



درباره‌ی منطق و اگزیستانس ژان هیپولیت

نوشته‌ی ژیل دلوز

ترجمه‌ی عادل مشایخی

مقدمه‌ی مترجم

نخستین جملات میشل فوکو در «درس افتتاحی»^۱ اش در کولژ دُ فرانس («نظم گفتار») را به خاطر داریم، آن‌جا که از یک «صدا» سخن می‌گوید: «دلّم می‌خواست درمی‌یافتم که، در لحظه‌ی سخن گفتن، صدایی بی‌نام، پیش از من، بلند شده است، و مرا کاری نیست جز آن‌که با آن صدا هم‌آواز شوم، دنباله‌ی عبارت را بگیرم، و بی‌آن‌که کسی متوجه‌اش شود، چنان در تاروپود آن بخزم که گویی خود آن صدا، با یک لحظه بازایستادن مرا به جای خود فراخوانده است.»^۱ اما شاید یادمان نباشد که فوکو در پایان همین درسگفتار افتتاحی، دست‌کم جنبه‌ای از این جملات معماآمیز را با اشاره به ژان هیپولیت روشن کرده است: «و اکنون بهتر درک می‌کنم که چرا در سرآغاز سخن‌ام با این‌همه دشواری روبرو بودم. حالا خوب می‌دانم کدام صدا بود که دلّم می‌خواست پیش از من به سخن درآمده باشد و مرا در خود بگیرد، از من بخواهد که سخن بگویم و خودش را در گفتار من جا دهد. می‌دانم که آغاز به سخن گفتن تا چه حد ترسناک بود

چراکه آن سخن را در جایی می‌باید شروع می‌کردم که او سخن می‌گفت و من گوش می‌دادم، و او دیگر اکنون نیست تا به من گوش بدهد.^۲ این جملات را نباید با خطابه‌های جانشینی (به اصطلاح «تودیع و معارفه») که بنابر آداب و رسوم جاافتاده پر از تعارف‌های توخالی‌اند، اشتباه گرفت. فوکو در پایان سخنرانی‌اش در مراسم بزرگداشت ژان هیپولیت (۱۹ ژانویه ۱۹۶۹) می‌گوید: «تمام مسائلی که مسائل ما هستند، ما شاگردان گذشته یا شاگردان دیروز او، همه‌ی این مسائل را او مقابل ما نهاد؛ ... او بود که این مسائل را در **منطق و اگزیستانس** صورت‌بندی کرد، متنی که یکی از کتاب‌های بزرگ زمانه‌ی ماست.^۳»

فوکو در بخش پایانی «نظم‌گفتار» به «الگوها و حامیانی» اشاره می‌کند که پژوهش‌هایش، پژوهش‌هایی که در این درسگفتار طرحی موجز از آن‌ها ترسیم می‌کند، بر آن‌ها متکی‌اند. او پس از اشاره به ژرژ دومزیل و ژرژ کانگیلم، به هیپولیت می‌رسد: «ولی گمان می‌کنم مهم‌ترین بخش دین من آن بخشی است که مدیون ژان هیپولیت هستم.» در توضیح این دین است که روشن می‌شود آن مسائلی که فوکو می‌گوید هیپولیت مقابل او و هم‌نسلان‌اش قرار داده است کدام‌اند، و هیپولیت این مسائل را چگونه و از چه طریقی صورت‌بندی کرده است. فوکو برخلاف کسانی که عقیده دارند هیپولیت «زیر سلطه‌ی هگل است»، اهمیت هیپولیت را دقیقاً در مسیری می‌بیند که او برای دور شدن از هگل پیموده است: «آری، اگر بسیاری از ما بدهکار ژان هیپولیت هستیم، برای آن است که او راهی را که با آن می‌شود از هگل دور شد و از وی فاصله گرفت، پیش از ما و برای ما به‌طور خستگی‌ناپذیری پیموده، راهی که آدمی از همان طریق دوباره می‌بیند که به شیوه‌ی دیگری به هگل برگشته و در می‌یابد که ناچار است بار دیگر از وی جدا شود.»

دلوز نیز یکی از همان شاگردان هیپولیت است که در صورت‌بندی مسئله‌ی فلسفی‌اش، دست‌کم در آغاز، وامدار هیپولیت است. او در مقاله‌ی پیش‌رو که به‌عنوان «مروری بر کتاب **منطق و اگزیستانس**» در

سال ۱۹۵۳ منتشر شده، با ترسیم همین مسیر، پروژه‌ی فلسفی خود را صورتبندی می‌کند: هیپولیت با طرح مفهوم «تفاوت»، مسیر جداسدن و فاصله‌گرفتن از هگل را پیموده است، اما با قراردادن تفاوت ذیل «تناقض» به شیوه‌ی دیگری دوباره به هگل بازگشته است؛ دلوز نشان می‌دهد که حرکت‌هایی نظیر حرکت هیپولیت بر ضد هگل همچنان نیرنگی است که خود هگل می‌زند، نیرنگی که در پایان‌اش خود او همچنان بی‌حرکت و در جایی دیگر، منتظر ایستاده است (فوکو بعدها می‌گوید به رغم تلاش‌هایش در «نظم‌گفتار» همچنان در بند «برداشت حقوقی-گفتمانی» از قدرت بوده است). حال مسئله این است: چه مفهومی از «تفاوت» باید آفرید که جداسدن و فاصله‌گرفتن از هگل بدون برگشتن به او را ممکن کند؟ چه مفهومی از «تفاوت» اندیشه‌ای غیرهگلی را ممکن خواهد کرد که در عین حال غیرفلسفی نباشد؟ به بیان دیگر، چه مفهومی از «تفاوت» فلسفه و تفکر فلسفی به معنای غیرهگلی را ممکن خواهد کرد؟ پرسشی که دلوز مرور کتاب **منطق و انگریستانس** را با آن به پایان می‌برد، بیش از آن که مربوط به هیپولیت باشد، اشاره‌ای به پروژه‌ی فکری خود اوست. این مسئله‌ای است که مسیر فلسفی دلوز را تا دست‌کم ۱۶ سال بعد (تا ۱۹۶۸ و ۱۹۶۹: به ترتیب، سال‌های انتشار **تفاوت و تکرار**، **اسپینوزا و مسئله‌ی بیان و منطق معنا**) تعیین می‌کند: آفریدن گونه‌ای نظریه‌ی «بیان» که در آن «تفاوت» همان بیان است، و تناقض چیزی جز جنبه‌ی پدیداری آن نیست.

