

نوشته‌ی حاضر برگرفته از مقاله‌ای بلند است که به زودی در کتابی با عنوان «از مصائب معنا: جستارهایی در فیلولوژی، زمان و شعر» توسط انتشارات اختران منتشر خواهد شد. این متن با تخلص و ویرایش به‌عنوان چکیده‌ای از مسائل مربوط به فیلولوژی تهیه شده است .

(1)

در بین قطعاتی که والتر بنیامین در تومار N پروژه‌ی پاساژها به جا گذاشته، عبارتی به چشم می‌خورد که گویا هم‌چون بسیاری دیگر از رؤس مطالبی که این بندها را تشکیل می‌دادند، وسوسه‌ی نوشتن یادداشتی را در او برانگیخته بود. قطعه‌ای تقریباً مستقل که ظاهراً ارتباطی با قطعات قبل و بعد خود ندارد و با توجه به همین یادداشت قرار بود قطعه‌ی مورد نظر در ادامه با ارائه‌ی شواهد و براهینی کامل شود. این عبارت در قطعه‌ی N11.6 نشان می‌دهد که در نظر او تنها مارکسیسم است که می‌تواند فیلولوژی را به کمال برساند. عبارتی که او می‌نویسد چنین است :

«ارائه‌ی مثال برای این که فقط مارکسیسم می‌تواند از عهده‌ی لغت‌شناسی تمام عیار برآید. خاصه آن جا که نوشته‌های قرون گذشته مدّ نظر است.» [1]

آن‌چه که توسط مترجمان فارسی به «لغت‌شناسی تمام عیار» برگردانده شده، در متن مترجم انگلیسی پروژه‌ی پاساژها با اصطلاح «Great Philology» آمده است. اما فیلولوژی‌ای که او از آن سخن می‌گوید، دقیقاً چیست؟ و مارکسیسم دارای چه توان بالقوه‌ای است که می‌تواند به تمامی از پس این کار برآید؟ و اصولاً چنین لغت‌شناسی‌ای در چه جایگاهی در پروژه‌ی بنیامین قرار می‌گیرد؟

کشف و فهم مقصود بنیامین از فیلولوژی تمام عیار که تحقق‌اش را هم‌چون رسالتی عظیم بر دوش مارکسیسم می‌اندازد، در زمانه‌ی ما بدون بیرون‌کشیدن این واژه از دل آکادمی ممکن نخواهد بود. در اختیار گرفتن فیلولوژی توسط آکادمی، هرچند در فراشد جریانی تاریخی صورت گرفته، اما این مسئله نباید به معنای مالکیت چنین امری از سوی دانشگاه تعبیر شود. اجازه بدهید (بنا بر دلایلی که به وضوح یا تلویحاً در ادامه خواهد آمد) توافق کنیم و از این پس صورت دانشگاهی این روش را «فقه‌اللغه» و آن چه در صدد فهم آن در عبارت منقول از بنیامین هستیم را «فیلولوژی» بنامیم. خواهیم دید که این دو صورت از دیرباز در مقابل هم صف‌آرایی کرده‌اند.

سخن‌گفتن از فیلولوژی در دل تفکر انتقادی، ظاهراً تلاشی بدون ضرورت به منظور احیای روشی متروک و البته بدنام است. شاید نشانه‌ها و عوامل این بدنامی را بتوان در انتزاع عجیب و غریب این روش از وساطت کلیت اجتماعی و مشغول شدن مفرط با ریشه‌ها و خاستگاه واژگان و نحو زبان دانست، یعنی دقیقاً همان میراث آکادمیک ادبیات، خیل استادان فاضل و اقتصاددانان واژگان متروک. اما شاید با یافتن موارد نقض، بتوان در فرآیندی دیالکتیکی، قطب فقه‌اللغه‌ای آن را از دل فیلولوژی بیرون کشید. با این حال آن چه از ساز و کار فیلولوژی به‌عنوان فقه‌اللغه مراد کرده‌ایم، فاصله‌ای چشم‌گیر با روشی دارد که می‌توان به اعتبار آن پیوند یا مواجهه‌ی میان زبان و سیاست را از نو صورت‌بندی کرد و بار دیگر بررسی توانش‌های این روش را در بستر جریانات انتقادی موضوعیت بخشید. در زمان ما فقه‌اللغه نقطه‌ی مقابل فیلولوژی رادیکال به‌شمار می‌آید، نه به این دلیل که بر شکاف‌ها و ناهمگونی‌های زبان و نقاط گسست در سیر تحول واژه سرپوش می‌نهد، بلکه دقیقاً برعکس، به این دلیل که چنین روشی رگه‌های حفظ زبان را در تنوع زبانی می‌جوید و به واسطه‌ی ساختن کلیتی از چنین تنوعی و بدون اصرار بر رفع و رجوع آن، نشانه‌های تنش را در خود مسخ می‌کند.

