



کنترل و شدن

گفت‌وگوی ژیل دلوز با آنتونیو نگری

(به انضمام «ترجمه رادیکال» به قلم مترجم)

شقایق مشایخی

نگری: مسئله‌ی سیاست همواره در حیات فکری تو جایگاه برجسته‌ای داشته است. از سویی، مشارکت تو در جنبش‌های گوناگون (زندانیان، همجنس‌گرایان، خودمختارگرایان ایتالیایی، فلسطینی‌ها)، و از سوی دیگر، مسئله‌مند کردن مداوم نهادها، در مسیر کاری‌ات از کتاب هیوم تا فوکو، تداوم دارند و با هم تعامل می‌کنند. خاستگاه‌های این دغدغه‌ی پایدار نسبت به مسئله‌ی سیاست کدام‌اند؟ و چگونه در فرایند تکاملی کارت این‌چنین ثابت مانده است؟ و سرانجام، چرا پیوند جنبش و نهاد همواره مسئله‌زا می‌نماید؟

دلوز: آنچه مرا به خود جلب کرده، بیش و پیش از همه آفرینش‌های جمعی است، نه بازنمایی‌ها. در «نهادها» «نظمی از جنبش» وجود دارد که مستقل از قوانین و قراردادهاست. در هیوم با دریافتی خلاق از نهادها و قانون مواجه شدم. در آغاز، بیشتر به حقوق علاقه‌مند بودم تا سیاست. حتی در مازوخ و ساد آنچه مرا مجذوب ساخت، دریافت کاملاً پیچ در پیچی از قراردادها در مازوخ، و نهادها در ساد بود، آن‌طور که در نسبت با سکسوالیته بروز می‌یافت. امروز نیز کوشش فرانسوا اولد برای بازسازی فلسفه‌ی حقوق را کاملاً بنیادین می‌بینم. آنچه مرا مجذوب می‌کند نه قانون است و نه قوانین (که یکی مفهومی تهی است، و دیگری مفاهیمی غیرانتقادی)، و نه حتی حقوق یا حق‌ها، بلکه رویه‌ی قضایی (jurisprudence) است. در فرجام، این رویه‌ی قضایی است که حقوق را می‌آفریند، و نباید آن را یک‌سر به دست قضات سپرد. نویسندگان می‌بایست به جای قانون مدنی، گزارش‌های قضایی را بخوانند. در حال حاضر مردم در اندیشه‌ی بنیان‌نهادن نظامی حقوقی برای زیست‌شناسی مدرن‌اند، اما همه چیز در زیست‌شناسی مدرن و موقعیت‌های نوینی که می‌آفریند، یا روندهای تازه‌ای که ممکن می‌سازد، عرصه‌ی علم حقوق است. ما نه به کمیته‌های اخلاقی مرکب از افراد به ظاهر صاحب صلاحیت، که به گروه‌های کاربری نیاز داریم. اینجاست که از قلمرو قانون به سپهر سیاست گام می‌نهیم. من، به نوبه خودم، در حوالی مه ۶۸ از رهگذر مواجه با مسائل خاصی به واسطه‌ی گفتاری، فوکو و الی سامبار، به سیاست روی آوردم. آنتی/ادیپ سراسر کتابی در باب فلسفه‌ی سیاسی بود.

نگری: تو رویدادهای ۶۸ را پیروزی امر نابهنگام و طلوع فعلیت‌زدایی تلقی کردی. در سال‌های منتهی به ۶۸، در نوشته‌ات درباره نیچه و کمی بعد در *سردی و قساوت*، معنایی نو به سیاست بخشیده بودی؛ سیاست چونان امکان، رخداد، تکینگی. تو اتصال-کوتاه‌هایی یافته بودی که در آن آینده به درونِ حال می‌شکفت و نهادها را در پسِ خود دگرگون می‌سازد. لیکن پس از ۶۸، رویکردت کمی تغییر می‌کند: اندیشه‌ی کوچنده همواره شکلِ زمان‌مند فعلیت‌زدایی آنی را به خود می‌گیرد، حال آن‌که در بُعدِ مکانی، تنها «شدنِ اقلیت است که جهان‌شمول می‌نماید». این جهان‌شمولیِ امر نابهنگام را چگونه باید فهمید؟

دلوز: مسئله این است که من هر چه بیشتر به امکانِ تمایز گذاشتن میان شدن و تاریخ آگاه شدم. نیچه بود که گفت هیچ امر خطیری از «هاله‌ای غیرتاریخی» بی‌نصیب نیست. این به معنای قرار دادن امر جاودان در برابر تاریخی، یا تأمل در برابر کنش نیست؛ نیچه از شیوه‌ی رخدادنِ امور، از خودِ رویدادها یا شدن سخن می‌راند. آنچه تاریخ در یک رخداد درمی‌یابد، نحوه‌ی فعلیت‌یابی آن در موقعیتی خاص است؛ اما شدنِ رخداد ورای قلمرو تاریخ است. تاریخ آزمون‌پذیر نیست، بلکه تنها مجموعه‌ای از پیش شرط‌های کم‌وبیش سلبی است که آزمودنِ چیزی فراتر از تاریخ را ممکن می‌سازد. اگر تاریخ نباشد، این آزمون‌گری نامتعیّن می‌ماند، و فاقد هرگونه شرایط آغازین؛ اما خودِ فرایندِ آزمون‌گری تاریخی نیست. شارل پگی در کلیو، اثر فلسفی بزرگش، توضیح داد که دو شیوه برای در نظر گرفتن رخدادها وجود دارد: یکی این است که سیر رخداد را پی‌بگیریم، و ببینیم چگونه به‌طور تاریخی رخ می‌دهد، چگونه آماده می‌شود و سپس در تاریخ فرومی‌پاشد؛ و شیوه دیگر این است که به درونِ رخداد بازگردیم، در

آن جای بگیریم چونان در یک شدن، در آن هم‌زمان جوان و پیر شویم، و از همه اجزا یا تکنیکی‌هایش گذر کنیم. شدن بخشی از تاریخ نیست؛ تاریخ تنها مجموعه‌ای است از پیش شرط‌ها (هرچند اخیر باشند) که برای «شدن» - یعنی آفریدن چیزی نو - پشت‌سر نهاده می‌شود. این دقیقاً همان چیزی است که نیچه امر نابهنگام می‌خواند. مه ۶۸ نمایش و شکفتنی از شدن در ناب‌ترین حالتش بود. این روزها محکوم کردن هراس‌های انقلاب رواج یافته است. هیچ تازگی در این نیست؛ رمانتیسم انگلیسی آکنده از تأملاتی درباره‌ی کرامول است، خیلی شبیه به تأملات امروزی دربارهِ استالین. می‌گویند انقلاب‌ها به بدفرجامی می‌گرایند. اما آن‌ها پیوسته دو چیز متفاوت را خلط می‌کنند: سرانجام تاریخی انقلاب‌ها، و شدن انقلابیِ مردمان. این‌ها به دو مجموعه متفاوت از آدمیان مربوط می‌شوند. تنها امیدِ آدمی در شدن انقلابی نهفته است: یگانه راه رهیدن از شرم، یا پاسخ‌دادن به آنچه تاب‌ناپذیر است.