لئونارد لاولر در مقاله‌ای با عنوان «درون‌ماندگاری کامل است» یا میراث اندیشه‌ی هیپولیت^۴ می‌گوید مسائلی که کتاب هیپولیت برای نسل فوکو (دلوز، دریدا و دیگران) به ارث گذاشت، «همان مسائلی هستند که ما امروز با آن‌ها مواجهیم». از دیدگاه لاولر کتاب **منطق و انگریستانس** خط اندیشه‌ای را گشوده است که مسیر اندیشه‌ی هر فلسفه‌ی آینده خواهد بود؛ مسیر اندیشه‌ای که شعارش ساده است: «درون‌ماندگاری کامل است»؛ این شعار درواقع، بیان ستیز با هرگونه افلاطون‌گرایی است، از آن حیث و تا آن‌جا که افلاطون‌گرایی پای‌بندی به دوگانگی محسوس و معقول (یا حس و معنا) و تعالی معقول از محسوس (یا

معنا از حس) است. نیازی به اشاره به این نکته نیست که در میان هم‌نسلان فوکو چه کسی فلسفه را با پای‌بندی به اصل درون‌ماندگاری یکی می‌کند. همان‌گونه که لاولر توضیح می‌دهد، وقتی دلوز از درون‌ماندگاری سخن می‌گوید اصلاً منظورش «درون‌ماندگاری» به معنایی که پدیدارشناسان (به‌ویژه هوسرل) به کار می‌برند نیست، درون‌ماندگاری را نباید «درون‌ماندگاری واقعیت در آگاهی» فهمید: امر درون‌ماندگار هم ماده را در بر می‌گیرد و هم آگاهی را؛ امر درون‌ماندگار بیرون ندارد. لاولر می‌گوید هیپولیت در کتاب‌اش، **منطق و اگزیستانس**، با اصل درون‌ماندگاری (گواینکه او این واژه را در کتاب به کار نبرده است) به ما نشان داده است که در عبارت «منطق و اگزیستانس» حرف «و» را چگونه باید بفهمیم: درواقع، هیپولیت با ارجاع به هگل، نشان داده است که فلسفه چیزی نیست جز اندیشیدن به رابطه‌ی نامتناهی و متناهی (منطق و اگزیستانس) بدون درافتادن به دام دوگانه‌انگاری افلاطونی (نامتناهی جدا و متعال از متناهی). «... هیپولیت به ما نشان داده است که چگونه می‌توان به نامتناهی اندیشید، او راه اندیشه‌ای را گشوده است که درواقع و به گونه‌ای پارادوکسیکال، گونه‌ی اندیشه‌ی امر متناهی است.» «تفاوت» یا به بیان دقیق‌تر، «تفاوت ذاتی» همان مفهومی است که به ما اجازه می‌دهد به تمایز و رابطه‌ی متناهی و نامتناهی بیندیشیم و در عین حال از درافتادن به دام دوگانه‌انگاری و تعالی افلاطونی پرهیز کنیم. لاولر برای نشان‌دادن اهمیت این مفهوم و سوبه‌ی انضمامی آن توضیح می‌دهد که پرسش مربوط به ذاتِ تفاوت درواقع مطابق است با این پرسش که ما کیستیم.

او در گام بعد پرسشی را که هیپولیت «پرسش هگلی تمام‌عیار» می‌نامد نقل می‌کند: «گذار از پدیدارشناسی به دانش مطلق چگونه تحقق می‌یابد؟» پاسخ هیپولیت به این پرسش حول سه گزاره صورتبندی می‌شود. **گزاره‌ی اول:** پروژه‌ی هگل تبدیل فلسفه به منطق است. بر طبق نظر هیپولیت، از آن‌جا که نزد هگل منطق باید گفتار خود‌هستی از طریق انسان باشد، باید «آن فلسفه‌ی زبان بشری را

که در متون هگل پراکنده است» تشریح کرد. از دیدگاه او، منطق هگل درون‌ماندگارِ زبان طبیعی است: این منطق را نمی‌توان به زبان صوریِ گونه‌ای منطق ریاضی فروکاست. از این حیث، شاید بتوان ویتگنشتاین را فیلسوفی هگلی به‌شمار آورد. از طرف دیگر، اگر ویتگنشتاین را با دیوید کیشیک بخوانیم، از جنبه‌ی دیگری نیز به هگل نزدیک می‌شود: منطق به‌مثابه «فضای امکان‌ها» (جهان به‌معنای تمامیت رویدادها، نه مجموعه‌ی ابژه‌ها) گفتار هستی^۵ است، گفتاری که درون‌ماندگارِ زبان طبیعی است و قابل تلخیص در زبانی صوری نیست. به این ترتیب، رابطه‌ی منطق و «معنا» نیز روشن می‌شود: معنا (sens) فضای امکان‌هاست. لاولر می‌گوید از طریق هیپولیت می‌توانیم طرحی از آن چیزی را مشاهده کنیم که دلوز «منطق معنا» می‌نامد، هرچند «منطق معنا»ی دلوزی نشان می‌دهد که «معنا» در «بی‌معنا» (non-sens)، در «هتروتوپیا» یا «دیگرجا»ی ناممکن‌شدن همه‌ی امکان‌ها، بنیان دارد—منطق معنای دلوزی هدف‌اش محروم کردن ما از معناست. **گزاره‌ی دوم:** دومین گزاره از همین تبدیل فلسفه به هستی‌شناسی یا منطق معنا نشئت می‌گیرد. هستی‌شناسی یا منطق معنا ما را از فرض گرفتن جهانی دیگر پشت این جهان بالفعل بازمی‌دارد. هستی‌شناسی معنا فرسنگ‌ها فاصله دارد با «هستی‌شناسی ذات» که به‌شیوه‌ای افلاطونی بودی پشت نمود را فرض می‌گیرد. هیپولیت به این ترتیب پیوندی میان اندیشه‌ی هگل با اسپینوزا و نیچه برقرار می‌کند. و بر طبق نظر هیپولیت، دقیقاً به همین دلیل که نزد هگل چیزی به‌عنوان رازِ هستی‌شناسانه وجود ندارد، باید به **تفاوت** میان لوگوس و زندگی، یا به بیان دقیق‌تر، میان زندگی نظرورزانه یا تأملی^۶ و زندگی تجربی اندیشید. هیپولیت از این لحاظ، بر تفاوتی تأکید می‌ورزد که نزد هگل میان تأملی^۷ نظرورزانه و تأمل تجربی وجود دارد. **گزاره سوم:** این گزاره نتیجه‌ی گزاره‌ی سوم است: نتیجه‌ی انکار جهانی دیگر پس پشت جهان بالفعل این است که فلسفه‌ی هگل، بر خلاف تفسیر کوژو، گونه‌ای اومانیسیم نیست. بر طبق نظر هیپولیت، از آن‌جا که هستی از طریق انسان به‌خودش می‌اندیشد، کلمه‌ی «گزیستانس» به معنای وجود بشری را باید از نو تعریف کرد: برخلاف آنچه کتاب سارتر،

اگزیستانسیالیسم گونه‌ای اومانیسیم است، القا می‌کند، اگزیستانس یک‌سر با «اسانس» («ذات» به معنای آنچه چیزی را آنی می‌کند که هست، و نه «بودی پشت نمود») بیگانه نیست.

