگی مشترک‌اند: همدی آن‌ها به قلمروی خدایان تعلق دارند و به همین خاطر «از مراوده و استفاده‌ی آزاد انسان پرتاراند»^۲. در نتیجه، هر تلاشی برای «استفاده» از چنین پدیده‌های مقدسی در زندگی روزمره‌ی انسان به معنای نقض دسترس‌ناپذیری الوهی آن‌ها و ازاین‌رو به معنای تقدس‌شکنی یا توهین به مقدسات است. اگر تقدس بخشیدن به یک چیز به معنای جدا کردن آن از دنیای انسان‌ها و عالم ناسوت و سپردن آن به عالم لاهوت و قلمروی قوانین الهی باشد، نقطه‌ی مقابل آن، یعنی

۱. ترجمه‌ی این اثر آگامبن به‌زودی به همین فلم و توسط نشر مرکز منتشر خواهد شد.

۲. Giorgio Agamben, *Profanations*, trans. Jeff Fort, New York: Zone, 2007, p. 73

بازگرداندن چیزی «مقدس» به عرصه‌ی کاربرد و استفاده‌ی بشر در حکم «قدسیّت‌زدایی» خواهد بود. از این منظر، کنش قربانی (sacrifice) آن پراتیک اجتماعی‌ای است که گذر یک ابژه از نظم نامقدس و این‌جهانی به قلمروی الوهیت و امر مقدس را تنظیم و تضمین می‌کند، و دین پراتیک فرهنگی حاکم بر عمل قربانی‌سازی است. در واقع، دین به باور آگامبن آن روندی است که «چیزها، مکان‌ها، حیوانات، یا انسان‌ها را از کاربرد و استفاده‌ی معمول‌شان جدا می‌کند و آن‌ها را به قلمرویی دیگر انتقال می‌دهد».¹ آگامبن نتیجه می‌گیرد که نه تنها هیچ دینی بدون ایده‌ی تفکیک و افتراق وجود ندارد، بل هر شکل دیگری از جداسازی یا تفکیک هم در خود هسته‌ای دینی دارد.² آگامبن در بحث از بی‌بنیادی انسان — «این واقعیت که انسان ... به خودی خود بی‌بنیاد است، این واقعیت که او هیچ بنیادی ندارد مگر در کنش خودش» — عمل قربانی‌سازی مذهبی، و مشخصاً کارکرد طردکننده‌ی این عمل، را به فرایند تأسیس و شکل‌گیری اجتماع پیوند می‌زند. او می‌نویسد: «در ذات عمل قربانی، کنش خاصی نهفته که مشخصه‌ی آن ممانعت یا حذف است؛ به واسطه‌ی همین منع یا طرد، این کنش جنبه‌ای مقدس می‌یابد و به رشته‌ای از ممنوعیت‌ها و احکام و فرامین آیینی آغشته می‌شود. با وجود این، عمل حرام یا ممنوع که مهر تقدس بر خود دارد به سادگی منع نمی‌شود؛ بلکه دیگر تنها برای افرادی به‌خصوص و بنا به قوانینی معین مجاز خواهد بود». آگامبن نتیجه می‌گیرد که «فعل حرام برای جامعه و قوانین بی‌بنیادش داستان یک سرآغاز را فراهم می‌آورد: آن‌چه از اجتماع طرد و کنار گذاشته شده در واقع، همان چیزی است که کل حیات اجتماع بر شالوده‌ی آن بنا شده است». بدین ترتیب، آگامبن sacer یا امر مقدس را هم چون تأسیس یا شالوده‌ریزی اجتماع

