

اجتماع آینده

جورجو آگامبن

ترجمه
محمدرضا قربانی



رخداد نو

سرشناسه:	آگامبن، جورجو، ۱۹۲۲، م. Agamben, Giorgio
عنوان و نام پدیدآور:	اجتماع آینده/ جورجو آگامبن؛ ترجمه محمدرضا قربانی
مشخصات نشر:	تهران: رخ داد نو، ۱۳۸۹.
شابک:	۹۷۸-۶۰۰-۵۶۲۵-۲۷-۹
وضعیت فهرست‌نویسی:	فیا
یادداشت:	عنوان اصلی: The coming community
موضوع:	اجتماع
موضوع:	هستی‌شناسی
موضوع:	اخلاق
شماره افزوده:	قربانی، محمدرضا، مترجم
رده‌بندی کنگره:	۱۳۸۸ ۳۱۷ الف/۱۰۵ B
رده‌بندی دبیر:	۳۰۱/۰۱
شماره کتابشناسی ملی:	۷۵۰۹۶۹۱

تهران، خیابان انقلاب، روبه‌روی دانشگاه تهران، ساختمان فروزنده، واحد ۵۱۲.

کد پستی ۱۳۱۴۷۴۴۱۷۸، تلفن: ۶۶۴۹۸۲۹۳، فاکس: ۶۶۴۹۸۲۹۴، ایمیل: ۶۶۴۹۸۲۹۴

• ناشر رخ داد نو

جورجو آگامبن
Giorgio Agamben
اجتماع آینده
The Coming Community

ترجمه محمدرضا قربانی

• چاپ اول ۱۳۸۹ تهران	• شمارگان ۱۴۰۰ نسخه	• قیمت ۲۷۰۰ تومان
• لیتوگرافی خدمات فرهنگی صبا	• چاپ غزال	• صحافی دی‌اور
• طرح روی جلد سودابه صالحی	• ناظر چاپ علی‌رضا خالقی	
شابک ۹۷۸-۶۰۰-۵۶۲۵-۲۷-۹	ISBN 978-600-5625-47-9	
همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است		
Printed in Iran		

فهرست

پیش‌گفتار مترجم.....	۷
I. تکنیکی غیرمنفصلی.....	۷
II. نام‌ناپذیر.....	۲۱
III. سخن آخر.....	۲۶
I. هرچه.....	۲۷
II. از لیمبو.....	۳۱
III. نمونه‌ها.....	۳۳
IV. جای-گرفتن.....	۳۷
V. اصل تفرد.....	۴۱
VI. آسایش.....	۴۵
VII. حالت.....	۴۹
VIII. اهریمنی.....	۵۳
IX. بارتلبی.....	۵۵
X. جبران‌ناپذیر.....	۵۹
XI. اخلاق.....	۶۱
XII. محصولات دیم.....	۶۳
XIII. هاله.....	۶۷

XIV	نام مستعار.....	۷۱
XV	بدون طبقات.....	۷۳
XVI	بیرون.....	۷۷
XVII	هم نام.....	۷۹
XVIII	شخینا.....	۸۵
XIX	تیا نانمن.....	۹۱
	پیوست: جبران ناپذیر.....	۹۵
	پیش گفتار.....	۹۵
	I. جبران ناپذیر.....	۹۶
	II. چنین.....	۹۸
	III. رستگاری.....	۱۰۵
	پس گفتار مترجم انگلیسی.....	۱۰۹
	نمایه نام‌ها.....	۱۱۱
	نمایه موضوعی.....	۱۱۳

پیش‌گفتار مترجم

"شرخواست نامیدن به هر قیمت است."
آلن بدیو

I. تکیگی غیرمنیفلدی

اجتماع آینده، کتابی است چندتکه، با موضوع محوری موجودِ هرچه (*quodlibet ens*) موجود هرچه موجود جبران‌ناپذیری است که در هر حالت همان‌طور است که هست. هرچه، در این‌جا، بیان‌گر یک خصوصیت نیست که توسط آن موجودِ هرچه بتواند به عضوی از یک مجموعه درآید؛ بلکه به‌عنوان خود شرط تعلق، آن‌طور است که هست و با تمام محمولاتش به صورت جبران‌ناپذیری «چنین»^۱ است. آگامبن تأکید می‌کند که نمی‌توان به «چنین» به‌عنوان یک «چیز» دست یافت و از این‌رو، چینی یک تهی‌بودگی است:

"ما نمی‌توانیم چنین‌بودن، یعنی حالت خاص بودن هستی را به‌عنوان یک چیز به چنگ آوریم. چنین-بودن، دقیقاً، تهی‌سازی هر چیزبودگی است. (به همین دلیل است که منطق‌دانان هندی گفته‌اند که *sicceitas* یعنی چنین‌بودن چیزها، چیزی نیست مگر هستی آن‌ها که عاری از هرگونه سرشتی است، یعنی تهی‌بودگی آن‌ها، و بین جهان و نیروانا کوچک‌ترین تفاوتی وجود ندارد)."

1. thus.

آشکارا، اصطلاح «چنین» آگامین ارتباط تگاتنگی با مفهوم تتا (*dathatā* چنین) بوداییان دارد. در قلمرو شناخت‌شناسی و اخلاق بودایی، «چنین» یعنی دیدن و پذیرفتن چیزها آن‌طور که هستند. شناسایی «چنینی» چیزها پی‌آمد درک تمایزناپذیری آن‌ها است، آن‌گاه که جان شناسنده درمی‌یابد که چیزها تهی، و از این‌رو بدون تمایز (*avikapla*) هستند. در سوتره‌های *پرچنیا پارمیتا* اغلب از بودا با صفت «چنین‌رفته» (*tathāgata*) یاد شده است. بودا کسی است که به حقیقت چنینی دست‌یافته (*gata*)^۱ و واقعیت را آن‌طور که هست (*yathā-bhūta*) می‌بیند. «آن‌چه ذات چنین‌رفته را می‌سازد همین چنینی است، چون که او بی‌آن، چنان که هست، نیست، یعنی او دیگر چنین‌رفته نیست. اما این چنینی فقط متعلق به او نیست؛ بلکه همه‌ی پیروانش آن را دارند، در واقع همه آن را دارند... تا آن‌گاه که موجودات همه آن را دارند در چنینی تناگته سهیم‌اند... چنینی تناگته، چنینی تمام موجودات است، و این چنینی‌ها یکی است و نه دوتا، اما در همان زمان که چنینی چنین نامیده شود و چیزی جداگانه و قائم به ذات، همچون یک به شمار آید دیگر چنینی نیست.»^۲ در میان بوداییان، ناگارجونه، منطق‌دان و فیلسوف مکتب مادیمیکه، نخستین کسی است که به نسبت میان «هرچه» و «چنین» اشاره کرده است. او در *اشعار راه میانه*^۳ «هرچه» و «چنین» را یکسان می‌شمارد، و آن‌ها را ذات چیزها می‌خواند: «هرچه ذات تناگته است، یعنی تناگته ذات جهان است.»^۴ با این وصف، چیزها چنین، تهی و هرچه هستند و هیچ تمایزی میان آن‌ها وجود ندارد. هرچند، در برابر این پرسش فلسفی که آیا

۱. *gata* از فعل *gam* به معنای رفتن و دست یافتن است.