لاولر بعد از مرور این سه گزاره، «پرسش هگلی تمام‌عیار» را از نو صورتبندی می‌کند، اساسی‌ترین پرسش کتاب *منطق و اگزیستانس* هیپولیت: چه نوع تفاوتی اجازه می‌دهد میان اسانس و اگزیستانس، میان روح و ماده، میان نامتناهی و متناهی، میان جهان در خود و جهان برای ما، تمیز قائل شویم بدون این که آن‌ها را جدا و دوگانه (یکی متعال از دیگری) در نظر بگیریم. «جدایی» مشخصه‌ی اندیشه‌ی دکارت بود: جوهر اندیشنده و جوهر ممتد و جوهری نامتناهی و متعال که خیرخواهانه انطباق این دو را تضمین می‌کند. برای پرهیز از همین جدایی و تعالی ملازم به آن است که هگل به اسپینوزا برمی‌گردد. اندیشه‌ی اسپینوزایی ضمن به رسمیت شناختن تمایز متناهی و نامتناهی دوگانگی آن‌ها را انکار می‌کند. تفاوت را نباید با دوگانگی اشتباه کرد؛ متناهی و نامتناهی متفاوت‌اند، اما دوگانه نیستند: تفاوت نامتناهی و متناهی تفاوت نامتناهی با خودش است. جوهر اسپینوزایی روی خودش تاخوردده است: این لازمه‌ی درون‌ماندگاری است. اما این تاخوردن را نباید بد فهمید: جوهر از طریق حالت‌ها یا وجه‌هایش^۸ به خودش می‌اندیشد یا یا به بیان دقیق‌تر، بر خودش اثر می‌گذارد و از خودش متأثر می‌شود (auto-affection): جوهر سوژه است.

از همین طریق شاید بتوان با اندکی ساده‌سازی تفاوت برسازنده‌ی فلسفه‌ی قاره‌ای و در نتیجه، تمایزش را با هرگونه پوزیتیویسم نشان داد: پوزیتیویسم در ستیز با اندیشه‌ی افلاطونی، به زعم خودش، خیلی راحت و ساده ساحت ایده‌ها و امر نامتناهی را قیچی می‌کند و دور می‌اندازد و به این ترتیب، ساحت امر محسوس را به جهانی تحت سیطره‌ی بت‌وارگی فرومی‌کاهد، جهانی متشکل از ابژه‌های ایستا و متصلب؛ اما فلسفه‌ی قاره‌ای یا دست‌کم گرایشی قوی در فلسفه‌ی قاره، به این مسئله می‌اندیشد که چگونه می‌توان

بدون درافتادن به دام بت‌وارگی جهان محسوس، بر دوگانگی افلاطونی چیره شد و در عین حال نشان داد که ساحت محسوس یا بالفعل^۹ چیزی بیش از خودش است و آستری مجازی^{۱۰} دارد؛ مسئله‌ی اصلی حفظ بالقوگی و امکان تغییر و مبارزه با گرایش به بت‌واره کردن جهان بالفعل است.

لاولر نخستین بخش مقاله‌ی خود را که خلاصه‌ای از آن را متناسب با هدف این مقدمه مرور کردیم، «تفاوت ذاتی» نامیده است. نام دومین بخش مقاله «دائرةالمعارف چینی و کورا^{۱۱}» است. «دائرةالمعارف چینی» همان دائرةالمعارفی است که فوکو در آغاز پیش‌گفتار *اشیا و الفاظ* با ارجاع به متنی از بورخس به آن اشاره می‌کند. به همین بهانه می‌توانیم همین‌جا مقاله‌ی لاولر را رها کنیم و با رجوع به پیش‌گفتار *اشیا و الفاظ*، ببینیم فوکو در مورد مسیر اندیشه‌ای که هیپولیت گشوده است و احتمالاً در مورد شیوه‌ای که دلوز در این مسیر حرکت می‌کند و فاصله‌ی بدون بازگشتی که از هگل می‌گیرد، چه می‌تواند به ما بگوید.

فوکو در آغاز پیش‌گفتار می‌گوید زادگاه این کتاب متنی از بورخس و خنده‌ای حاصل از خواندن این متن است که شیوه‌ی اندیشیدن و همه‌ی عناصر آشنای تفکر «ما» و نحوه‌های تعین‌بخشیدن‌مان به موجودات را به لرزه درمی‌آورد و «عادت هزارساله‌ی ما به مقولاتِ «همان» و «دیگری» را زیر و رو می‌کند.^{۱۲} در متن بورخس به گونه‌ای طبقه‌بندی عجیب‌وغریب برمی‌خوریم که او ادعا می‌کند نقل‌قولی از یک دائرةالمعارف چینی است: «حیوانات به چند دسته تقسیم می‌شوند: الف. متعلق به امپراطور؛ ب. مومیایی‌شده؛ ج. اهلی؛ د. بچه خوک؛ ه. پری دریایی؛ و. افسانه‌ای؛ ز. سگ‌های ولگرد؛ ح. داخل در رده‌بندی حاضر، ط. حیواناتی که همچون دیوانگان بی‌قرارند؛ ی. حیوانات بی‌شمار؛ ک. حیواناتی که با قلم‌مویی بسیار ظریف، ساخته از پشم شتر، ترسیم شده‌اند؛ ل. و غیره؛ م. حیواناتی که هم‌اکنون تُنگ را شکسته‌اند؛ ن. حیواناتی که از دور شبیه مگس به نظر می‌رسند.^{۱۳}» در این سیاهه خبری از حیوانات

عجیب‌الخلقه یا حیواناتی که ویژگی‌های عجیب و غریب دارند، «پوست‌های کراهِت‌بار پوسته‌پوسته شده، صورت‌های چند شکلی و شیطانی، با آتشی که از دهان بیرون می‌آید»^{۱۴}، و همه‌ی ما به لطف هالیوود انواع و اقسام آن‌ها را دیده‌ایم، خبری نیست. فوکو می‌گوید غرابت هیولالوش این طبقه‌بندی بورخس در این است که آن فضای مشترکی که بتواند این عناصر را در بر بگیرد، ویران شده است؛ آن‌چه این سیاهه القا می‌کند عدم امکان آن جایگاهی است که این چیزها بتوانند در آن هم‌جوار شوند؛ این سیاهه از آن‌رو عجیب‌وغریب و نامتعارف است که عناصر «ناهم‌امکان» را کنار هم قرار داده است. بر اساس، اصطلاحات ویتگنشتاینی کیشیک می‌توان گفت، هیچ «فضای امکان» واحدی نیست که بتواند این عناصر را در بر بگیرد. شاید بتوان گفت در این‌جا فوکو مفهومی را مطرح می‌کند که اگر قرار بود بند هفتم *رساله‌ی*