نگری: هزار فلات که آن را اثر فلسفی بزرگی می‌دانم، به گمانم هم‌زمان فهرستی است از مسائل حل‌ناشده، به‌ویژه در سپهر فلسفه‌ی سیاسی. تقابل‌های دوگانه‌اش—فرایند و طرح، تکنیکی و سوژه، ترکیب‌بندی و سازمان‌دهی، خطوط گریز و استراتژی‌ها/ساز و برگ‌های میکرو و ماکرو و...—نه تنها همواره گشوده می‌مانند، بلکه با اراده‌ای شگفت‌انگیز برای نظریه‌پردازی و خوشنویسی که یادآور اعلامیه‌های بدعت‌آمیز است، پیوسته بازگشوده می‌شوند. من هیچ مشکلی با چنین واژگونی‌ای ندارم، کاملاً برعکس ... لیکن گاه به نظر می‌آید لحنی تراژیک می‌شنوم، در نقاطی که روشن نیست «ماشین جنگی» به کدام سو می‌رود. دلوز: تحت تاثیر قرار گرفتم از آن‌چه گفتی. فکر می‌کنم فلیکس‌گتاری و

من، به‌رغم راه‌های متفاوت‌مان، هنوز مارکسیست مانده‌ایم. ببینید، ما برآنیم که هر فلسفه‌ی سیاسی‌ای می‌بایست حول تحلیل سرمایه‌داری و شیوه‌های تکاملش بچرخد. آنچه در مارکس بیش‌ازهمه ما را جذب می‌کند، تحلیل او از سرمایه‌داری چونان نظامی درون‌ماندگار است که پیوسته به محدودیت‌هایش غلبه می‌کند و آنگاه بار دیگر به‌شکلی گسترده‌تر با همان محدودیت‌ها روبه‌رو می‌شود، زیرا حدّ بنیادینش خود سرمایه است. هزار فلات مسیرهای بسیاری می‌گشاید، لیکن سه جهت بنیادینش این‌هاست: نخست، ما برآنیم که هر جامعه‌ای نه چندان با تناقض‌هایش، که با خطوط گریزش تعریف می‌شود؛ جامعه به هر سو می‌گریزد و این بسیار جالب است که خطوط گریزی را دنبال کنیم که در این یا آن لحظه خاص سامان می‌گیرند. برای نمونه، به اروپا نگاه کنید: سیاستمداران غربی کوشش فراوانی برای بنیان‌نهادن آن {اتحادیه اروپا} صرف کرده‌اند، تکنوکرات‌ها برای ایجاد سازوکار یک‌دست اداری و قوانینش کوشیده‌اند، لیکن از یک سو شگفتی‌هایی بروز یافته: خیزش‌های جوانان و زنان که صرفاً به‌خاطر برداشتن برخی محدودیت‌ها ممکن می‌شوند (با پیامدهای مهارناشدنی برای نظام تکنوکراتیک)؛ و از سوی دیگر، طنز قضیه اینجاست که این {اتحادیه} اروپا حتی پیش از آنکه رسماً بر صحنه ظاهر شود، یکسره با جنبش‌هایی که از شرق می‌آیند، از دور خارج شده است. این‌ها خطوط گریز بنیادین‌اند. جهت دیگری هم در هزار فلات وجود دارد که در تمرکز بر خطوط گریز به‌جای تناقض‌ها خلاصه نمی‌شود، بلکه به جای طبقات اقلیت‌ها را در نظر می‌گیرد. و سرانجام، سویه سوم، یافتنِ خصیصه‌هایی برای «ماشین‌های جنگی» است که هیچ پیوندی با جنگ ندارد، بلکه با شیوه‌ای خاص از اشغال یا تصرف فضا-زمان یا آفرینش فضا-زمان‌های نوین درهم‌تنیده است: جنبش‌های انقلابی (برای

نمونه، کسی سهم سازمان آزادی بخش فلسطین را در آفرینش فضا-زمانی نوین در جهان عرب به درستی ارزیابی نکرده است)، و نیز جنبش های هنری، در این معنا ماشین های جنگی اند. تو از نوایی تراژیک یا ملانکولیک در این میان سخن می رانی. فکر می کنم می دانم چرا. فرازهایی از پریمو لوی که در آن ها روشن می سازد اردوگاه های نازی به ما «شرم از انسان بودن» بخشیده اند برایم تکان دهنده بود. نه آن گونه که برخی می پندارند که گویا همه در برابر نازیسم مسئولیم، بلکه از آن رو که همه ی ما به آن آلوده شده ایم: حتی بازماندگان اردوگاه ها هم ناچار شدند با آن سازش هایی کنند، حتی اگر فقط برای زنده ماندن بوده باشد. شرم از اینکه مردمانی نازی شدند؛ شرم از ناتوانی، از اینکه ندانستیم چطور باید متوقف اش کنیم؛ شرم سازش با آن؛ این همه همان است که پریمو لوی «قلمرو خاکستری» می خواند. و ما می توانیم در موقعیت هایی به کل پیش پا افتاده نیز شرم انسان بودن را حس کنیم: در رویارویی با ابتدال اندیشه، با سرگرمی های تلویزیونی، با سخنرانی وزیران، با مردمان سرخوش که خبرچینی می کنند. این یکی از نیرومندترین برانگیزنده ها به سوی فلسفه است، و همان است که همه ی فلسفه را سیاسی می سازد. در سرمایه داری تنها یک چیز جهان شمول است: بازار. هیچ دولت جهان شمولی وجود ندارد، درست از آن رو که بازاری جهان شمول وجود دارد که دولت ها مراکز آن اند، تالارهای دادوستدش. البته بازار جهان شمول ساز یا همگن کننده نیست؛ مولد خارق العاده ی ثروت و نکبت است. دغدغه ی حقوق بشر نباید ما را به ستایش سرخوشی های سرمایه داری لیبرال که بخش لاینفک آن هستند بکشاند. هیچ دولت دموکراتیکی نیست که تا مغز استخوان در تولید نکبت انسانی آلوده نباشد. آنچه شرم آور است، این است که ما هیچ راه مطمئنی برای حفظ شدن ها، یا حتی برانگیختن شان، حتی درون خودمان، نداریم.

اینکه سرنوشت هر گروهی چگونه رقم خواهد خورد، اینکه چگونه باز به دامنِ تاریخ خواهد غلتید، دغدغه‌ای همیشگی است. دیگر از تصویر پرولتاریایی که کافی بود به آگاهی برسد خبری نیست.