پرسش‌هایی نظیر این که آیا فیلولوژی قرار است در خدمت آموزش خاستگاه لاتینی زبان‌ها باشد و یا این که آیا صرفاً ابزاری است برای اکتشاف بیش‌تر مشرق زمین توسط سفیدپوست متمدن غربی و یا این که اصولاً فیلولوژی قدسی چه وجه تمایزی با رویکرد زبانشناسانه‌ی فقه‌اللغه‌ی دینی دارد؟ مرافعه‌ای است که چندین قرن میان حامیان این روش روی داده‌است. بی‌تردید این سردرگمی تا حد زیادی ناشی از پایان یافتن حق انحصاری استفاده از فیلولوژی توسط الهیات بود. فیلولوژی در آن رویکرد، ساز و کاری به منظور تدوین دستورزبان کتاب مقدس به شمار می‌رفت. جورجو آگامبن در کتاب «زبان و مرگ» با اشاره به رشته‌ی پیوند میان دستور زبان و الهیات، اهمیت این مسئله را این‌گونه نشان می‌دهد: «رشته‌ی پیوند میان دستور زبان و الهیات در اندیشه‌ی سده‌های میانی چنان قدرت‌مند است که نحوه‌ی تلقی مسئله‌ی ذات باری‌تعالی بدون اشاره به مقولات دستوری قابل درک نیست. از این حیث به‌رغم جدل‌های گاه‌وبیگاه متألهان در مخالفت با کاربرد روش‌های دستوری در باب کتاب مقدس، تفکر الهیاتی در عین حال تفکری دستوری است و خدای متألهان خدای دستوردانان نیز هست.» [2]

(2)

استراتژی قضاوت فقه‌اللغه‌ی دانشگاهی مبنی بر عقل علمی، مشروعیت خود را بر «کامل دانستن گذشته» بنا می‌نهد. خصلت جزئی‌نگر علم کلی، مقیاس بزرگی از دقت ریاضیاتی است که باید نتیجه‌ی نهایی را از چیدمان یک پیوستار منظم و دقیق حاصل کند. در مقابل این منظر، مسئله‌ی «حکمت» وجود دارد که در مقام امری مبتنی بر کلی‌گرایی نظر چندانی به این پیوستار نمی‌اندازد. حکمت همواره اصطلاحی کلی و همراه با تعریف‌هایی با دامنه‌های گسترده بوده که در عین حال قادر بر آشکارسازی گسست‌هایی است که حاصل روی‌تافتن علم از مواجهه با خاستگاه‌هاست. رو به پس داشتن حکمت یعنی نظر داشتن آن به توپیکا (Topica) یا همان سرچشمه‌ی زاینده‌ی تدبیرات چیزها و حکیم آن کسی است که عمرش را بر سر یافتن توپیکا می‌گذارد. مهم نیست که حکیم در نهایت موفق شود تا جلوه‌هایی از توپیکای زبان به دست دهد، بلکه آن چه اهمیت دارد ایجاد تعلیق و وقفه در ساز و کار هرگونه چانه‌زنی و لابی‌رنت‌سازی در درون سیستم‌های نشانگانی است.