منطقی-فلسفی ویتگنشتاین نیز مانند بندهای قبلی بندهایی فرعی داشته باشد، می‌بایست «روشن‌سازی» شود. او می‌گوید این عناصر کجا ممکن است با یکدیگر تلاقی کنند جز در «صدایی غیر مادی» یا در سیاهه‌ای بورخسی، که شبیه کاغذی است که دیوید کیشیک به آن اشاره می‌کند: کاغذی که به جای ترسیم نقشه‌ی یک خانه، کاملاً خط‌خطی و سیاه شده است، (نا)جایی که در آن همه‌ی ممکن‌ها ناممکن شده است، و به یک معنا روی دیگر کاغذ سفید است: (نا)جایی که در آن همه‌چیز ممکن است. صدای غیرمادی‌ای که فوکو به آن اشاره می‌کند آیا صدای همان سکوت بند هفتم *رساله‌ی* ویتگنشتاین نیست؟ برای اشاره به ویتگنشتاین در این‌جا نه به خلاقیت فلسفی نیازی هست و نه به تداعی آزاد، خود فوکو سرنخ را در اختیار ما قرار داده است: او به پارادوکس معروف راسل اشاره می‌کند: آیا مجموعه‌ی تمام مجموعه‌هایی که عضو خود نیستند، عضو خود هست یا نه؟ اگر این مجموعه عضو خودش باشد، چون مجموعه‌ی تمام مجموعه‌هایی است که عضو خود نیستند، عضو خود نیست؛ و اگر عضو خودش نباشد، چون تمام مجموعه‌هایی که عضو خود نیستند عضو همین مجموعه‌اند، عضو خودش هست. یعنی این مجموعه اگر عضو خودش باشد عضو خودش نیست و اگر عضو خودش نباشد عضو خودش هست! به



بیان دیگر، چیزی به عنوان مجموعه‌ی همه‌ی مجموعه‌ها نمی‌تواند وجود یا حتماً تقرر داشته باشد. نتیجه‌ای که کسانی مانند فوکو و دلوز و سایر فیلسوفان فرانسوی نزدیک به ایشان (تحت تأثیر هیپولیت) از این پارادوکس می‌گیرند، اصلاً به مذاق فیلسوفان تحلیلی خوش نمی‌آید. نتیجه: «نامتناهی» مجموعه‌ی همه‌ی مجموعه‌های متناهی نیست (از دیدگاه اکثر فیلسوفان تحلیلی سخن گفتن از نامتناهی کاملاً مهملاً است و چیزی نیست جز بردن زبان به تعطیلات). «مجموعه» واقعیتی مربوط به عرصه‌ی امور متناهی است؛ به بیان دقیق‌تر، شیوه‌ای است برای بازنمایی امور متناهی. «مجموعه» قابی متشکل از چندین ابژه است. اما نامتناهی را نمی‌توان قابی فراگیر تصور کرد که همه‌ی قاب‌های متناهی را قاب می‌گیرد: نامتناهی گونه‌ای «خارج قاب» مطلق است!



راسل برای چیرگی بر این پارادوکس نظریه‌ی طبقات را ابداع کرد و ویتگنشتاین با نقد نظریه‌ی راسل به خلق مفهوم «شکل» و «فضای امکان‌ها» روی آورد. اما فوکو از گونه‌ای فضای «غیرقابل اندیشیدن» سخن می‌گوید که نه یک ابژه است و نه یک چیز، حتماً به معنای دقیق کلمه «فضا» هم نیست، به همین دلیل است که او از نافضا یا نامکان (non-lieu) سخن می‌گوید. عناصر سیاهه‌ی بورخس «جز در نامکان زبان، در کجای دیگر ممکن است کنار هم قرار گیرند؟ اما زبان، با عرضه کردن این عناصر، صرفاً در فضایی نااندیشیدنی را بر ما می‌گشاید»^{۱۵}. فوکو در مورد ناخوشایندی مواجهه با این «نافضا» می‌نویسد: «با خواندن این نوشته‌ی بورخس، مدت‌ها خندیدم. البته در عین حال احساس ناخوشایندی هم داشتم که به راحتی نمی‌توانستم بر آن غلبه کنم. شاید از آن رو که از پس آن این شک جان می‌گرفت که نوعی بی‌نظمی هست که از عدم تناسب، از نزدیکی عناصری که با هم ناسازگارند و متناسب نیستند، آزاردهنده‌تر است، بی‌نظمی‌ای که پاره‌های انبوهی از نظم‌های ممکن را در ساحتِ ناهمگنی، ساحتی بی‌قانون و بی‌هندسه، جلوه‌گر می‌کند.» این ساحتِ «ناهمگنی» یا عدم تجانس و ناسازگاری که فوکو آن را ساحتی بی‌قانون و بی‌هندسه توصیف می‌کند، همان ساحت بی‌معنایی دلوز است: نامتناهی اسپینوزایی که فرسنگ‌ها

فاصله دارد با آن مفهومی از نامتناهی که صرفاً توجیهی شبه هستی‌شناسانه-منطقی برای جهان بالفعل فراهم می‌آورد؛ جوهری با بی‌نهایت صفت نامتجانس و ناسازگار، آنچه نیکولائوس کوسانوس در کتاب‌اش، **در باب جهل عالمانه** (۱۴۴۰ م.) آن را «*Coincidentia oppositorum*» نامید. این ساحت عدم تجانس چنان‌که اشاره شد نه ابژه است و نه چیزی، به معنای دقیق کلمه فضا و مکان هم نیست. برای نزدیک شدن به درک‌اش می‌توان به شأن هستی‌شناسانه‌ی «رویداد» اندیشید. اما بلافاصله باید به این نکته توجه کرد که این ساحت عدم تجانس نه این یا آن رویداد خاص، بلکه «هم‌رویدادگی» (*coincidentia*) است، هم‌رویدادگی بی‌نهایت رویداد نامتجانس و «ناهم‌مکان»: *coincidentia oppositorum*. امری واقعی شبیه «الف» بورخس.