1 *ibid.*, p. 74

2 *ibid.*

انسانی معرفی می‌کند؛ اجتماعی که به خودی خود بی‌بنیاد است. اما sacer به‌منظور پی‌ریزی و بنیاد بخشیدن به اجتماع انسانی نیازمند آیین‌ها و مناسک خاصی است (و این‌جا آگامبن به ریشه‌ی واژه‌ی sacrifice یا قربانی اشاره می‌کند: sacerum facere، «کنش مقدس»). آیین قربانی، یعنی روالی که از خلال آن امر مقدس بنیادی برای جامعه فراهم می‌آورد؛ مستلزم نوعی فرایند حذف یا کنار گذاشتن است: انسان اجتماع دارد. چون چیزی «بیرون» از این اجتماع می‌تواند وجود داشته باشد. «ما» می‌توانیم درون اجتماع گنجانده و تعریف شویم. چون «غیر از ما»یی هست که بیرون از اجتماع قرار گیرد و از «ما» طرد شود. به حساب نیاید، کنار گذاشته شود. این فرایند، چنان‌که گفتیم، در آیین قربانی نمود می‌یابد: کنش قربانی‌ساختن، با طرد یا بیرون‌گذاشتن یک تن از جامعه، این حقیقت را آشکار می‌کند که نوعی خط افق، حد، یا آستانه (threshold) یا به‌اصطلاح نوعی «منطقه‌ی تشخیص‌ناپذیر» (zone of indiscernibility) میان درون و بیرون وجود دارد: اگر بتوان کسی را مستثنا کرد یا بیرون گذاشت، پس همدی ما بالقوه قابل طرد و بیرون‌گذاشته‌شدن‌ایم. اما مفهوم sacer یا مقدس به‌گفته‌ی آگامبن «ضرورتاً مفهومی مبهم و دوری است». یعنی نه فقط بر چیزهای متبرک و مقدس که از قلمروی نامقدس زندگی انسانی «مستثنا» شده‌اند، بل بر امور و انسان‌هایی که از قلمروی الوهیت تبعید یا منع شده‌اند هم دلالت دارد: «در زبان لاتین، sacer به معنای ننگین، شرم‌آور، نفرین‌شده، و هم‌چنین مبارک و همایون یا خاص خدایان است. هم قانون و هم کسی که قانون را زیرپا می‌گذارد و از آن تخطی می‌کند sacer هستند ... کسی که به‌خصوص با ارتکاب قتل نفس، قانون را زیرپا گذاشته، از اجتماع طرد، تبعید، و به حال خود رها می‌شود تا کشتن او دیگر جرم به حساب نیاید: هوموساکر کسی است که مردم او را به علت ارتکاب عمل مجرمانه‌ای محکوم کرده‌اند. قربانی کردن این فرد مُجاز نیست، با وجود این، کسی که

این فرد را بکشد به قتل نفس محکوم نمی‌شود». و چنان‌که پیش از این گفتیم، همین طرد یا تحریم بنیاد تشکیل اجتماع انسانی است (در واقع، آگامبن معتقد است که اجتماع نه بر اساس پیوندها و اشتراکات قومی، فرهنگی، مذهبی، زبانی، تاریخی و ... بل بر پایه‌ی حذف، طرد، تحریم، ممنوعیت، مستثنا کردن، و در یک کلام «کنار گذاشتن» پدید آمده است). هوموساگر انسانی است که با کنار گذاشته شدن و طرد از پولیس (polis)، زندگی سیاسی، و قانون، وارد «حیات برهنه» شده و دیگر مناسبتی با قانون و زندگی شهروندی را تجربه نمی‌کند. و دیدیم که این روند طرد و تبعید چه گونه با دین پیوندی ناگسستنی دارد. اما از سوی دیگر، هوموساگر از قلمروی امر الوهی و دینی (قربانی) هم طرد شده و این چنین، وضعیت او بیانگر نوعی تبعید و «حذف مضاعف» است. او نه با قانون انسانی رابطه‌ای دارد و نه با قانون الهی. خشونت که هوموساگر در معرض آن قرار گرفته را «به لحاظ قانونی» نه می‌توان در قالب خشونت قربانی (قانون الهی) دسته‌بندی کرد و نه در چارچوب خشونت قتل نفس یا آدم‌کشی (قانون انسانی). در واقع، هوموساگر مقیم قلمروی «حاکمیت» است، که در آن زندگی او هم چون «حیات برهنه» (la nuda vita) یا زندگی «مقدس» نمودار می‌شود.

