



Agamben, Experimentum Linguae and the Problem of Infancy Categories and Paradoxes of the Concept of “Pure Language”

Maziar Mohaymeni¹

Introduction

In sections 1.14 and 1.15 of *Remnants of Auschwitz*, Giorgio Agamben reflects on the story of one of the victims recounted in Primo Levi's documentary novel *The Truce* (*La tregua*): a young boy, about three years old, who could not speak, was paralyzed from the waist down, and brought from Auschwitz III to the main camp by Red Army soldiers shortly after the liberation of the Nazi camps on January 27, 1945. Piecing together the disordered sounds that occasionally escaped his mouth, the other survivors named him Hurbinek. He died a few weeks later. What remains of him, in Levi's memory, is the image of a suffering child, with skeletal legs and a thin, triangular face, from which two eyes stared out, thirsty for words. However, in the days before his death, Hurbinek's tongue managed to shape a fragment of language – one word, or something close to it: *mass-klo* or *matisklo*. Other survivors at Auschwitz tried, each in their own language, to ascribe meaning to the term, but its mystery was never solved. What makes no doubt is the boy's desperate effort to pass from a vague, inarticulate voice to something syllabic, something that resembled speech.

Problematization

It is not clear whether Hurbinek's word had any external referent – that is, whether it actually signified something. So, before questioning the meaning of *mass-klo*, one must first ask whether the very possibility of signification exists for this utterance. While such a question might seem extravagant, it finds justification in the preface Giorgio Agamben wrote in 1989, entitled “*Experimentum Linguae*”, for the French translation of *Infancy and History*. In that preface, Agamben describes the experience of language as, above all, a “transcendental experience”: one that reveals language in its self-referential character, independent of external objects. To

1. Assistant Professor Department of French Language and Literature Bu-Ali Sina University Hamadan – IRAN.

illustrate this idea, Agamben turns to two seemingly unrelated cases. The first is Kant's "experience of pure reason," which Agamben interprets as a kind of linguistic experience involving transcendental objects – objects that can be conceived only through a language detached from empirical reality, employing what Kant called "empty concepts without reference." The second is the experience of the infant, who engages with language not as a tool directed toward the world, but as a medium that exists in and for itself, in its pure potentiality. This parallel raises a set of critical questions regarding the similarities and differences between the linguistic experience of the infant and that of the philosopher – both at the "ontological-transcendental" level and at the didactic level.

Discussion

It appears that the philosophical experience of language is not merely an "ontological" and "transcendental" one – as Agamben suggests in relation to Wittgenstein, Heidegger or Foucault's encounters with language – but also a didactic experience. This pedagogical dimension of "*experimentum linguae*" is highlighted by Dominique Rabaté in his reading of Agamben's *Infancy and History*: "For the Italian philosopher, says Rabaté, it is urgent to conceive the human subject not as an *animal loquens* (as philosophical tradition has always defined it) but rather as a being who never ceases to learn to speak; who continually undergoes the difficulty, the experiment and the apprenticeship of language. No subject can ever truly say that he knows how to speak entirely; he is always learning his native language as well as any new foreign language" (1999: 212). At the same time, if there is a difference between the linguistic experience of the philosopher and that of the infant, it lies in the fact that the philosopher encounters language at the limits of speech – within silence, or when language fails (as in Heidegger) – whereas the infant engages language with a wager on the possibility of *saying*. This raises a fundamental question: what does "saying" mean, and to what extent can the infant's articulated voice – in this case, that of Hurbinek – be considered part of *logos*. Further questions follow: is the infant's pure language the same as the articulated voice? Is it a "naming language"? Where is the Benjamin's "pure language of names" to be found? And perhaps more importantly: is "*experimentum linguae*" an experience of phonemes, of names, of words, or of discourse?

Grounds of our questions

Once again, the underlying rationale for our questions lies in Agamben's own reflections – particularly in his "theory of infancy" formulated in response to the questions posed by Saussure and Benveniste concerning the relationship between the word and discourse. "It is the fact that man has an infancy (in other words, he must expropriate himself from infancy, in order to constitute himself as a subject in language) that he breaks the 'closed world' of the sign (see Benveniste) and transforms pure language into human discourse, the "sémiotique" into the

“sémantique”. Insofar as he has an infancy; insofar as he is not always already speaking, man cannot enter language as a system of signs without radically transforming it, without constituting it as discourse” (Agamben, 2002: 103).

Method

Given Agamben’s “philosophical” – and thus “problematological” (see Meyer) – response to the questions posed by Saussure and Benveniste, and given the paradoxes of his response, our research adopts a dialectical and critical approach to explore various dimensions of the theory of infancy, as well as the concepts of “pure language” and “*experimentum linguae*”.

Provisional synthesis

This article proposes a form of “non-transcendental problematology” of the “theory of infancy” – a gesture that could, in a certain sense, be seen as a betrayal of the timeless and transcendental notion of “infancy” as articulated by Agamben in *Infancy and History*. Yet this very betrayal – this act of stripping infancy of its metaphysical aura – may in fact be consistent with Agamben’s own reflections on profanation, understood as the “desacralization” of the *sacred*, and, simultaneously, of transcendental concepts (see Agamben, 2005/2). The attempt to intertwine the story of Hurbinek with a *theory of infancy without infant*, thus constitutes both the first infidelity to that theory and the first step toward its “naturalization” – its descent from abstraction into the realm of lived experience.

Bibliography

Ceuvres de Giorgio Agamben

- (1991). *Language and Death. The Place of Negativity*, eng. tr. Karen E. Pinkus with Michael Hardt, University of Minnesota Press; orig. pub. 1982, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Turin: Einaudi.
- (2001). *Infanzia e storia. Distruzione dell’esperienza e origine della storia* (pdf); ed. orig. 1978, Turin: Einaudi.
- (2002). *Enfance et histoire. Destruction de l’expérience et origine de l’histoire*, Paris : Payot & Rivages ; éd. orig. 1978, Turin : Einaudi.
- (2003). *Ce qui reste d’Auschwitz. L’archive et le témoin : Homo Sacer III*, Paris : Payot & Rivages ; éd. orig. 1998, *Quel che resta di Auschwitz*, Rome : Nottetempo.
- (2005/1). « Lingua e storia. Categorie linguistiche e categorie storiche nel pensiero di Benjamin » (vers. orig. 1982), in *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza : Neri Pozza Editore, 37-55.
- (2005/2). *Profanazioni*, Rome : Nottetempo.
- (2006/1). « Vocation et voix » (vers. orig. 1980), in *La Puissance de la pensée. Essais et conférences*, Paris : Payot & Rivages, 67-77.
- (2006/2). « Langue et histoire. Catégories linguistiques et catégories historiques dans la pensée de Walter Benjamin » (vers. orig. 1982), in *La Puissance de la pensée*, Paris : Payot & Rivages, 33-49.

- (2006/3). « La chose même » (vers. orig. 1984), in *La Puissance de la pensée*, Paris : Payot & Rivages, 9-22.

D'autres références

- Bakhtine, Mikhaïl (1978). *Esthétique et théorie du roman*, tr. fr. Daria Olivier, Paris : Gallimard ; éd. orig. 1975, Moscou: Khoudojestvennaïa Literatoura.
- Benjamin, Walter (2000). « Sur le langage en général et sur le langage humain », in *Œuvres I*, Paris : Gallimard (folio essais), 142-165 ; éd. orig. 1972, Frankfurt : Suhrkamp Verlag.
- Benjamin, W. (2000). « La tâche du traducteur », in *Œuvres I*, Paris : Gallimard (folio essais), 244-262 ; éd. orig. 1972, Frankfurt : Suhrkamp Verlag.
- Derrida, Jacques (1967). *De la grammatologie*, Paris : Minuit, coll. Critique.
- Foucault, Michel (1966). *Les Mots et les choses*, Paris : Gallimard (tel).
- Kant, Emmanuel (1905). *Critique de la raison pure*, tr. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris : Félix Alcan.
- Meyer, Michel (2005). « Qu'est-ce que la problématologie ? », in *Argumentum*, n° 4, 7-14, Iasi : AXIS Academic Foundation Press.
- Meyer, M. (2009). *De la Problématologie. Philosophie, science et langage*, Paris : PUF, coll. Quadrige ; éd. orig. 1986, Bruxelles : Mardaga.
- Meyer, M. (2017). *Qu'est-ce que le questionnement ?* Paris : Jean Vrin, coll. Chemins Philosophiques.
- Rabaté, Dominique (1999). *Poétiques de la voix*, Paris : José Corti.



آگامبن، تجربه زبان و مسئله کودکی در باب مراتب و ناسازه‌های مفهوم «زبان ناب»

مازیار مهیمنی^۱

مقاله پژوهشی

چکیده

«تجربه زبان چگونه چیزی است؟ چگونه می‌توان به تجربه‌ای دست زد که موضوع آن نه چیزها، بل خود زبان باشد؟ و در قلمرو زبان، کدام تجربه می‌تواند بدون عبور از دلالت این یا آن گزاره، تنها بر وجود محض زبان، بر امر محض صحبت کردن فرود آید؟ [...] پرسش‌های اخیر یگانه محرک تفکر و محمل کل نوشته‌ها و نانوشته‌های من بوده‌اند». این را جورجو آگامبن در سال ۱۹۸۹ و در دیباچه کتاب کودکی و تاریخ می‌گوید. تأملات نویسنده بر وجود محض زبان پیرامون انگاره‌ای چون «زبان محض» یا «زبان ناب» می‌چرخند که او تجلی‌های آن را از یک سو در دیدار کودک با زبان و از سوی دیگر در فلسفه‌های کانت، هایدگر، بنیامین و دیگران بررسی می‌کند. شباهت شگرفی که آگامبن میان تجربه‌های زبانی فیلسوف و کودک می‌بیند مانع نمی‌شود که بر برخی ناسازه‌ها در تعاریف او از زبان ناب درنگ کنیم.

کلیدواژه‌ها: تجربه زبان، زبان ناب، کودکی، فلسفه، آگامبن.

تجربه زبان، ساحت کودکی، ساحت فلسفه

در بندهای ۱-۱۴ و ۱-۱۵ از کتاب *آنچه از آوشویتس باقی مانده است*، جورجو آگامبن به سرگذشت یکی از قربانیان نسل‌کشی در رمان مستند *آتش‌سوزی اثر پریمو لوی* می‌اندیشد: کودکی حدوداً سه‌ساله که حرف زدن نمی‌دانست، از کمر به پایین فلج بود و سربازان ارتش سرخ، چند روز پس از تصرف اردوگاه‌های نازی در ۲۷ ژانویه ۱۹۴۵، او را از آوشویتس سوم به کمپ مرکزی آورده بودند. همراهان کودک با تنسيق اصواتی که گاه درهم از دهان او بیرون می‌آیند، نامش را هوربینک (Hurbinek) می‌گذارند. هوربینک چند هفته بعد می‌میرد. یادگار او برای لوی تصویر طفلی است رنجور با پاهای اسکلتی و صورتی نحیف به‌شکل مثلث که دو چشم تشنه گفتن از آن زبانه می‌کشیدند. وانگهی در مهلت پیش از مرگ، زبان هوربینک مجال یافته بود از میان اصوات مبهم حنجره یک واژه را کمابیش ادا کند: *mass-klo* یا *matisklo*. دیگر بازماندگان آوشویتس کوشیده بودند، هریک در زبان خود، مدلولی را به این واژه نسبت دهند. چیستان آن اما هرگز گشوده نشد. تنها عینیت روشن، تقلای کودک برای گذار از صدای مبهم و مخلوط (*voix confuse*) به صدای هجادر و بخش‌پذیر (*voix articulée*) بود.

یقینی نیست که واژه هوربینک اساساً دارای مرجع یا مدلولی بوده باشد. یعنی پیش از پرداختن به دلالت *mass-klo* باید پرسید که نفس وجود دلالت برای این واژه تا چه حد ممکن یا محتمل است. پرسش حاضر توجیه خود را در دیباچه‌ای می‌یابد که آگامبن در سال ۱۹۸۹ زیر عنوان «تجربه زبان» بر گردان فرانسوی کودکی و تاریخ نوشته است.^۱ او در این دیباچه مدعی می‌شود که تجربه زبان پیش از هر چیز «تجربه‌ای استعلائی» است که بر زبان به‌مثابه ذات خودمرجع (*autoréférent*) فرود می‌آید (← Agamben, 2002 : 10-11).^۲ برای توصیف این تجربه، نویسنده به دو شاهد رجوع می‌کند که در نگاه اول شباهت زیادی به هم ندارند: یکی «تجربه خرد ناب» کانت که آگامبن آن را نوعی تجربه زبان با ابژه‌های استعلائی می‌داند: ابژه‌هایی که اندیشیدن به آن‌ها تنها به‌کمک زبانی مستقل از چیزها و با توسل به واژه‌هایی میسر می‌شود که کانت آن‌ها را «واژه‌های تهی و بدون مرجع» می‌نامید^۳؛ دیگری

۱. نام کامل کتاب آگامبن کودکی و تاریخ: ویرانی تجربه و خاستگاه تاریخ است. نسخه اصلی آن به زبان ایتالیایی در سال ۱۹۷۸ و زیر عنوان *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia* منتشر شده بود. هنگام ترجمه اثر به زبان فرانسه، در ۱۹۸۹ و به قلم ایو هرسان، نویسنده دیباچه‌ای با عنوان لاتین «*Experimentum linguae*» را به آن افزود که سپس در ویراست جدید ایتالیایی و ترجمه‌های خارجی کتاب نیز گنجانده شد.