فوکو این «هم‌رویدادگی ناهم‌مکان»‌ها را «هتروتوپیا» (در ترجمه‌ی فارسی: «دگرجا») می‌نامد: «تاکجاها [یوتوپیاها] آرامش‌بخش‌اند ... اما دگرجاها [هتروتوپیاها] اضطراب‌آورند، شاید از آن‌رو که زبان را در خفا تحلیل می‌برند و مانع از نام‌گذاری این یا آن شیء می‌شوند، نام‌های مشترک و عام را در هم می‌شکنند یا در هم می‌پیچانند و پیشاپیش «نحو» را ویران می‌کنند، نه فقط نحوی که عبارات را بنا می‌کند، بلکه نیز آن نحوی که کم‌تر از نحو نخست بارز و آشکار است، نحوی که سبب می‌شود الفاظ و اشیا (در کنار هم و در برابر هم) «با یکدیگر بمانند».^{۱۶} منظور فوکو را از «آن نحوی که کم‌تر از نحو نخست بارز و آشکار است» می‌توان با رجوع به **پژوهش‌های فلسفی** ویتگنشتاین فهمید: او در این کتاب از «گرامر عمیق» یا «گرامر عمیق» سخن می‌گوید: «در کاربرد واژه می‌شود میان دستور زبان سطحی و دستور زبان عمیق فرق گذاشت. چیزی که در کاربرد واژه بلافاصله در ذهن ما نقش می‌بندد شیوه‌ی به‌کار بردن ساختار جمله است، همان بخش کاربردش-که می‌شود گفت- با گوش می‌شود آن را دریافت. — حال مقایسه کن دستور زبان عمیق واژه‌ی «مرادکردن» را با آنچه دستور زبان سطحی‌اش باعث می‌شود حدس بزنیم^{۱۷}». در دو جمله‌ی «بابک دندان درد دارد» و «بابک پول دارد»، گرامر سطحی کلمه‌ی «دارد» در دو جمله



یکی است، اما این کلمه در این دو جمله با گرامر عمیق یکسانی به کار نرفته است. گرامر یک واژه عبارت است از قواعد کاربرد آن در یک بازی زبانی در بافت شکلی از زندگی. همین قواعد است که از طریق ارتباطی که میان بازی زبانی و شکلی از زندگی برقرار می‌کنند باعث می‌شوند الفاظ و اشیا به تعبیر فوکو، در کنار هم و در برابر هم «با یکدیگر بمانند». حال فوکو از وضعیتی سخن می‌گوید که در آن «گرامر عمقی» ویران می‌شود و زبان به یک معنا از کار می‌افتد. هتروتوپیا چنین وضعیتی است.

در مواجهه با این ساحت، ساحتی که به یک معنا در آن زبان از کار می‌افتد، و خود ساحت بی‌نظمی و در عین حال خاستگاه هرگونه نظم است، روشن می‌شود که نظم موجود، نظم بالفعل، یگانه نظم ممکن و بهترین نظم نیست. فوکو این ساحت را میان دو قلمرو متمایز نظم بالفعل قرار می‌دهد: از یک سو، «قوانین بنیادین یک فرهنگ» و از سوی دیگر، «نظریه‌های علمی [جامعه‌شناسانه، انسان‌شناسانه ...] یا تفسیرهای فیلسوفان» که «تبیین می‌کنند چرا عموماً نظم وجود دارد، نظم تابع کدام قانون عام است، براساس کدام اصل می‌توان به شرح و توضیح آن پرداخت و به چه دلیل این نظم خاص برقرار شده است نه نظم دیگری». میان این دو قلمرو ساحتی وجود دارد «آشفته‌تر و مغشوش‌تر» که تحلیل آن دشوارتر است. در این ساحت است که تجربه‌ی جداسازی از نظم‌های تجربی مبتنی بر قوانین بنیادی یک فرهنگ ممکن می‌شود، چندان که روشن شود «این نظم‌ها تنها نظم‌های ممکن و بهترین نظم موجود نیستند»^{۱۸} به تعبیری، می‌توان گفت این ساحت ساحت «هستی نظم» است که با خود نظم فرق دارد اما در عین حال جدای از آن نیست و فراتر از «نگاه کدگذاری‌شده» و شناخت فلسفی توجیه‌گر نظم موجود، اندیشیدن در جهت دگرگون ساختن آن را ممکن می‌کند. کاری که فوکو در این کتاب، یعنی *الفاظ و اشیا*، می‌کند، یکی از شیوه‌های تحقق این امکان است.

در پایان باید به این نکته اشاره کرد که این اندیشه‌ها سرچشمه‌ی دیگری نیز دارند. فوکو آن‌جا که به هستی‌نظم اشاره می‌کند، سرچشمه‌ی هایدگری این اندیشه‌ها را آشکار می‌سازد. درواقع، هیپولیت در تفسیرش از هگل تحت تاثیر هایدگر است. با اتکا به هایدگر است که او از هگل اومانیزمِ الکساندر کوژو فاصله می‌گیرد و خوانشی هستی‌شناسانه از هگل عرضه می‌کند. مفهوم «تفاوت» که نزد هیپولیت به مفهومی اساسی برای پاسخ‌گویی به آن «پرسش‌هگلی تمام‌عیار» تبدیل شده، مفهومی هایدگری است: تفاوت هستی و هستنده. با استفاده از همین سرخ است که می‌توان نشان داد چگونه پرسش «تفاوت» درواقع، پرسش کیستی ماست. البته اشاره به سرچشمه‌ی هایدگری این اندیشه‌ها اصلاً بدین معنا نیست که اینجا صرفاً با نسخه‌ای از اندیشه‌های هایدگر مواجهیم. نسل فیلسوفان فرانسوی متأثر از هیپولیت، یا به تعبیر ونسان دکومب، نسل شصت‌وهشتی‌ها، نه تنها مفاهیم بلکه مسئله‌ی هایدگر را نیز دگرگون می‌کنند. مهم‌ترین مؤلفه در این دگرگونی را باید در تبدیل هستی‌شناسی به منطق جست‌وجو کرد؛ نزد هایدگر چیزی به عنوان «منطق معنا» وجود ندارد. از سوی دیگر، دست‌کم تا آن‌جا که به دلوز و تا حدودی فوکو (یا به بیان دقیق‌تر، فوکو به روایت دلوز)، مربوط می‌شود، در اندیشه‌ی فرانسوی با بازگشتی به برگسون مواجهیم. درواقع، می‌توان گفت دلوز برای پاسخ به آن‌چه هیپولیت «پرسش‌هگلی تمام‌عیار» می‌خواند، یعنی مسئله‌ی رابطه‌ی منطق و اگزیستانس، رابطه‌ی نامتناهی و متناهی، یا به تعبیری اسپینوزایی، رابطه‌ی جوهر و وجه‌هایش، به برگسون رجوع می‌کند، و آن مفهوم «تفاوت» را که رخصت می‌دهد تمایز میان دو سر این رابطه بدون درافتادن به دام جدایی و دوگانگی و تعالی، اندیشیده شود، نزد برگسون می‌یابد: تفاوت ماده و «حافظه» که درواقع تفاوت مقوم زمان است.