نگری: چگونه شدنِ اقلیت می‌تواند نیرومند شود؟ چگونه مقاومت می‌تواند به خیزش بدل شود؟ وقتی کارهای تو را می‌خوانم، هرگز مطمئن نمی‌شوم که چطور به چنین پرسش‌هایی پاسخ دهم، هرچند همواره در آثارِ نیروی محرکه‌ای می‌یابم که مرا وامی‌دارد چنین پرسش‌هایی را به‌طور نظری و عملی بازصورتبندی کنم. و با این همه، هنگامی که نوشته‌هایت درباره‌ی خیال، یا «مفاهیم مشترک» اسپینوزا را می‌خوانم، یا هنگامی که توصیفات را در {کتاب} تصویر-زمان از شکل‌گیری سینمای انقلابی در کشورهای جهانِ سوم دنبال می‌کنم، و با تو گذار از تصویر به افسانه‌پردازی، به کنشِ سیاسی، را درمی‌یابم، تقریباً این حس را دارم که پاسخی یافته‌ام... آیا در خطا هستم؟ پس آیا حالتی وجود دارد که مقاومتِ ستم‌دیدگان موثر شود و امر تحمل‌ناپذیر یکسر ریشه‌کن شود؟ آیا حالتی هست که توده‌ی تکینگی‌ها و اتم‌هایی که همگی ما هستیم، چونان قدرتِ برساننده {پوتنتیا} سر برآوریم، یا اینکه ناگزیریم این پارادوکسِ حقوقی را بپذیریم که می‌گوید، قدرتِ برساننده تنها در چارچوبِ قدرتِ بر ساخته {پوتنتاس} تعریف می‌شود؟

دلوز: تمایزِ میان اقلیت و اکثریت در تعداد نیست. اقلیتی می‌تواند پرتعدادتر از اکثریتی باشد؛ آنچه اکثریت را تعریف می‌کند الگویی است که می‌بایست بدان گردن نهد: برای نمونه، میانگین {جمعیت} اروپاییِ شهرنشینِ بالغ مذکر... در حالی که اقلیت هیچ الگویی ندارد، اقلیت نوعی شدن است، یک

فرایند. می‌توان گفت اکثریت هیچ‌کس نیست. هر کسی، به نوعی، در یک شدنِ اقلیت گرفتار است که اگر تصمیم بگیرد آن را تا انتها دنبال کند، به راه‌های ناشناخته کشانده خواهد شد. هنگامی که اقلیتی برای خود الگوهایی می‌آفریند، از آن‌روست که می‌خواهد اکثریت شود، و احتمالاً ناچار است، برای بقا یا بالندگی (مثلاً برای داشتن یک دولت، به رسمیت شناخته شدن، یا تثبیت حقوقش). اما توانش از آنچه آفریده است برمی‌خیزد، که تا اندازه‌ای به درونِ الگو راه می‌یابد، بی‌آنکه به آن وابسته باشد. مردم همواره یک اقلیتِ آفرینش‌گرند، و یک اقلیت باقی می‌مانند، حتی هنگامی که اکثریتی را به‌چنگ می‌آورند: این دو می‌توانند هم‌زمان وجود داشته باشند، چون بر یک سطح واحد زیست نمی‌شوند.

بزرگترین هنرمندان (نه هنرمندانِ عامه‌پسند) مردم را فرامی‌خوانند، و در عین حال درمی‌یابند که «مردم غایب‌اند»: مالارمه، رمبو، کافکا، برگ؛ و در سینما اشتروپ‌ها. هنرمند تنها می‌تواند مردمی را فراخواند، نیازش به مردم تا ژرفای کاری که انجام می‌دهد می‌رود؛ آفرینشِ مردم کارِ او نیست و از پس این کار بر نمی‌آید. هنر مقاومت است: مقاومت در برابر مرگ، بردگی، رسوایی، شرم. اما مردم نمی‌توانند درگیر هنر باشند. مردم چگونه شکل می‌گیرد، از رهگذر چه رنج‌های هولناکی؟ هنگامی که مردمی شکل می‌گیرد، به‌یاریِ منابعِ خودش است، اما به‌نوعی با چیزی در هنر پیوند می‌خورد (گارل می‌گوید در موزه‌ی لوور نیز توده‌ای از رنجِ هولناک هست)، یا هنر را به آنچه فاقدش بود پیوند می‌زند. یوتوپیا مفهومِ درستی نیست: بلکه نوعی «افسانه‌پردازی» در میان است که بین مردم و هنر مشترک است. می‌بایست انگاره‌ی برگسون را از افسانه‌پردازی برگیریم و به آن معنایی سیاسی بخشیم.

نگری: در کتابت درباره‌ی فوکو، و سپس در گفت‌وگوی تلویزیونی‌ات در INA، پیشنهاد دادی که باید با جزییات بیشتری به سه نوع قدرت بنگریم: قدرت حاکمیت، قدرت انضباطی و به‌ویژه قدرت کنترلی روی «ارتباطات» که در شرفِ هژمون‌شدن است. از سویی، این سناریوی سوم به کامل‌ترین شکلِ سلطه پیوند می‌خورد که حتی دامن سخن و خیال را هم می‌گیرد؛ اما از سوی دیگر، هر انسانی، هر اقلیتی، هر تکنیکی‌ای، بیش‌ازهر زمانِ دیگری به‌طور بالقوه قادر به سخن‌گفتن است و به‌واسطه آن می‌تواند درجه بالاتری از آزادی را بازستاند. در یوتوپایِ مارکسی گروندریسه، کمونیسم دقیقاً هیأتِ سازمان‌دهی متقاطع افرادِ آزاد را می‌گیرد که بر فناوری‌ای بنا شده که آن را ممکن می‌سازد. آیا کمونیسم هنوز گزینه‌ای شدنی است؟ آیا در جامعه‌ای ارتباط محور {که در آن شبکه‌های ارتباطی بسترِ اعمالِ قدرت‌اند} کمونیسم کمتر از گذشته یوتوپایی نیست؟

دلوز: در این شکی نیست که ما به سوی جامعه‌های کنترلی در حرکت‌ایم که دیگر دقیقاً انضباطی نیستند. فوکو را اغلب نظریه‌پردازِ جامعه‌های انضباطی و تکنولوژی بنیادینِ شان، یعنی حبس، می‌دانند (نه فقط در بیمارستان‌ها و زندان‌ها، بلکه در مدرسه‌ها، کارخانه‌ها، و پادگان‌ها). اما درواقع او یکی از نخستین کسانی بود که گفت ما از جامعه‌های انضباطی دور می‌شویم، ما آن‌ها را پیشاپیش پشت سر گذاشته‌ایم. ما به سوی جامعه‌های کنترلی می‌رویم که نه با حبسِ مردم، بلکه از طریق کنترلِ مستمر و ارتباط لحظه‌ای {انتقالِ لحظه‌به‌لحظه‌ی داده‌ها برای نظارتِ زنده} عمل می‌کنند. باروز نخستین کسی بود که به این موضوع پرداخت. بی‌شک، همواره از زندان‌ها، مدرسه‌ها، بیمارستان‌ها صحبت می‌شود: این نهادها در