کار یک حکیم برخلاف دانشمندی است که سر و کارش با معلوم‌سازی است و در نتیجه نحوه‌های متعدد این معلوم‌سازی را آموزش می‌دهد. کارکرد استعاری «معلم» در سیستم‌های جانشینی و در بستر دیرند زمانی ناظر به همین مسئله است. معلم‌ها در یک بازه و پیوستار معین و طولی عوض می‌شوند. بعد از معلم کلاس اول، معلم کلاس دوم می‌آید. و معلم کلاس دوم وقتی می‌رود که نحوه‌ی معلوم شدن چیزها یا همان استعداد حضور و لیاقت شناخت در رتبه‌ی بالاتر را برای شاگردان محقق کرده باشد. رفوزه شدن یا مردود شدن را نیز باید در ادامه‌ی همین نوع از قضاوت فهمید، درست به این معنا که شخص رفوزه شده مستعد آموختن امر جدید نیست. با این حساب معلم‌ها بیش از آن‌که چیزی را از گذشته معلوم کنند، فرآیند معلوم‌سازی در آینده را می‌آموزند. برای روشن‌شدن این قضیه، شاید مثال «کودکان استثنائی» کارا باشد، یعنی کودکانی که از لحاظ رشد ذهنی هم‌پای سایر هم‌سن و سالان خود «نیستند» (برخلاف این تبلیغات ایدئولوژیک نه این که «رشد نکرده‌اند» بلکه فقط «نیستند»). چرا آن‌ها استثنائی نامیده می‌شوند؟ آن‌ها از چه چیز استثناء شده‌اند؟ قطعاً نمی‌توان گفت که چیزی بر آن‌ها معلوم نمی‌شود، چرا که ماهیت آموزش به چنین کودکانی زیر سوال می‌رود، آن‌هم در حالی که مشخصاً آن‌ها قادر به آموزش دیدن هستند. استثناء بودن آن‌ها از شمول آموزش نیست، چیزها و علم چیزها بر آن‌ها نیز معلوم می‌شود. استثنای آن‌ها ناشی از این اختلال است که نمی‌توانند فرآیند معلوم‌سازی را در مقام پیوستار و با تمام جزئیاتش بیاموزند. استثنای آن‌ها از نثر است. نثری که در پیوستاری منظم و قانونمند در جریان است و از قوانین ادغام و جانشینی تبعیت می‌کند. زبان آن‌ها از نثر مستثنی شده است. گرچه زبان این کودکان نیز در بسیاری موارد از همین ادغام و جانشینی پیروی می‌کند، لیکن آن موضع یا جایگاهی که در پناه آن بتوان به چنین مکانیسم‌هایی جامه‌ی عقلانیت پوشاند، و ادغام و جانشینی را به‌عنوان یک امکان و نه یک ناهنجاری معرفی کرد، از آن‌ها سلب شده است. آن‌ها به اعتبار آموزشی که می‌بینند درون این سیستم نثر قرار دارند و در عین‌حال از آن مستثنی شده‌اند. به همین صورت کار یک حکیم مشغول شدن با چیزهای معلوم نیست، بلکه جستجو در ورای چیزهای معلوم در پی توپیکای چیزهاست، در جست و جوی کشف این حقیقت که در آخرین شب بابل، درست ساعتی پیش از آشفته شدن زبان‌ها، چه اتفاقی افتاد. بیگانگی یک حکیم با قضاوت، او را مستعد این بصیرت می‌سازد که زبان بشری در هیئت بی‌گناهی که تمام عمرش را با اعمال شاقه گذرانده، چیزی را بازنمایی نمی‌کند یا چیزی را نمی‌نامد. حکیم به تمامی قضاوت‌ها حکم می‌کند و در این حکم آن‌چه که بیش از پیش مستقر می‌شود اولویت کلی او نسبت به علم است. اولویتی که مقوم پیدایی و تبیین توپیکایی است که هرگونه برهان علمی از دل آن زاده می‌شود.

(3)