۲. سوزوکی، *راه بودا*، ترجمه ع. پاشایی، تهران: انتشارات اسپرک، ۱۳۶۸، صص. ۶۸-۹.

3. *Mūlamadhyamakakārikā*.

4. Nagarjuna, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, trans. Jay L. Garfield. New York: Oxford University Press, 1995.

موجود هرچه جزئی است یا کلی، احتمالاً، یک چنین‌رفته پاسخ خواهد داد که چنین پرسشی برخاسته از ذهنی متمایزکننده است که نمی‌تواند چیزها را فراتر از دوگانگی به جان دریابد. از این‌رو، پرسش از فردیت و تکیگی هرچه در فلسفه‌ی بودا بدون پاسخ باقی خواهد ماند.

هرچند، از نظر آگامین هرچه با تکیگی ارتباط بنیادین دارد. اما تکیگی چیست؟ در شاخه‌های مختلف ریاضیات، توابعی وجود دارند که در برخی از شناسه‌ها خوش‌رفتار نیستند، یعنی شناسه‌هایی نامعین، نامتناهی، یا مشتق‌ناپذیر هستند. این شناسه‌ها را تکیگی آن توابع می‌نامند. برای مثال، تابع $f(x) = 1/(1-x)$ در صورتی که $x = 1$ باشد، بی‌نهایت خواهد بود. بنابراین، این تابع در نقطه‌ی $x = 1$ تکیه است.

اما آگامین، همانند بدیو، تکیگی را نه در حساب دیفرانسیل، بلکه در «نظریه‌ی اصول موضوعی مجموعه‌ها» درمی‌یابد. آگامین می‌کوشد تا توسط نظریه‌ی مجموعه‌ها رابطه‌ی میان هستی و زبان را بررسی کند. علی‌رغم آن‌که تاریخ رابطه‌ی هستی و زبان به هراکلیتوس و رساله‌ی *کراتیلوس* افلاطون بازمی‌گردد، اما، این فرگه بود که برای نخستین بار این رابطه را در توابع ریاضی مورد بررسی قرار داد. از نظر فرگه، هر مجموعه‌ای می‌تواند توسط مصداق یک مفهوم تعریف شود: در صورتی که مجموعه‌ای از موجودات x را فرض کنیم و مفهوم y و f قاعده تناظر باشد، آن‌گاه $f: x \rightarrow y$. بنابراین، میان زبان و واقعیت تناظر یک‌به‌یک وجود دارد. فرگه توسط اصل شمول،^۱ به این نتیجه رسید که به ازای هر خصوصیتی مجموعه‌ای وجود دارد که اعضای آن دارای آن خصوصیت هستند. بدین ترتیب، می‌توان توسط محمول یا گزاره‌نمای $\varphi(x)$ یک مجموعه جدید را معین کرد:

$$CP: \exists B \forall x (x \in B \leftrightarrow \varphi(x))$$

حال، اگر «عضو خود نبودن» را به عنوان یک خصوصیت در نظر بگیریم، در آن صورت تحت اصل شمول، می توان مجموعه ای را تعیین کرد که خصوصیت «عضو خود نبودن» را داشته باشد. طبق نظر راسل، مجموعه ای از مجموعه هایی که عضو خود نیستند پارادوکسیکال است، چرا که اگر این مجموعه عضو خود نباشد، عضو خودش است و اگر عضو خود باشد، دیگر عضو خود نیست. بدین ترتیب، برخلاف نظر فرگه، ما به فرمول خوش ترتیبی دست یافته ایم که کثرت متناظری با آن وجود ندارد. از نظر راسل، هرگونه امر خودارجاعی به پارادوکس منجر می شود، و مجموعه ی جهانی به معنای مطلق آن با بحران مواجه است. هالموس این موضوع را به زبان ساده چنین بیان می کند، «هیچ چیز شامل همه چیز نیست».^۱ در قلمرو زبان نیز، هر مفهوم کلی، آن گاه که به عنوان یک خصوصیت بخواهد مجموعه ای را تعریف کند، با پارادوکس مواجه است: «آنچه که پارادوکس راسل آشکار کرد، وجود خصوصیت ها یا مفاهیمی (موسوم به مفاهیم غیرمحمولی) است که یک طبقه را معین نمی کنند (یا به عبارت دیگر، نمی توانند طبقه ای را بدون ایجاد تناقض معین کنند)... به واقع، از آنجا که هر واژه ای توسط تعریف همه و هر عضوی به مصداق آن ارجاع می کند و، علاوه بر آن، می تواند به خودش نیز ارجاع کند، می توان گفت که همه ی (یا تقریباً همه ی) واژه ها می توانند به عنوان طبقاتی معرفی شوند که، طبق صورت بندی این پارادوکس، عضو خود هستند و نیستند».^۲

نظریه ی آکسیوماتیک مجموعه های تسرملو-فرانکل، برون رفتی از پارادوکس راسل است. یکی از این اصول، اصل جداسازی (یا تصریح)^۳ است که نشان می دهد چگونه توسط یک گزاره نما، می توان از یک مجموعه مجموعه ی

۱. Halmos, Paul R., *Naïve Set Theory*, New York: D. Van Nostrand Company, 1960, p. 6.

۲. همین کتاب، فصل هفتم، ص ۱۱۶.

3. axiom of separation or specification.

جدیدی را جدا ساخت. برای مثال، می‌توان از مجموعه‌ی کفش‌ها، با توجه به خصوصیت «سیاه بودن»، مجموعه‌ی کفش‌های سیاه را جدا ساخت:

$$AS: \forall A \exists B \forall x (x \in B \leftrightarrow [x \in A \wedge \varphi(x)])$$

(به ازای هر مجموعه‌ی A مجموعه‌ی B وجود دارد به‌طوری که، برای هر x متعلق به B است اگر و تنها اگر x عضوی از A باشد و گزاره‌نمای $\varphi(x)$ برای x صادق باشد.) به زبان ساده‌تر، برای تولید و تعیین یک مجموعه، کافی نیست که تنها خصوصیت $\varphi(x)$ را داشته باشیم، بلکه باید مجموعه‌ای نیز وجود داشته باشد که بتوانیم خاصیت را برای اعضای آن تعریف کنیم. بدین ترتیب، اصل جداسازی، از اصل شمول فرگه بسی فراتر می‌رود. آشکار است که اصل CP، همچون صورت کاذب اصل جداسازی، با آکسیوم AS تفاوت دارد. بر اساس اصل جداسازی، میان واقعیت و زبان نه یک تناظر یک به یک، بلکه شکافی بنیادینی وجود دارد. براساس نظریه‌ی آکسیوماتیک مجموعه‌ها، زبان موجودات را بدون ارجاع به خصوصیتشان می‌نامد.

از این نظر، هرگونه کوششی برای نامیدن یک کلیت (گزاره، مجموعه، اعداد و غیره) مجموعه‌ای را تولید می‌کند که هم به آن کلیت تعلق دارد و هم ندارد. این تناقض در مورد زبان، همچون کلیتی از گزاره‌ها و جملات با معنا، هنگامی پدید می‌آید که بخواهیم توسط گزاره‌های بامعنا در مورد خود زبان سخن بگوییم. بنا بر پارادوکس راسل، در پس هر امکانی از تعلق افراد به یک مجموعه‌ی کلی که به موجب آن بتوان آن افراد را نامید، عدم تعلق «خود نام» به آن مجموعه وجود دارد. در هر مورد جزئی، اگر بخواهیم «هستی زبانی»، یا توان‌مندی نامیده - شدن آن را توضیح دهیم این هستی زبانی نام‌ناپذیر خواهد بود.