حالِ فروپاشی‌اند. لیکن آن‌ها از آن‌رو فرو می‌پاشند که نبردی بازنده را می‌آزمایند. گونه‌های نوینِ مجازات، آموزش و مراقبت‌های بهداشتی به‌طور پنهانی در حالِ رواج یافتن‌اند. بیمارستان‌های باز {بدون حصار و دیوار} و تیم‌های مراقبت در خانه مدتی است که پدیدار شده‌اند. می‌توان چنین تصور کرد که آموزش هر چه بیشتر از فضایی بسته، که با محیط کار به‌عنوان فضای بسته‌ای دیگر متمایز است، فاصله بگیرد، و هر دو بتدریج ناپدید شوند در حالی که جایشان را به تربیتی دائم و هولناک و نظارتِ پیوسته‌ی کارگر- دانش‌آموز یا کارمند- دانشجو بسپارند. می‌کوشند این {روند} را اصلاح نظام آموزشی بنامند، اما در حقیقت، فروپاشی آموزش است. در نظام مبتنی بر کنترل، هیچ چیز برای مدتی طولانی به حالِ خود وانهاده نمی‌شود. خودت قبلاً پیش‌بینی کردی که کار در ایتالیا چگونه با اشکالِ کارِ پاره‌وقتِ خانگی دگرگون می‌شود، آشکالی که از زمان نگارش تو تاکنون گسترش یافته (و با سامانه‌های نوینِ گردش و توزیع محصولات درهم‌تنیده‌اند). بی‌گمان می‌توان دید که هر نوع جامعه‌ای با نوعی خاص از ماشین هم‌خوانی دارد: ماشین‌های مکانیکی ساده با جامعه‌های حاکمیتی، ماشین‌های ترمودینامیکی با جامعه‌های انضباطی، و ماشین‌های سایبرنتیک و رایانه‌ها با جامعه‌های کنترلی. اما ماشین‌ها هیچ چیز را توضیح نمی‌دهند، می‌بایست سازواره‌های جمعی که ماشین‌ها تنها یکی از مؤلفه‌های آن هستند را تحلیل کرد. در قیاس با شکل‌های در حال ظهور کنترلِ بی‌امان در فضاها گشوده، شاید این‌طور شود که سخت‌ترین حبس‌ها به‌عنوان بخشی از گذشته‌ی خوش‌خیال‌انگیز به نظر آید. جست‌وجوی همگانی‌سازی ارتباطات می‌بایست ما را به لرزه اندازد. درست است که حتی پیش از آنکه جامعه‌های کنترل کاملاً مستقر شوند، شکل‌های بزهکاری یا مقاومت (دو امر متمایز) نیز پدیدار می‌شوند. برای

نمونه، دزدی‌های رایانه‌ای و ویروس‌ها جای اعتصاب‌ها و آنچه سده‌ی نوزدهم خرابکاری نامیده می‌شد (قفل کردن ماشین‌ها) را خواهند گرفت. تو می‌پرسی آیا جامعه‌های کنترلی یا ارتباطی به شکل‌هایی از مقاومت خواهند انجامید که باز راه را برای کمونیسمی که با «سازمان‌دهی تقاطعی افراد آزاد» فهمیده می‌شود بگشاید؟ شاید، نمی‌دانم. اما این به این معنا نیست که اقلیت‌ها قابلیت سخن گفتن را بازخواهند یافت. شاید سخن و ارتباط فاسد شده‌اند. آن‌ها کاملاً به پول آغشته شده‌اند، البته نه از سر تصادف، بلکه کاملاً به خاطر سرشت‌شان. ما می‌بایست سخن را برابیم. آفرینش همیشه چیزی متفاوت از ارتباط برقرار کردن بوده است. نکته‌ی کلیدی شاید این باشد که خلاءهایی برای «نا-ارتباط» بیافرینیم، مدارشکن‌هایی، تا از کنترل بگریزیم.



نگری: در فوکو و تاخوردگی (*The Fold*)، فرایندهای سوژه‌شدن ظاهراً با دقت بیشتری نسبت به برخی دیگر از آثار کاویده شده‌اند. سوژه مرز حرکتی مستمر میان یک درون و یک بیرون است. پیامدهای سیاسی این تلقی از سوژه کدام‌اند؟ اگر سوژه را نتوان به برون‌بودگی شهروندی فروکاست، آیا می‌تواند شهروندی را با نیرو و زندگی درآمیزد؟ آیا می‌تواند پراگماتیسم مبارزاتی نوینی را ممکن کند که هم احترامی ژرف به جهان در خود داشته باشد و هم ساختی به‌غایت رادیکال؟ کدام سیاست می‌تواند شکوه رخداد و سوژگی را به درون تاریخ ببرد؟ چگونه می‌توان جماعتی را تصور کرد فاقد بنیاد اما با توانی واقعی، فاقد کلیت، اما همان‌طور که در اسپینوزا می‌بینیم، مطلق؟

دلوز: بی شک می توان شیوه های گوناگونی را که افراد و گروه ها به کار می گیرند تا خود را چون سوژه تقویم کنند فرایندهای سوژه شدن تلقی کرد: آنچه در این فرایندها برجسته است، وقتی شکل می گیرند، میزانِ گریزِ آن ها از اشکال تثبیت شده ی دانش و اشکال مسلطِ قدرت است. حتی اگر آن ها به نوبه ی خود شکل های نوینِ قدرت را تولید کنند یا به شکل های نوینِ دانش جذب شوند. با این حال، برای مدتی، خودانگیختگیِ سرکش واقعی در آنهاست. این هیچ ربطی به بازگشت به «سوژه» ندارد، یعنی به چیزی که با وظایف، قدرت، و دانش بار شده است. به جای فرآیندهای سوژه شدن، می توان به خوبی از گونه های نوینِ رخداد سخن راند: رخدادهایی که نه با موقعیت هایی که آن ها را موجب می شوند قابل توضیح اند، و نه با موقعیت هایی که به آن ها منتهی می شوند. آن ها برای لحظه ای پدیدار می شوند، و آن لحظه است که اهمیت دارد؛ آن فرصتی است که می بایست به چنگش آوریم. یا به سادگی می توان از مغز سخن راند: مغز دقیقاً همین مرزِ حرکتی دوسویه و مستمر میان یک درون و یک بیرون است، این غشایی که میانِ آن هاست. مسیرهای نوینِ مغزی، راه های نوینِ اندیشیدن، با جراحی میکروسکوپی توضیح پذیر نیستند؛ در واقع، این علم است که باید بکوشد کشف کند چه در مغز می تواند رخ داده باشد که کسی به این یا آن شیوه آغاز به اندیشیدن کند. فکر می کنم سوژه شدن، رخداد یا مغز کم و بیش یک چیزاند. آن چه بیش از همه فاقد آن ایم، باور به جهان است، ما جهان را یک سره از کف داده ایم، از ما ربوده شده است. اگر به جهان باور داشته باشی، رخدادهایی را شتاب می بخشی، هرچند ناپیدا، که از کنترل می گریزند، فضا-زمان های نوینی می آفرینی، هرچند سطح یا حجم شان ناچیز باشد. این همان چیزی است که تو احترام {به جهان}، pietas، می خوانی. توانایی ما برای مقاومت در برابر کنترل، یا

فرمان‌بری مان از آن، باید در سطحِ تک‌تک حرکتهایمان سنجیده شود. ما هم به آفرینش نیاز داریم و هم به مردم.

(پایان)

«ضمیمه»

ترجمه رادیکال

نوشته شقایق مشایخی



روزگاری دیرانِ پارسی‌زبان چنان بر نقد امر خطیر ترجمه متعهد بودند که بزرگی چون نصرالله منشی در دیباچه‌ی مترجم بر کتابِ کلیله و دمنه نوشت:

و این کتاب را پس از ترجمه‌ی ابن‌المقفع و نظمِ رودکی ترجمه‌ها کرده‌اند و هرکس در میدانِ بیان براندازه‌ی مجالِ خود قدمی گزارده‌اند، لکن می‌نماید که مرادِ ایشان تقریرِ سَمَر و تحریرِ حکایت بوده است نه تفهیمِ حکمت و موعظت، چه سخنِ نیکِ مَبْتَر رانده‌اند و بر ایرادِ قصه اختصار نموده. (کلیله و دمنه، ۱۳۸۳، ص ۲۵).