اما بحث بیش‌تر درباره‌ی هوموساگر، حیات عریان، و حاکمیت را به کتاب هوموساگر موکول می‌کنیم و در این جا به ذکر یکی دو نکته در باب خشونت قربانی و رابطه‌اش با بی‌بنیادی وجود آدمی بسنده می‌کنیم. آگامبن می‌نویسد: «خشونت یک واقعیت زیستی آغازین نیست که انسان ناگزیر باشد آن را از طریق تأسیس نهاد قربانی، در پراکسیس خود بپذیرد و به قاعده آورد؛ در واقع این نفس بی‌بنیادی کنش انسانی است ... که به ماهیت خشن قربانی شکل می‌دهد (یعنی، با توجه به معنای واژه در زبان لاتین، موجود *contra naturam* یا امر غیرطبیعی و خلاف طبیعت می‌شود)». و قربانی هم

اساساً به منظور جبران همین بی‌بنیادی پدید آمده است: «تمام کنش‌های آدمی، تا آن‌جا که از بنیادی طبیعی بی‌بهره‌اند و باید شالوده یا بنیادی برای خودشان بسازند، از چشم‌انداز می‌تورم قربانی، خشن به شمار می‌آیند. و دقیقاً همین خشونت مقدس (sacer) است که عمل قربانی آن را پیش فرض می‌گیرد تا درون ساختار خود تکرارش کند و به نظم و قاعده درش آورد». فلسفه همواره کوشیده تا انسان را «از بی‌بنیادی‌اش و از بیان‌ناپذیری راز قربانی» رها سازد، اما چون «این رهانیدن بر مبنای یک بوده‌گی و یک بنیاد منفی فهمیده می‌شود، فرایند رهاسازی از می‌تورم قربانی لاجرم ناتمام می‌ماند، و فلسفه خود را ناگزیر از «توجیه» خشونت می‌یابد»، و از این رو، «arretion یا همان سنت امر ناگفتنی و به‌بیان‌نیامدنی، هم‌چنان بر سنت فلسفی حاکم خواهد بود: در فلسفه‌ی هگل، به‌صورت نیستی‌ای که باید آن را به دست خشونت تاریخ و زبان بسپاریم تا نمود آغاز و بی‌واسطگی را از آن براهیم» و در اندیشه‌ی هایدگر، هم‌چون امر بی‌نامی که در هر گفته و هر سنتی ناگفته می‌ماند، و انسان را از آن سنت و زبان می‌کند. پس نکته‌ی مهم پیوند قربانی و خشونت مقدس آن با پیش فرض بنیاد منفی یا امر ناگفتنی در زبان است؛ آگامبن می‌نویسد: «غیرطبیعی بودن خشونت انسانی ... در نفس تصویری که از رابطه‌ی میان طبیعت و فرهنگ، و حیوان و لوگوس، وجود دارد نهفته است، یعنی در جایی که آدمی انسانیت خویش را در آن بنا می‌کند». در واقع، منفیت امر بیان‌ناپذیر یا راز ناگفتنی و پنهان که هم‌چون بنیاد در مبدأ زبان و هستی انسان جای گرفته، به گمان آگامبن، سرچشمه‌ی خشونت اجتماع است: «بنیاد خشونت همان خشونت بنیاد است».

آگامبن بنیادبایی کامل انسان را در «حذف و ریشه‌کن کردن نهایی می‌تورم قربانی و مفاهیمی چون طبیعت و فرهنگ، و ناگفتنی و گفتنی، ... که بر شالوده‌ی همین می‌تورم استقرار یافته‌اند» می‌بیند. در واقع، اتوس، یا بنیاد و اقامت گاه راستینی که به انسان تعلق دارد، «چیزی به‌بیان‌نیامدنی یا مقدس نیست

که لزوماً در هر پراکسیس و هر گفتار انسانی ناگفته بماند؛ هم‌چنین، نیستی‌ای نیست که منفیت‌اش مبنای خودسری و خشونت کنش اجتماعی قرار گیرد»؛ اتوس بشر «نفس پراکسیس اجتماعی و گفتار انسانی است که برای خودشان شفاف شده‌اند»، یعنی دیگر هیچ‌گونه منفیت، راز، یا امر ناگفتنی را در خاستگاه خود پیش فرض نمی‌گیرند. در واپسین سطر پی‌گفتار شاعرانه‌ی کتاب که به جورجو کاپرونی تقدیم شده، گویی دورنمای اجتماع اخلاقی آینده هم آشکار می‌شود: «بی زبان آوای ماست، زبان ماست. و همین‌که تو اکنون سخن می‌گویی، اخلاقی زاده می‌شود». ابهامی که در عبارت پایانی کتاب وجود دارد — این‌که آیا خود این جمله را «به زبان می‌آوریم»، می‌خوانیم، یا می‌اندیشیم — بسیار مهم است. در واقع، آگامبن می‌گوید شکاف میان این کنش‌ها باید محو شود و از بین برود تا مواضع‌های درست با اخلاق امکان‌پذیر شود. ظاهراً او پس از ارائه‌ی تحلیلی دشوار و طولانی از منفیت یا نیستی نهفته در قلب متافیزیک، ما را به زندگی، اندیشه، زبان، و اخلاقی در فراسوی این منفیت فرا می‌خواند؛ اخلاقی که امکان و توانش ناب «هرچه بودن» است و دیگر امری ناگفتنی، پنهان، و مقدس را هم‌چون ذات پوشیده‌ی پراکسیس انسانی پیش فرض نمی‌گیرد. اخلاقی که تجربه‌ی اصیل زبان هم‌چون زبان است و از آن جایی که می‌داند زبان چیزی جز «انتقال‌پذیری» (communicability) و عنصر ارتباطی‌اش را انتقال نمی‌دهد و بیان‌گر گوهر یا «ذات» نهفته‌ای نیست، حکم می‌کند که ذاتی بیرون از توانش آدمی برای خودآفرینی وجود ندارد.