اما، اگر نتوان کلیت زبان را نامید، در آن صورت، نمود این نام‌ناپذیری در جهان مکانی را معین می‌کند که حاکی از شکاف میان مفهوم کلی و افراد آن است. تکینگی در رهایی از «تضاد کلی و جزئی» در پارادایم، یعنی در نمونه، جای گرفته است. از نظر توپولوژیکی، تکینگی، در حالی که نه درون و نه خارج

از یک مقوله است، «مکان خالی‌ای» را نمونه‌وار می‌سازد که بیان‌گر گونه‌ای «هستی ناب زبانی» است. طبق نظر آگامبن، اجتماع تکینگی‌ها بدون هویت و این‌همانی در مکان خالی و نمونه، آشکارگی یک زندگانی زبانی است که از سویی، تعریف‌ناپذیر و از سوی دیگر، فارغ از هرگونه تعلق به طبقه‌ای خاص است. نمونه‌های چنین اجتماعی نیروی شناسنده‌ی خود زبان را از آن خود می‌کنند. در این از آن خود کردن است که توان‌مندی اجتماع آینده - اجتماعی متشکل از موجودات بدون هویت تمایزپذیر - شکل می‌گیرد. تکینگی به‌عنوان نمونه، ادغام حذفی^۱ است، یعنی آن موردی که به واسطه‌ی تعلق واقعی خود به یک مجموعه، از آن مجموعه حذف می‌شود. "نمونه چیزی است که توسط هیچ خاصیتی معین نمی‌شود مگر نامیده - شدن." به زبان بدیو، تکینگی عبارت است از نمایش بدون بازنمایی، یعنی عناصری که در یک مجموعه یک - شمرده می‌شوند، اما نمی‌توانند در زیر مجموعه‌ی جدید بازشماری شوند.^۲

اصطلاح تکینگی آگامبن مبتنی بر یک هستی‌شناسی آکسیوماتیک است که میان کثرت موجودات نسبت پارادوکسیکال برقرار می‌سازد. چنین هستی‌شناسی نمی‌تواند یک هستی‌شناسی دیفرانسیل^۳ از نوع دلوزی آن باشد، و از این رو نمی‌توان مفهوم کثرت^۴ موجودات را به منیفلدهای حساب دیفرانسیل بازگرداند. مفهوم «منیفلد» زمینه‌ی مواجهه‌ی دلوز با آگامبن و بدیو است که به قول افلاطون «نبرد غولان بر سر هستی» را شکل می‌دهد. بنیاد این نبرد بر پایه حساب دیفرانسیل و نظریه‌ی مجموعه‌ها است. به همین جهت است که بدیو،

1. exclusive inclusion.

۲. برای مطالعه‌ی بیشتر، ببینید:

جورجو آگامبن [و دیگران]، قانون و خشونت، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، امید مهرگان و صالح نجفی، تهران: انتشارات رخ دادنو، ۱۳۸۶، صص. ۵۷-۵۵.

3. differential ontology.

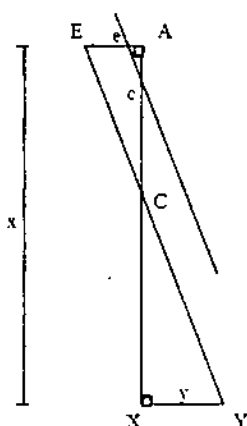
4. multiplicity.

در آغاز کتاب *دلوز: غوغای هستی*، می‌گوید، «دلوز بیشتر حساب دیفرانسیل و منیفلدهای ریمانی را ترجیح می‌دهد، ... در حالی‌که من جبر و نظریه‌ی مجموعه‌ها را ترجیح می‌دهم».^۱ هستی‌شناسی دلوز، با توجه به نسبت‌های دیفرانسیل میان منیفلدها، ذاتاً، پروبلماتیک است. او در کتاب *تفاوت و تکرار* می‌کوشد تا توسط یک ریاضیات شیزوفرنیک، مفهوم کثرت را به منیفلد بازگرداند تا از طریق آن بتواند به بررسی تغییر و ارتباط میان موجودات بپردازد. از نظر دلوز، فلسفه چونان «خلق مفاهیم»، و در پیوند با اصل «دلیل کافی» لایبنتس، نیاز به ریاضیاتی دارد تا بتواند به بررسی تغییرات بپردازد.^۲ این ریاضیات، البته همان‌طور که لایبنتس دریافته بود، تنها در حساب دیفرانسیل ممکن است. بدین‌ترتیب، از نظر دلوز، مفهوم تکینگی نیز باید در حساب دیفرانسیل و در ارتباط با مفهوم منیفلد بررسی شود. خاستگاه حساب دیفرانسیل به مقاله‌ی سه صفحه‌ای لایبنتس، تحت عنوان *توجیه حساب مقادیر بی‌نهایت کوچک توسط جبر*^۳ باز می‌گردد. لایبنتس در این مقاله می‌کوشد تا نشان دهد که چگونه این‌همانی دو نقطه مبتنی بر یک نسبت دیفرانسیل است. او برای اثبات این موضوع دو مثلث قائمه رسم می‌کند که در رأس C با یکدیگر تلافی کرده‌اند:

1. Badiou, Alain, *Deleuze: The Clamor of Being*, trans. Louise Burchill, Minneapolis: University of Minnesota, Press, 2000, p. 4.

۲. بنا بر اصل دلیل کافی لایبنتس، برای هر چیزی مفهومی وجود دارد، که هم خود چیز و هم نسبت آن با تمام چیزهای جهان را شرح می‌دهد. از این‌رو، هر مفهومی از یک شیء شامل تمام رویدادها و تفاوت‌هایی است که در آن شیء رخ می‌دهد. لایبنتس، برخلاف ارسطو، در تحلیل مفهوم در نقطه‌ی نوع نمی‌ایستد و مفهوم را به افراد بازمی‌گرداند. هر مفهوم فردی — به عبارت دیگر اسم خاص — شامل تمامیت جهان، منتهی از یک نقطه‌نظر ویژه، است. دلوز، بنا بر این دیدگاه لایبنتس، کار فلسفه در خلق مفاهیم را بررسی رویدادها می‌داند.

3. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Philosophical Papers and Letters*, trans. Loemker, Leroy E., Boston: D. Reidel Pub., 1976, pp. 445-6.