ژیل دلوز

اثر پیشین ژان هیپولیت، **تکوین و ساختار پدیدارشناسی روح هگل**، پای‌بندِ کلِ فلسفه‌ی هگل و تفسیری از فلسفه‌ی هگل بود. اما قصد این کتاب جدید او بسیار متفاوت است. آقای هیپولیت منطق، پدیدارشناسی و دائره‌المعارف [هگل] را بر اساس اندیشه‌ای دقیق و در باب نکته‌ای دقیق مورد پرسش قرار می‌دهد. **فلسفه باید هستی‌شناسی باشد و نمی‌تواند چیز دیگری جز هستی‌شناسی باشد؛ اما هستی‌شناسی ذات^{۱۹} وجود ندارد، هستی‌شناسی‌ای جز هستی‌شناسی معنا^{۲۰} وجود ندارد.**

به‌نظر می‌رسد که درون‌مایه‌ی این کتاب مهم این است، کتابی که حتا سبک‌اش نیز قوت عظیمی دارد. این که فلسفه باید یک هستی‌شناسی باشد پیش از هر چیز بدین معناست که فلسفه انسان‌شناسی نیست.

انسان‌شناسی می‌خواهد گفتاری **درباره‌ی** انسان باشد. با این ویژگی، انسان‌شناسی گفتارِ تجربیِ درباره‌ی انسان را پیش‌فرض می‌گیرد، گفتاری که در آن، کسی که سخن می‌گوید و آن‌کس که او درباره‌اش سخن می‌گوید از یکدیگر جدا هستند. تأمل یک طرف است و هستی طرف دیگر. شناختی این‌چنین، حرکتی است که حرکتِ خودِ چیز نیست و بیرونِ موضوعِ شناسایی باقی می‌ماند. شناخت به این ترتیب یک قوه‌ی انتزاع‌کردن خواهد بود، و تأمل تأملی بیرونی و صوری. بدین‌سان، تجربه‌گرایی به صورت‌گرایی ارجاع می‌دهد، همان‌گونه که صورت‌گرایی به تجربه‌گرایی ارجاع می‌دهد. «آگاهی تجربی آگاهی‌ای معطوف به هستی از-پیش-موجود است و تأمل را به درون سوژکتیویته تبعید می‌کند.» در نتیجه، سوژکتیویته یک امر واقع^{۲۱} تلقی می‌شود، و انسان‌شناسی به‌منزله‌ی علمِ این امر واقع شکل می‌گیرد. این که با کانت سوژکتیویته به یک قانون تبدیل می‌شود، تغییری در نکته‌ی اصلی ایجاد نمی‌کند. «آگاهی انتقادی آگاهی‌ای است که درباره‌ی "خود" (le soi) [درمقامِ فاعل] شناخت تأمل می‌ورزد، اما هستی را به

درون شیء فی نفسہ تبعید می‌کند». کانت تا سطح اینهمانی ترکیبی سوژه و ابژه پیش می‌رود، اما ابژه‌ای که فقط نسبت به سوژه [یعنی برای سوژه و نه در-خود] وجود دارد: خود این اینهمانی سنتزی [کار] تخیل است، در هستی جایی ندارد. کانت از امر روان‌شناختی و تجربی فراتر می‌رود، اما در امر انسان‌شناختی باقی می‌ماند. تا زمانی که تعیین فقط سوژکتیو باشد، از انسان‌شناسی خارج نمی‌شویم. ولی آیا حتماً باید از انسان‌شناسی خارج شد؟ و چگونه؟ این دو پرسش یک پرسش بیش نیستند: راه [یا وسیله‌ی] بیرون‌رفتن از آن، ضرورت بیرون رفتن از آن نیز هست. این نکته را که اندیشه خود را به منزله‌ی پیش‌فرض وضع می‌کند، کانت به شیوه‌ای تحسین برانگیز دریافت: اندیشه خودش را وضع می‌کند زیرا خود را می‌اندیشد و بر خود تأمل می‌کند، و اندیشه خود را به منزله‌ی پیش‌فرض وضع می‌کند، زیرا کل متشکل از ابژه‌ها مستلزم اندیشه است به منزله‌ی آن چه شناخت را ممکن می‌کند. بنابراین، نزد کانت چیز و اندیشه اینهمان‌اند، اما آن چه با اندیشه اینهمان است صرفاً چیزی نسبی است، نه چیز آن‌گونه که هست، چیز در-خود. بر این اساس، مسئله‌ی هگل عبارت است از پیش رفتن تا اینهمانی حقیقی وضع و پیش‌فرض^{۲۲}، یعنی پیش رفتن تا امر مطلق. هگل در **پدیدارشناسی روح** به ما نشان می‌دهد تفاوت کلی هستی و تأمل، در خود و برای خود، حقیقت و یقین، در دقیقه‌ها [یا مراحل] انضمامی دیالکتیکی بسط می‌یابند که نفس حرکت‌اش امحای این تفاوت یا حفظ آن فقط به منزله‌ی نمودی ضروری است. در این معنا، **پدیدارشناسی روح**، از تأمل انسانی شروع می‌کند تا نشان دهد این تأمل انسانی و سلسله‌ی متعاقب آن به دانش مطلق که پیش‌فرض می‌گیرند، منتهی می‌شوند. همان‌گونه که آقای هیپولیت می‌گوید، غرض «فروشکستن» امر انسان‌شناختی و «از میان برداشتن فرض» دانشی است که خاستگاه آن بیگانه است. اما چنین نیست که این دانش مطلق فقط در پایان و در آغاز وجود داشته باشد، بلکه در تمامی دقیقه‌ها وجود داشته است: هر شکلی از آگاهی دقیقه‌ای از مفهوم است در وجهی دیگر؛ تفاوت بیرونی اندیشه و هستی، در وجهی دیگر همان تفاوت درونی خود هستی، یا به بیان دیگر، هستی اینهمان

با تفاوت و وساطت است. «از آن جا که تفاوتِ آگاهی به "خود" باز می‌گردد، این دقیقه‌ها به صورت مفاهیم متعین و به صورت حرکت اندام‌وار و خودبنیان این مفاهیم در می‌آیند.»