و سپس در صفحات بعد بر ضرورت فهم صحیح که مستلزم کالبدی قوام یافته با گزیده‌ای از واژگانِ درخور معنا است چنین افزود:

و اول شرطی طالب این کتاب را حسنِ قرائت است که اگر در خواندن فرومانده بتفهّم معنی کی تواند رسید؟ زیرا که خطّ کالبدِ معنی است، و هرگاه که در آن اشتباهی افتاد ادراک معانی ممکن نگردد (همان).

این کلید در گنج و فرزانگی کهن، امروز در ترجمه‌ی متون فلسفه‌ی رادیکالِ آثاری که در قلب خود ساختارهای فکری و اجتماعی را به نقد بنیادین می‌کشند، چراغ راه است. ترجمه در این قلمرو، هرگز فرآیندی مکانیکی برای انتقالِ صرفِ واژگان نبوده، بلکه احیای پویای مفاهیم و اندیشه‌ها در زبانی دیگر است، آن‌سان که مفاهیم بیگانه در پیکره‌ای نو تجدید حیات می‌یابند. سوزان سانتاگ در کتابِ درعین حال: رمان‌نویس و استدلال اخلاقی، معتقد است ترجمه شاخه‌ای از ادبیات است و نگرش مترجمان به امر ترجمه را در سه شاخه تقسیم‌بندی می‌کند: نخست، وفاداریِ نامنعطفِ واژگانی که در ترجمه‌های سن ژروم کتاب مقدس به لاتین و ولادیمیر ناباکوف ترجمه‌ی یوگنی آنگین پوشکین، تجلی یافته و معنارا به پای دقّت لغوی فدا کرده. دوم، رویکردِ اشلایر مایر که بر حفظِ هویتِ بیگانه‌ی متن پای می‌فشرد و طبیعی‌سازیِ کتابِ خارجی را نابودیِ گران‌بهارترین گوهرِ آن می‌دانست. سوم، نگرشِ انقلابی والتر بنیامین در رساله‌ی شاخصِ وظیفه‌ی مترجم که ترجمه را نه بازتولیدِ کلمات، بلکه زندگی پس از مرگِ متن خواند و بر آن بود که وظیفه‌ی مترجم، رستاخیزِ معنای اصیل در پیکری نوین است.

یعنی تولیدِ مجددِ معنا، نه تکرارِ آنچه پیش‌تر بیان شده. همچنین رومن یا کوبسن در مقاله‌ی «جنبه‌های زبانی ترجمه» بر این نکته تأکید می‌نهد که ترجمه صرفاً انتقال بین زبانی نیست، بلکه می‌تواند گونه‌ای بینانسانه‌ای باشد، فرآیندی که در آن متن از قالبِ زبان به دیگر نظام‌های نشانه‌ای، چون تصویر، صدا، یا حتی تجربه‌های ایده‌محور، تبدیل می‌شود. این نگاه، به‌ویژه برای متون فلسفی پیچیده‌ای چون آثار ژیل دلوز حیاتی است که زبان‌شان درهم‌تنیده با مفاهیم تحول‌خواه است. هم‌زمان، پل ریکور در اثرِ نبوغ‌آمیزِ درباره‌ی ترجمه، با طرحِ مهمان‌نوازی زبانیِ خاطرنشان می‌سازد که زبانِ مقصد باید بیگانگیِ زبانِ مبدأ را بپذیرد و آن را چون موهبتی برای غنای خویش تلقی کند. به‌بیانی دیگر، ترجمه‌ای راستین خواهد بود که غرابت و خلاقیتِ اندیشه‌ی اصلی را در زبانِ نو پاس دارد، و گرنه چنان‌که ریکور می‌گوید، با حذفِ این بیگانگی، انتقالِ شایسته‌ی ایده‌های رادیکال ناممکن خواهد شد.

آنچه رفت، پیش‌درآمدی بود بر به‌دست‌دهی سنجه تا هدفِ بنیادینِ این مقاله یعنی بررسی ترجمه‌ی فارسیِ مصاحبه‌ی ژیل دلوز و آنتونیو نگری با عنوان «کنترل و شدن» که در مجموعه‌ی بازگشت به آینده، ترجمه‌ی رضا نجف‌زاده، به فارسی درآمده، میسر شود. در این خوانش کوشیده‌ام نشان دهم چگونه سهل‌گیریِ اصولِ ترجمه‌شناسیِ یادشده از تفهیمِ حکمت و درستیِ گزینشِ کالبدِ معنی نزد منشی، تا زندگیِ پس از مرگِ متنِ بنیامین، ترجمه‌ی بینانسانه‌ایِ یا کوبسن و مهمان‌نوازیِ ریکور می‌تواند معانی اصلی و پروژه‌ی فلسفیِ متنیِ رادیکال را دچار کژتابی کند، و چگونه دقت نابسنده در گزینشِ واژگان یا ناتوانی در بازآفرینیِ دستگاهِ مفهومی، نه تنها روحِ عصیان‌گرِ اندیشه را می‌گُشد، بلکه ظرفیتِ

رهایی بخش آن را برای خواننده‌ی پارسی‌زبان به حاشیه می‌راند. چنان‌که اگر مفهوم بیگانگی در ترجمه از دست برود، انتقالِ شایسته‌ی ایده‌هایی که ساختارهای مسلط را هدف گرفته‌اند، ناممکن خواهد بود.

به کارگیری واژگان گفتمان مسلط

بی‌درنگ به متنِ مصاحبه‌ی «کنترل و شدن» از کتاب بازگشت به آینده رجوع می‌کنیم. در بدو امر (بازگشت به آینده، ۱۴۰۱، ص. ۱۹) به ترجمه‌ی «هم‌جنس‌بازان» به جای «هم‌جنس‌گرایان» برمی‌خوریم که به دلالت‌های فرهنگی نادقیق و غیرهمدلانه با زمینه‌ی گفتگو در متن انجامیده است.

هم‌تراز این مورد، ترجمه‌ی «خودمختاری طلبان ایتالیایی» به «مستقل‌های ایتالیایی» موجب کمرنگ شدن

بار انقلابی جنبش‌ها و عدم تمایز بین خودمختار و مستقل شده. جنبش خودمختاری طلبان ایتالیا حامل

پروژه‌ی ضدسرمایه‌داری با سازمان‌یابی غیرمتمرکز بود، و تبدیل این واژه به مستقل، موجب از بین رفتن

پیوند با این سنت تاریخی و در نتیجه نادیده گرفتن عاملیت سیاسی می‌شود. هم‌چنین تبدیل «خطوط

گریز» به «خطوط پرواز» این ترم فلسفی را به حرکتی تنظیم‌شده و بی‌خطر در ترجمه‌ای لغت‌بنیاد بدل

می‌کند، که درک فلسفی این مفهوم در دستگاه فکری دلوز را دشوار می‌سازد. در فلسفه‌ی دلوز

مسیرهای گریز از دستگاه‌های کنترل و خلق فضاها‌ی رهایی با خطوط گریز مشخص می‌شوند، خطوط