۲. در غالب ارجاعات به آثار آگامبن، سال چاپی که ذکر کرده‌ایم مربوط به ترجمه فرانسوی این آثار است. مرجع ما لزوماً چاپ اول این ترجمه‌ها نبوده است. در ادامه، هر جا لازم باشد، اطلاعاتی دقیق‌تر را در خصوص نسخه‌های اصلی و ترجمه‌های اولیه ارائه خواهیم داد. نقل‌قول‌های غیرمستقیم، در بسیاری از موارد، با تفسیر همراه بوده و با علامت (←) مشخص شده‌اند.

۳. اشاره کنیم که آگامبن ترکیب «تجربه استعلائی» (*expérience transcendante*) را از والتر بنیامین وام می‌گیرد و آن را با احتیاط برای توصیف خرد کانتی به‌کار می‌برد (← 10 : 2002). این احتیاط ناگزیر است، زیرا کانت خرد ناب یا استعلائی را در فراسوی ←

تجربه کودک که زبان را نخست، نه در جهت‌گیری آن به‌سوی مرجع‌های بیرونی، که در هستی مستقل و خودکفای آن به‌کار می‌گیرد (← *ibid.*). اگر دیدگاه اخیر با مشاهدات تجربی پیرامون زبان‌آموزی کودکان مطابقت کند، باید تصور کرد که تلاش ساکنان آوشویتس برای کشف مدل *mass-klo* پیشاپیش محکوم به شکست بوده است. بیش‌تر می‌توان واژه هوربینک را نمودگار نوعی تجربه «هستی‌شناختی» از زبان در حد ذات آن به‌شمار آورد. موضوع این تجربه، چنان‌که از دیباچه کودکی و تاریخ برمی‌آید، یک موجود، یک مرجع یا یک ابژه بیرون از زبان نیست؛ موضوع آن خود وجود زبان یا خود کنش صحبت کردن است (← *ibid.*).

بی‌شک تجربه زبانی هوربینک او را به مقام یک فیلسوف ارتقا نمی‌دهد. اما شاید بتوان تجربه خرد ناب را نوعی تجربه کودک‌وار از زبان قلمداد کرد که به‌موجب آن کانت خود را در برابر زبان ناب می‌یابد. به‌گمان آگامبن، هر متفکری دست‌کم یک بار این دیدار با هستی ناب زبان را تجربه می‌کند و تفکر در کلیت خود چیزی جز همین تجربه نیست (← Agamben, 2002 : 12-13). این ادراک از تفکر به‌عنوان یک *experimentum linguae* به‌شکلی ناسازمند یادآور تعریف *logos* است که نزد یونانیان بر ترکیب خرد و سخن یا آمیختگی فکر و زبان دلالت می‌کرد. از همین رو آگامبن در فصل چهارم کودکی و تاریخ به نقدی اشاره می‌کند که یوهان گئورگ هامان - فیلسوف معاصر کانت - با تکیه بر مفهوم باستانی *logos* بر خرد کانتی وارد آورده بود: «خرد همان زبان است: *logos* است. من تا پای مرگ به نشخوار این باور ادامه خواهم داد» (81 : Hamann, cit. Agamben, 2002). به بیان دیگر، خرد ناب یا وجود ندارد یا چیزی جز زبان ناب نیست. ناسازه‌ای که این‌جا داریم چندان به مناسبات زبان و خرد در بطن *logos* مربوط نمی‌شود. مشکل نه در این‌همانی آن دو است، نه در جایگزین‌پذیری‌شان نسبت به هم، نه حتی در سردرگمی کلامی که برای گواهی بر جدا نبودن خرد و زبان ناچار است آن‌ها را در لفظ از هم جدا کند. مشکل مشخصاً از خلط *logos* و زبان ناب می‌زاید؛ یعنی از یکی شمردن زبانی که مخلوط با خرد است و زبانی که در هستی خالص خود تجربه می‌شود.

اگر این دو زبان با هم متفاوت باشند، *experimentum linguae* را باید مشتمل بر دو تجربه متفاوت شمرد که یکی بر زبان ناب و دیگری بر *logos* فرود می‌آید. نیز اگر بپذیریم که تجربه اول ماهیتی «هستی‌شناختی» دارد، به تجربه دوم می‌توان خصلتی «آموزشی» را نسبت داد که به‌شکل ملموس در زبان‌آموزی کودکان نمود می‌یابد. مورد هوربینک، به‌عنوان کودکی نمادین که رویارویی با زبان را در مهلتی فشرده تجربه می‌کند، حاکی از آمیختگی هر دو زبان و یکی بودن هر دو تجربه است. در شرایط عادی اما به نظر می‌رسد که دیدار آموزشی کودک با *logos* از جهتی همزمان و از جهتی متأخر بر تماس

← تجربه و شناخت تجربی جست‌وجو می‌کرد (← 5 : 1905). «واژه‌های تهی و بدون مرجع» (*concepts vides sans objet*) گویی به همین فراسو اشاره داشته‌اند.

او با هستی ناب زبان باشد. به این بحث باز خواهیم گشت. فعلاً، در پرتو تفاوت‌هایی که گفته شد، لازم است بار دیگر به قیاس آگامبن بین تجربه‌های زبانی کانت و کودک بیندیشیم. زیرا چنین قیاسی به‌راستی کامل نمی‌شود مگر با این فرض که در تجربه هستی‌شناختی کانت نیز تنشی آموزشی جریان دارد. این تنش را به‌طریق غیرمستقیم از فصل چهارم کتاب آگامبن استنباط می‌کنیم. این‌جا تمرکز نویسنده نه‌چندان بر هستی زبان ناب، که بیش‌تر بر عنصر مرکب *logos* و مناسبات آن با فاعل شناساست. به‌ویژه بازخوانی او از نقد هامان بر کانت حول همین مناسبات می‌چرخد. نظر کلی هامان این بود که با توجه به جوهر زبانی خرد، نمی‌توان همچون کانت خرد ناب را بدون واسطه، یعنی بدون اعتنا به نقش زبان در شکل‌گیری تفکر، به یک فاعل شناسای استعلایی منسوب کرد (← Hamann, cit. Agamben, 81 : 2002). آگامبن اما، ضمن این‌که جوهر زبانی خرد را تأیید می‌کند، در تکمیل نقد هامان یادآور می‌شود که علاوه بر خرد، خود فاعل شناسا نیز جوهری زبانی دارد؛ به عبارت دیگر، من صاحب *logos* – چه *suje*t نامیده شود چه *ego* یا *ethos* – خود از خمیره *logos* است. برای گواهی بر منش زبانی این من، آگامبن به تأملات امیل بنونیست در باب «ماهیت ضمائر دستوری» و «جایگاه فاعل شناسا در زبان» ارجاع می‌دهد:

من (*ego*) کسی است که واژه «من» را به زبان می‌آورد. بنیان فاعلیت شناسا (*subjectivité*) را در همین منزلت زبانی شخص (*personne*) باید جست [...] کارکرد قوه زبان (*langage*) چنین است که به هر گوینده (*locuteur*) مجال می‌دهد با اطلاق ضمیر من به خویشتن، کل زبان (*langue*) را تصاحب کند (Benveniste, 1972 : 260 & 262 ; cit. Agamben, 2002 : 84).

این نقل قول به ما نمی‌گوید که آیا میان کاربرد ضمیر من و تصاحب زبان تقدم و تأخری وجود دارد یا نه. ظاهر گزاره‌ها حاکی از همزمانی هر دو عمل در نگاه بنونیست است. در عین حال، با توجه به فرآیندی که نزد کانت – و پیش از او نزد دکارت – به جمله «من می‌اندیشم» منتهی شده بود، باید فرض کرد که فاعل اندیشه تنها زمانی خود را مجاز به کاربرد واژه «من» می‌بیند که از رهگذر شک یا پرسش، زبان را تا حدودی تصاحب کرده باشد. نیز اگر تصاحب زبان را به نوعی مترادف با آموختن آن بدانیم، فرض مکمل ما این خواهد بود که ضمیر شکاک یا پرسش‌گر پیوسته در حال فراگیری زبان است و مفهوم «من» را در مراحل پیشرفته این فراگیری می‌آموزد. قرابت «من» اخیر با «من»ی که کودک به زبان می‌آورد بدیهی نیست. در عوض با درجه‌ای از یقین می‌توان گفت که تنش ذاتی و تپش حیاتی اندیشه، به شکل اجتناب‌ناپذیر، اندیشه‌گر را به یک کودک، یعنی به زبان‌آموزی مبتدی در زبان مادری خویش بدل می‌سازند.

مضمونی نظیر این را دومینیک راباته، در خوانشی کمابیش آزاد، از کتاب *کودکی و تاریخ برداشت کرده است*^۱:

به‌باور آگامبن، فوریت دارد که امروزه فاعل انسانی را از نو تعریف کنیم؛ نه دیگر به‌منزله حیوان ناطقی (*animal loquens*) که در سنت فلسفی ما همواره چنین لقب گرفته است، بل به‌عنوان فاعل شناسایی که هرگز از یادگیری زبان فارغ نمی‌شود؛ فاعلی که پیوسته زبان را همچون یک مشقت، یک آزمون و یک آموزش تجربه می‌کند. هیچ شخصی هرگز نمی‌تواند بگوید که حرف زدن را به‌طور کامل بلد است. فاعل شناسا همان‌گونه که هر زبان خارجی جدیدی را می‌آموزد، مدام در حال یادگیری زبان مادری خویش است (Rabaté, 1999 : 212).

بر این اساس باید پنداشت که هر اندازه ایزه‌های شناخت استعلایی‌تر باشند، تنش زبان‌آموزی شدیدتر است و کانت، در تقالید دست‌یابی به خرد ناب، حد اعلای مشقت زبان را تجربه کرده است. در عین حال، با توجه به تحلیل‌های هامان و آگامبن از ساز و کار این خرد، گمان می‌رود که تمرکز کانت بر فاعل شناسایی استعلایی مجال نداده است تا برای او تنش زبانی به موضوع تفکر بدل شود. اگر همزمان دیدگاه‌های بنونیست و راباته را نیز در نظر بگیریم، به این جمع‌بندی اولیه می‌رسیم که کانت، علاوه بر پیوند جوهری زبان و خرد، هم هضم فاعل شناسا در زبان و هم وجه آموزشی تنش زبانی را تجربه کرده، اما قادر یا مقید به بیان این تجربه نبوده است.

اگر همین جمع‌بندی برای تجربه کانت از هستی ناب زبان نیز صادق باشد، شباهتی که آگامبن میان تجربه‌های کانت و کودک می‌بیند از هر دو منظر آموزشی و هستی‌شناختی توجیه می‌شود. آن‌چه شاید تفاوت ایجاد کند درجه خودآگاهی هریک از این تجربه‌هاست. در واقع پیش‌فرضی که از بدو امر مقایسه کانت و کودک را خطیر جلوه می‌دهد این است که خودآگاهی فلسفی کانت الزاماً تجربه زبانی او را از تجربه ناخودآگاه کودک متمایز می‌دارد. باری دست‌کم در رویکرد به کانتی که هامان و آگامبن به ما معرفی می‌کنند، این پیش‌فرض دچار تردید می‌شود. در خصوص این کانت شاید نهایتاً بتوان از نوعی خودآگاهی نسبی یا ناسازمند سخن گفت؛ بدین معنا که کانت، در مقام فاعل شناسا، بر حضور من خود در روند تفکر آگاه بوده، اما منش زبانی این من و جوهر زبانی تفکر را ندیده است. چنین کانتی بی‌شک «هستی مستقل زبان» را نیز نمی‌توانسته است رؤیت کند، زیرا رؤیت این هستی از یک سو مستلزم حذف حایلی به نام فاعل شناسا و از دیگر سو نیازمند بینشی صریح از تنش زبانی تفکر بوده است.

به این ترتیب، فرضی که در نهایت از نقدهای هامان و آگامبن بر خرد کانتی به‌دست می‌آید فرض نوعی «نابینایی زبانی» در بنیان این خرد است. راستی‌آزمایی از این فرض جز با رجوع مستقیم به آثار کانت ممکن نخواهد بود. اما از منظر شرایط تاریخی و معرفت‌شناختی فلسفه کانت، نابینایی او نسبت به هستی

۱. از این مشاهده به هیچ رو نباید استنباط شود که جستار حاضر به خوانش‌های آزاد از نظرات آگامبن تن نداده است. تضمینی نیست که وفاداری مطلق به این نظرات اساساً ممکن باشد. خوانش پیش رو به کمینه‌ای از انسجام و حقیقت‌نمایی بسنده کرده است.