شکل ۱

از آنجا که مثلث CAE و مثلث CXY یکسان هستند، در نتیجه نسبت e/c با نسبت $y/(x-c)$ برابر است. حال، اگر خط EY را به سمت راست حرکت دهیم تا به نقطه‌ای A برسد، آن خط زاویه‌ای خود را نسبت به نقطه‌ی C حفظ می‌کند. با آنکه با حرکت خط EY فاصله‌ی میان دو نقطه‌ی c و e کوچک می‌شود، اما نسبت میان آن‌ها همچنان ثابت است. حال اگر خط EY به نقطه A برسد، آشکار است که نقاط E و C بر نقطه‌ی A منطبق می‌شوند. بدین ترتیب، خط ec محو و با صفر برابر می‌شود. از نظر لایبنتیس، اگرچه خط ec در این تغییر برابر صفر می‌شود، اما نسبت e با c صفر نیست، چراکه نسبت معین آن‌ها با نسبت x با y برابر است. به دیگر سخن، هنگامی که خط EY به نقطه A برسد، مثلث CAE محو نمی‌شود، بلکه به صورت «مجازی»^۱ وجود دارد، چراکه نسبت c/e همچنان باقی است. این همانی e با c مبتنی بر «تفاوتی» است

۱. در این‌جا «مجازی»، به معنای برگشتی آن مورد نظر است که در مقابل «بالفعل» است، و نه در مقابل «واقعی».

که همواره در حال محو شدن است. این تفاوت، در سطح ترانسندنتال، برساننده‌ی این‌همانی است. به همین دلیل است که دلوز در تفاوت و تکرار می‌گوید که نسبت این‌همانی نتیجه‌ی ثانوی نسبت اولیه‌ای از تفاوت است. این نسبت پایدار را یک نسبت دیفرانسیل می‌نامیم. در شکل (۱) نسبت دیفرانسیل e/c در نقطه‌ی A یک تکینگی را معین می‌کند.^۱

با آن‌که ریاضیات جدید بیشتر مبتنی بر نظریه‌ی مجموعه‌ها است تا حساب دیفرانسیل،^۲ اما دلوز یادآور می‌شود که فلسفه در بازنگری خود چاره‌ای ندارد مگر آن‌که به حساب دیفرانسیل بازگردد: «بخش بزرگی از خام‌اندیشی فلسفی باید نماد $d(x)$ را جدی بگیرد... گنجی در پشت تفسیر به اصطلاح بدوی و پیش‌علمی از حساب دیفرانسیل پنهان است، که باید از ماتریس مقادیر بی‌نهایت کوچک آن جدا شود.»^۳ از نظر دلوز، نماد $d(x)$ در معادلات دیفرانسیل، بیان‌گر ایده‌ی کانتی است که به صورت بنیادی از ساختاری دیالکتیکی برخوردار است. اما، دلوز به خوبی این درس کانت را نیز به یاد دارد که مفهوم «ایده» همواره پروبلماتیک، و نه پارادوکسیکال، است. نظام فلسفی که مبتنی بر حساب دیفرانسیل باشد، از این‌رو، با نظام فلسفی مبتنی بر نظریه‌ی آکسیوماتیک مجموعه‌ها متفاوت است. از نظر تاریخی، مواجهه‌ی نظام آکسیوماتیک با نظام

۱. از نظر لاپینتس، این تکینگی در عرصه‌ی آگاهی نیز رخ می‌دهد. هر ادراکی با ادراکات بسیاری همزمان است. هنگامی که مشغول مطالعه هستید ممکن است همزمان صدای رفت و آمد خودروها، و صدای رادیو را نیز بشنوید. در صورتی که دست‌کم دو ادراک مجازی در نسبت دیفرانسیل ایجاد شود و یکی از آن‌ها از دیگری پیشی گیرد، تنها ادراک پیشی گرفته است که به عرصه‌ی آگاهی در می‌آید و تکین می‌شود. از این‌نظر، حساب دیفرانسیل لاپینتس، همانند برگسون، به قلمرویی مربوط می‌شود که هم ریاضیاتی و هم روان‌شناختی است.

2. Delcuze, Gilles, *Difference and Repetition*, trans, Paul Patton, London: The Athlone Press, 1994, p. 180.

3. *ibid.*, p. 170.

پروبلماتیک را می‌توان در کارهای پروکلس یافت که برای نخستین بار به بررسی تنش بین هندسه‌ی اقلیدسی و ارشمیدسی پرداخته است. پروکلس در نخستین بررسی خود به تمایز میان قضایا و مسائل پی‌برد؛ در حالی‌که، قضایا، با استفاده از اصول بدیهی و اصول موضوعه، به «اثبات» خصوصیت‌های درونی یک شکل می‌پردازند، مسائل به ترسیم اشکال با استفاده از خط‌کش و پرگار مربوط می‌شوند.^۱ با آن‌که پروکلس الویت را به قضایا داد تا به مسائل، اما به‌طور دقیق شرایط مسائل را از دیدگاه ترتیبی از رویدادها و خصوصیت‌ها معین کرد.^۲ دستگاه قیاسی این دو هندسه نیز با یکدیگر متفاوت است، در قضایا، استنتاج از آکسیوم‌ها شروع می‌شود و به سوی قضایا می‌رود، اما، در مسائل استنتاج از مسائل آغاز و به سوی رویدادهای «ایده‌آلی» — یعنی همان تکنیکی‌ها — می‌رود که شرط مسئله است.^۳ برای مثال، در مقاطع مخروطی، اشکالی مانند بیضی، هذلولی، سهمی، خط راست و حتی نقاط همگی «مواردی» از روش ترسیم یک دایره بر صفحات متقاطع در نسبت با رأس یک مخروط هستند. درحالی‌که، یک شکل، به شیوه‌ی افلاطونی، براساس ذات آن تعریف می‌شود، شکل پروبلماتیک، اساساً، به صورت پویا و توسط ظرفیت آن برای تحت تأثیر قرار گرفتن، یعنی رویدادهای ایده‌آل، مانند برش، ترسیم و غیره تعریف می‌شود. درست به همین دلیل است که هندسه‌ی اقلیدوسی آکسیوماتیک و هندسه‌ی ارشمیدسی را پروبلماتیک می‌دانیم.^۴ با آن‌که، دلوز بیان می‌کند که در

1. *ibid.*, p. 163.

۲. به همین دلیل است که دلوز، برخلاف بدیه که «رویداد» را با توجه به وضعیت استثنایی درمی‌یابد، رویداد را امری ذاتاً پروبلماتیک می‌داند. نگاه کنید به:

Deleuze, Gilles, *Logic and Sense*, trans. Mark Lester, with Charles Stivale, London & New York: Continuum, 2003, p. 54.

۳. نظریه‌ی گروه‌های آبلی در حل معادلات جبری نیز گونه‌ی دیگری از وضعیت پروبلماتیک است. آبل اثبات کرد که معادلات درجه ۵ به بالا به‌وسیله‌ی رادیکال‌ها حل‌شدنی نیستند.