فیلولوژی بیش از آن که یک علم باشد، نوعی حکمت است. شناخت امور جزئی به شکل یقینی در قالب سیر تطور یک واژه و تاریخچه‌نویسی برای آن، یک فیلولوگ را به هدف دلخواه نمی‌رساند، چراکه از نظر او بنیاد هر یافته و محصول منتج از هر برهانی بدون دستیابی به توپیکای آن و کشف سیاست‌های تاریخی در دل تبدل‌های آن یکسره بر باد است. برای فقه‌اللغه‌دانان دانشگاهی، کلمات در حکم ابزارهایی هستند که «تاریخی بودن» آخرین منزل اهمیت آن‌هاست. برای آن‌ها کلمات بیش‌تر ریل‌های پیشرفت و افتخارند، بدون این که معلوم شود حقیقتاً از کجا آمده‌اند. اما این صرفاً نه پدیده‌ای روان‌شناسانه است و نه زاییده‌ی احساسات میهن‌دوستانه، بلکه درخشان کردن هویت کلمات، برای این افراد کاری است با سود مضاعف. یک‌سر حفظ معناداری تاریخ و سر دیگر حفظ هویت نمادین و کسب حزانت این روش از قِبل این معناداری. در مقابل امر فیلولوژیک یکسره با وقفه‌هایی از این دست سروکار دارد. برخلاف پندار دانشگاهیان، کار فیلولوژی پُر کردن حفره‌های دلالت و هموار کردن چاله‌های میان‌زبانی به منظور تسهیل در گذر تاریخ از مسیر آن‌ها و نهایتاً وحدت بخشیدن به اجزای زبان‌ها در بستر زمان گاه‌شمارانه نیست. تلقی فقه‌اللغه‌ی علمی از وحدت زبانی مبنی بر این است که در نهایت بتواند گستره‌ی وسیعی از لغات که در زبان‌های مختلف بر اژه‌ی واحدی دلالت می‌کنند را منشعب از ریشه‌ای واحد نشان دهد. این مسئله موجد این است که با سازوکاری استعاری و شی‌سازی ریشه‌ها، یا حواله‌ی آن‌ها به محضر غیبی خدایان، کهن‌ترین زبان

را به نوپاترین زبان پیوندزند و در ماحصل این پیوند، تأثیر هژمونیک زبان کهن بر زبان‌های نو و نیز نوزایی و انعطاف زبان‌های نو هر دو با هم آشکار می‌شود. فیلولوژی در نقطه‌ی مقابل این رویکرد، بر سر همین خویشاوندی‌ها انگشت می‌نهد و بدون درگیر شدن با آن رویکرد استعاری، کنشی سراسر تمثیلی بر پایه‌ی غیاب، فقدان و کثرت به دست می‌دهد. آنگاه در نقطه‌ای که تمامی این خویشاوندی‌ها به غرابتی بی‌پایان محکوم می‌شوند، تفاوت‌های امر جزئی را در می‌نوردد و در این درنوردیدن که بی‌رحمی خاص خود را می‌طلبد نشانی از سازشکاری و چانه‌زنی برای دستیابی به توافقی بر ریشه‌های واحد در کار نیست .

(4)

