

زبان، قدرت، نیرو

نوشته اومبرتو اکو
ترجمه بابک سیدحسینی

روز ۱۷ ژانویه ۱۹۷۷، در حضور جمع زیادی که معمولاً به مناسبت‌های تفریحی و فرهنگی دوره جمع می‌شوند، رولان بارت که به تازگی بر کرسی استادی نشانه‌شناسی ادبی کولژ دو فرانس^۱ تکیه زده بود، اولین درسش را می‌داد. این درس، که روزنامه‌های آن زمان درباره‌اش بحث کرده بودند (روزنامه لوموند یک صفحه کامل به آن اختصاص داده بود) و امروز انتشارات «سوی»^۲ آن را تحت عنوان متواضعانه و بسیار فاخر «درس»^۳ چاپ کرده است، کمی بیش از چهل صفحه است و از سه بخش تشکیل شده است. بخش اول درباره زبان، بخش دوم درباره کارکرد ادبیات و رابطه آن با قدرت زبان و بخش سوم درباره نشانه‌شناسی و به خصوص نشانه‌شناسی ادبی است.

پیش از همه یادآور می‌شوم که بخش سوم را (که با وجود اختصارش بحث روش‌شناسانه وسیعی را به دنبال دارد) کنار می‌گذاریم و در بخش دوم هم فقط کمی وارد می‌شویم. به نظر می‌رسد بخش اول مسئله وسیعتری را مطرح می‌کند که از ادبیات و فنون تحقیق در ادبیات فراتر می‌رود و به مسئله قدرت مربوط می‌شود، یعنی مسئله‌ای که با کتابهای دیگری هم که در این مقاله ارتجالاً بررسی می‌شود ارتباط دارد.

اولین درس بارت از بلاغتی باشکوه برخوردار است و با تمجید از مرتبه عالی مقامی آغاز می‌شود که قرار است متولی آن شود. همان‌طور که احتمالاً همه می‌دانیم، اساتید کولژ دو فرانس به سخن گفتن اکتفا می‌کنند: یعنی امتحان نمی‌گیرند و قدرت قبول یا رد کردن ندارند و شرکت‌کنندگان فقط از روی علاقه به سخنان اساتید است که سر کلاس حاضر می‌شوند.

رضایتِ خاطر (باز هم فروتنانه و فاخر) بارت هم از همین ناشی می‌شود: «به‌مکانی پا می‌گذارم که دور از قدرت است». البته این ریاکارانه است، چون در فرانسه هیچ چیز به اندازه تدریس در کولژ دو فرانس و تولید معرفت، قدرت فرهنگی نمی‌بخشد. ولی شاید داریم زیادی تند می‌رویم. در این درس (که چنانچه خواهیم دید، راجع به بازی با زبان است) بارت، گرچه ساده‌لوحانه، بازی می‌کند: او تعریفی از قدرت را ارائه می‌کند ولی تعریف دیگری را پیش‌فرض قرار می‌دهد. در حقیقت بارت بسیار زیرکتر از آن است که به فوکو^۴ بی‌اعتنائی کند، برعکس از اینکه دوره‌ای در کولژ رئیس فوکو بوده بسیار خوشنود است: پس باید خوب بداند که قدرت «واحد» نیست بلکه در جاهایی که در نگاه اول آن را نمی‌بینیم نفوذ می‌کند، قدرت «کثیر» است، سپاهی است مانند شیاطین. قدرت در ظریفترین ساز و کارهای تبادل اجتماعی حاضر است: نه تنها در دولت، طبقات و گروهها، بلکه در مدها، عقاید جاری، نمایشها، بازیها، ورزشها، اطلاعات، روابط خانوادگی و خصوصی و حتی در جریانهای آزادیبخشی که سعی در مخالفت با آن دارند: «گفتاری را گفتار قدرت می‌نامم که ایجاد خطا کند و در نتیجه شنونده را در جایگاه متهم قرار دهد». برای از بین بردن قدرت انقلاب کنید، خواهید دید که دوباره از درون وضع جدید متولد می‌شود. «... قدرت انگل کالبدی ماورای اجتماعی است، مرتبط با سرگذشت کامل انسان و نه تنها سرگذشت سیاسی و تاریخی او. و زبان آن چیزی است که در طول ابدیت بشری، قدرت در آن تثبیت می‌شود...»