و کارکرد زبان نه شخصی به نظر می‌رسد نه دور از ذهن. در نگاهی کلی، این فلسفه را می‌توان وارث دو تحول بزرگ در نظام دانایی اروپایی در دوران پس از نوزایی دانست: اول تحولی که میشل فوکو در کتاب *واژه‌ها و چیزها* مشروح به آن پرداخته و عبارت است از تبدیل زبان «محض و واحد» قرن شانزدهم به زبان نشانه‌ای و بازنمودی (représentatif) سده‌های هفدهم و هجدهم؛ زبانی که دیگر در هستی مستقل خود رؤیت نمی‌شود، بل در هیأتی کمابیش نامرئی بازنمود دنیا و بازنمود اندیشه را بر عهده می‌گیرد (← Foucault, 1966 : 57-59, 92-93, etc.)؛ دوم تحولی که میشل مهیر به آن اشاره کرده و مبتنی است بر تغییر بنیان فلسفه از انگاره کلان «هستی» به فاعل شناسایی که خردگرایی کلاسیک، از دکارت تا لاک و کانت و هگل، در سطحی گسترده بر آن تکیه داشته است (← Meyer, 2005 : 8 ; 2017 : 23, etc.).

اما دو تحول دیگر نیز می‌بایست روی دهند تا هستی زبان در چشم‌انداز تأمل یا بینش فلسفی قرار گیرد: یکی پیدایش نوعی زبان خودبسنده در نیمه اول قرن نوزدهم، خاصه در کسوت چیزی که از این پس *littérature* خوانده می‌شود؛ این زبان چیستان‌وار با دست کشیدن از کارکرد بازنمودی خود، دوباره به هستی محضی چنگ می‌زند که تا قرن شانزدهم و پیش از خردگرایی دکارتی در تصرف او بود (← Foucault, 1966 : 58-59 & 314-315)؛ دوم بنیان‌زدایی از فاعل شناسا که روند آن از نیمه دوم قرن نوزدهم، خاصه با اندیشه‌های مارکس، نیچه و فروید آغاز می‌گردد و در سده بیستم به نظریه مرگ فاعل می‌انجامد (← Meyer, 2009 : 7 & 2017 : 23). بی‌دلیل نیست که آگامبن در اشاره به چیزی که می‌توان آن را «هستی‌شناسی خودآگاه زبان» نامید، نه از کانت و نه حتی از هامان، بل از متفکرانی یاد می‌کند که سده نوزدهم را پشت سر دارند و تحولات یادشده را از دور یا نزدیک لمس کرده‌اند. یکی از آن‌ها ویتگنشتاین است که در فراسوی معنای زبان به «بودن» آن می‌اندیشید (← Wittgenstein, cit. 2006 : 69). دیگری فوکو که مشاهده می‌کرد زبان چگونه می‌تواند به بیرون از وجود انسان پرتاب شود و «هستی عریان خود را پیش چشمان او به نمایش بگذارد» (Foucault, cit. Agamben, 2002 : 12). سوم هایدگر که از «انجام یک تجربه با زبان» (mit der Sprache eine Erfahrung machen) سخن می‌گفت؛ او این تجربه را محصول شرایطی می‌دانست که واژه‌ها از دسترس گوینده دور می‌مانند، روی لبان او می‌شکنند و به زبان نمی‌آیند (Heidegger, cit. Agamben, 2002 : 13).

این جاست که از نظر آگامبن تجربه‌های زبانی فیلسوف و کودک از هم متمایز می‌شوند: در حالی که فیلسوف هستی زبان را در فقدان واژه‌ها و در قلمرو سکوت تجربه می‌کند، کودک در تجربه زبانی خود روی امکان گفتن شرط می‌بندد (← Agamben, 2002 : 13). این که چنین قماری خود نمودگار نوعی نابینایی نسبت به امکانات گفتاری زبان باشد؛ این که بتوان خردگرایی کانتی یا دکارتی را در این قمار کودکانه شریک دانست؛ این که فرض شود رؤیت هستی زبان - حتی در وجه منفی یا سلبی‌ای که

ویتگنشتاین، فوکو یا هایدگر به آن اشاره کرده‌اند - از بلوغ تاریخی فلسفه حکایت دارد و خرد کانتی/ دکارتی، به‌علت نابینایی زبانی خود، در نوعی کودکی فلسفی به‌سر می‌برده است، مشکلاتی هستند که باید در جستاری دیگر بررسی شوند. پرسشی که در ادامه به آن می‌پردازیم اساساً حول پیوندهای محتمل میان تجربه زبانی و تجربه صدای انسانی می‌چرخد. توجیه این پرسش را نیز در تأملات فلسفی/ زبانی خود آگامبن خواهیم جست.

تجربه زبانی = تجربه صدای بخش‌پذیر؟

بالتر این فرض را مطرح کردیم که دیدار آموزشی کودک با *logos* در عین حال همزمان و متأخر بر تماس او با هستی ناب زبان است. گزینه تأخر مشکل جدی ایجاد نمی‌کند: اگر تجربه زبانی کودک در بدو امر ماهیتی «هستی‌شناختی» داشته باشد، روند زبان‌آموزی او گویی مبتنی است بر تزریق تدریجی نوعی «خرد عملی» در زبان ناب اولیه که طی همین روند به *logos* بدل می‌شود. در این صورت، دشوار بتوان زبان اولیه را از جنس *logos* دانست و گزینه همزمانی منتفی به نظر می‌رسد. اما این نیز دور از تصور است که زبان اولیه از هر کمیتی از خرد، و تجربه هستی‌شناختی زبان از هرگونه کارکرد آموزشی تهی باشد. اینک بار دیگر با ناسازه زبان نابی مواجه می‌شویم که مخلوط یا مهبای خلط با *logos* است. این ناسازه نشان می‌دهد که زبان ناب هرگز سراسر ناب نیست و کودک، حتی در بدو ورود به زبان، در درجه صفر خرد به‌سر نمی‌برد. به عبارت دیگر، حتی نخستین واژه‌های منفرد کودک نیز به‌دلیل آمیختگی با عنصر عقلی در حیطه *logos* - تام یا مرکب جای می‌گیرند. این *logos* - واژگانی، گرچه می‌تواند در *logos* - گزاره‌ای مشارکت کند، اغلب از آن متمایز شده است. افلاطون از دو *logos* - کمابیش متفاوت سخن می‌گفت که کار یکی «نامیدن» و کار دیگری «شرح دادن» بود (cit. Agamben, 2002 : 107). ارسطو تفاوت را بین دو *logos* - متصل و بدون اتصال می‌دید؛ او کلمات منفرد مثل گاو، انسان یا دویدن را ذیل *logos* - دوم، و گزاره‌ای چون «انسان می‌دود» را ذیل اولی قرار می‌داد (cit. ibid.). پس از اینان، اما خاصه در امتداد نگاه رواقی به زبان، وارون رومی زبان‌گفتمان (discours) را از زبان نام‌ها متمایز می‌کرد و باور داشت که گفتمان «مثل یک نهر» از همین زبانی «سرچشمه می‌گیرد» که یگانه کارکرد آن نام نهادن است (Varron, cit. Agamben, 2006/2 : 35).

اما وقتی از «واژه‌های منفرد کودک» سخن می‌گوییم، تکلیف واژه‌های بی‌مرجع و بی‌مدلول او نیز باید روشن شود، زیرا ناب‌ترین زبان کودک را شاید سرانجام در چنین واژه‌هایی بتوان جست. بار دیگر به طنین لفظ *mass-klo* در دهان هوربینک بیندیشیم که اهل آوشویتس از کشف دلالت آن عاجز بودند. دو دسته از برهان‌های ممکن در تقابل با هم ثابت می‌کنند که الفاظی از این دست در عین حال بیرون از *logos* و

درون آن قرار می‌گیرند. برهان‌های اول حول تفاوت *logos* و صدای هجادر می‌چرخند. برای تبیین آن‌ها روایت پریمو لوی از تجربه زبانی هوربینک را از نزدیک‌تر مرور می‌کنیم:

شب، گوش تیز کردیم؛ حقیقت داشت: از خلوت هوربینک گاه صوتی (son)، بل واژه‌ای شنیده می‌شد. آری، نه همیشه یک واژه. بی‌شک اما واژه‌ای هجادر. بهتر بگوییم، چند واژه هجادر که فرق زیادی با هم نداشتند. گویی واریاسیون‌هایی تجربی پیرامون یک تم [موسیقایی]، یک بن‌مایه (racine) یا شاید یک نام بودند (Levi, 1966 : 26 ; cit. Agamben, 2003 : 40).

آن‌چه از این روایت عاید می‌شود پیش از هرچیز منش بینابینی واژه یا واژه‌های هوربینک است که آن‌ها را روی مرز صوت و کلمه، یعنی نهایتاً در آستانه *logos* - نامنده و بی‌اتصال نگه می‌دارد. سپس باید به ظاهر غیر dialogique - این واژه‌ها اندیشید که بدون مدلول مشخص، در انزوای شبانه کودک و گویی بدون نیت ارتباطی به زبان می‌آیند. اگر پیش‌فرض ما این باشد که *logos* در غیاب کارکردهای دلالتی، dialogique و ارتباطی خود وجود ندارد، حاصل دو مشاهده اخیر این خواهد بود که تک‌گویی شبه‌واژه‌ای، بی‌مخاطب و بی‌دلالت هوربینک، به‌رغم هجی شدن، به قلمرو *logos* راه نمی‌یابد. در عوض می‌توان فرض کرد که همین تک‌گویی، به آن علت که از کارکرد ارتباطی و در کل از هر کارکرد متداولی عاری است، از بیش‌ترین بخت برای پیوستن به زبان ناب برخوردار باشد.

پراتنز: زبان ناب نام‌ها

گسست بین زبان ناب و زبان ارتباطی از نگاه آگامبن دور نمانده است. در مقاله «زبان و تاریخ: مقولات زبانی و مقولات تاریخی در اندیشه والتر بنیامین» (۱۹۸۲) او بر تفاوت بنیادینی درنگ می‌کند که در تأملات بنیامین میان زبان‌های ناب و ارتباطی وجود داشت و در چند نوشته مهم او از جمله «رساله مترجم» و «در باب زبان به‌طور کلی و در باب زبان بشر» بروز کرده بود. آگامبن با استناد به این نوشته‌ها، و همچنین به پیش‌نویس «تزهایی درباره مفهوم تاریخ»، نشان می‌دهد که چگونه بنیامین با توسل به انگاره زبان ناب علیه «ادراک بورژوازی از زبان» به‌عنوان ابزار ارتباطی می‌شورید (cit. Agamben, 2006/2 : 37). بنیامین ادراک اخیر را استوار بر این باور می‌دانست که زبان عنصری واجد دلالت است و پیامی را از یک فاعل به دیگری منتقل می‌کند (← *ibid.*). خود او اما در نفس دلالت، گناه آغازینی را می‌دید که به‌موجب آن «طبع زبانی» از بهشت زبان رانده شده بود (cit. Agamben, 2006/2 : 38). در برابر زبان ارتباطی و دلالت‌گر، بنیامین به دنبال زبانی «غیرابزاری، بدون ابژه و بدون مخاطب» بود که جز جوهر ناب خود را به اشتراک نمی‌گذاشت (← *ibid.* : 37). او این ویژگی‌ها را بیش از هر جا در زبان نام‌ها می‌یافت:

نام عنصری است که به واسطه آن محتوایی ابلاغ نمی‌شود و در قالب آن زبان صرفاً ذات مطلق خود را ابلاغ می‌کند. جوهر معنوی‌ای که با نام به اشتراک گذاشته می‌شود خود زبان است. [بنا بر این] نام را می‌توان «زبان زبان» نامید (Benjamin, cit. Agamben, 2006/2 : 37).