گریز یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم در آنتی‌آدیپ و هزار فلات است. این اصطلاح ترجمه‌ی ligne de

fuite از فرانسوی است. Fuite به معنی گریز، نشت و فرار نباید به پرواز ترجمه شود. خطوط گریز

یعنی مسیری برای خروج از ساختار تثبیت‌شده، رمیدن از نظام‌های قدرت و شکافتن کنترل. خطوط گریز

معادل escape route نیست. نباید با مسیر فرار فیزیکی یا فرار موقتی خلط شود. خطوط گریز می تواند شکل نوینی از شدن باشد و فضاها را جدید تولید کند. چرا خطوط پرواز ترجمه‌ی نادرستی است؟ پرواز به ذهن تصویری از سبکی، نظم، هدف و برنامه‌ریزی می دهد در حالی که خطوط گریز در تقابل با این معانی طراحی شده. پرواز معمولاً از نقطه‌ای به نقطه‌ای دیگر در راستای مشخص یک مسیر بوده و گریز، پرتاب به بیرون از نظم مسلط بدون قطعیت است. پرواز دارای وجه شاعرانه و گریز وجه سیاسی است. معادل خطوط پرواز از گفتمان انتقادی دلوز می کاهد. ماهیت ضد ساختار، ضد اقتدار و مولد خطوط گریز به حرکتی شاعرانه یا بی خطر فرو کاسته می شود. این تقلیل گرایی به طور مستقیم در خدمت کاهش بار سیاسی گفتمان فلسفه در زبان فارسی عمل می کند. نمونه‌ای دیگر از ناخواسته همسو شدن با گفتمان مسلط، ترجمه‌ی «مردان ظاهراً صاحب صلاحیت» به «مردان خردمند خوب تربیت شده» (همان، ص ۲۰) است که طنز تلخ دلوز را در نقد مشروعیت دروغین نخبگان به ستایشی بی قید و شرط وارونه می کند. این کژتابی به خنثی سازی نقد رادیکال سازوکارهای قدرت می انجامد و چونان پارودی از سخن دلوز می ماند.

با ادامه پیشروی در خوانش ترجمه به اصطلاح (همان، ص ۲۰) counter-actualization می رسم، و سزاوار است که منتقد ترجمه‌ی آن به «ضد واقع سازی» باشیم. ضد واقع سازی از آن رو حق مطلب را ادا نمی کند که مفهوم Actual در دستگاه فکری دلوز، وام گرفته از برگسون، در برابر virtual قرار

می‌گیرد که واقعیتی است از نوع دیگر، نه چیزی غیر واقعی یا تخیلی، بلکه میدانی از تفاوت‌های بالفعل نشده و پتانسیل‌های واقعی که می‌تواند تحقق یابد.

ما بی‌وقفه به امر مجازی ارجاع داده‌ایم. آیا با این کار در ابهام مفهومی نیفتاده‌ایم که به نامتعیین نزدیک‌تر است تا به تعین‌های تفاوت؟ با این حال، این دقیقاً همان چیزی بود که می‌خواستیم با سخن گفتن از امر مجازی از آن اجتناب کنیم. ما امر مجازی را مقابل امر واقعی قرار دادیم: اگرچه این اصطلاح‌گذاری پیش از این نمی‌توانست دقیق‌تر باشد، اما اکنون باید اصلاح شود. امر مجازی نه با امر واقعی، بلکه با امر بالفعل تقابل دارد. امر مجازی از آن حیث که مجازی است، کاملاً واقعی است. آنچه پروست درباره‌ی حالت‌های رزونانس گفت دقیقاً باید درباره‌ی مجازی گفته شود: «واقعی بی‌آن که بالفعل باشد، ایده‌آل بی‌آن که انتزاعی باشد»؛ و نمادین بی‌آن که خیالی باشد.

(, Difference and Repetition ۱۹۹۴, p. ۲۰۸)

از منظر دلوز virtual به معنای بالقوه هم نیست، چرا که بالقوه در فلسفه‌ی سنتی (مثلاً ارسطویی) چیزی است که باید بالفعل شود تا واقعیت یابد، اما virtual نزد دلوز، در خود کامل است، فقط به شیوه‌ای دیگر. فعلیت‌یابی فرآیند تبدیل مجازی به فعلیت‌یافته، فرآیندی خلاقانه، تفاوت‌زا و چند بُعدی است. واقعی یا real در فلسفه‌ی دلوز دربرگیرنده‌ی هر دو سطح مجازی و فعلی است. ترجمه‌ی actual به واقع، چنین تمایزی را نادیده می‌گیرد. لذا مفهوم counter-actualization که می‌توان معادل «فعلیت‌زدایی» را برای آن پیشنهاد داد، نه نفی واقعیت، بلکه بازگشت به سطح مجازی رویداد پیش از

تحقق‌های خاص معنا، خلاصی رویداد از قید تحقق‌های محدود‌کننده و کشف امکانات نامتحقق آن است. ضد یا counter در اینجا به معنای مقاومت در برابر تحقق‌های تثبیت‌شده است، نه نفی کلی واقعیت. نوعی فراروی از فعلیت است. ضد واقع‌سازی اما القاکننده‌ی معانی نفی جهان واقعی به مثابه توهم، ساخت یک ضد واقعیت خیالی در برابر واقعیت ملموس، انفعال و گریز از جهان است که مستقیماً در تضاد با پروژه‌ی دلوز قرار می‌گیرد. پروژه‌ای که می‌خواهد امکانات نهفته در خود واقعیت را آزاد کند.

تنها خطر در این میان آن است که امر مجازی با امر ممکن اشتباه گرفته شود. امر ممکن در تقابل با امر واقعی است؛ بنابراین، فرایندی که امر ممکن دستخوش آن می‌شود، نوعی «واقعیت‌یابی» است. در عوض، امر مجازی در تقابل با امر واقعی نیست؛ به‌خودی‌خود واجد واقعیتی تام است. فرایندی که دستخوش آن می‌شود، فعلیت‌یابی است. اشتباه خواهد بود اگر اینجا فقط یک منازعه‌ی لفظی ببینیم: مسئله خود وجود است. هر بار که پرسش را در قالب ممکن و واقعی طرح می‌کنیم، مجبوریم وجود را همچون فورانی خام، فعلی محض یا جهشی تصور کنیم که همواره در پسِ {آگاهی} ما رخ می‌دهد و تابع قانون همه‌یا هیچ است. (همان، ص ۲۱۱)

جابه‌جایی دلالتی در سطح هستی‌شناختی

ترجمه‌ی «شرم انسان‌بودن» و «آلودگی جمعی» به عبارت منفک «شرمسار می‌سازد [...] همه به آن آلوده‌ایم» (همان، ص ۲۴)، مسئولیت ساختاری همگان در بازتولید شر را به احساس فردی تقلیل داده‌است. پریمو لوی شرم مرکب را چنین توصیف می‌کند:

- شرم از اینکه انسان‌ها توانستند چنین کنند،

- شرم از ناتوانی ما در جلوگیری از آن،

- شرم از زنده‌ماندن،

- و شرم از خوارشدن یا حقارت. (خاطرات یک مغروق، ۱۹۸۹، ص ۲۷)