آنچه قدرت ایجاد می‌کند قوه سخن نیست، بلکه شکلی از قوه سخن گفتن است که در یک نظام یا در دستگاهی از قواعد، یعنی زبان، منجمد شده است. بارت (که در گفتارش، دانسته یا ندانسته، عقاید بنجامین لی‌ورف^۵ را تکرار می‌کند)، می‌گوید که زبان مرا مجبور می‌کند هرگاه از عملی صحبت می‌کنم خودم را فاعل قرار دهم. از اینجا به بعد هر کاری که می‌کنم نتیجه آنچه هستم خواهد بود؛ زبان مجبورم می‌کند مذکر یا مؤنث را انتخاب کنم و اجازه نمی‌دهد نوع خنثی را تصور کنم؛ مجبورم می‌کند با گفتن «شما» یا «تو» نسبت به دیگری متعهد شوم. زیرا حق ندارم رابطه عاطفی یا اجتماعی‌ام را مشخص نکنم. طبیعتاً منظور بارت زبان فرانسه است؛ زبان انگلیسی لااقل به او آزادی این دو کار را خواهد داد. اما در عوض آزادیهای دیگری را از او خواهد گرفت. نتیجه اینکه: «زبان به دلیل ساختار خاص خودش، مستلزم نوعی رابطه از خودبیگانگی محتوم است.» سخن گفتن یعنی گردن نهادن: زبان [قدرتی] ارتجاعی است که عمومیت یافته است. از این هم فراتر بروم: «زبان نه مرتجع است و نه مترقی، بلکه در یک کلمه فاشیست است، چون فاشیسم جلوگیری از سخن گفتن نیست بلکه مجبور کردن به سخن گفتن است.»

همین گفته بارت است که از نظر جدلی بیشترین واکنش را از ژانویه ۱۹۷۷ برانگیخته است. تمام بحثهای بعدی از همین جمله ناشی می‌شوند. پس از شنیدن این جمله تعجب نخواهیم کرد اگر بگویند: زبان قدرت است چون مرا مجبور می‌کند کلیشه‌هایی از پیش شکل گرفته (از جمله خود کلمات) را به کار ببرم، و آنچنان ساختار محتومی دارد که به ما بردگان زبان، اجازه نمی‌دهد از آن آزاد و خارج شویم، چون هیچ چیز بیرون از زبان نیست. چگونه می‌توانیم خود را از آنچه بارت (با ارجاع به نمایشنامه سارتر) «در بسته»^۱ می‌نامد، آزاد سازیم؟ با تقلب. می‌توان در زبان تقلب کرد. بارت این بازی نادرست، نجاتبخش و آزادیبخش را ادبیات می‌نامند.

از اینجا به طرح نظریه‌ای ادبی در نوشته می‌رسیم، یعنی بازی کلمات و بازی با کلمات. این مقوله فقط عملکردهایی را که «ادبی» نامیده می‌شوند در بر می‌گیرد، اما در عین حال می‌توان دید که در متون علمی یا تاریخ‌نگاری نیز کاربرد دارد. ولی در نهایت برای بارت نمونه اصلی این فعالیت آزادیبخش همان فعالیت‌هایی است که آنها را خلاقه یا خلاق می‌نامند. ادبیات زبان را به صحنه می‌آورد و روی حُلُل و فُرُج آن کار می‌کند، ادبیات با گزاره ساخته و پرداخته سروکار ندارد بلکه با بازی گوینده و نویسنده سروکار دارد که جاذبه کلمات را کشف می‌کند. ادبیات خوب می‌داند که نیروی زبان می‌تواند دوباره بر آن غلبه کند، ولی دقیقاً به همین دلیل است که حاضر است از حرفش برگردد؛ گفته‌اش را گاه تصدیق و گاه رد می‌کند، گاه سماجت می‌کند و گاه با زبان بازی تغییر موضع می‌دهد؛ نشانه‌ها را از میان نمی‌برد، بلکه به بازی وا می‌دارد و با آنها بازی می‌کند. جواب این سؤال که آیا ادبیات نوعی آزادسازی قدرت زبان است یا نه، به طبیعت این قدرت بستگی دارد. به نظر می‌رسد که بارت در این مورد طفره می‌رود. از طرف دیگر مستقیماً و نه فقط به عنوان دوست، و حتی در قسمت کوتاهی که در باره «تکثر» قدرت صحبت می‌کند، به‌طور غیرمستقیم، جملات فوکو را تشریح می‌کند. مفهومی که فوکو از قدرت ارائه کرده است شاید قانع‌کننده‌ترین و مسلماً برانگیزاننده‌ترین مفهومی است که امروزه رواج دارد. می‌توان دید که چگونه او در مجموعه آثارش قدم به قدم این مفهوم را ساخته و پرداخته است.