از آگامبن نقل کردیم که چیزی به نام «زبان نام‌ها» در سده‌های کهن و میانه مورد توجه افلاطون و وارون قرار گرفته و از زبان گزاره و گفتمان متمایز شده بود. اما گویی قرن بیستم نیز چنین تمایزی را به رسمیت شناخته است. از جمله ویتگنشتاین نام‌ها را به مثابه «نشانه‌هایی بدوی» تعریف می‌کرد که دلالت‌شان جز به یاری گزاره‌های توضیحی فهم نمی‌شود (← 35 : 2006/2, Agamben, cit. Tractatus). این «گزاره‌گرایی» (propositionnalisme) از جهتی «نام‌گرایی» وارون و بنیامین را نقض می‌کند، زیرا اولی زبان گفتمان را تالی زبان نام‌ها می‌دانست و دومی در بهشت نام‌ها زبان نابی را می‌جست که آلوده به گناه دلالت نباشد. اما وجه اشتراکی که آگامبن میان این دو با ویتگنشتاین می‌بیند نوعی نگاه تاریخی به عنصر نام است. اشاره ویتگنشتاین به ماهیت «بدوی» نام‌ها به شکل ضمنی بر تاریخت نام گواهی می‌دهد که وارون آن را صریحاً بیان کرده بود: برخلاف گفتمان که یک هنر و یک مهارت فنی/ عقلی است، نام‌ها جوهری تاریخی دارند و پیشاپیش به انسان سخن‌گو داده می‌شوند (← cit. Agamben, 2006/2 : 35). آگامبن از این تعریف دو نتیجه می‌گیرد که بر مبنای آن‌ها می‌توان فاصله زبان نام‌ها و *logos* - دلالت‌گر را سنجید. نتیجه اول، عزل فاعل سخن از مقام فاعل و کنش‌پذیری او در برابر نام‌هاست؛ یعنی در برابر عناصری زبانی که از تاریخ به او می‌رسند، خاستگاه آن‌ها بر او آشکار نیست و خود در ساخت‌شان نقشی ندارد. نتیجه دوم، در پیوند تنگ با اولی، بیرون ماندن عقل فردی از زبان نام‌ها به منزله زبانی است که در لحظه نمی‌نامد بل از پیش می‌نامیده است، و دخالت خرد را نمی‌پذیرد، زیرا توسط تاریخ دیکته می‌شود (← 35-36 : *ibid.*).

وجه دیگری از همین تاریخت را آگامبن در تأملات زبانی بنیامین رصد می‌کند. او با درنگ بر مقاله «در باب زبان به‌طور کلی و در باب زبان بشر» نشان می‌دهد که زبان ناب بنیامین همان زبانی است که در درون آن - نه به یاری آن - آدم ابوالبشر چیزها را می‌نامید (← 37-38 : *ibid.*). در آن زبان اولیه، نام نه نشانه چیز، که خود چیز بود (← 156 : I, 2000, Benjamin). به بیان دیگر، نام به مثابه یک دال عمل نمی‌کرد تا از رهگذر یک مدلول به مرجعی مرتبط شود: میان نام و مرجع اساساً فاصله‌ای وجود نداشت، زیرا نام خود مرجع و مرجع خود نام بود. این است معنای زبان ناب بنیامین در حکم زبانی خودمرجع، و به تبع آن، بی‌محتوا و بی‌مرجع. در چنین زبانی، واژه «آب» دال بر ابژه «آب» نیست: آب و واژه همان ابژه است. طبق خوانش بنیامین از سفر پیدایش، این وحدت واژه و ابژه مقارن با چشیدن میوه ممنوعه - میوه درخت شناخت - ناپدید می‌شود و جای خود را به دوگانگی نشانه و مرجع می‌دهد (← 161-162 : *ibid.*). یعنی آن‌چه به کفاره گناه آغازین از دست می‌رود زبان نام‌های آدم است که در آن نام و چیز یک چیز بودند.

اگر این نخستین گره در روایت مذهبی و اساطیری بنیامین باشد، گره دوم را ماجرای بابل رقم می‌زند: گرچه ویرانی برج بابل به پراکندگی آشکار زبان‌ها انجامید، این پراکندگی پیش از هرچیز در گسست واژه از ابژه ریشه داشت که به‌موجب آن، زبان نام‌ها به یک وسیله، یعنی به ابزاری برای دلالت، ارتباط، شناخت و داوری بدل شده بود (← *ibid.*). گره‌گشایی از هر دو گره منوط به بازیابی زبان ناب است که بنیامین در «رساله مترجم» نقشی جبرانی را به آن وام می‌دهد: این زبان واحد و همگانی است، آغازین و غایی است، مبدأ و مقصد هر تاریخی است. جورجو آگامبن، با سنتز نظرات بنیامین، تأکید می‌کند که چنین زبانی کارکرد دلالتی، ارتباطی و بیانی (*expressif*) ندارد، اما چنان شفاف و چنان با ذات خود یکی است که هرکس بدون واسطه آن را می‌فهمد (← *Agamben, 2006/2 : 37-39*). بی‌شک این فهم در وجه *logique* – از ریشه *logos* – صورت نمی‌گیرد. وجه آن همزمان آیینی و حیوانی است: با الهام از افسانه‌ای مسیحی که متولدین روزهای یکشنبه را صاحب قدرت‌های آسمانی می‌دانست، بنیامین به زبان نابی می‌اندیشید که «توسط همگان فهمیده می‌شود، همان‌طور که زادگان یکشنبه‌ها زبان پرندگان را می‌فهمند» (cit. *ibid.* : 33).

برآیند ملاحظات اخیر تفاوت بنیادینی است که میان زبان ناب نام‌ها و *logos* به‌منزله زبان ارتباطی، بیانی و دلالت‌گر وجود دارد. بالاتر گفته شد که افلاطون *logos* – نامنده را از *logos* – شرح‌دهنده متمایز می‌کرد. این تمایز، که به‌گواهی آگامبن در رساله *سوفسطایی* آمده است، جوهر *logique* – نام را انکار نمی‌کند. اما صاحب همین رساله در گفتاری با عنوان «خود چیز» *onomà* (نام) و *logos* را دو عنصر مجزا خوانده است که اولی ابژه را می‌نامد و دومی آن را تعریف می‌کند (← *Platon, cit.* : 12 *Agamben, 2006/3*). از منظر زبان ناب بنیامین، این *logos* – مترادف با تعریف و متفاوت با *onomà* احتمالاً همان عنصر گناهکاری باشد که وحدت زلال نام و چیز یا واژه و ابژه را از بین برده بود. متقن اما این است که واژه‌های هجادر هوربینک، چه «خود چیز» بوده باشند چه واریاسیون‌های یک نام، فرصت آلوده شدن به این گناه را پیدا نکردند.

ضدبرهان‌ها: صدای بخش‌پذیر از تبار *logos* است ... (؟)

تره‌های بالا آنتی‌تره‌هایی دارند که با تکیه بر آن‌ها می‌توان واژه(های) هجادر و بی‌دلالت هوربینک را مساوی با *logos* شمرد، یا دست‌کم آن‌ها را در حیطه *logos* جا داد:

الف. همان‌گونه که نخستین واژه‌های معنی‌دار کودک در درجه صفر خرد به‌سر نمی‌برند، واژه‌های بی‌دلالت او نیز یکسر از عنصر عقلی تهی نیستند؛

ب. این واژه‌ها، به‌عنوان تجلی‌های صدای بخش‌پذیر، همواره به فهمی کمینه تن می‌دهند که عبارت از فهم «واژه بودن» آن‌هاست: حکم به واژگی واژه منوط به تشخیص هجاهای آن توسط گوش انسانی است (← توصیف پریمو لوی از واژه‌های هجادر هوربینک)؛

پ. این فهم کمینه به شکل ضمنی بر خصلت dialogique و در نتیجه logique - صدای بخش‌پذیر گواهی می‌دهد؛ مطابق با منطق گفت‌وگویی اروپایی، از سقراط تا باختین، از باختین تا دوکرو و فرانسیس ژاک، در ساحت گفتار، چیزی چون درجه صفر dialogisme وجود ندارد و هر نوع کنش زبانی در ذات خود کشیده به سوی مخاطبی عینی یا فرضی است؛ باختین، با نگاهی شبه‌بنیامینی، تنها آدم ابوالبشر را از این قاعده مستثنا می‌کرد (← Bakhtine, 1978 : 102)؛ جز کلام آدم در تجرد پیش‌حوابی‌اش، هر حرف دیگری، حتی در انزوای محض، برخوردار از یک منطق گفت‌وگویی درونی است؛

ت. برای یونانیان باستان، logos پیش از هرچیز مترادف با *phoné énarthros* یعنی صدای هجدار و بخش‌پذیر بود؛ آنان این نوع صدا را خاص انسان می‌دانستند و آن را در برابر صدای متصل و مخلوط (*phoné sunkechyméne*) حیوانی قرار می‌دادند (← Agamben, 2002 : 16 ; 2006/1 : 73, etc.)؛ پیرو مشاهدات آگامبن، این تمایز فیزیکی میان زبان انسان و صدای حیوان اساساً بر ادراکی دستوری / نوشتاری (grammatical) از مکانیسم آوایی زبان تکیه داشت. در منابع باستانی‌ای که به این تمایز پرداخته‌اند، آن‌چه بیش از همه توجه آگامبن را جلب می‌کند نوعی تراوایی، نوعی تنیدگی میان دو وجه آوایی و نوشتاری logos است. در این زمینه او نشان می‌دهد که چگونه ارسطو در تأملات خود پیرامون صدای بشر، ناگهان از منش نوشتاری این صدا، یعنی از آمادگی ذاتی آن برای تقسیم به حروف قابل نگارش (*grammata*) سخن گفته بود (← 2002 : 16). او همچنین از دست‌ورنگاران عهد باستان یاد می‌کند که رسالات خود را غالباً با اشاره به تفاوت [فیزیولوژیک] بین صدای مخلوط حیوانی و صدای بخش‌پذیر انسانی آغاز می‌کردند (← *ibid.*). تفسیر آگامبن این است: «برای دستور و فلسفه یونانی، صدای بخش‌پذیر چیزی نبود جز صدایی که می‌توانست نوشته شود (*phoné engrámmatos = vox quae scribi potest*)؛ بهتر بگوییم، چیزی نبود جز صدایی که همواره پیشاپیش نوشته شده بود» (*ibid.*).

تکمله مسئله‌شناختی

تبعات این مجموعه گزاره‌ها مسئله‌وارتر از خود گزاره‌هایند. ضدبرهان‌های دوم و سوم خاصه به این پرسش میدان می‌دهند که آیا بین دلالت زبان و کارکرد ارتباطی (communicatif) آن همپوشانی وجود دارد یا نه؛ به عبارت دیگر آیا زبان هوربینک، به عنوان نمادی از زبان کودک و زبان انسان، می‌تواند، به رغم غیاب دلالت، همچنان نقشی ارتباطی را ایفا کند؟ گرچه این پرسش همانگی زبان ارتباطی و زبان دلالت‌گر در تفکر بنیامین را نقض می‌کند، نخستین پاسخی که به آن می‌توان داد کمابیش بنیامینی است و در امتداد ضدبرهان دوم قرار می‌گیرد: آن‌چه زبان ناب و بی‌دلالت هوربینک به اشتراک (communication) می‌گذارد چیزی جز ذات زبانی خود به منزله صدای بخش‌پذیر نیست. دومین پاسخ ممکن ملهم از مسئله‌شناسی میشل مهیر است: ارتباط با زبان هوربینک و دلالت آن در وجه پرسش‌گرانه صورت می‌گیرد (← روایت پریمو لوی از «گوش تیز کردن» ساکنان آوشویتس و تلاش آن‌ها برای رمزگشایی از واژه‌های هوربینک).

واگرایی این دو پاسخ از نظر دور نمی‌ماند، زیرا پیش‌فرض ارتباط پرسش‌گرانه ناب نبودن و دلالت‌گر بودن زبان هوربینک است: چنین ارتباطی، حتی اگر به پاسخ‌هایی مسئله‌وار بسنده کند، همواره دلالت زبان را می‌جوید و از این رو ماهیتاً با داوری بر ذات زبانی زبان تفاوت دارد.

از منظر ضدبرهان چهارم، همین که پریمو لوی توانسته باشد هجاهای *mass-klo* یا *matisklo* را به نوشتار برگرداند تأییدی بر گذار این واژه(ها) از صدای مخلوط حیوانی به صدای هجadar انسانی، یعنی از *phoné énarthros engrámmatos* به مساوی با *logos* است. این برداشت از نگره‌های یونانی، به شکل منطقی، به این پی‌آمدها منجر می‌شود که اولاً تجربه زبانی هوربینک جدا از تجربه صدای بخش‌پذیر نیست، ثانیاً این صدا همان *logos* - نگارش‌پذیر است، ثالثاً تجربه زبان در لحظه گذار از *phoné* به مخلوط حیوانی به *logos* - نگارش‌پذیر انسانی روی می‌دهد، به شکلی که نقطه اتصال *phoné* به *logos* را باید به عنوان جایگاه این تجربه در نظر گرفت. خود این پی‌آمدها نیز به شکل ضمنی تأیید می‌کنند که *logos* - انسانی صورت متکامل، هجadar و نگارش‌پذیر *phoné* به حیوانی است.