اما در ترجمه‌ی مورد بحث به گزاره‌ای درباره‌ی بازماندگان آشویتس می‌رسیم «باقی‌ماندگان [...] به دلیل پیوستن به جرگه‌ی نازیسم باید شرمسار باشند» که به نظر در اینجا آنچه را دلوز سعی در بیانش دارد وارونه شده. دلوز و گتاری در فلسفه چیست؟ می‌گویند:

به یقین هیچ دلیلی وجود ندارد که باور کنیم پس از آشویتس دیگر نمی‌توان اندیشید، یا اینکه همه در یک احساس گناه ناسالم خود را مسئول نازیسم بدانیم، آن‌هم گناهی که، افزون‌براین، فقط قربانیان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. چنان‌که پریمو لوی گفت: آنها هرگز نخواهند گذاشت که قربانیان را با جلادان اشتباه بگیریم. اما نازیسم و اردوگاه‌ها در ما چیزی برمی‌انگیزند که بسیار فراتر یا بسیار فروتر از شرم از انسان‌بودن است (زیرا حتی بازماندگان نیز ناگزیر از مماشات و

بدنامی بودند). این نه تنها دولت‌های ما، بلکه تک‌تک ماست هر دموکراتی که خود را نه مسئول

نازیسم، بلکه آلوده به آن می‌یابد (What is Philosophy?, ۱۹۹۴/۱۹۹۱, p. ۱۰۷).

در ادامه تعریف موسع تر شرم انسان بودن را چنین بدست می‌دهد:

و ما شرم انسان بودن را صرفاً در وضعیت‌های سرحدی‌ای که پریمولوی ترسیم کرده است احساس نمی‌کنیم بلکه در شرایط بی‌اهمیت در برابر فرومایگی و عوام‌زدگی وجود که مرتباً در دموکراسی‌ها رخ می‌نمایند، در برابر ترویج این حالات وجود و اندیشه‌ی محض خاطر بازار و در برابر ارزش‌ها، آرمان‌ها و آرایی عصرمان نیز احساس می‌کنیم (همان).



این مفهوم در تحلیل دلوز از نقاشی‌های فرانسیس بیکن در کتاب فرانسیس بیکن: منطق احساس نیز به شکل ضمنی بازتاب یافته است: تقلیل بدن به گوشت (ص ۲۶) نمایش بصری شرم از فروپاشی هویت انسانی است، فریاد به مثابه شریان بریده (ص ۲۶) بیان غیرارادی این شرم است، و حوزه‌ی نامتمایز انسان/حیوان (zone of human-animal indiscernibility, ص ۲۱) بازتاب همان آلودگی جمعی است که شرم انسان بودن از آن سرچشمه می‌گیرد.

به همین سیاق در ادامه، تغییر ترجمه‌ی «درون‌ماندگار» به «درون‌بودی» با اختراع اصطلاحی بی‌پیشینه، شبکه‌ی پیچیده‌ی درون‌ماندگاری را که شالوده‌ی هستی‌شناسی دلوزی است دچار اخلال کرده. در فلسفه‌ی دلوز، مفهوم درون‌ماندگاری هسته‌ی هستی‌شناسی اوست. مغایر با سنن فلسفی قائل به دوالیزم، دلوز بر وجودی درون‌ماندگار تاکید دارد.

در این لحظه‌ی مدرن، دیگر کفایت نمی‌کند که درون‌ماندگاری را به‌مثابه‌ی امری که درون‌ماندگارِ امری متعال است بیندیشیم؛ می‌خواهیم تعالی را درونِ درون‌ماندگاری بیندیشیم، و از درون‌ماندگاری است که انتظارِ رخنه‌ای می‌رود. بدین سان، نزد یاسپرس، سطح درون‌ماندگاری ژرف‌ترین تعیین را به‌مثابه‌ی "فراگیرنده" می‌یابد، اما این فراگیری چیزی جز انباری برای فوران‌های تعالی نیست. (What is philosophy? ۱۹۹۱، p. ۴۷)

درون‌ماندگاری در تقابل با تعالی است.

دیگر به سپردنِ درون‌ماندگاری به امر متعال بسنده نمی‌کنیم؛ می‌خواهیم که خودِ آن را رها کند، بازتولید کند و بسازدش. در واقع، این دشوار نیست. کافی است جنبش متوقف شود. تعالی به محض توقفِ جنبشِ نامتناهی وارد می‌شود. از این گسست بهره می‌برد تا دگر بار سر برآرد، جان گیرد و از نو بجوشد. (همان)

دلوز بویژه در آخرین کتابش، درون‌ماندگاری ناب؛ یک زندگی، بر یک سطح ناب از بودن تأکید می‌کند که نه درون سوژه است، نه بیرون آن، بلکه در خود وجود دارد، زیرا هیچ مرجعی فراتر از خود نمی‌طلبد. این هستی‌شناسیِ درون‌ماندگار، ضد الهیاتی (هیچ امر متعالی، خداوار یا ناظر را نمی‌پذیرد) و ضد دیالکتیکی است (حرکت و شدن را مبتنی بر تضاد نمی‌داند) همچنین بر تولید درونی قوا، قدرت، و معانی تأکید دارد.

درون‌ماندگاری با «چیزی» به‌مثابه‌ی وحدتی فراتر از همه‌چیز یا به «سوژه» به‌مثابه‌ی کنشی که سنتز

چیزها را انجام می‌دهد، مرتبط نیست: تنها زمانی می‌توان از سطح درون‌ماندگاری سخن گفت که

درون‌ماندگاری جز به خودش درون‌ماندگار نباشد. (Pure Immanence: Essays on a

Life, ۲۰۰۱, p. ۲۷)

واژه‌ی درون‌بودی اما در فارسی پیشینه و قدرت مفهومی لازم را ندارد. حال آنکه درون‌ماندگاری

واژه‌ای فلسفی با بار تاریخی است. مفهوم درون‌ماندگاری در سنت فلسفی اسپینوزا، هگل و نیچه به‌مثابه‌ی

ساختاری بنیادین صورت‌بندی می‌شود. اما در دستگاه فکری دلوز، به اوج تکامل خود به‌مثابه‌ی خودبنیادی

جریان حیات رسیده و در هیئت فرآیند شدن محض که پیش‌شرط گسست از هر گونه تعین استعلایی

است، بازتعریف می‌گردد. در نتیجه، استفاده از درون‌بودی نه تنها مفهومی نوساخته و ناآشناست، بلکه

امکان پیوند نظری با سنت فلسفی‌ای که دلوز در آن قرار دارد (از اسپینوزا تا نیچه) را از بین می‌برد.