طول تاریخ، پیروزی با هندسه‌ی آکسیوماتیک بوده است، چراکه یونانیان، هم‌از‌آغاز، گرایش داشتند تا مسائل را با استفاده از قضایا محدود سازند،^۱ اما، برخلاف رویکرد آکسیوماتیک بدیو، ترجیح می‌دهد تا در بررسی رویدادها و تکنیکی‌ها به هندسه‌ی دیفرانسیل گاوس و منیفلدهای ریمان رو کند، (همان‌طور که هوسرل نیز پیش از او در هستی‌شناسی صوری خود نظریه‌ی منیفلدهای^۲ ریمانی را سرمشق کار خود قرار داده بود). گاوس نخستین کسی بود که دریافت کاربرد حساب دیفرانسیل، اجازه مطالعه‌ی منحنی‌ها و سطوح را در یک وضعیت محلی، یعنی بدون ارجاع به یک فضای جهانی (مانند مختصات دکارتی هندسه‌ی تحلیلی)، می‌دهد. او با گسترش هندسه‌ی غیراقلیدوسی، به یک هندسه‌ی چندبعدی، غیرمتریک، و غیرشهودی دست یافت، و نام آن را «منیفلد» نامید. مفهوم «منیفلد» در کتاب *مزار غلات دلوز*، بدون بازگشت به هیچ‌گونه نظام متریک از مجموعه‌ی همسایگی‌ها یا مجاورت‌ها که به مفهوم دلوزی-گوتاری «نرم» هستند معین می‌شود. از این‌رو، تکنیکی دلوز را که در یک فضای ریمانی و بر اساس مفاهیم حد و همسایگی دریافت می‌شود «تکنیکی منیفلدی» می‌نامیم.

1. Deleuze, Giles, *Difference and Repetition*, p. 160.

۲. انجمن ریاضی ایران اصطلاح «manifold» را به «خمینه» ترجمه کرده است. این ترجمه از آن روست است که برخی از منیفلدها شکل خمیده دارند. اما از آن‌جا که در بسیاری از منیفلدها، مانند فضاهای برداری، مفهوم خمیدگی تعریف‌پذیر نیست، در کتاب *درآمدی بر پژوهش‌های منطقی آن* را به «چندگانگی» ترجمه کردم. دکتر بهروز بیدآبادی نیز معادل «چندگون» را برای آن پیشنهاد داده‌اند. (ن. کد. به: بیدآبادی، بهروز، *هندسه منیفلد ۱*، تهران: دانشگاه صنعتی امیرکبیر، مرکز نشر، ۱۳۸۷، مقدمه). مترجمان فارسی کتاب‌های پدیدارشناسی، منیفلد را به «کثرت» ترجمه کرده‌اند، که کاملاً نادرست است و نشان‌دهنده‌ی خلط میان مفهوم منیفلد هندسه ریمانی با اصطلاح multiplicity در فلسفه است. با این حال، از آن‌جا که افق دلالت این اصطلاح در هندسه حفظ شود و به جهت آن‌که با چندگانگی‌های کانت اشتباه نشود، ترجیح دادم تا این اصطلاح را ترجمه نکنم و از این پس نیز چنین خواهم کرد.

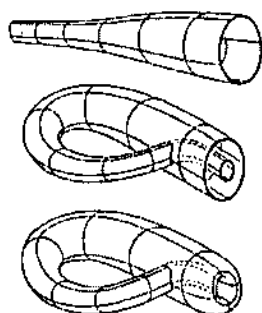
در مقابل، تکنیکی بدیو را می‌توان یک «تکنیکی غیرمنیفلدی» نامید، چرا که در یک نظام آکسیوماتیک و در شرایط پارادوکسیکال پدید آمده است. چنین تکنیکی مبتنی بر شرط تعلق است و براساس مفهوم حد در حساب دیفرانسیل و مفهوم «همسایگی» در هندسه‌ی ریمانی تبیین نمی‌یابد. به نظر می‌رسد که تکنیکی آگامبن نیز که بر اساس نظریه‌ی مجموعه‌ها تبیین یافته است باید یک تکنیکی غیرمنیفلدی باشد. هرچند، در برخی از جملات آگامبن نشانه‌هایی وجود دارد که حاکی از فهم توپولوژیکی آگامبن از منیفلد است. در فصل «آسایش» همین کتاب، در توصیف توپولوژی بهشت و جهنم می‌گوید، «بر اساس کتاب تلمود، برای هر کس دو مکان در نظر گرفته شده است، یکی در بهشت و دیگر در جهنم. انسان رستگار، پس از آن‌که بی‌گناه تشخیص داده شد، مکانی در بهشت، و نیز همسایه‌ای ناپارسا دریافت می‌کند. انسان شرور، پس از آن‌که گناه‌کار تشخیص داده شد، مکانی در جهنم و نیز همسایه‌ای رستگار دریافت می‌کند... عامل مهم در توپولوژی حدیث خلاخای تلمود، تمایز نقشه‌نگارانه میان بهشت و جهنم نیست، بلکه مکانی هم‌جوار است که شخص به‌طور اجتناب‌ناپذیری آن را دریافت می‌کند.» با تخریب دیوار میان بهشت و جهنم، و جای‌گرفتن موجودات تکین در یک مکان خالی، فضای توپولوژیک هاسدورفی به وجود می‌آید که حاکی از فهم منیفلدی آگامبن از مکان است. درست به دلیل همین فهم است که می‌گوید، «هرچه» تنها یک خالیا، یک آستان را به تکنیکی می‌افزاید: هرچه، همانا تکنیکی به اضافه‌ی یک مکان خالی است.» این فهم، به‌ویژه، به همراه مفهوم «مجاورت» یا «همسایگی» — همچون مفهوم بنیادی در هندسه‌ی ریمانی — در ساختار ترانسندنتال مکان «شهر بدلیه» مورد نظر آگامبن عمق بیشتری می‌یابد. این امر یادآور تأکید دلوز بر این گفته‌ی مرلوپونتی است که می‌گوید، «فضای توپولوژیک را به‌عنوان الگویی برای هستی در نظر بگیرید.» در مقاله‌ای از دلوز در تعریف ساختارگرایی، می‌توان ذات توپولوژیکی این میدان ترانسندنتال را یافت: «ساختارگرایی از گونه‌ای فلسفه‌ی

ترانسندنتال جدا نیست که در آن مکان مهم‌تر از چیزهایی است که آن را پر می‌کنند.^۱ آگامبن، در توصیف ساختار توپولوژیکی خود در ارتباط میان تکیگی‌ها می‌کوشد تا مکان هرگونه هم‌رسانی/ارتباطی را «حفره‌دار» و «توخالی» سازد. او، در کتاب *وسيله‌ی بی‌هدف*، در جستجوی توپولوژی جدید کشورها، اروپا را به صورت مکانی بدون مرز درمی‌آورد تا ساکنان آن در نوعی وضعیت پناهندگی به سر برند: «این مکان را نمی‌توان بر هیچ قلمرو ملی همگن و هیچ حاصل جمع توپوگرافیک منطبق کرد، بلکه [این مکان] بر آن قلمروها اثر می‌کند و به لحاظ توپولوژیکی آن‌ها را مفصل‌بندی و حفره‌دار می‌سازد، همانند بطری کلاین یا نوار موبیوس، به طوری که بیرون و درون یکدیگر را نامعین می‌سازند.»^۲ برای فهم این جمله‌ی آگامبن باید به هندسه‌ی دیفرانسیل بازگردیم. در هندسه‌ی دیفرانسیل، بطری کلاین و نوار موبیوس به‌عنوان اشکالی با رویه‌ی جهت‌ناپذیر معرفی می‌شوند. با چسباندن لبه‌های یک نوار کاغذی مستطیل شکل و با توجه به جهات آن می‌توان چهار رویه — استوانه و چنبره (جهت‌پذیر)، نوار موبیوس و بطری کلاین (جهت‌ناپذیر) — را ساخت. از اتصال لبه‌های بالا و پایین با حفظ جهت و سپس اتصال لبه‌های چپ و راست با تغییر جهت می‌توان «بطری کلاین» را ساخت:

1. Deleuze, *How Do We Recognize Structuralism?* trans. Melissa McMahon, *Desert Islands and Other Text*, 1953-1974, New York: Semiotext(e), 2003.