این ترجمه

۱. پیش‌تر، از پیچیدگی آگاهانه‌ی ساختار کتاب یاد کردم؛ اصطلاحات تخصصی فراوان، ارجاعات بی‌شمار به سنت‌های فکری متفاوت، نقل قول‌هایی به زبان‌های لاتین و یونانی، نثر موجز، و اشارات گذرا به استدلال‌های اصلی.

... همه‌ی این‌ها باعث شده که شمار پانویس‌های توضیحی مترجم در متن بیش از اندازه باشد و احتمالاً خواننده را از بحث اصلی دور کند، که از این بابت از خواننده پوزش می‌خواهم. با این حال یادآوری می‌کنم که بسیاری از نام‌هایی که آگامبن در متن آورده، از نام فیلسوفان یا جریان‌های عرفانی قرون اولیه‌ی مسیحیت، تا نام نحوی‌ها و دستورنویسان سده‌های میانه، یا مکاتب شعری آغاز دوران مدرن، احتمالاً برای خواننده‌ی فارسی‌زبان ناآشنایند، بسیاری از واژه‌ها و اصطلاحات لاتین، در متون کهن فلسفه‌ی اسکولاستیک معنایی متفاوت داشته‌اند، یا آگامبن با توجه به ریشه‌ی واژه معنایی تازه از آن مراد می‌کند. و بسیاری از اشارات نویسنده هم نکته‌ی خاصی از اندیشه‌ی فیلسوفی را برجسته می‌کند که متأسفانه کتابی از او به فارسی در دست نیست، و تمام این موارد وجود پانویس‌های فراوان را ایجاب می‌کرد.

۲. در ترجمه‌ی شعرهایی که در متن آمده، بیش‌تر اصل صحت و انتقال دقیق معنا راهنمای‌ام بوده تا زیبایی بیان شعری، با این هدف که نکات مورد نظر نویسنده لابه‌لای ایجاز و زیبایی رتوریکی شعر گم نشوند. در مواردی هم، اگر بیش از یک ترجمه‌ی انگلیسی یا فرانسه از شعری در دست بوده، کوشیده‌ام تمام برگردان‌های موجود را با هم مطابقت دهم و در اکثر موارد به منبع این ترجمه‌ها در پانویس اشاره کرده‌ام. نقل قول‌هایی که از آثار فلسفی یا ادبی در متن کتاب آمده با برگردان‌های فارسی، در صورت وجود، مطابقت داده شده‌اند. و این به‌خصوص در مورد هستی و زمان هایدگر، آثار افلاطون، ارسطو، و فلوپتین صادق است. تمامی عبارات نقل شده از هستی و زمان را با هر دو ترجمه‌ی موجود در فارسی مطابقت داده و از آن‌ها یاری فراوان گرفته‌ام. ناگفته پیداست که در این مورد چه وام‌سنگینی به مترجمان دانش‌ور و ارجمند کتاب، آقایان عبدالکریم رشیدیان و سیاوش جمادی، دارم. با این حال، تمامی واگویه‌های هایدگر را، چه از هستی و زمان و چه از آثار دیگر او، خودم به