اکسل هورستمان زبان‌شناس مشهور آلمانی که در مقاله‌ای با عنوان «فیلولوژی» [3] هر چند با ارائه‌ی دقیقی از تاریخچه‌ی این واژه، تلاشی ناکام در تبیین سرشت عملی آن داشت نشان می‌دهد که ترک‌خوردن و دو نیم شدن فیلولوژی در اواسط قرن هجدهم دالی شد بر اختلافات عمده‌ای میان مفسران‌ش برای تقسیم‌بندی‌های دوتایی نظیر فیلولوژی عام و خاص، فیلولوژی قدسی و ناسوتی؛ فیلولوژی تخصصی و عمومی؛ فیلولوژی یهودی و یونانی؛ فیلولوژی آلمانی و فرانسوی؛ فیلولوژی کاشف و مفسر و ... به همین منوال در تفکر افلاطون واژه‌ی نادراالاستفاده‌ی فیلولوژی که ناظر بر تمایل به پژوهش‌های فلسفی و تقریباً همقطار فلسفه بود می‌توانست در ذیل فیلولوژی مفسر دسته‌بندی شود و تلقی سوفسطائیان از فیلولوژی که منبعث از علاقه‌ی وافر یونانیان به سخنوری بود تحت‌طبقه‌ی فیلولوژی کاشف جای بگیرد. اگر این بررسی را به شکل مقایسه‌ای موازی با سنت شرقی پژوهش در باب فقه‌اللغه دنبال کنیم، تا حدود زیادی چنین تنش‌هایی را در آن‌جا مرتفع می‌یابیم. فقه‌اللغه‌دانان اسلامی قرون اولیه و در صدر آن‌ها ابو منصور ثعالبی، بیش از هر مورد دیگری این دانش را در جهت «اطلاق کامل» و تلاش به منظور قطع تفاسیر پرورش می‌دادند. به تدریج برای آنان فقه‌اللغه بدل به تیغ تیزی شد که مسائل غامضی در دین از جمله اشتراکات، اشتقاق و ترادف در پرتو آن رفع و رجوع می‌شد. اگر در تدوین نام «فیلولوژی»، همان وجه خواستاری یا دوستداری، به‌عنوان پیش‌زمینه‌ی ورود مطرح بود، به این معنی که چه در این دانش و چه فلسفه لازمه‌ی ورود نه دانستن ریاضی یا چیز دیگر، بلکه تنها عبور از زیر طاق بلند دروازه‌ی «فیلولو» یا همان «دوستی» (اگر مجاز باشیم تا در این‌جا «فیلولو» را صرفاً دلالت‌کننده به دوستی لحاظ کنیم) محسوب می‌شد، بعدها در میان مسلمین، پیش‌شرط ورود به این محدوده در یک پارادوکس دقیق، نوعی از بصیرت یا دانش پیشینی است. پارادوکس مورد نظر را واژه‌ی «فقه» در فقه‌اللغه ایجاد می‌کند که ناظر بر این امر است که برای آموختن یک دانش، نیاز به همان دانش به شکل پیشینی وجود دارد. ابژه‌های فقه‌اللغه به مرور تبدیل به واژگانی انتزاعی شدند که تنها می‌شد تلباری از اطلاعات عمومی را به بهانه‌ی آنها عیان کرد. اما در این میان نظر زبان‌شناس اسلامی، عبدالقاهر جرجانی به این نکته جلب شد که اهمیت ابزارهای فقه‌اللغه در بارور کردن بُعدی از زبان بوده که به خود اشاره داشت. به همین اعتبار نخستین تلاش‌ها برای ردیابی ابعاد مخفی زبان در سنت فقه‌اللغه‌ی اسلامی مصادف شد با آخرین تلاش‌هایی که می‌کوشید بر مبنای نصّ صریح قرآن، در واکنشی استعاری، به جای تمام حلقه‌های مفقوده، مسئله‌ی مبهم و دست‌نیافتنی «حکمت خداوندی» را بنشانند. در اشاره‌ی ابومنصور ثعالبی در مقدمه‌اش بر کتاب فقه‌اللغه چند نکته‌ی مورد توجه وجود دارد که تأمل او را در باب امر مشترکی نشان می‌دهد که اساس کار هر دو واژه‌ی فیلولوژی و فقه‌اللغه است. ثعالبی در مقام نخستین پایه‌گذار فقه‌اللغه‌ی مکتوب دو مضمون اصلی را در این بیان پیش می‌کشد: «دوستی» و «آرخه». به‌واسطه‌ی «دوستی»، ساختار سلسله‌ی علی و معلولی زبان را در یک کلیت نوبنیاد بازتعریف می‌کند و نهایتاً ابژه‌ی میل این دوستی را حواله به «آرخه» می‌کند. او می‌نویسد: «هر کس خدای تعالی را دوست بدارد، پیامبرش را دوست داشته. هر کس پیامبر عرب زبان را دوست بدارد ... زبان عربی را دوست می‌دارد که به این زبان برترین کتاب بر برترین مردمان نازل شد. و هر کس زبان عربی را دوست بدارد، خود را به آن مشغول و می‌دارد، نگهدار و پاسبان آن و پیوسته بر آن کار است. به آن عنایت می‌ورزد و همت‌اش را صرف آن می‌کند. و هر کس که خدا او را به اسلام راهنمایی فرمود باور بدارد که ... زبان عربی بهترین زبان‌ها و گویش‌هاست و روی‌آوری بر فهم آن از دین‌داری است؛ چراکه ابزاری برای علم است و

کلید آموزش دین است. بدین‌سان زبان عربی برای گردآوردن و فراهم کردن بزرگی‌ها و برتری‌هاست؛ برای دست یافتن بر صفات پسندیده و انسانی و دیگر دانایی‌ها و بزرگی‌هاست. به مانند چشمه‌ای است برای آب، به مانند چوبی است که آتش با آن افروزند. و اگر بر همه‌ی ویژگی‌های این زبان چیرگی و دانایی و ژرف‌نگری نباشد، نیروی یقین در شناخت اعجاز قرآن به دست نمی‌آید.» [4]