نفی «گرامر صدا» و خروج [موقت] از دوقطبی *phoné* و *logos*

ضدبرهان چهارم و نتایج آن با برخی از برنهادهای آگامبن در دیباچه و فصل چهارم کودکی و تاریخ ناسازگار به نظر می‌رسند. آری نویسنده با دقت فراوان و با نوعی شیفتگی، تمایز یونانی میان صداهای حیوانی و انسانی را تفسیر و شخصی‌سازی می‌کند؛ اما در باطن تردید دارد که بتوان از تکامل *phoné* به *logos* سخن گفت یا *logos* را صورتی از *phoné* به‌شمار آورد. تردید او از جمله متوجه نگارش‌پذیری *phoné* است. در برابر پندارهایی از این دست که هجامندی *phoné (énarthros)* پس از نوشتار آن ادراک شده است و «حروف نوشتاری پیشاپیش در شکاف بین *phoné* و *logos* لانه کرده‌اند»، آگامبن در قالب دو فرض مکمل ادعا می‌کند که «صدا هرگز در نوشتار ثبت نشده است» و «میان صدا و *logos* جز فضایی خالی وجود ندارد» (2002: 17).^۱ پیشینه این فرض‌ها را در گفتاری با عنوان «سودا و صدا» (۱۹۸۰) باید جست که در آن آگامبن انسان را موجودی محروم از صدا و محروم از طبیعت خوانده بود (← 73: 2006/1). مقاله «*Experimentum linguae*» همین انسان را حیوانی بی‌صدا و بی‌گرامر

۱. لحن انتقادی این عبارت‌ها قابل کتمان نیست. نیز گمان می‌رود که نقد آگامبن، بیش از فلاسفه و دستوریان یونانی، متوجه برخی زبان‌شناسان قرن بیستم بوده باشد. مفهومی مثل «صدای پیشاپیش نوشته شده» گویی به نظریه «نوشتار پیشینی» (*écriture première*) یا نوشتار «مقدم بر تقطیع آوایی» (*antérieure au langage phonétique*) اشاره دارد که، به گواهی ژاک دریدا، در نیمه اول قرن بیستم از سوی برخی زبان‌شناسان شرق اروپا مطرح شد و بحث‌هایی ظاهراً دامنه‌دار را خاصه در همان نواحی شرقی به راه انداخت (← 1: 17, 1967, n. 1, Derrida). ارجاع آگامبن به دریدا (← 17: 2002, Agamben) این گمان را تقویت می‌کند.

توصیف می‌کند که خود را ناگهان در محیط زبان می‌یابد (← 17 : 2002). دلالت‌های استعاری این فرمول‌ها را جایی دیگر بررسی خواهیم کرد. اما اگر دلالت مستقیم آن‌ها گسستی ریشه‌ای میان *phoné* و *logos* باشد؛ اگر زبان انسانی و صدای حیوانی با هم تفاوت جوهری داشته باشند؛ اگر بین آن‌ها «نقطهٔ اتصالی وجود نداشته باشد» (*ibid.*)؛ اگر انسان موجودی ذاتاً بی‌صدا باشد، باید فرض کرد که تجربهٔ زبانی او، خواه به‌عنوان جان‌دار محروم از طبیعت، خواه به‌عنوان کودک بیولوژیک یا تاریخی، بدون واسطه و بدون عبور از کم‌ترین *phoné* بر *logos* فرود می‌آید. در این صورت، تکامل زبان انسان، نه مبتنی بر نوعی جهش گسستی از *phoné sunkechyméne* به *phoné énarthros*، بل مبتنی بر حرکتی کمابیش پیوسته از *logos sunkechyméne* به سوی *logos énarthros* در بستر واحد و همگن *logos* خواهد بود.

این‌که ترکیبات اخیر با زبان، دستور و فلسفهٔ یونانی آشتی‌پذیر باشند یا نباشند موضوعی فرعی است. معضل اصلی همچنان آشتی دادن فرض‌های بالا با مفروضات آگامبن در کتاب *کودکی و تاریخ* است. آری او در جای جای این کتاب بر گسست کامل زبان از صدا تأکید می‌کند؛ اما به جدایی اصوات در زبان نیز باور ندارد و بخش‌پذیری زبان را منکر می‌شود: «اصوات زبان به‌شکل متوالی در پی هم نمی‌آیند، بل مخلوط و در هم تابیده‌اند» (105-106 : 2002). پشتوانهٔ این مشاهده دانش جدید واج‌شناسی (*phonologie*) است که در هر صوت زبانی، شماری از طیف‌های صوتی، و در محل پیوند اصوات به یکدیگر، شماری از آواهای بینابینی را تشخیص می‌دهد. باری کمیت و گوناگونی این پدیدارهای آوایی چنان بالاست که هر نوع بررسی سامان‌مند را ناممکن می‌سازد (← 106 : *ibid.*). از دید آگامبن، زایش واج‌شناسی در اصل مرهون همین تنگنای شناختی است که زبان‌پژوهی قرن بیستم را به طرح پرسش‌های نو از ساز و کار آوایی زبان وا می‌دارد: پرسش‌هایی که نه ادراک باستانی از صدای بخش‌پذیر و نه حتی آواشناسی (*phonétique*) نودستوریان [در قرن نوزدهم] به آن‌ها راه نبرده بودند (← *ibid.*). اگر روایت آگامبن و برداشت ما از این روایت درست باشند، گویا این نودستوریان همچنان مأوای زبان را در صدا می‌جستند، هرچند که با گسترش خرد دکارتی، پیوند زبان و صدا به‌سود پیوند زبان و دانایی سست شده بود. این بازگشت غیرمنتظره به دکارت روایت آگامبن از تاریخ واج‌شناسی را نیز به معضل فاعل شناسا گره می‌زند. راوی، با عباراتی در حد فاصل شعر و فلسفه، آغاز پرسش‌های واج‌شناختی را مربوط به روزگاری می‌داند که صدا دیگر جایگاه زبان به‌شمار نمی‌رود (← *ibid.*). او همچنین یادآور می‌شود که گذار از آواشناسی سنتی به واج‌شناسی مدرن موازی با روندی است که طی آن، فاعل دکارتی منزلت خود را به‌عنوان ضمیر دانا و خودآگاه از دست می‌دهد. روایت آگامبن با تصویر زبانی بی‌مکان و بی‌متولی به

۱. در این زمینه، همچنین رجوع شود به بخش‌هایی از کتاب *زبان و مرگ* که در آن‌ها آگامبن نظرات هگل و هایدگر در باب صدا و بی‌صدایی انسان را تحلیل می‌کند (← 41-62 : Agamben, 1991). اصل ایتالیایی این کتاب در سال ۱۹۸۲ یعنی هفت سال پیش از دیباچهٔ *کودکی و تاریخ* منتشر شده است.

پایان می‌رسد که در غیاب صدا و غیاب خودآگاهی، به ضمیر ناخودآگاه پناه می‌برد. از این پس، علاوه بر بررسی‌های واجی، برخی از نگره‌های مهم زبان‌شناختی مثل دستور زایشی چامسکی و ساختارگرایی لوی ستروس نیز محمل خود را در ناخودآگاهی می‌یابند (← 106-107: *ibid.*).

نقاط کور این روایت هرچه باشند، از کلیت آن نتیجه می‌گیریم که اولاً ترکیب وصفی *logos énarthros* دقیق نیست، ثانیاً نمی‌توان تجربه زبان را عبارت از تجربه صدای هجاءدار دانست. اکنون باید از نو ماهیت و جایگاه این تجربه را با توجه به فرض‌هایی چون گسست ریشه‌ای بین *phoné* و *logos*، غیاب *phoné* انسانی و پرتاب‌شدگی مستقیم انسان به درون *logos* تحلیل کرد. آنچه این فرض‌ها در نهایت به ما می‌گویند این است که تجربه زبان در گذاری تدریجی یا در جهشی ناگهانی از *phoné* به *logos* رقم نمی‌خورد، بل مکان این تجربه را تنها در محیط خود *logos* باید جست. اما اگر همه تجربه‌ها با نوعی گسست یا جهش همراه باشند، باید پرسید تجربه زبان با کدام گسست درون‌زبانی مرتبط است، به کدام شکاف در بطن *logos* می‌انجامد، یا کدام جهش در بستر *logos* به این تجربه منجر می‌شود. چنین پرسش‌هایی، خود، فرض دیگر ما در خصوص پیوستگی درونی *logos* را با مانع مواجه می‌کنند.

تجربه زبان و گسست‌های درون‌زبانی: سوسور و بنونیست

فعلاً به این مشکل نمی‌پردازیم که چرا آگامبن اندک زمانی پس از انتشار کودکی و تاریخ، و پس از تفکیک جوهری زبان انسانی از صدای حیوانی، بار دیگر وسوسه می‌شود تا تجربه زبان را در حد فاصل *phoné* و *logos* جای دهد.^۱ نیز نمی‌پرسیم که چرا او، دست‌کم تا پایان دهه ۱۹۹۰، مکرر به مناسبات زبان و صدا باز می‌گردد و حتی در تزه‌های سیاسی و حقوقی خود، از جمله در سلسله کتاب‌های *هومو ساکر*، همچنان به این مناسبات می‌اندیشد. آنچه این‌جا اولویت دارد پرسش از ماهیت گسست‌های درون‌زبانی، بررسی نقش آن‌ها در تعریف آگامبن از تجربه زبان، و تحلیل ناسازه‌های این تعریف است. دو بحث اول، اگر بتوان گفت، به مکان‌شناسی (*topologie*) تجربه زبان مربوط می‌شوند و موضع کتاب کودکی و تاریخ در قبال آن‌ها کمابیش صریح است: این تجربه نه در گذرگاه *phoné* به *logos* و نه حتی در حفره بین این دو، بل در شکاف بین *parole* و *langue*، یعنی در نقطه‌ای روی می‌دهد که توانش زبانی و کنش گفتاری از هم جدا می‌شوند (← 99-109 & 13-15: 2002). آگامبن برای توجیه این ایده نخست از زبان‌شناسی سوسور کمک می‌گیرد. او مشاهده می‌کند که جدایی توانش از کنش و شرایط تبدیل اولی به دومی از مشکلاتی بودند که سوسور در بحث تمایز زبان و گفتار با آن‌ها مواجه شده و در یکی از دست‌نویس‌هایش

۱. آگامبن در فاصله کودکی و تاریخ (۱۹۷۸) و زبان و مرگ (۱۹۸۲) یادداشت‌برداری کتابی پیرامون صدای بشر را آغاز کرده بود. این کتاب هرگز مستقلاً به چاپ نرسید (← 8: Agamben, 2002)، اما برخی از یادداشت‌های آن در دیگر آثار آگامبن، از جمله در دیباچه کودکی و تاریخ، منعکس شدند. در همین دیباچه، آگامبن می‌نویسد که در کتاب نافرجام خود تفاوت *phoné* و *logos* را به‌عنوان جایگاه تجربه زبان تعیین کرده بود (← 15: *ibid.*).

با عباراتی «دراماتیک» از آن‌ها سخن گفته بود: زبان جز بستری برای زایش گفتار نیست؛ اما چه چیز این دو را از هم جدا می‌کند؟ به چه اعتبار و در کدام لحظه می‌توان حکم کرد که زبان [در مقام توانش] به هیأت گفتار و کنش درآمده است؟ آری مفاهیم پرشماری مثل گاو، آسمان، دریاچه، اندوه، دیدن، قرمز و غیره در زبان حاضرند؛ اما در کدام موعد و طی کدام عملیات، در کدام شرایط و پیرو کدام روابط، این سلسله واژه‌ها می‌توانند یک گفتمان را تشکیل دهند؟ بی‌شک پشت واژه‌های مزبور ایده‌های بسیاری وجود دارند؛ اما صرفِ ادا کردن واژه‌ها به‌راستی چه معنایی را به شنونده منتقل می‌کند؟ (← Saussure, cit. : 99-100, Agamben, 2002).