فارسی برگردانده‌ام تا با نکته‌ی خاصی که در آن عبارت مد نظر نویسنده بوده خوانا تر باشند. بنابراین، ترجمه‌ی من از عبارات هایدگر در *هستی و زمان* لزوماً با یکی از دو ترجمه‌ی فارسی کتاب همخوان نیست و دلیل این امر هم بیش‌تر ضرورت‌ها و مقتضیات متن آگامبن بوده تا سلیقه یا برداشت متفاوت؛ چنان‌که مترجمان انگلیسی کتاب هم به ضرورت اعمال تغییراتی جزئی در ترجمه‌های انگلیسی *هستی و زمان*، به‌منظور نزدیک‌تر کردن متن به تأویل‌ها و نتیجه‌گیری‌های آگامبن، اذعان داشته‌اند. در ترجمه‌ی انگلیسی کتاب، عددی که پس از هر نقل قول، داخل پرانتز و بلافاصله بعد از کوتاه‌نوشت مربوطه آمده بیان‌گر شماره‌ی صفحه‌ی متن اصلی است که مشخصات آن در پایان کتاب ذکر شده و سپس شماره‌ی صفحه‌ی برگردان انگلیسی مشخص شده است. در کتابی که در دست دارید اما به جای شماره‌ی صفحه‌ی ترجمه‌ی انگلیسی کتاب‌ها، که چندان به کار خواننده‌ی فارسی‌زبان نمی‌آید، شماره‌ی صفحه‌ی ترجمه‌های فارسی کتاب‌ها، در صورت وجود، آمده که با کوتاه‌نوشت «فا» (فارسی) مشخص شده است. مثلاً در مورد *هستی و زمان*، عددی که پس از علامت اختصاری «هز» (*هستی و زمان*) آمده بیان‌گر شماره‌ی صفحه‌ی متن استانبندی آلمانی است، و پس از آن، به جای شماره‌ی صفحه‌ی ترجمه‌ی انگلیسی مکواری و رابینسون، شماره‌ی صفحه‌ی برگردان‌های فارسی کتاب آمده است: عدد سمت چپ نشان‌دهنده‌ی شماره‌ی صفحه‌ی ترجمه‌ی آقای سیاوش جمادی است و عدد سمت راست، صفحه‌ی مورد نظر را در ترجمه‌ی آقای عبدالکریم رشیدیان از اثر هایدگر مشخص می‌کند. اما در مورد کتاب‌ها یا مقالاتی که ترجمه‌ای از آن‌ها در فارسی در دست نیست، ناگزیر شده‌ام به تبعیت از نظم کتاب، شماره‌ی صفحه‌ی برگردان انگلیسی را بیاورم، که در این صورت از کوتاه‌نوشت «انگ» استفاده کرده‌ام. در خصوص آثار افلاتون، ارسطو، و فلوطین، که ارجاع به آن‌ها معمولاً با شماره‌ی صفحه‌ی متن اصلی،

ستون a یا b، و شماره‌ی سطر مورد نظر همراه است (مثلاً سوفیست، ۲۴۴a). در اغلب موارد به همین ارجاعات استناد به‌سند کرده‌ام و شماره‌ی صفحه‌ی برگردان فارسی را در صورت لزوم (برای مقایسه با ترجمه‌ی فارسی) در پانویس آورده‌ام.

۳. آگامین در متن همه‌جا از ارجاعاتی چون «هایدگر ۵» یا «هگل ۲» استفاده کرده و در پایان کتاب هم فهرست این ارجاعات را مشخص کرده است. مثلاً «هایدگر ۵» نشان‌گر کتاب *راه‌نماها* (Wegmarken) است که در این ترجمه با علامت اختصاری «ر» مشخص شده است. در واقع جایگزین کردن کوتاه‌نوشت‌ها و علائم اختصاری انتخاب من بود. تمام این «کوتاه‌نوشت‌ها» به همراه «کتاب‌شناسی» در پایان کتاب آمده‌اند. در مواردی هم ناچار شده‌ام کوتاه‌نوشت‌هایی به متن بیافزایم که در متن اصلی خبری از آن‌ها نیست، و این به مواردی بر می‌گردد که مثلاً نویسنده عبارتی را از *راه‌نماهای* هایدگر نقل کرده که در «نامه‌ای درباره‌ی انسان‌گرایی» او هم آمده (یعنی هایدگر آگاهانه بحث‌اش را تکرار کرده است)؛ اما از آنجا که *راه‌نماها* به فارسی ترجمه نشده، من ترجمه‌ی خودم را تنها با برگردان موجود از «نامه‌ای درباره‌ی انسان‌گرایی» مقابله کرده و به همین متن هم ارجاع داده‌ام.