2. Agamben, Giorgio, *Means without End: notes on politics*, trans. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, p. 25.

همچنین، ترجمه‌ی فارسی این کتاب: آگامبن، جورجیو، *وسایل بی‌هدف*، ترجمه‌ی امید مهرگان و صالح نجفی، تهران: نشر چشمه، ۱۳۸۶، ص. ۳۵.



شکل ۲ (بطری کلاین)

همان‌طور که در شکل (۲) می‌بینید، با تغییر توپولوژیکی یک سطح، می‌توان آن را حفره‌دار و تمایز میان فضای درون و بیرون را از میان برداشت و میان اجزاء یا منفی‌ده‌های آن نسبت دیفرانسیل برقرار کرد. ساختار در این معنا، خود مکان است به‌عنوان مکانی غیرممتد. فهم آگامبن از این مکان، بسیار شبیه به فهم دلوز از منفی‌ده است، که مقوله‌ی ارتباط را بر اساس مفهوم همسایگی ریمانی، و از طریق تعریف مکان به‌عنوان منفی‌ده درمی‌یابد. اما، منفی‌ده‌های دیفرانسیل، همان‌طور که دلوز می‌گوید، «پروبلماتیک» هستند. در این صورت، فهم منفی‌دهی دارای این توانمندی است تا مفاهیمی را تولید کند که وضعیت پروبلماتیک دارند. هرچند، نقش آکسیوم‌شناس تدوین و منجمد کردن این مفاهیم است تا به وضع دوباره‌ی «قانون و نظم» در ریاضیات بیانجامد: «هیلبرت و دو بروگلی به همان اندازه که دانشمند هستند، سیاستمدار هستند، آن‌ها نظم را دوباره برقرار می‌سازند»^۱ شناخت‌شناسی دلوز به این نتیجه می‌انجامد که فروکاست پروبلماتیک به آکسیوماتیک، غیرمتریک به متریک، ریزوماتیک به درختی به وضع کردن دوباره‌ی قانون می‌انجامد.

1. Deleuze, Giles, *A Thousand Plateaus*, trans. Paul Patton, New York: Columbia University Press, 1994, p.144

II. نام‌ناپذیر

هرچه تکینگی است تا آن‌جا که به یک ایده مربوط است. از نظر آگامین، نسبت هرچه با ایده، مجموعه‌ی جدیدی را بنیاد نمی‌نهد، بلکه تکینگی را به صورت هم‌نام (مشترک لفظی) در می‌آورد. ارسطو در کتاب *مقوله‌ها* می‌گوید، "هم‌نام به چیزهایی گفته می‌شود که تنها در نام مشترک (κοινον) است، ولی آن تعریف ذات که در هر مورد با نام همخوانی دارد، دیگرسان است."^۱ در مقابل، هم‌معنا (مشترک معنایی) پدیدارها را در قالب مجموعه‌ای در می‌آورد که در آن هر عضوی در یک مفهوم «مشترک» است. اما اگر این پدیدارها را با توجه به خود نام، یعنی ایده‌ی نام، در نظر بگیریم، شرط تعلق خود به آن مجموعه را از دست می‌دهند و تکین می‌شوند. به همین جهت، آگامین می‌گوید: "اسب‌های تکین با توجه به مفهوم اسب هم‌معنا هستند، اما با توجه به ایده‌ی اسب هم‌نام هستند." در این‌جا، بار دیگر با پارادوکس راسل روبرو هستیم. یک انسان تکین، با توجه به «مفهوم» انسان، عضو مجموعه‌ی انسان است، در حالی که با توجه به «ایده‌ی» انسان عضو مجموعه نیست. آگامین می‌کوشد تا با ارائه‌ی تفسیری جدید از «ایده‌ی» افلاطون توضیح دهد که چگونه ایده به هم‌نامی موجوداتی می‌انجامد که با توجه به یک مفهوم هم‌معنا هستند. تا آن‌جا که به افلاطون مربوط می‌شود، ایده‌ی یک چیز، خود چیز (αὐτὸ / ὅτι) است. افلاطون برای بیان خود چیز آنافورای «آوتو» را قبل از نام می‌آورد؛ برای مثال، در رساله‌ی *میهمانی*، خود زیبایی (αὐτὸ τὸ καλὸν / آوتو تو کالون) را در مقابل زیبایی‌های دیگر مانند، زیبایی تن‌ها (τὰ καλὰ σώματα / تا کالا سوماتا) می‌نهد.^۲ در عبارت بالا، آنافورای αὐτὸ به

۱. ارسطو، *منطق ارسطو* (ارگانون، OPTANON)، ترجمه‌ی میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات نگاه، ۱۳۷۸، ص. ۳.

۲. این واژه در یونانی معاصر به صورت «آنتو» خوانده می‌شود.

3. Platonis Opera, Συμπόσιον, (Symposium), ed. John Burnet, New York: Oxford University Press, 1903, 211c.

جهان خارج اشاره ندارد، بلکه اشاره به هستی زبانی زیبایی دارد. در این حالت، خود چیز همان ذات آن است و پاسخی به پرسش از چیستی (τὸ τί ἐστι) است. از همین روست که ارسطو ایده‌های افلاطون را «علت‌های چیستی چیزهای دیگر (τοῦ τί ἐστὶν αἷτια τοῖς ἄλλοις)»^۱ می‌خواند. اما، مفهوم چیستی، در این جا، به معنای پرسش از ذات (τὸ τί ἦν εἶναι / تو تی هن اینای، چه بود این هستی) شیء است، که پاسخ آن علت صوری است. بنابراین، منظور ارسطو از «علت»، دقیقاً، علت صوری است.

اما، افلاطون برای بیان ایده‌ی چیزها به طریق دیگری نیز عمل کرده و به جای استفاده از «آوتو»، نام را در حالت صرفی^۲ داتیو (که در کاربرد رایج همان مفعول باواسطه است) به کار برده است. واژه‌ی dative از فعل δίδουαι یونانی به معنای «دادن» گرفته شده است. دلیل این نام‌گذاری آن است که فعل «دادن»، به طور ضمنی، شامل مفعول بی‌واسطه و باواسطه است و نسبت به افعال دیگر توانایی بیشتری در مفصل‌بندی کردن آن‌ها دارد. برای مثال، هنگامی که می‌گوییم، «افلاطون کتاب را به سقراط داد»، «کتاب» مفعول بی‌واسطه و «سقراط» مفعول باواسطه است؛ متاهی در زبان یونانی، حرف اضافه‌ی «به» جداگانه به کار نمی‌رود، و برخلاف زبان فارسی، با خود اسم صرف می‌شود. از این رو، نام Σωκράτης (سوکراتس/سقراط) در حالت داتیو به صورت Σωκράτει (سوکراتی/به سقراط) صرف می‌شود. اکنون، باید دید که آهنگ افلاطون در به کار بردن حالت داتیو برای بیان ایده چیست.