ممکن است بگویند خود را خدا تلقی کردن و دارای دانشِ مطلق پنداشتن، بوی «تکبر» می‌دهد. اما باید این نکته را درک کرد که هستی در قیاس با آن چه [بی‌واسطه به انسان] داده شده است چیست. بر حسب نظر آقای هیپولیت، هستی نه ذات [یا بودی در پس نمود]، بلکه معناست. گفتن این که همین جهان کافی است، فقط بدین معنا نیست که برای ما کافی است، بلکه بدین معناست که در خود و برای خود کافی است، و به هستی ارجاع می‌دهد، نه چنان که گویی به ذاتی فراسوی نمود، به جهان دیگری که معقول [در برابر محسوس] باشد، بلکه به معنای همین جهان. این جایگزین کردن معنا با ذات را بدون شک می‌توان نزد افلاطون نیز یافت هنگامی که نشان می‌دهد جهان معقول نه جهانی دیگر، بلکه تابع دیالکتیکی است که آن را به معنای همین جهان تبدیل می‌کند. اما مباشر کبیر این جابجایی کانت است، چرا که نقد [کانتی] امکان صوری را با امکان استعلایی، هستی امر ممکن را با امکان هستی، این‌همانی منطقی را با این‌همانی ترکیبی بازشناسی، هستی منطقی را منطقی بودن هستی، و خلاصه ذات را با معنا جایگزین می‌کند. بنابر نظر آقای هیپولیت، به همین دلیل برنهاد بزرگ منطقی هگلی این است که جهانی دیگر وجود ندارد، زیرا این برنهاد در عین حال دلیل تبدیل متافیزیک به منطقی، و [درواقع] به منطقی معنا، است. این که ماورایی وجود ندارد بدین معناست که ماورای جهان وجود ندارد (زیرا هستی صرفاً معناست)، و بدین معنا که در جهان ماورای اندیشه‌ای وجود ندارد (چراکه در اندیشه این هستی است که خود را می‌اندیشد)، و در نهایت بدین معنا که در اندیشه چیزی ماورای زبان وجود ندارد. کتاب آقای هیپولیت تأملی است درباره‌ی شرایط گونه‌ای گفتار مطلق^{۲۳}؛ فصل‌هایی که در مورد امر توصیف‌ناپذیر و در مورد شعر نگاشته شده‌اند، از این نظر اساسی‌اند. آن کسانی که به امر توصیف‌ناپذیر عقیده دارند همان کسانی هستند که مدام وراجی می‌کنند. از آن جا که هستی معناست، دانش حقیقی دانش سوژه‌ای دیگر، یا چیزی دیگر

نیست. به تعبیری، دانشِ مطلق نزدیک‌ترین و ساده‌ترین است، *آن جاست (il est là)*. «پس پرده چیزی وجود ندارد»، یا به تعبیرِ آقای هیپولیت، «راز این است که رازی وجود ندارد.»

به این ترتیب، دشواری‌ای را که مؤلف با تأکید برجسته می‌کند در می‌یابیم: اگر هستی‌شناسی هستی‌شناسی معناست و نه هستی‌شناسی ذات، اگر جهان دیگری وجود ندارد، چگونه می‌توان دانشِ مطلق را از دانشِ تجربی تمیز داد؟ آیا دوباره در دام انسان‌شناسی صاف و ساده‌ای که نقدش کردیم نمی‌افتیم؟ دانشِ مطلق باید کلِ دانشِ تجربی، و نه چیزی جز دانشِ تجربی، را بفهمد، چرا که چیز دیگری برای فهمیدن وجود ندارد، و در عین حال تفاوتِ رادیکالِ خود با دانشِ تجربی را نیز بفهمد. ایده‌ی آقای هیپولیت این است: ذات‌گرایی به‌رغمِ ظاهرش آن چیزی نبوده است که ما را از تجربه‌گرایی مصون نگه دارد و رخصت دهد از آن فراتر رویم. در ذات‌نگری، تأمل همان قدر بیرونی باقی می‌ماند که در تجربه‌گرایی یا نقدِ ناب. تجربه‌گرایی تعیین را امری صرفاً سوپزکتیو تلقی می‌کند؛ ذات‌گرایی هم با در تقابل قرار دادن تعیین‌ها با یکدیگر و با امرِ مطلق، فقط تا نهایتِ این محدودیت پیش می‌رود. ذات‌گرایی و تجربه‌گرایی هر دو در یک جبهه قرار دارند. برعکسِ این دو، هستی‌شناسیِ معنا اندیشه‌ی تامی است که خود را فقط و فقط در تعیین‌هایش باز می‌شناسد، تعیین‌هایی که دقیقه‌های صورت [اندیشه] اند. در امرِ تجربی و در امرِ مطلق، اندیشه همان و هستی همان است؛ اما تفاوتِ تجربی و بیرونی اندیشه و هستی جای خود را به **تفاوتِ این همان با هستی، به تفاوتِ درونی هستی‌ای که خود را می‌اندیشد** می‌دهد. از این طریق، دانشِ مطلق واقعاً از دانشِ تجربی متمایز می‌شود، اما از آن متمایز نمی‌شود مگر این که دانشِ ذاتِ عاری از تفاوت را نیز انکار کند. در منطق دیگر مانند امرِ تجربی، از یک‌سو، آن چه می‌گوییم، و از سوی دیگر، معنای آن چه می‌گوییم وجود ندارد-تعاقب یکی به دنبال دیگری همان دیالکتیکِ پدیدارشناسیِ هگل است. درست برعکس [گفتار تجربی]، هنگامی که معنای آن چیزی را که می‌گوییم می‌گوییم، و هنگامی که هستی به این طریق خود را می‌گوید [بیان می‌کند] گفتارم منطقی یا واقعاً فلسفی است. چنین گفتاری، که سبک

خاصِ فلسفه است، فقط می‌تواند دوری^{۲۴} باشد. در این مورد، باید آن صفحاتی از کتاب آقای هیپولیت را مورد توجه قرار دارد که در مورد مسئله‌ی آغاز در فلسفه‌اند، مسئله‌ای که نه فقط منطقی، بلکه آموزشی نیز هست.