۴. تمام پانویس‌ها از مترجم فارسی است و یادداشت‌های انتهای هر فصل که در متن با شماره‌های داخل کروشه مشخص شده‌اند (مانند [۱])، از نویسنده یا مترجمان انگلیسی هستند (که در این صورت دوم با کوتاه‌نوشت م.ا مشخص شده‌اند).

۵. در ارجاعات مربوط به کتاب مقدس، نظم خواندن اعداد درون پرانتزها همه‌جا از چپ به راست است. به این ترتیب که مثلاً وقتی می‌نویسیم «رساله‌ی دوم به قرتیان، ۱۳: ۵۴»، منظورمان باب چهارم، آیه‌ی سیزدهم است. اما این در رابطه با ارجاعاتی که به فصول و ابواب کتاب‌ها داده شده

صدق نمی‌کند، چنان‌که مثلاً در مورد آثار افلاتون، ارسطو، یا تراژدی‌نویسان یونان باستان، پس از نام کتاب، در سمت راست شماره‌ی صفحه و ستون مربوطه در متن اصلی آمده و سپس شماره‌ی سطر مورد نظر.

۶. این ترجمه بر اساس ترجمه‌ی انگلیسی کتاب صورت گرفته که به قلم کارن پینکس و مایکل هارت و توسط انتشارات دانشگاهی مینه‌سوتا در سال ۱۹۹۱ منتشر شده است.



ترجمه‌ی این کتاب بدون همراهی و هم‌فکری دوستانام نیاز مستوفی و هادی مؤمنی ممکن نبود. سپاس هم‌دلی‌هاشان می‌ماند برای همین واژه‌های ناتمام و کلام بندآمده‌ی محبت. ان کلبی دیکینسون (Colby Dickinson)، نویسنده‌ی کتاب *آگامبن و الاهیات*، به‌خاطر توضیحات روشن‌گر و مسئولانه‌اش درباره‌ی پاره‌ای نکات مهم سپاس‌گزارم. فهم دقیق بحث‌های آگامبن درباره‌ی مفاهیم «سرچشمه» و «واگشت» بدون کمک او ممکن نمی‌شد. اما بیش از همه قدردان کمک‌های ارزشمند استاد یگانه‌ام آقای بابک احمدی هستم. ایشان هم‌چون همیشه پرسش‌هایم را از سر لطف پاسخ گفتند و مرا بیش از پیش وام‌دار خویش ساختند. آشنایی من با آگامبن به کتاب هایدگر و پرسش بنیادین باز می‌گردد، آن‌جا که نویسنده از جای خالی عشق در تحلیل بنیادین دازاین سخن گفته و از این رهگذر نقد آگامبن به هایدگر را برجسته کرده بود. ترجمه‌ی زبان و مرگ ادای دینی است به همین کتاب، و البته ادای دین شاگردی به استاد. بدیهی است مسئولیت تمام خطاها و کاستی‌های متن با من است.

پیش‌گفتار

سرچشمه‌ی اندیشه‌هایی که در این کتاب بسط داده شده‌اند به سمیناری بازمی‌گردد که، در فاصله‌ی زمستان ۱۹۷۹ و تابستان ۱۹۸۰، و با حضور ماسیمو دیکارولیس، جوزپه روسو، آنژللا ماسکاتی، و نویمی پلاستینو برگزار شد. این اندیشه‌ها از هر لحاظ تمرکز تلاش دسته‌جمعی‌اند. در واقع، برگرداندن آنچه در جریان هم‌نشینی و تماس^۱ طولانی با «خود آن چیز» گفته شده به قالب نوشتار تقریباً محال است. آنچه از بی‌می‌آید نه گزارش سمینار، بل صرفاً بیان اندیشه‌ها و موضوعات مورد بحث ما به تنها شکل قابل قبولی است که من توانسته‌ام تدوین کنم.

ج. آ.

۱ (συνουσία) sunousia: در یونانی، به معنی دقیق «ما هم بودن»، و نیز مصاحبت، هم‌نشینی، همراهی، آمیزش، تبادل افکار، و ...