(5)

والتر بنیامین می‌گفت: تنها مارکسیسم می‌تواند از پس یک فیلولوژی تمام عیار برآید. او قطعاً مثال‌هایی در این مورد ارائه می‌کرد که به شکل موناگونه‌های آن حکم کلی را اثبات کند. اما در نامه‌ای که گزیده‌ای از آن را آگامبن در «کودکی و تاریخ» می‌آورد، آدورنو به نفس چنین مسئله‌ای می‌تازد. دعوی او بر سر این نکته نیست که مارکسیسم نمی‌تواند از عهده‌ی تام و تمام فیلولوژی برآید، برعکس او معتقد است که روش کار بنیامین اصلاً مارکسیستی نیست، بلکه به جای این‌که مفاهیم با «وساطت کلیت اجتماعی» مشروح و مبسوط گردند، به سبب مشغول شدن با انتزاعات خود، «به شکل شیطانی علیه تأویل خودشان توطئه می‌کنند» و هم‌چنین در زیر لایه‌های نفوذناپذیر و تلنباری از اطلاعات تاریخی مدفون می‌شوند. از این‌رو آدورنو نام چنین روشی را چیزی نخواهد گذاشت جز «ماتریالیسم مبتدل» و آنچه بنیامین در تدقیق آن تحت یک روش فیلولوژیک می‌کوشد، نمی‌تواند مارکسیستی باشد، چرا که ظاهراً فیلولوژی با آن حجم عظیم اطلاعات تاریخی‌ای که از ورای واژه‌ها و ساخت زبان آشکار می‌کند، هیچ جایی برای وساطت کلی فرآیندهای اجتماعی باقی نمی‌گذارد؛ هم‌چنین آدورنو مصرّ است که غیر از تغایر با اصول وساطت، چنین رویکردی با خلق و خوی خود بنیامین هم سازگار نیست چراکه او «از روی خرافه‌باوری قدرت روشن‌گر و تصریح‌کننده‌ای را به ذکر جزئیات نسبت می‌دهد که به هیچ وجه به محدوده‌ی ارجاعات عینی و عملی متعلق نیست بلکه صرفاً تفسیری نظری یا انتزاعی خواهد بود.»

حال اگر به مضمون نهایی نقد آدورنو برگردیم، مهم‌ترین دغدغه و نگرانی او از دست‌رفتن همین عنصر واسطه است که قادر به تبیین چگونگی روابط زیربنا و روبنا خواهد بود. درحالی‌که در نظر بنیامین فهم تاریخی ابژه‌های بیرونی در قالب یک مونااد یعنی جوهری که بُعد یا امتداد ندارد و غیرقابل تجزیه است، میسر می‌گردد. نتیجه‌ی چنین دریافتی سوق دادن بینش‌های ماتریالیستی به سوی این حقیقت است که «به‌طور ریشه‌ای بر جدایی زیربنا از روبنا غلبه کند» با توجه به این نکته، در کار بنیامین، چنان‌که آگامبن شرح می‌دهد: «مونااد پراکسیس بیش از هر چیز به عنوان یک بررسی متنی شناسانده می‌شود. یعنی به عنوان نشانه‌ای رمزی که فیلولوژی باید بتواند آن را در تمامیت و یکپارچگی ساختگی‌اش قوام ببخشد... آن‌چه فیلولوژی بدین طریق به دست می‌آورد، باید درون چشم اندازی تاریخی و با اتخاذ روشی که بنیامین آن را *Aufhebung* فیلولوژی (یعنی لغو، حفظ و تعالی توأمان آن) نامیده، [5] تفسیر شود. با این حال افق‌های این چشم‌انداز نه در کلیت فرآیند اجتماعی... بلکه در تجربه‌های تاریخی خود ما یافتنی‌اند.»