بنابراین، آقای هیپولیت بر ضد هر گونه تأویل انسان‌شناختیِ هگل قد علم می‌کند. دانش مطلق، نه تأمل انسان، بلکه تأملِ امر مطلق در انسان است. امر مطلق یک جهانِ دیگر نیست، و با این حال دانشِ مطلق به‌واقع از دانشِ تجربی متمایز است، همان‌گونه که فلسفه از هرگونه انسان‌شناسی متمایز است. اما از این نظر، اگر باید تمایزی را که آقای هیپولیت میانِ منطق هگل و پدیدارشناسی هگل می‌گذارد، تمایزی مهم و تعیین‌کننده تلقی کنیم، فلسفه‌ی تاریخ با منطق هگل رابطه‌ای دوپهلوتر نخواهد یافت؟ آقای هیپولیت به این نکته اشاره می‌کند: مطلق در مقامِ معنا شدن [یا سیورورت] است، و بی‌تردید شدنی تاریخی نیست، اما چیست رابطه‌ی شدنِ منطق هگل با تاریخ، اگر تاریخی این‌جا به معنای چیزی کاملاً متفاوت از سرشت ساده‌ی یک امر واقع باشد؟ نسبت میان هستی‌شناسی و انسان تجربی کاملاً معلوم شده است، اما نسبت هستی‌شناسی و انسان تاریخی نه. و اگر آقای هیپولیت این معنا را القا می‌کند که باید خود تناهی را در مطلق از نو وارد کرد، خود را در معرض خطر بازگشت انسان‌شناسی به شکلی جدید قرار نمی‌دهیم؟ نتیجه‌گیری آقای هیپولیت گشوده باقی می‌ماند؛ این نتیجه‌گیری راهِ یک هستی‌شناسی را باز می‌کند. اما ما می‌خواهیم به این نکته اشاره کنیم که سرچشمه‌ی این دشواری در خودِ منطق است. ما نیز به تبعیت از آقای هیپولیت تصدیق می‌کنیم که فلسفه، اگر بخواهد معنایی داشته باشد، نمی‌تواند چیزی جز هستی‌شناسی معنا باشد. در امر تجربی و در امر مطلق، هستی همان و اندیشه همان است؛ اما تفاوتِ اندیشه و هستی در مطلق با وضع [داده شدن] هستیِ این‌همان با تفاوت، هستی‌ای که در انسان خود را می‌اندیشد و خود را تأمل می‌کند، پشت سر گذاشته می‌شود. این این‌همانیِ مطلق هستی و تفاوت معنا نامیده می‌شود. اما در این‌همه، نکته‌ای وجود دارد که در مورد آن آقای هیپولیت خود را سراپا هگلی نشان

می‌دهد: هستی نمی‌تواند با تفاوت این‌همان باشد مگر تا آن‌جا که تفاوت تا مطلق، یعنی تا تناقض پیش برده شود. تفاوت نظرورزانه^{۲۵} آن هستی‌ای است که با خود در تناقض است. چیز با خود در تناقض است از آن رو که، با تمایز یافتن از هر آن‌چه نیست، هستی‌اش را در همین تفاوت باز می‌یابد، خود را فقط ضمن مورد تأمل قرار گرفتن در دیگری مورد تأمل قرار می‌دهد، چرا که دیگری دیگری / اوست. این درون‌مایه‌ای است که آقای هیپولیت ضمن تحلیل سه دقیقه‌ی منطق، یعنی هستی، ذات و مفهوم بسط می‌دهد. هگل بر افلاطون، و نیز بر لایب‌نیتس، خرده می‌گیرد که تا تناقض پیش نرفته‌اند، افلاطون در سطح دیگربودگی باقی مانده است و لایب‌نیتس در سطح تفاوت محض. نکته‌ای که دست‌کم بدین معناست که نه تنها دقایق یا مراحل پدیدارشناسی و دقائق یا مراحل منطق در معنایی واحد دقیقه و مرحله نیستند، بلکه دو شیوه، یکی منطقی و دیگری پدیده‌شناسانه، برای با خود در تناقض قرار گرفتن وجود دارد. پس از خواندن کتابی چنین غنی از آقای هیپولیت، می‌توان پرسید: نمی‌توان هستی‌شناسی تفاوتی ساخت که تا تناقض پیش نرود، چرا که تناقض نه بیش‌تر از تفاوت، بلکه کم‌تر از آن است. آیا تناقض صرفاً جنبه‌ی پدیداری و انسان‌شناختی تفاوت نیست؟ آقای هیپولیت می‌گوید که هستی‌شناسی تفاوت محض ما را به تأملی صرفاً بیرونی و صوری بازمی‌گرداند و در نهایت هستی‌شناسی ذات از آب در می‌آید. ولی همین پرسش را می‌توان به گونه‌ای دیگر طرح کرد: آیا گفتن این که هستی خود را بیان می‌کند، معادل گفتن این است که با خود در تناقض قرار می‌گیرد؟ گرچه دومین و سومین بخش کتاب آقای هیپولیت یک نظریه‌ی تناقض در هستی را بنیان می‌نهد، نظریه‌ای که در آن خود تناقض امر مطلق تفاوت است، آیا در نخستین بخش (نظریه‌ی زبان) و در کل کتاب، (در اشارات‌اش به فراموشی، یادآوری، معنای از دست رفته) آقای هیپولیت یک نظریه‌ی بیان بنیان نمی‌نهد که در آن تفاوت همان بیان است، و تناقض چیزی جز جنبه‌ی پدیداری آن نیست؟

^۱ . میشل فوکو، *نظم گفتار*، ترجمه باقر پرهام، آگاه، ۱۳۷۸، ص. ۱۱.

^۲ . همان، ص. ۶۶.

^۳ . Michel Foucault, *Dits et écrits I, 1954-1978, Gallimard, 2001*, p. 813.

^۴ . Leonard Lawlor, « "L'immanence est complète" ou l'héritage de la pensée de Jean Hyppolite », in *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, Sous la direction de Giuseppe Bianco, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2013, pp. 143-156.

^۵ . discours de l'être

^۶ . contemplative

^۷ . reflection

^۸ . modes

^۹ . actuelle

^{۱۰} . virtuelle

^{۱۱} . L'encyclopédie chinoise et la khôra

^{۱۲} . میشل فوکو، *الفاظ و اشیا*، باستان‌شناسی علوم انسانی، ترجمه‌ی فاطمه ولیانی، نشر ماهی، ۱۳۹۹، ص. ۲۹.

^{۱۳} . همان.

^{۱۴} . همان، ص. ۳۰.

^{۱۵} . همان، ص. ۳۱.

در ترجمه‌ی فارسی، *impensable* «تصورناپذیر» ترجمه شده که با توجه به مسئله‌ی اصلی فوکو، یعنی چیستی اندیشه و ارتباط آن با امر ناندیشیده و امر ناندیشیدنی، معادل مناسبی نیست.

^{۱۶} . همان، ص. ۳۳.

^{۱۷} . ویتگنشتاین، *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه‌ی مالک حسینی، نشر کرگدن، ۱۳۹۹، بند ۶۶۴.

^{۱۸} . *الفاظ و اشیا*، ص. ۳۶.

^{۱۹} . ontologie de l'essence

^{۲۰} . ontologie du sens

^{۲۱} . fait/fact

^{۲۲} . position et *présupposé*

^{۲۳} . un discours absolu

^{۲۴} . circulaire

^{۲۵} . *la différence spéculative*

در اینجا، «نظورزانه» معادل مناسبی برای *speculative* نیست. برای بیان این مفهوم معادل دقیق‌تری باید یافت.

دلوز، ژیل. «درباره‌ی منطق و اگزیزستانس ژان هیپولیت»، ترجمه‌ی عادل مشایخی، *دموکراسی رادیکال*،

دریافت از: <https://radicald.net/thfu>، ۱۳۹۹/۰۹/۱۲