تغییر عناوین تثبیت‌شده و گسست در سنت ترجمه

خوانش حاضر منحصر به حوزه‌هایی که تا کنون بدان‌ها پرداختیم نمی‌شود. در ترجمه‌ی مورد بررسی،

هنگام اشاره به آثار کلیدی دلوز، شاهد تغییرهای بی‌پشتوانه در معادل‌های تثبیت‌شده‌ای هستیم که

پیشینه‌ی روشنی در گفتمان فلسفه‌ی فارسی پیدا کرده‌اند. مانند جایگزینی «هزار فلات» با «هزار سطح

صاف» که نه تنها فاقد پشتوانه‌ای نظری است بلکه این تغییر، اصطلاح ریزوم که دارای پیوند و ربط

مستقیم با فلات است و به ساختار افقی و غیرمتمرکز اندیشه اشاره دارد را محو کرده و پیوند مفهومی

متن را منقطع می‌سازد. در جلد دوم سرمایه‌داری و اسکیزوفرنی، دلوز و گتاری ترمی زیست‌شناسانه و زمین‌شناختی به کار می‌برند. فلات در زیست‌شناسی، مرحله‌ای از رشد است که شدن در آن بدون رسیدن به اوج یا سقوط ادامه دارد. چرا سطح صاف از فلات بهتر نیست؟ سطح صاف ترجمه‌ای مکانیکی است که اشاره‌ی تمثیلی و مفهومی واژه را خدشه‌دار می‌کند. فلات، برخلاف سطح صاف، یک مرحله‌ی دینامیک از امور اشتدادی و تحول است، نه ایستایی یا یکنواختی. ترجمه‌ی سطح صاف عملاً این پروژه‌ی فلسفی را تقلیل می‌دهد به یک نقشه‌ی جغرافیایی یا شکل هندسی بی‌معنا. هزار فلات ساختار کتاب را بازنمایی می‌کند. یک نظریه‌ی منسجم نیست، بلکه شبکه‌ای از صفحات اشتدادی، مستقل ولی متصل است. ترجمه‌ی هزار سطح صاف این ساختار را هم در سطح زبانی و هم در سطح مفهومی حذف می‌کند و تبدیل به چیزی قابل دسته‌بندی، منظم و بی‌خطر می‌سازد که در تضاد با ساختارشکنی کتاب است. همین‌طور ترجمه‌ی «اندیشه‌ی کوچنده» هسته مرکزی نقد دلوز بر تثبیت‌شدگی، به «اندیشه‌ی ایلیاتی» از آن رونابجاست که صفت ایلیاتی دلالت بر هویتی فرهنگی و قومی دارد و نه تأکید صرف بر سبک زندگی کوچنده، اما تأکید دلوز بر اندیشه‌ی سیاریست که سیالیت‌پذیر است، توان مقابله با هنجارهای تثبیت شده را داراست.

موج‌ها یا جریان‌های کوچگردِ واگرا از مرکز، از لایه‌ی مرکزی به پیرامون می‌روند، سپس از مرکز جدید به پیرامون جدید باز می‌گردند، به مرکز قدیمی فرو می‌افتند و به سوی مرکز جدید

پیش‌روی می‌کنند. (A Thousand Plateaus, p. ۱۹۸۰, ۵۳)

عدم توجه به این سیالیت گسستی غیرسازنده در سنت خوانش فارسی ایجاد و ظرفیت‌های انتقادی فضای فکری ایران را دچار قبض می‌کند. جامعه‌ای که در چنبره‌ی سازوکارهای پیچیده‌ی قدرت کنترلی قرار گرفته، از چنین سلاح‌های نظری محروم می‌شود. در همین راستا، بخش دیگری از ترجمه با غیاب کلیدواژه‌ی «جنبش» مواجه می‌شود که این امر درک پویایی پیوند بین نهادها و نیروهای جنبشی را تضعیف کرده و امکان تحلیل دگرگونی اجتماعی را ناممکن می‌سازد. غیاب کلیدواژه‌ی جنبش در این پاراگراف موجب قرائتی محافظه کارانه از موضع دلوز می‌شود.

در آخر؛ نقد منصفانه پیش از هر بازخوانی یا ترجمه‌ی مجدد، ضرورتی اخلاقی و کنشی سیاسی است. التزام به احیای خودمختاری طلبان به جای مستقل‌ها، خطوط گریز به جای خطوط پرواز و پیوند ارگانیک شرم انسان‌بودن با آلودگی جمعی، تنها راه گشایش امکاناتی است که گاهی ترجمه بر آن مهر انسداد می‌زند. تا زمانی که اندیشه‌ی کوچنده یا تفکر سیار به حاشیه رانده شود، هر گفت‌وگوی اصیل با فلسفه‌ی رادیکال در زبان فارسی، محکوم به تکرار تفهیم‌ناپذیری حکمت خواهد بود.

* مطالبی که در آکولاد {} آمده‌اند، افزوده‌های مترجم برای روشن‌تر شدن مفاهیم متن اصلی هستند.

منابع

Deleuze, Gilles. (۱۹۹۴). *Difference and Repetition* (P. Patton, Trans.). Columbia University Press. (Original work published ۱۹۶۸).

Deleuze, Gilles. (۱۹۹۷). *Essays Critical and Clinical* (D. W. Smith & M. A. Greco, Trans.). University of Minnesota Press. (Original work published ۱۹۹۳).

Deleuze, Gilles, & Guattari, Félix. (۱۹۹۴). *What is Philosophy?* Columbia University Press.

Rosenthal, R. (Trans.). (۱۹۸۹). *The Memoirs of a Drowned Man*. London: Sphere Books.

Deleuze, Gilles, & Guattari, Félix. (۱۹۸۷). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (B. Massumi, Trans.). University of Minnesota Press. (Original work published ۱۹۸۰).

منشی، نصرالله، ۱۳۸۳، *کلیده و دمنه*، به تصحیح مجتبی مینوی طهرانی، تهران: نشر امیرکبیر، چاپ بیست و پنجم.

سانتاگ، سوزان، ۱۳۹۳، *در عین حال*، ترجمه‌ی رضا فرنام، تهران: نشر ثالث، چاپ اول.



بنیامین، والتر، ۱۹۶۹، «وظیفه‌ی مترجم، ترجمه‌ی هری زون»، در نقد در عصر مدرن، نیویورک: انتشارات شوکن.

یاکوبسن، رومن، ۱۹۵۹، «در باب جنبه‌های زبانی ترجمه»، در جنبه‌های زبان‌شناختی ترجمه، ویراسته‌ی رئون باسنت، کمبریج، ماساچوست: انتشارات دانشگاه هاروارد.

ریکور، پل، ۲۰۰۴، درباره‌ی ترجمه، پاریس: انتشارات بایار.

دلوز، ژیل و آنتونیو نگری، ۱۳۸۶، بازگشت به آینده، ترجمه‌ی رضا نجف‌زاده، تهران: نشر گام نو، چاپ سوم.



کنترل و شدن؛ گفت‌وگوی ژیل دلوز با آنتونیو نگری (به‌انضمام «ترجمه رادیکال» به‌قلم مترجم)، ترجمه شقایق مشایخی
دموکراسی رادیکال، ۱۴۰۴/۵/۳۱

<https://radicald.net/۰۸/۲۰۲۵/%da%a۹%.d۹%.۸۶%.d۸%.aa%d۸%.b۱%.d۹%.۸۴-%d۹%.۸۸-%d۸%.b۴%.d۸%.af%d۹%.۸۶-%da%af%d۹%.۸۱%.d۸%.aa%d۹%.۸۸%.da%af%d۹%.۸۸%.db%.۸c-%da%.۹۸%.db%.۸c%d۹%.۸۴-%d۸%.af%d۹%.۸۴%.d۹%.۸۸%.d۸%.b۲-%d۸%.a۸%.d۸%.a۷-%d۸%.a۲%.d۹%.۸۶%.d۸%.aa%d۹%.۸۸%.d۹%.۸۶>