1. Aristotelis Metaphysica, *Ton Meta Ta Physica*, ed. W. Jaeger, New York: Oxford University Press, 1957, 988a -10.

2. πτοσις.

یکی از کاربردهای مختلف داتیو، داتیو ابزاری^۱ است که بیان‌گر واسطه در انجام کاری است. برای مثال، هنگامی که ارسطو در متافیزیک می‌گوید، «همه‌ی انسان‌ها به طبیعت (φύσει/φύσει) خواستار دانستن هستند»^۲ واژه‌ی φύσει داتیو اسم φύσις [فوسیس/طبیعت] است و نشان می‌دهد که انسان‌ها «به‌واسطه‌ی» طبیعت خود خواستار دانستن هستند. جمله‌ی ارسطو پاسخی است به این پرسش پنهان که «چرا انسان‌ها خواستار دانستن هستند؟» اما، «چرا» در این پرسش به معنای τὸ διὰ τί (تو دیا تی / از چه راه، به کدام وسیله) است. هرچند، ارسطو، در کتاب فیزیک، حالت داتیو φύσει را به معنای دیگری نیز به‌کار برده، برای مثال، آن‌جا که می‌گوید، «برخی از چیزها به‌طبیعت هستند و برخی به دیگر علت‌ها»^۳. از این جمله می‌توان نتیجه گرفت که طبیعت علت (αἰτίον) چیزهای طبیعی است و همان‌طور که هایدگر می‌گوید آرخه‌ی حرکت آن‌ها است.^۴ با این تفسیر هایدگر، داتیو φύσει در پاسخ به پرسش از گونه‌ای «چرایی» است که ارسطو به آن ἡ τί πρωτῶν ἐκίνησε (چرا چیزی نخست به حرکت درآمد، که پاسخ به آن علت فاعلی است) می‌گوید. از این‌رو، φύσει را می‌توانیم «از طبیعت» ترجمه کنیم. اما، همچنان می‌توان φύσει را داتیو قصد و هدف^۵ نیز تفسیر کرد، که در آن صورت باید آن را «به خاطر طبیعت» ترجمه کنیم که پاسخی است به پرسش از «چرا» به معنای τὸ τίνος ἐνεκα (تو تینوس ینکا/ از به‌رچه یا به‌خاطر چه، که پاسخ به آن علت غایی است).

1. dativus instrumenti.

2. πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.

3. τῶν γὰρ ὄτων τὰ μὲν ἔστι φύσει, τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας.

4. Heidegger, Martin, *Pathmarks*, trans William McNeill, New York: Cambridge University Press, 1998, p.189.

5. dativus finalis.

اما، کاربرد حالت داتیو در متن افلاطون بسیار پیچیده‌تر است. سقراط در رساله‌ی *فایدون*^۱، در مقابل این پرسش ناپرسیده که «چرا چیزهای زیبا زیبا هستند؟» پاسخ می‌دهد که «به زیبا است که هر چیز زیبا زیباست»^۲، یعنی چیزهای زیبا «به خاطر» خود زیبایی زیبا هستند. افلاطون، در این جا، همانند همیشه از عبارت خود زیبا (αὐτὸ τὸ καλόν) استفاده نمی‌کند، بلکه صفت το καλός (تو کالوس / زیبا) را نخست به اسم تبدیل می‌کند و سپس آن را در حالت داتیو و به صورت τῷ καλῷ (تو کالو) صرف می‌کند که می‌توان آن را «از بهر زیبا»، «به واسطه‌ی زیبا»، یا «به زیبا» ترجمه کرد.^۳ اکنون، پرسش این است که آیا می‌توان این جمله از فایدون را پاسخی به پرسش از چرا به معنای «از بهر چه» (τὸ τίνος ἕνεκα) دانست؟ آیا منظور افلاطون این است که «ایده‌ی زیبا» علت غایی است؟ پاسخ منفی است. با آن‌که سقراط خود زیبایی را علت چیزهای زیبا می‌داند، اما خودش می‌گوید که به واسطه‌ی ساده‌دلی‌اش (ἀμαθῆ) آن را علت مطمئن (ἀσφαλέστατον) می‌خواند.^۴ آشکارا، جمله‌ی بالا پاسخی به چرایی به معنای «از چه راه، یا به کدام وسیله» (τὸ διὰ τί) است، که پاسخ آن داتیو ابزاری است. با این تفسیر، منظور افلاطون این است که تمام زیبایی‌ها «به واسطه‌ی» خود زیبایی زیبا هستند، یا به عبارت دیگر، چیزهای زیبا در ایده‌ی زیبایی «مشترک» هستند. این موضوع چیزی به غیر از نظریه‌ی بهره‌مندی نیست.

۱. افلاطون، فایدون، 100e.

۲. توجه به این جمله‌ی بسیار شگفت‌انگیز افلاطون را «به زیبا هر زیبایی زیبا [می‌شود]» (τῷ καλῷ τὰ καλά [γίνεται] καλὰ / تو کالو تا کالا [گیگنتای] کالا) مدیون استاد فاضل خود، دکتر ضیاء شهابی هستم، که جا دارد از ایشان تشکر کنم.

۳. در مورد ایده‌ی بزرگی نیز او از حالت داتیو μεγεθῇ استفاده می‌کند. (افلاطون، فایدون، 100e).

۴. افلاطون، فایدون، 100e. سقراط نخست از علت مطمئن اما ساده‌لوحانه سخن می‌گوید و در چند سطر بعد می‌کوشد تا به بررسی علتی بپردازد خود وی آنرا علت زیرکانه (κομψοτέρων) می‌نامد. (همان، 105c).

اکنون، با الهام از متن آگامبن، می‌توان پرسید که آیا ایده‌ی زیبایی، در حالت داتیو و به معنای «به‌زیبا» یا «به واسطه‌ی زیبا»، خودش یک نام است. ارسطو جالت اشتقاقی داتیو را یک نام نمی‌داند. او در کتاب مقولات می‌گوید، «نام فیلون، در حالت داتیو Φίλωνι (فیلونی/ به‌فیلون)، نمی‌تواند یک نام باشد. نام در حالت‌های صرفی دیگر یک نام، به معنای واقعی، نیست و با آن تفاوت دارد.»^۱ بنابراین، «به‌زیبا» یا «τῷ καλῷ» همچون ایده‌ی چیزهای زیبا را نمی‌توان نامید. از همین روست که سقراط در کتاب لائس نمی‌گوید «شجاعت چیست؟» بلکه — برخلاف ترجمه‌های فارسی — می‌پرسد «شجاعت را چه می‌نامی؟» آشکارا، سقراط با این پرسش آگاه است که خود شجاعت را نمی‌توان نامید، اما می‌خواهد بگوید که خاستگاه ایده در زبان است، و از این‌رو به هستی‌زبانی «شجاعت» اشاره کند. افلاطون، در رساله‌ی *کراتیلوس*، که رساله‌ای در پرسش از حقیقت نام است، می‌کوشد تا توجه خواننده را از نام چیزها به سوی ایده‌ی نام جلب کند. به گفته‌ی افلاطون، ایده‌ی نام، که چیزها را می‌نامد، چیزی به غیر از خود شیء نیست. اشاره‌ی آگامبن، به این جمله‌ی افلاطون که «نام، تا آن‌جا که یک چیز را می‌نامد، چیزی نیست مگر خود شیء تا آن‌جا که توسط نام نامیده می‌شود،» تأکیدی است بر این موضوع که تمام نام‌ها «توسط» یا «به» نام نامیده می‌شوند، و نام‌ها در ایده‌ی نام «مشترک» هستند و از آن بهره می‌برند. هنگامی که ایده در اشیاء «جای می‌گیرد»، نام اشیاء از آن ایده بهره‌مند می‌شود. با این حال، اگر ایده‌ی نام (νόματος εἶδος) و ناماتوس ایدوس) همان نام در حالت داتیو τῷ ὀνομα (به‌نام) باشد، بنابراین، سزاوار است که بگوییم ایده‌ی نام همواره در کنش نامیدن (τὸ πράγματα ὀνομαζειν)^۲ است. آگامبن این کنش را «نامیده شدن» می‌نامد.