آگامبن پاسخ این پرسش‌ها را خاصه نزد بنونیست می‌یابد. از نظر او بنونیست مشکلات سوسور را به‌شکلی ژرف‌تر احساس کرده و کوشیده است با گسست بنیادی بین ساحت نشانه (le sémiotique) و ساحت معنا (le sémantique) از آن‌ها عبور کند (← 13 & 102, *ibid.*). نویسندهٔ کودکی و تاریخ دوگانهٔ نشانه/ معنا را معادلی تقریبی برای جفت‌های سوسوری زبان/ گفتار، توانش/ کنش، جمعی/ فردی یا سمفونی/ اجرا می‌داند؛ اما نوعی پتانسیل فلسفی را در آن تشخیص می‌دهد که به‌یاری آن می‌توان تجربهٔ گسست درون‌زبانی را از جمله در جهش انسان از کودکی تاریخی و واژگانی به بلوغ تاریخی و گفتمانی تشریح کرد. گویی به‌موجب چنین ارزیابی‌ای است که او در یکی از ضمایم فصل چهارم کتابش تفاوت‌های بنونیستی میان ساحت‌های نشانه و معنا را در دو صفحه و به‌طور کامل بازنویسی می‌کند. نقل قول‌های طولانی آگامبن از بنونیست در چند گزارهٔ کلی خلاصه می‌شوند: ۱- دنیای نشانه دنیایی بسته است؛ کنار هم چیدن نشانه‌ها حفره‌ای (fossé) را که بین نشانه و معنا وجود دارد پر نمی‌کند؛ ۲- در ساحت نشانه شاهد وجهی از دلالت هستیم که خاص نشانه‌های زبانی (signes linguistiques) به‌عنوان واحدهای واجد دلالت است؛ ۳- تنها پرسش ممکن در باب نشانهٔ زبانی پرسش از وجود یا عدم وجود آن است و پاسخی جز بله یا خیر ندارد: درخت، ترانه، شستن، عصب، زرد، روی؟ بله؛ درخت، شستن، عصب، زرد، زوی؟ خیر؛ ۴- نشانهٔ زبانی در وحدت محض با خود و در غیریت محض با دیگر نشانه‌های زبانی به‌سر می‌برد؛ ۵- موجودیت نشانه منوط به این است که همهٔ اعضای یک جامعهٔ زبانی آن را به‌رسمیت بشناسند؛ ۶- ساحت معنا، در تفاوت با ساحت نشانه، به وجه دیگری از دلالت اشاره دارد که توسط گفتمان (discours) تولید می‌شود؛ ۷- برای تولید معنا کافی نیست نشانه‌های زبانی را کنار هم بچینیم، بل به عملیات گفته‌پردازی (énonciation) نیاز داریم؛ ۸- شیوهٔ ارتباط با نشانه و معنا یکسان نیست: برخلاف نشانه که جامعهٔ زبانی صرفاً آن را تشخیص می‌دهد و به‌رسمیت می‌شناسد (reconnaître)، معنا باید «فهمیده» شود (comprendre)؛ ۹- تشخیص و فهم با هم تفاوت دارند، زیرا اولی مقید به گذشته است و دومی می‌کوشد دلالت یک گفتمان جدید را کشف کند؛ ۱۰- گسست بنیادین میان ساحت نشانه و ساحت معنا به‌ویژه هنگام ترجمه خود را نشان می‌دهد، زیرا نشانه‌های یک زبان قابل انتقال به زبان دیگر

نیستند، اما بار معنایی گفتمان را می‌توان به زبان‌های دیگر منتقل کرد (Benveniste, cit. ←). (Agamben, 2002 : 100-102).

آن‌چه آگامبن در تفسیر این تفاوت‌ها می‌گوید بهتر از هر جای دیگر زوایای ادراک او از زبان ناب و تجربه زبان را نشان می‌دهد. در مرور این تفسیر، همان روش جدلی‌ای (dialectique) را دنبال می‌کنیم که گفتار حاضر از ابتدا در پیش گرفته است. نخست می‌توان مشاهده کرد که تمایز ساحت‌های نشانه و معنا نزد بنونیست، به شکل مستقیم یا غیرمستقیم، در امتداد تمایز ارسطویی بین *logos* های منفصل و متصل، تمایز افلاطونی بین *logos* های نامنده و شرح‌دهنده، و حتی تمایزهای وارونی و بنیامینی بین زبان تاریخی نام‌ها و زبان گفتمانی، ارتباطی و دلالت‌گر قرار می‌گیرد. اگر موقتاً دیدگاه متافیزیکی بنیامین نسبت به زبان نام‌ها را کنار بگذاریم، برآیند تمایزهای دیگر این خواهد بود که گفته‌پردازی بنونیست نوعی «تعریف» یا نوعی عملیات «تشریحی» از جانب یک فاعل شناسا و با پیروی از نوعی *logique* است که طی آن واژه‌ها یا نشانه‌های منفصل به هم وصل می‌شوند و گفتمانی معنادار را تشکیل می‌دهند. از سوی دیگر می‌توان با آگامبن همداستان شد که ساحت‌های نشانه و معنا کمابیش معادل *langue* و *parole* - سوسورند و بنونیست گسستی را که منطق آن تا حدودی بر سوسور پوشیده مانده بود با وضوحی بس بیش‌تر رؤیت و تبیین کرده است (← سلسله تفاوت‌های بالا، خاصه موارد ۸ و ۱۰). سرانجام می‌توان از تازگی، روشن‌گری و انسجامی سخن گفت که در بازخوانی آگامبن از تاریخ گسست‌های درون‌زبانی وجود دارد. از رهگذر این بازخوانی، او تمایزهای سوسوری و بنونیستی را در سنتی دیرینه جای می‌دهد که در هر رویکرد جدید به زبان، آن را به دو ساحت واژگانی و گفتمانی تقسیم کرده است. این‌که مناسبات واژه و گفتمان همواره یکی از دغدغه‌های اصلی تفکر زبان بوده باشد، گواه بر نوعی پیوستگی میان جریان‌های سنتی و مدرن زبان‌شناسی است که کشف آن را مدیون پژوهش‌های آگامبن هستیم.

با این حال، پژوهش‌های یادشده خالی از خلط و ناسازه نیستند. یک نمونه را در جایی می‌بینیم که صاحب «نظریه کودکی» می‌کوشد تفاوت‌های بنونیستی را به سود این نظریه مصادره کند. اولین اقدام او نوعی «تفسیر به رأی» از پرسشی است که بنونیست را به تأمل بر شکاف بین نشانه و معنا سوق داده بود. دست‌کم ظاهر فرمول‌های بنونیست نشان نمی‌دهد که او پس از پی بردن به این شکاف یا در روند توصیف آن، به چرایی وجود آن نیز اندیشیده باشد. آگامبن اما ادعا می‌کند که بنونیست پرسش «چیستی» سوسور را به پرسش «چرایی» تغییر داده است: «پرسش سوسور این بود که چه چیز زبان و گفتمان را از هم جدا می‌سازد؟ [...] بنونیست می‌پرسد چرا زبان بشر طوری ساخته شده که در ذات و مبدأ خود حامل جدایی نشانه و معنا باشد؟ چرا در زبان دو وجه متفاوت دلالت وجود دارد؟» (Agamben, 2002 : 102). در انکار کلیت این تعبیر باید احتیاط کرد. اما نقش فنون بیان در نوشتار آن بیش از اندازه پررنگ است. در واقع اگر بنونیست از پرسش چیستی به چرایی رسیده باشد، دیگر نمی‌توان همچون آگامبن اظهار داشت که

زبان‌شناس فرانسوی فقط «شکل» پرسش سوسور را عوض کرده است (← *ibid.*). دست‌کم در این مورد، پرسش چرایی با پرسش چیستی تفاوت بنیادی دارد، زیرا پاسخ خود را از توصیفات عینی و اثباتی رایج در زبان‌شناسی سوسوری دریافت نمی‌کند. به‌شکلی ناسازمند، آگامبن دو پرسش متفاوت را به سوسور و بنونیست نسبت می‌دهد، اما تفاوت پرسش‌ها را به تفاوتی صوری فرو می‌کاهد. آنچه به این ترتیب در معرض شک قرار می‌گیرد تأکید آگامبن بر پتانسیل فلسفی نظریه بنونیست است. ارزیابی کلی او از این نظریه را به یاد داریم: با تعمیق شکاف بین زبان و گفتمان، بین ساحت‌های نشانه و معنا، بنونیست تفکر زبان را به بن‌بستی می‌کشاند که علم زبان جز با تبدیل به فلسفه قادر به خروج از آن نخواهد بود (← *ibid.* : 13 & 109). اگر چنین باشد، پرسش چرایی باید تمامیت محتوایی خود را حفظ کند، زیرا گذرگاهی ممتاز برای عبور از زبان‌شناسی به فلسفه است. در عمل هم آگامبن از این پرسش عقب نمی‌نشیند، زیرا خاصه برای توجیه «نظریه کودکی» به آن نیاز دارد. او مدعی است که با تکیه بر نظریه اخیر می‌توان به مسئله بنونیست «پاسخی منسجم» داد (*ibid.* : 102). باری در پاسخ به پرسش [فرضی] بنونیست که چرا بین نشانه و گفتمان شکاف وجود دارد، آگامبن می‌نویسد که علت شکاف را در کودکی انسان باید جست:

موضوع به کودکی انسان، به برخورداری انسان از کودکی مربوط می‌شود. دقیق‌تر بگوییم، موضوع به انسانی مربوط می‌شود که برای سخن گفتن و تبدیل شدن به فاعل زبان باید از کودکی خود دست بشوید. همین دست شستن از کودکی است که «دنیای بسته» نشانه را می‌شکند، زبان محض (*pure langue*) را به گفتمان بشری و ساحت نشانه را به ساحت معنا بدل می‌سازد. بشر، از این رو که کودکی‌ای دارد، از این رو که پیشاپیش سخن‌گو نیست، نمی‌تواند در زبان - به‌عنوان سامانه نشانه‌ها - وارد شود، مگر این‌که آن را از ریشه متحول کند و به‌صورت گفتمان درآورد (Agamben, 2002 : 102-103).

این پاسخ فلسفی حامل چند مسئله متداخل است که شاید راه حل قطعی نداشته باشند، اما گره‌گشایی از نظریه آگامبن منوط به واسازی (*déconstruction*) آن‌هاست. مسئله اول مربوط به بحث برخورداری انسان از کودکی است که به‌شکل ضمنی بر غیاب کودکی نزد دیگر جان‌داران دلالت می‌کند. این‌جا بی‌شک سخن از کودکی بیولوژیک یا روانی انسان نیست (← *ibid.* : 87-93). سخن از نوعی کودکی مفهومی (*conceptuel*) است به‌منزله زمان / مکانی نمادین که میان توانش زبانی و کنش گفتاری حایل می‌شود؛ مسئله نوعی تأخیر در تبدیل سامانه نشانه‌ها به گفتمان بشری است. «کودکی» آگامبن به‌عبارتی همان «حفره» بنونیست است که بین ساحت نشانه و ساحت معنا جدایی می‌اندازد. کتاب کودکی و تاریخ نشان می‌دهد که نه خود این دو ساحت و نه کودکی مابین آن‌ها اموری مادی نیستند، بل ماهیتی استعلایی دارند (← *ibid.* : 103). مفهوم این استعلا را زمانی کمابیش در می‌یابیم که نویسندگان از تاریخت و فرهنگ انسان سخن می‌گویند: انسان موجودی تاریخی و فرهنگی است، زیرا کودکی‌ای دارد که باید پشت سر گذاشته شود (← *ibid.* : 103-104 & 109-115). باری استعلا، در نهایت، همین گذار از کودکی به

فراسوی کودکی است که آگامبن آن را با گذار از ساحت نشانه و زبان به ساحت معنا و گفتمان مساوی می‌شمارد. این استعلا، این گذار تاریخی از طبیعت به فرهنگ، این تکامل گفتمانی، تا زمانی که نوع بشر وجود داشته باشد، در جریان و ناتمام خواهد ماند. پس می‌توان از چیزی چون کودکی ابدی انسان سخن گفت: کودکی‌ای استعلایی که از بند گاه‌شمار (chronologie) رهاست و به زمان خطی گردن نمی‌گذارد (← 97-98 : *ibid.*). این دست‌کم یکی از دلالت‌های فاعل شناسایی است که هرگز از یادگیری زبان و تجربه استعلایی آن فارغ نمی‌شود (← بالا، نقل قول دومینیک راباته). این دلالت، احتمالاً با همان برهان‌هایی که در مقایسه فیلسوف و کودک آوردیم، به کودکی فردی و روانی انسان نیز بسط می‌یابد. آن‌چه آگامبن در جانوران دیگر نمی‌بیند کودکی زبانی، تاریخی، فرهنگی و استعلایی انسان است: حیوانات از کودکی برخوردار نیستند، زیرا تفاوت زبان و گفتمان را تجربه نمی‌کنند؛ زیرا، طبق مشاهدات اریک لنبرگ، هر گونه حیوانی پیشاپیش سامانه‌ای از علائم ثابت را در اختیار دارد که مخصوص همان گونه و در حکم زبان اوست (← 111-112 : Lennenberg, cit. Agamben, 2002). نویسنده کودکی و تاریخ این شبه‌زبان ذاتی و پیوسته را در برابر زبان عارضی، اکتسابی و گسسته انسان قرار می‌دهد: برخلاف انسان که با واسطه به زبان دست می‌یابد، حیوانات پیشاپیش درون زبان قرار دارند، صاحب زبانی ازلی‌اند و در وحدت کامل با آن به سر می‌برند؛ برخلاف صدای حیوان که دست‌خوش هیچ گسستی نمی‌شود، زبان انسان ذاتاً دوباره و محکوم به ناپیوستگی است؛ این ناپیوستگی معلول کودکی اوست که میان زبان محض اولیه - زبان نشانه‌های بنویست - و سخن برخوردار از فاعل فاصله می‌اندازد (← 2002 : Agamben, 96). در این تمایزهای جدید، اگر انگاره «زبان ذاتی حیوان» پرسشی ایجاد کند، پاسخ آن را در ادراکات جادویی، اساطیری، عرفانی و مذهبی از زبان باید جست که کل طبیعت جان‌دار و بی‌جان را برآمده از زبان، آمیخته با زبان، مساوی با زبان، مترادف با زبان و دارای زبان می‌دانند^۱. به همین ترتیب، مبحث زبان عارضی انسان توضیح خود را از یک سو در ماجرای دمیده شدن زبان در جسم بشر خاکی، و از سوی دیگر در کاوش‌های علمی‌ای می‌یابد که فرض چیزی چون «ژن زبانی» (111 : *ibid.*) انسان را رد می‌کنند. این نوسان دائم بین علم و غیرعلم، بین رویکردهای فیزیکی و متافیزیکی به زبان، آگامبن را به این نتیجه می‌رساند که تعریف سنتی انسان بر اساس موهبت زبانی جای بازنگری دارد: انسان نه حیوان صاحب زبان، بل یگانه حیوان محروم از زبان است که باید به زبانی بیرونی چنگ بیندازد (← *ibid.*).