از نظر بنیامین شاید نیازی نباشد که تمام توان خود را مصروف یافتن یک عنصر واسطه برای یافتن زیربنا و معنی‌کردن آن‌چه از گذشته بجا مانده کنیم، بلکه دقیقاً بازنگری در یکی‌دانستن تاریخ و زمان کرونولوژیک است که قادر است بستری را بگشاید که در آن بتوان رابطه‌ی میان زیربنا و روبنا را در فرآیندی فیلولوژیک به شکل متقابل فهم کرد؛ یعنی دقیقاً در رابطه‌ای درهم تنیده شده که در بستر نوعی تاریخ موناادیک قابل تفکیک است. به بیان بهتر همان‌طور که بنیامین در پاسخ آدورنو تصریح می‌کند تنها از خلال یک رویکرد فیلولوژیک است که می‌توان به درون‌مایه‌ی تاریخی اشیاء، نام‌ها و امور دست یافت و از مجرای این دستیابی به درون‌مایه است که حقیقت‌مایه‌ی چیزها در متن حرکتی تاریخی آشکار می‌شوند.

به همین صورت این‌که تنها مارکسیسم قادر به انجام چنین رسالتی است به معنای نفی انطباق میان هم‌رسانی معنایی - تحت نظام زمانی کرونولوژیک - و مفهوم حقیقی تاریخ است. آن‌چه مسلم است بنیامین شجاعانه هر دو تلقی رایج در رابطه‌ی زیربنا و روبنا را به

واسطه‌ی پژوهشی فیلولوژیک نقد می‌کند. هم رابطه‌ی دیالکتیکی که خودِ مارکس چندان بدان راغب نبود و هم رابطه‌ی علی که بر محور اقتصاد مطرح می‌شد. بلکه نوعی هماهنگی بی‌واسطه که نه تنها ماتریالیسم مبتدل نیست، بلکه باید به‌عنوان حقیقی‌ترین شکل ماتریالیسم تاریخی قلمداد شود، شکلی که کشف آن بر عهده‌ی یک فیلولوگ ماتریالیستی است. به بیانی بسیار ساده‌تر «آن چه که هست، واقعاً هست». خودش در مقام یک پراکسیس، زیربنا و روبنای خودش را در درون دارد. به همین صورت کار فیلولوژی بر چیزی که واقعاً هست صرفاً یک تلاش آکادمیک برای یافتن نام و نشان گاه‌شمارانه‌ی آن نخواهد بود، بلکه بسی بیش‌تر از آن، مربوط به تجربه‌های تاریخی نسل معاصر و چگونگی کارسازی چیزها در جهان عینی، و در کل پژوهش در باب تبارها و کارکردهاست. تأکیدی که بنیامین در قطعه‌ی N11.6 با همان اصطلاح «تمام‌عیار» می‌کند ناظر بر همین کار دشوار است. محل نزاع رویکردهای شبه‌فیلولوژی در همین جاست که نمی‌توانند یا نمی‌خواهند تاریخ ابژه‌ای را که باید در مقام یک موند فهم شود در خود آن درک کنند. از این رو همواره وقفه‌ای میان نام چیزها و سرگذشت‌شان می‌اندازند. به همین صورت تلاش‌های مذبحخانه برای فهم ابژه‌ها در ساختار یک منطق علی همان جمودِ فقه‌اللغه‌واری را حواله‌ی ابژه‌ها می‌کند که نمی‌توان بدون واسطه‌ای مبهم و موهوم به حقیقت آن‌ها نزدیک شد.