۱. ارسطو، *منطق/ارسطو* (ارگانون، OPΓANON)، ص. ۷۰.

2. Platonis Opera, *Kratylus*, (Kratylus), ed. John Burnet, New York: Oxford University Press, 1903, 387d.

از نظر او، ایده‌ی نام عین یا مفهوم نیست که بتوان آن را به چنگ آورد، بلکه هستی خاص زبان یا در - زبان - بودن است. با آن‌که تمام نام‌ها «به‌نام» یا «به‌واسطه‌ی نام» نامیده می‌شوند، اما خود «نام» یک نام نیست و می‌توان به زبان اکهارت آن را «نام نام‌ناپذیر» (nomen innominabile) خواند.

III. سخن آخر

ترجمه‌ی فارسی این کتاب بر اساس ترجمه‌ی انگلیسی مایکل هارت صورت گرفته است. مترجم انگلیسی ترجیح داده است تا اصطلاحات لاتینی و یونانی را در سراسر متن به همان صورت اصلی بیاورد و آن‌ها را ترجمه نکند. در چنین مواردی، نخست واژه‌های لاتین را آورده‌ام و سپس ترجمه‌ی فارسی را داخل قلاب [...] نوشته‌ام. تمام پانویست‌ها نیز از سوی مترجم فارسی است، با این‌حال، برای پرهیز از هرگونه سوءتفاهمی، آن‌ها را با نشان کلی م. ف. (مترجم فارسی) مشخص کرده‌ام.

محمد رضا قربانی

زمستان ۱۳۸۸

I

هرچه

موجود آینده، موجود هرچه^۱ خواهد بود. در میان فهرست مدرسی‌ها از فرارونده‌ها (*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*) - موجود هرچه واحد، درست، نیک یا کامل است)، تنها اصطلاحی که در هر موردی نااندیشیده باقی مانده و معنای واژه‌های دیگر را محدود می‌کند، صفت *quodlibet*^۲ [هرطور، هرچه] است. ترجمه‌ی معمولی این اصطلاح به «هرچه»، به معنای «به‌طور یکسان، اهمیت ندارد که کدام»، به یقین صحیح است، اما صورت لاتینی آن کاملاً برعکس آن را می‌گوید: *quodlibet ens* [موجود هرچه] «موجودی نیست که اهمیت ندارد که کدام باشد»، بلکه «موجودی است که همیشه مهم» است. زبان لاتین همیشه به اراده (*libet*) ارجاع دارد. موجود هرچه نسبت آغازینی با میل دارد.

«هرچه» با تکینگی^۳ ارتباط دارد، نه در بی‌تفاوتی آن نسبت به خاصیت مشترک (یعنی، نسبت به یک مفهوم: برای مثال، قرمز بودن، فرانسوی بودن، مسلمان بودن)، بلکه در همان‌طور که هست بودن آن.^۴ بنابراین، تکینگی از

۱. whatever، نگاه کنید به پس‌گفتار مترجم انگلیسی، ۱.

۲. واژه‌ی لاتینی *quodlibet* از واژه‌ی *quodlibetum* لاتین میانه اخذ شده است. واژه‌ی *quod* به معنای «چه کسی» و *libet* به معنای «می‌خواهد» است. بدین ترتیب، اصطلاح *quod libet* به معنای «هرطور که دلتان بخواهد» و «هرچه که بخواهید» است. م. ف.

3. singularity.

4. its such as it is.

برهان دوجهی دروغینی رها می‌شود که شناخت را وادار می‌سازد تا بین وصف‌ناپذیری فرد و معقولیت کلی یکی را انتخاب کند. بنا بر عبارت زیبای لوی بن گرشون^۱ (گرسونیدس)، معقول نه کلی و نه فرد است که در یک ردیف به شمار آید، بلکه «تکینگی است تا آن‌جا که تکینگی هرچه است». در این مفهوم، موجود چنین - و - چنان از داشتن هرگونه خصوصیتی باز یافت می‌شود که آن را به صورت تعلق به گونه‌ای مجموعه یا طبقه، (قرمزها، فرانسوی‌ها، مسلمانان) مشخص می‌کند - و آن موجود نه برای طبقه‌ی دیگر یا غیاب ژنریک هرگونه تعلقی، بلکه برای این‌طور - بودن^۲، برای خود تعلق، باز یافت می‌شود. بنابراین، چنین - بودن^۳ی که پیوسته در شرط تعلق پنهان است (۲) وجود دارد به‌طوری که آن به «تعلق دارد»، و به هیچ‌وجه یک محمول واقعی نیست، آشکار می‌شود: تکینگی، همان‌طور^۴ آشکار می‌شود، تکینگی چیزی است که شما می‌خواهید، یعنی چیزی که دوست‌داشتنی است.

عشق هیچ‌گاه به سوی این یا آن خصوصیت معشوق (بلوند بودن، کوتاه بودن، ظریف بودن، لنگ بودن) جهت نمی‌گیرد، اما خصوصیت‌ها را به خاطر کلیت بی‌مزه (عشق کلی) نیز نادیده نمی‌گیرد. عاشق، معشوق را با تمام محمولاتش می‌خواهد، در همان‌طور که هست بودن آن. عاشق «همان»^۵ را تا آن‌جا که «این‌طور»^۶ است می‌خواهد - این بت‌وارگی ویژه‌ی عاشق است. بنابراین، تکینگی هرچه (امر دوست‌داشتنی) عقل یک چیز، عقل این یا آن کیفیت یا ماهیت نیست، بلکه عقل یک معقول است. حرکتی را که افلاطون از

1. Levi ben Gershon.

2. being-such.

۳. اصطلاح as such، به معنای به‌خودی‌خود است، اما در این‌جا بیشتر به معنای همان‌طور است. نگاه کنید به پیوست همین کتاب. م. ف.

4. as.

5. such.

آن به عنوان یادآوری اروتیک یاد می‌کند، حرکتی است که عین را نه به سوی چیز دیگر یا مکان دیگر، بلکه به سوی جای-گرفتن^۱ ویژه‌ی آن، یعنی به سوی خود ایده می‌برد.

۱. در اصطلاح‌شناسی آگامبن، واژه‌ی taking-place، بیشتر در معنای تحت‌اللفظی‌اش و به معنای جای-گرفتن مورد نظر است. هرچند، این اصطلاح متضمن رخداد و رویداد نیز هست، اما با خط فاصله تأکیدی است بر «مکان». م. ف.