۱. با شواهد و تفسیرهای گوناگون می‌توان نشان داد که این ادراکات، از نخستین متون مقدس تا رساله‌های یونانی، از سده‌های میانه تا عصر نوزایی، از کلاسیسیسم اروپایی تا سده‌های نوزدهم، بیستم و یکم، در نظام دانایی غرب جایگاهی محوری داشته‌اند. به‌ویژه تفکر زبانی اروپایی، چه فلسفی، چه علمی و چه ادبی، همواره، به‌شکل آشکار یا پنهان، از ادراکات مزبور تغذیه کرده است. در این زمینه، ضمن ارجاع دوباره به کتاب *واژه‌ها و چیزها* اثر میشل فوکو و مقاله «در باب زبان به‌طور کلی و در باب زبان بشر» اثر والتر بنیامین، به بخش آخر گفتاری از قلم حاضر با عنوان «زبان *versus* گزاره ؟ میشل مهیر و ادراک مسئله‌شناختی از زبان» (مهیمنی، ۱۴۰۲) ارجاع می‌دهیم.

مسئله دوم، در پاسخ آگامبن به بنونیست، استفاده از ترکیب *pura lingua* در اشاره به ساخت نشانه‌هاست که خود مترادف با *langue* - سوسور است (← Agamben, 2001 : 54-55 ; éd. orig. 1978). با توجه به ترادف اخیر و به اقتضای زمینه سخن، ما این *pura lingua* را به «زبان محض» برگردانیم تا از خلط آن با «زبان ناب» بنیامین پرهیز کنیم. اما اصل نوشته‌های آگامبن نشان می‌دهد که او انگاره بنیامینی *reine Sprache* را نیز عیناً به *pura lingua* ترجمه کرده است.^۱ بیش‌ترین بسامد این انگاره را در مقاله «زبان و تاریخ» (۱۹۸۲) می‌بینیم که در آن آگامبن بر خصلت غیربیانی، غیرارتباطی و غیردلالتی زبان بنیامین تأکید می‌کند (← بالا ← Agamben, 2005/1 : 37-55 ; vers. orig. 1982). باری مشکلی که این‌جا وجود دارد، به بیان بسیار روشن، کاربرد مفهومی واحد برای گواهی بر دو چیز متضاد است: یکی زبان ارتباطی، نشانه‌ای و دلالت‌گر سوسور و بنونیست، دیگری زبان نام‌های بنیامین در حکم زبانی ناب، غیرارتباطی، غیرنشانه‌ای و دلالت‌گریز (← بالا). شاید این تضاد جز در خوانشی بینامتنی از مقاله ۱۹۸۲ و کتاب ۱۹۷۸ به چشم نیاید، زیرا آگامبن کودکی و تاریخ هر دو زبان مورد بحث را یکسان تلقی می‌کرد؛ از نظر او نشانه‌های بنونیست و *langue* - سوسور مساوی با زبان «پیش‌بابلی» آدم بودند: «ساخت نشانه چیزی نیست جز زبان محض و پیش‌بابلی طبیعت که انسان برای سخن گفتن در آن شرکت می‌جوید، اما پیوسته در حال خروج از آن به‌سوی بابل کودکی است» (Agamben, 2002 : 103).

سومین مسئله، در پیوند با دومی، خلط ساخت‌های نشانه و گفتمان در پاسخی است که می‌کوشد علت جدایی این دو ساخت را توضیح دهد: «بشر، از این‌رو که کودکی‌ای دارد، از این‌رو که پیشاپیش سخن‌گو نیست، نمی‌تواند در زبان - به‌عنوان سامانه نشانه‌ها - وارد شود، مگر این‌که آن را از ریشه متحول کند و به‌صورت گفتمان درآورد». به‌عبارت دیگر، دست‌یابی انسان به سامانه نشانه‌ها مشروط به توانایی او در گفته‌پردازی و گفتمان‌سازی است. چنین توضیحی نه تنها مرز بین ساخت‌های بنونیست را از بین می‌برد، بل نظریه‌های کودکی و تجربه زبان را متزلزل می‌کند. در حقیقت اگر زبان به‌عنوان سامانه نشانه‌ها موضوع هیچ تجربه مستقلی نباشد؛ اگر تجربه زبانی انسان مستقیماً بر گفتمان فرود آید و صرفاً تجربه‌ای «معنایی» باشد؛ اگر در این میان جایی برای دیدار کودک با هستی خالص زبان پیدا نکنیم، نظریه کودکی توجیه و دلالت خود را از دست می‌دهد. حفظ تمامیت این نظریه مستلزم آن است که کودکی و تجربه زبانی انسان صریحاً از کودکی و تجربه گفتمانی او متمایز شوند. تنها در سایه این تمایز - یعنی با به‌رسمیت

۱. مترجمان فرانسوی بنیامین و آگامبن، از جمله موريس دو گاندیاک، ژول گرو و مارتن روئف، ترکیب‌های *pur langage* و *langage pur* را در برگردان *reine Sprache* و *pura lingua* به‌کار برده و با جابه‌جایی موصوف و صفت، تفاوت باریک زبان ناب و زبان محض را تا حدودی نشان داده‌اند. آگامبن در نسخه‌های اصلی متن‌هایش حتی این جابه‌جایی را ضروری ندیده است.

شناختن دو نوع کودکی و دو نوع تجربه – می‌توان، مثل آگامبن، همزمان از «دست شستن انسان از کودکی» و «خروج پیوسته انسان به‌سوی بابل کودکی» سخن گفت.

مسئله چهارم زمانی بروز می‌کند که آگامبن، در بسط پاسخ خود به بنونیست، بر ناپایداری گفتمان تأکید می‌ورزد. این‌جا او ساحت‌های نشانه و معنا را دو «سرحد استعلایی» (*limite transcendante*) می‌نامد که کودکی انسان مابین آن‌ها قرار می‌گیرد (← 103 : 2002). باری این دو سرحد ثابت نیستند و کودکی بین آن‌ها چیزی نیست جز دورانی شناور میان زبانی شناور و گفتمانی شناور که پیوسته در زبان محض تحلیل می‌رود. تصویری که آگامبن این بار از گفتمان به‌دست می‌دهد تصویر کلامی است که به‌محض منعقد شدن، توسط ساحت نشانه‌ها بلعیده می‌شود:

ساحت نشانه چیزی نیست جز زبان محض و پیش‌بابلی طبیعت که انسان برای سخن گفتن در آن شرکت می‌جوید، اما پیوسته در حال خروج از آن به‌سوی بابل کودکی است. [در نتیجه] ساحت معنا جز وجودی آنی ندارد. گفتمان فقط یک لحظه سر از ساحت نشانه‌ها بیرون می‌آورد، اما عناصرش بی‌درنگ در زبان محض – در لغت‌نامه لال نشانه‌های آن – باز می‌افتند. زبان انسان تنها دمی کوتاه، مثل دلفین‌ها، از دریای نشانه‌های طبیعت بیرون می‌جهد و باز در آن فرو می‌رود. (*ibid.*)

آیا باید از این گزاره‌ها برداشت کرد که تجربه زبان پایدار نیست، در هر نوبت گفته‌پردازی تکرار می‌شود و انسان را در کودکی‌ای ابدی یا متناوب نگه می‌دارد؟ آیا این تعریفی است از تکامل فردی و جمعی زبان به‌منزله سامانه‌ای که نخست گفتمان را می‌سازد تا سپس عناصر آن را به ذخایر زبانی خود بیفزاید؟ آیا سخن از تکاملی تاریخی و فرهنگی است که پس از ساخت و مصرف هر گفتمان جدید، پس‌ماند آن را به ساحت زبان و طبیعت باز می‌گرداند؟ یا از تلاشی ناکام برای تبدیل نشانه‌های لال به گفتمانی که در نهایت از کارکرد دلالتی و ارتباطی باز می‌ماند؟ هرچه باشد، این‌جا هم آگامبن شکافی را که برای بنونیست پرنشدنی به نظر می‌رسید پر می‌کند، به‌شکلی که نمی‌توان دانست آیا نظریه کودکی در پی رد دیدگاه بنونیست است یا در پی تفسیر و تأیید آن.

آخرین مسئله‌ای که جا دارد به آن بپردازیم تشبیه مکرر کودکی به دوران بابل است. بالاتر، در واسازی مسئله اول، به نوسان نظریه کودکی میان علم و غیرعلم، میان فیزیک و متافیزیک، میان مادیت و استعلا اشاره کردیم. اما در مقایسه کودکی و بابل، داده‌های علمی و اساطیری کاملاً بر هم منطبق نمی‌شوند. این‌که چرا آگامبن معذک از آشتی دادن اسطوره و علم زبان دست نمی‌کشد دلیلی کمابیش واضح دارد: نگاه او گویی همچنان دوخته به محدودیت‌های علم است که توسل به فلسفه را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. روشن‌تر بگوییم، نیت او گواهی بر ناتوانی علم زبان از تعیین خاستگاه زبان است. آگامبن مشاهده می‌کند که در رویکرد تاریخی به زبان بشر نمی‌توان روی دورانی مشخص به‌عنوان مبدأ گاه‌شماری آن انگشت گذاشت (← 89-90 : 2002)؛ و نتیجه می‌گیرد: «از این رو در برابر نگره‌هایی که زبان را مخلوق انسان می‌دانند، همیشه با نگره‌هایی مواجه می‌شویم که از زبان به‌عنوان هدیه آسمانی نام می‌برند» (91 : 2002).

این که علوم مدرن زبان در عمل توانسته باشند از تقابل این دو دیدگاه عبور کنند چندان محل یقین نیست. بیش‌تر می‌توان، با الهام از آگامبن، تقابل‌های دوتایی‌ای مثل همزمانی/ درزمانی یا ساختاری/ تاریخی را جایگزین‌های جدید همان تقابل سنتی میان انسانی و آسمانی به‌شمار آورد (← 92 : *ibid.*). همچنان با الهام از آگامبن، می‌توان پنداشت که گرایش زبان‌شناسی مدرن به رویکردهای ساختاری و همزمانی، نخست ناشی از ناسازگاری آن با نگاه آسمانی به زبان، سپس ناشی از ضعف آن در حل مشکل خاستگاه با تکیه بر روش‌های مرسوم در علوم طبیعی و تاریخ‌نگاری اثباتی بوده است. باری با این فرض بعید که زبان‌شناسی اثباتی بتواند پیوسته نسبت به خاستگاه زبان بی‌تفاوت بماند، فلسفه، به‌حکم تعریف جوهری و رسالت همیشگی خود، ناچار است از این خاستگاه پرسش کند، حتی اگر نیت آن دست‌یابی به مبدأ مادی و گاه‌شماری زبان نباشد.