از این رو این مسئله که تنها مارکسیسم می‌تواند از پس کنش فیلولوژیک راستین برآید، ربط روشنی به مقوله‌ی انتقال تاریخی معنا دارد. اما این بصیرت دقیقاً مترادف با همان تحشیه‌ای است که او بر عبارت مشهور مارکس که می‌گفت «انقلاب‌ها لوکوموتیوهای تاریخ بشری‌اند» نوشته بود؛ این که شاید اساساً اوضاع به گونه‌ای دیگر باشد و انقلاب‌ها چیزی نباشند جز کشیدن ترمز اضطراری قطار توسط سرنشینان آن. در این معنی، تنها مارکسیسم است که می‌تواند به سلسله‌ی ظاهراً نامتناهی معناداری زمان گاه‌شمارانه پایان بخشد. مارکسیسم می‌تواند با معطوف ساختن هم‌وغم خود به سوی تبار حقیقی نام‌ها از دل خود پراکسیس چیزها - خاستگاهی که هر چه کدرتر شدن‌اش رابطه‌ای مستقیم با رشد غده‌ی سرمایه‌داری دارد - دلالت نام‌ها را از کار بیان‌دازد، و این که فقط در گستره‌ی رستاخیزی مارکسیستی است که تک‌تک سوژه‌ها بدل به فیلولوگ‌های رادیکال می‌شوند، زمانی که دیگر خطاب به نام دکتر، مهندس، معلم، کارگر و بیکار نیست. مدلول همه‌ی نام‌ها پراکسیس رفاقت و دوستی است و در جشنی پُر سرور و خیابانی همه برای هم تنها یک کلمه‌اند: رفیق‌اند. این تنها راهی است که می‌توان در مقام یک فیلولوگ ماتریالیستی، دروازه‌های زبان را بست. برای درک صحیح این عملکرد، فهم فاصله‌ای که بنیامین در مقاله‌ی در باب زبان و زبان بشری از آن سخن می‌گوید ضروری است. فاصله‌ای که میان انسان و نام‌ها می‌افتد و نهایتاً منجر به ایجاد قراردادهای اجتماعی و دستگاه‌های نشانه‌شناختی یا به تعبیر دقیق کی‌یرکگارد «یاوه‌گویی» می‌شود. بنیامین کلیت زبان‌های پسابابلی که بر مبنای دلالت متکثر شده‌اند را به واسطه‌ی همین دلالت (که طبقه و جنگ را می‌آفریند)، به‌عنوان مفهومی بورژوایی از زبان یکسره نفی می‌کند. از این رو تلاش‌هایی نظیر زبان اسپرانتو نیز همان اشتباه اکسل هورستمان را در رویکردش به فیلولوژی (امری که نه با جزئیات بلکه با رویکردهای کلی سر و کار دارد) مرتکب می‌شوند. پدیدآورندگان و کاربران زبان اسپرانتو نیز شاید به این آگاهی رسیده بودند که عزم واحد برای تغییر، تنها از خلال یک وحدت زبانی حاصل خواهد شد (و این دقیقاً همان دلیلی است که کتاب مقدس درباره‌ی ایجاد کثرت زبانی از سوی خداوند در واپسین شب بابل بیان می‌کند: کتاب مقدس عامل اصلی پراکندگی زبان‌ها را این می‌داند که خداوند دانست که همت آدمیان مجموع شده و اگر برج ساخته شود هیچ نیرویی نخواهد توانست آن را متفرق سازد). چنین تلاش‌هایی فاقد حقیقت زبان ناب نیستند، اما مسئله بر سر ایجاد یک دایره‌ی مشترک از زبان و ارتباط نیست، بلکه اشکال کار در خود کنش انتقال است. به همین دلیل بود که بنیامین نوشت: «آن چه اکنون به نام تاریخ جهان شمول شناخته می‌شود فقط می‌تواند نوعی اسپرانتو باشد...». «نوعی اسپرانتو» یعنی نه همین اسپرانتو، بلکه چیزی تا حدودی شبیه به آن، اسپرانتویی که دیگر چیزی را منتقل نکند و به معناداری تاریخ پایان دهد، تاریخ را آن گونه با خود یکی سازد تا بی منت نوشتن «هم‌چون جشنی پر سرور تجربه شود.»

پانویس‌ها:

- [1]. «در باب نظریه‌ی شناخت نظریه‌ی پیشرفت»، در عروسک و کوتوله، ترجمه‌ی مراد فرهادپور و امید مهرگان، انتشارات گام نو.
- [2]. جورجو آگامبن، زبان و مرگ، ترجمه‌ی پویا ایمانی، نشر مرکز.
- [3]. زبان‌شناسی و ادبیات، تاریخچه چند اصطلاح، مجموعه نویسندگان، ترجمه‌ی کوروش صفوی، انتشارات هرمس.
- [4]. از دیباچه‌ی فقه‌اللغه و سر‌العربیة اثر ثعالبی.
- [5]. شاید مناسب‌ترین معادل فارسی برای این واژه‌ی هگلی «رفع کردن باشد». دو معنای این معادل یعنی «برطرف ساختن» و «بلند کردن» تا حدودی معنای دوگانه‌ای را که هگل و بنیامین از آن طلب می‌کردند را نشان می‌دهد.