پیش‌فرض‌هایی از این دست سبب می‌شوند تا آگامبن خاستگاه زبان را نه در تاریخی^۱ اثباتی و گاه‌شماری، بل در تاریخی استعلایی بجوید که سرآغاز آن ماجرای بابل است: «در بابل، انسان زبان محض [یا ناب] عدن را رها می‌سازد و وارد لکنت (*balbutiement*) کودکی می‌شود [...] پس بابل خاستگاه استعلایی تاریخ است» (← 97 : *ibid.*). شاید این جدی‌ترین ناسازه بحث آگامبن باشد. این ناسازه نه‌چندان در ذات نظریه کودکی، بل بیش‌تر در تطبیق آن، از یک سو با ساحت‌های سوسور و بنونیست، از سوی دیگر با دوران بابل است. اگر از نقل قول اخیر، و البته از روایات آسمانی، چنین برداشت کنیم که آدم ابوالبشر کودکی‌ای نداشته و زبان ناب عدن - زبان نام‌های بنیامین - را بدون لکنت تلفظ کرده است، لکنت کودکان یا کودک‌وار بابل باید در مرحله گفته‌پردازی، یعنی در فرآیند ساخت گفتمان بر اساس نام‌های اولیه بروز کرده باشد. برای توجیه این برداشت می‌توان بار دیگر به روایت بنیامین از گناه آغازین متوسل شد و آن را به این شکل بازسازی کرد: انسان، با چشیدن میوه درخت شناخت، زبان شفاف نام‌ها را با گفتمانی الکن و گناهکار تاخت می‌زند. باری دو مانع در مقابل این خوانش وجود دارد. اولی این است که آگامبن همزمان از بابل به‌عنوان مرحله واجی زبان بشر یاد می‌کند: «مرحله‌ای که، به‌باور زبان‌شناسان، واج‌های (*phonèmes*) همه زبان‌های دنیا در دهان کودک شکل می‌گیرند» (*ibid.*). در این صورت، فرض «لکنت گفتمانی کودک» رد می‌شود، زیرا بابل، در حکم دوران واج‌سازی، نه می‌تواند جایگاه تجربه گفتمان باشد، نه حتی جایگاه تجربه زبان در حکم سامانه یا ساحت نشانه‌ها: این تجربه در نهایت تجربه‌ای صوتی یا لکنتی صوتی خواهد بود. مانع دوم تشبیه زبان پیش‌بابلی به زبان محض طبیعت است که انسان برای صحبت کردن در آن شرکت می‌جوید (← بالا : 103 : Agamben, 2002). از منظر علم سوسوری یا بنونیستی، این زبان محض باید همان سامانه نشانه‌ها باشد که پیشاپیش در دسترس کودک است و آگامبن تبدیل آن به گفتمان را مستلزم دست‌شستن از کودکی می‌داند. به همین ترتیب، زبان بابل - زبان واحدی که سنگ بنای برج بابل است - باید ساحت نوعی «بزرگ‌سالی» گفتمانی بوده

باشد. این جاست که تلفیق علم و اسطوره به مشکل می‌خورد. به‌شکلی بسیار ناسازمند، آگامبن کودکی را به بابل تشبیه می‌کند، اما زبان محض کودک را در طبیعت پیش‌بابلی جا می‌دهد. این مساوی است با جدایی انداختن میان کودک و زبان او، با پس راندن زبان طبیعی به دورانی که هنوز کودکی‌ای وجود ندارد ...

خیانت به نظریه کودکی؟

اگر در تشخیص مسئله‌های بالا اشتباه نکرده باشیم، این مسئله‌ها را می‌توان ناشی از سه خلأ بزرگ در پاسخ آگامبن به بنونیست دانست: نخست عدم تمایز میان تجربه‌های واجی، واژگانی و گفتمانی انسان به‌منزله حیوان برخوردار از کودکی؛ دوم مسکوت گذاشتن اموری چون «تجربه گفتمانی کودک» و «گفته‌پردازی کودکان» به‌سود چیزی که می‌تواند «کودکی گفتمانی انسان» نامیده شود؛ سوم خودداری از تصریح روابطی که میان کودکی استعلایی انسان و کودکی روانی، بیولوژیک و تاریخی او وجود دارند. در واقع به نظر می‌رسد که آگامبن با تعریف ساحت‌های نشانه و گفتمان به‌عنوان دو سرحد استعلایی که کودکی‌ای استعلایی را در میان می‌گیرند، کوشیده است نظریه خود را از تمایزهای مفهومی و گاه‌شماری، از یک سو میان تجربه‌های گوناگون زبانی، از سوی دیگر میان کودکی و فراسوی کودکی، معاف کند. توسل به بابل چنین کارکردی دارد، زیرا ماجرای بابل، دست‌کم در نگاه اول، به روایتی تاریخی با منش مادی، اثباتی و گاه‌شماری تن نمی‌دهد. از این روست که آگامبن می‌تواند خاست‌گاه زبان را در نوعی جریان سیال ذهن شناور کند و به‌تبع آن، مفهوم کودکی را میان گفتمان و زبان محض معلق نگه دارد. آری او به این ترتیب از تاریخت خطی کودکی فاصله می‌گیرد؛ اما نوسان بین زبان و گفتمان را در نوعی دور باطل می‌اندازد که پی‌آمد آن خلط تجربه‌های واژگانی و گفتمانی انسان است. هنگامی که آگامبن به لکنت واجی بابل اشاره می‌کند، این تجربه‌ها با تجربه صوتی نیز خلط می‌شوند.

آیا نمی‌توان، در عین باور به تاریخت استعلایی بابل، نوعی خط سیر استعلایی، نوعی گاه‌شمار اساطیری را برای آن تصور کرد؟ در این صورت، روایت ما چنین چیزی خواهد بود: در بابل، زبان نام‌های عدن به گفتمانی بدل می‌شود که ابتدا در هیأت یک برج قد می‌کشد و سپس در کودکی واجی سقوط می‌کند؛ اینک انسان هدیه آسمانی زبان را از دست می‌دهد و با زبانی بیرونی، با «بیرون‌بودگی محض زبان» (pure exteriorité de la langue → Agamben, 2002 : 12) مواجه می‌شود. چنین روایتی، چه نزدیک به دیدگاه آگامبن و چه دور از آن باشد، پیش از هر چیز، مشکل خاست‌گاه را از راهی بسیار ساده‌تر حل می‌کند؛ به این شکل که هر دو خاست‌گاه آسمانی و انسانی زبان تأیید می‌شوند، اما دومی در امتداد اولی قرار می‌گیرد: بریده شدن از زبان آسمانی – شامل نام‌های آدم و گفتمان بابل – نسل بشر را در ورطه‌ای می‌اندازد که به زبانی بیرون از خود چنگ بزند، آن را در وجه فاعلی تصرف کند و عناصر آن را، یا از نو بسازد، یا با نوعی بازآآوری (réminiscence) افلاطونی دوباره به آن‌ها دست یازد. اگر این بازخوانی

اولیه را بپذیریم، مشکل «ورود به لکنت کودکی» نیز تا حدودی حل می‌شود، مشروط بر آن که این لکنت را صرفاً واجی، غیرگفتمانی، پسابابی و «طبیعی» به‌شمار آوریم. اکنون روایت خطی ما می‌تواند یک گام جلوتر برود: در پی آشفتگی بابل، انسان از زبان واژگانی و گفتمانی با ماهیت استعلایی محروم، و به لکنت واجی با ماهیت طبیعی محکوم می‌شود. اگر این تکمله نیز قابل قبول باشد، بر مبنای آن می‌توان نوعی توالی زمانی را برای تجربه‌های واجی، واژگانی و گفتمانی کودک در نظر گرفت: توالی‌ای که پس از بابل آغاز می‌شود و نه تنها کودکی طبیعی، تاریخی و جمعی انسان، بل کودکی بیولوژیک، روانی و فردی او را در بر می‌گیرد. پایان روایت این خواهد بود که تکرار فردی و جمعی تجربه‌های زبانی - حتی تجربه واجی، خاصه در یادگیری زبان‌های خارجی - ضامن رشد فرهنگی و تکامل تاریخی انسان است.

در این گاه‌شمار فرضی، بابل منزلت خود را به‌عنوان خاستگاه استعلایی زبان حفظ می‌کند، اما از خاستگاه طبیعی آن متمایز می‌شود. این تمایز به‌ویژه زمانی موجه به نظر می‌رسد که بیندیشیم رویداد بابل، نه تنها دو زبان طبیعی و استعلایی، بل دو گاه‌شمار مادی و ذهنی، دو دیرند (durée) زمینی و آسمانی، دو زمان‌مندی (temporalité) فیزیکی و متافیزیکی را از هم جدا می‌سازد؛ از این منظر می‌توان پنداشت که آگامبن، با پس راندن طبیعت به دوران پیش‌بابلی، دو زمان‌مندی از دو جنس متفاوت را خلط کرده است. اما همچنین می‌توان اندیشید که بابل اساساً محل اتصال طبیعت و استعلا، فیزیک و متافیزیک، یا تاریخ و اسطوره باشد. باری این دیدگاه نیز، نه مستقلاً و نه در ترکیب با دیدگاه اول، خلط دیرندهای نامتجانس را توجیه نمی‌کند. غرض به هیچ رو ناتراوایی ماده و استعلا نسبت به یکدیگر نیست. سخن از تمامیت بابل است در حکم زمان/ مکانی بینابینی، و در حکم مرزی که از بین بردن آن، به‌گونه‌ای سخت ناسازمند، میان زبان طبیعی و زبان کودک، میان طبیعت و کودکی، میان زبان محض و زبان ناب، شکاف می‌اندازد. تشبیه کودکی به بابل و زبان پیش‌بابلی به زبان طبیعت، گویی، بیش از آن که طبیعت و استعلا را با نسبت‌های دقیق در هم بیامیزد، تعادل آن‌ها را در بطن نظریه کودکی به هم می‌زند.

*

مسئله‌شناسی غیراستعلایی بالا شاید به کودکی استعلایی و زمان‌گریز آگامبن خیانت کرده باشد. اما استعلازدایی از مبحث کودکی دست‌کم با تأملات آگامبن روی فرآیندهای تقدس‌زدایی (profanation) از مفاهیم استعلایی همسو به نظر می‌رسد (← Agamben, 2005/2). کوشش سخن حاضر برای تلفیق داستان هوربینک و نظریه بی‌کودک کودکی، در عین حال، نخستین خیانت به این نظریه و نخستین حرکت در جهت «طبیعی‌سازی» و «زمینی‌سازی» آن بوده است ...

منابع

بسیاری از آثار آگامبن و ترجمه‌های آن‌ها چندین بار تجدید چاپ شده‌اند. ترتیبی که در زیر می‌آید ترتیب نشر نسخه‌های اصلی یا چاپ اول ترجمه‌ها نیست. در عوض، برای هر اثر، اعم از کتاب و مقاله و کنفرانس، سال نخستین ارائه را ذکر کرده‌ایم. غالب منابع ما ترجمه‌های فرانسوی آثار آگامبن بوده‌اند. احتمال خطا در این ترجمه‌ها اندک است. اما برای برخی تطبیقات واژگانی، ناگزیر از رجوع به نسخه‌های ایتالیایی بوده‌ایم. در این موارد، مشخصات کامل منابع را یک بار به ایتالیایی و یک بار به فرانسه آورده‌ایم.

Œuvres de Giorgio Agamben

- (1991). *Language and Death. The Place of Negativity*, eng. tr. Karen E. Pinkus with Michael Hardt, University of Minesota Press; orig. pub. 1982, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Turin: Einaudi.
- (2001). *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia* (pdf); ed. orig. 1978, Turin: Eninaudi.
- (2002). *Enfance et histoire. Destruction de l'expérience et origine de l'histoire*, Paris : Payot & Rivages ; éd. orig. 1978, Turin : Einaudi.
- (2003). *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin : Homo Sacer III*, Paris : Payot & Rivages ; éd. orig. 1998, *Quel che resta di Auschwitz*, Rome : Nottetempo.
- (2005/1). « Lingua e storia. Categorie linguistiche e categorie storiche nel pensiero di Benjamin » (vers. orig. 1982), in *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza : Neri Pozza Editore, 37-55.
- (2005/2). *Profanazioni*, Rome : Nottetempo.
- (2006/1). « Vocation et voix » (vers. orig. 1980), in *La Puissance de la pensée. Essais et conférences*, Paris : Payot & Rivages, 67-77.
- (2006/2). « Langue et histoire. Catégories linguistiques et catégories historiques dans la pensée de Walter Benjamin » (vers. orig. 1982), in *La Puissance de la pensée*, Paris : Payot & Rivages, 33-49.
- (2006/3). « La chose même » (vers. orig. 1984), in *La Puissance de la pensée*, Paris : Payot & Rivages, 9-22.

D'autres références

- Bakhtine, Mikhaïl (1978). *Esthétique et théorie du roman*, tr. fr. Daria Olivier, Paris : Gallimard ; éd. orig. 1975, Moscou : Khoudojestvennaïa Literatoura.
- Benjamin, Walter (2000). « Sur le langage en général et sur le langage humain », in *Œuvres I*, Paris : Gallimard (folio essais), 142-165 ; éd. orig. 1972, Frankfurt : Suhrkamp Verlag.
- Benjamin, W. (2000). « La tâche du traducteur », in *Œuvres I*, Paris : Gallimard (folio essais), 244-262 ; éd. orig. 1972, Frankfurt : Suhrkamp Verlag.
- Derrida, Jacques (1967). *De la grammatologie*, Paris : Minuit, coll. Critique.
- Foucault, Michel (1966). *Les Mots et les choses*, Paris : Gallimard (tel).

- Kant, Emmanuel (1905). *Critique de la raison pure*, tr. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris : Félix Alcan.
- Meyer, Michel (2005). « Qu'est-ce que la problématologie ? », in *Argumentum*, n° 4, 7-14, Iasi : AXIS Academic Foundation Press.
- Meyer, M. (2009). *De la Problématologie. Philosophie, science et langage*, Paris : PUF, coll. Quadrige ; éd. orig. 1986, Bruxelles : Mardaga.
- Meyer, M. (2017). *Qu'est-ce que le questionnement ?* Paris : Jean Vrin, coll. Chemins Philosophiques.
- Rabaté, Dominique (1999). *Poétiques de la voix*, Paris : José Corti.