از خلال تغییراتی که در آثار فوکو در روابط بین قدرت و معرفت، عمل کلامی و عملی غیرکلامی، مشاهده می‌شود، می‌توان به طرحی واضح از مفهوم قدرت دست یافت که لااقل دو مشخصه‌اش در اینجا به کارمان می‌آید: نخست اینکه قدرت فقط سرکوب و ممنوع کردن نیست، بلکه تحریک به بیان و تولید معرفت نیز هست؛ دوم، همان‌طور که بارت هم به آن اشاره می‌کند،

قدرت واحد نیست، یک تکه نیست، قدرت فرایندی یک طرفه مابین حاکم و اتباع وی نیست.*
 فوکو می‌گوید: «در مجموع باید پذیرفت که این قدرت بیشتر عمل می‌کند تا اینکه در اختیار کسی باشد. قدرت امتیاز مکتسب یا محفوظ طبقه حاکمه نیست، بلکه اثر مجموعه موقعیتهای استراتژیک آن طبقه است (اثری که موقعیت افراد تحت سلطه، آن را ظاهر و گاهی دوباره هدایت می‌کند). از طرف دیگر این قدرت فقط و فقط به صورت نوعی اجبار یا ممنوعیت برای کسانی که «در اختیارش ندارند» عمل نمی‌کند؛ بلکه قدرت آنها را احاطه می‌کند، از آنها و از میان آنها می‌گذرد؛ بر آنها تکیه می‌کند، درست مثل خود آنها که در بردشان علیه این قدرت بر وسایلی تکیه می‌کنند که قدرت بر آنها اعمال می‌کند.» (نظارت و تنبیه)^۷. در جای دیگر می‌گوید: «منظورم از کلمه قدرت شکلی از انقیاد نیست که، برخلاف خشونت، به شکل قاعده درمی‌آید، و بالاخره منظورم نوعی نظام کلی سلطه نیست که عنصری یا گروهی روی عنصر یا گروه دیگری اعمال می‌کند و نتایجش، با انحرافات پیاپی، از تمامی اندام اجتماع می‌گذرد. در تحلیل قدرت نباید اقتدار دولت، شکلی قانون یا وحدت کلی نظام سلطه را به عنوان داده‌های اولیه فرض کرد؛ اینها فقط شکلهای نهایی قدرت هستند. به نظر من، پیش از همه، باید قدرت را تعدد روابط نیروهایی دانست که ذاتی قلمرو عملکرد خود، و سازنده و قوام‌بخش سازمان خود هستند**؛ قدرت بازی است که از راه نبردها و رودرروییهای بی‌وقفه این نیروها را تبدیل، تقویت یا واژگون می‌کند؛ تکیه‌گاههایی است که این روابط نیرو در یکدیگر پیدا می‌کنند تا بتوانند زنجیر یا نظامی تشکیل دهند، یا برعکس، فواصل و تناقضاتی است که بعضی را از بعضی دیگر جدا می‌کند؛ و بالاخره استراتژی‌هایی است که آنها را متحقق می‌کند، استراتژی‌هایی که طرح عمومی یا تبلور نهادیشان در دستگاههای دولتی، شکل‌گیری قانون و برتریهای اجتماعی تجسم پیدا می‌کند.» قدرت را نباید در مرکز اقتداری واحد جست، بلکه «باید آن را پایه متحرک روابط

* فوکو در نظریه قدرت خود دو مفهوم مثبت و منفی با فعال و منفعل واژه «سوژه» (Sujet) را به کار می‌گیرد: نخست سوژه به عنوان فاعلی فعل، که در اینجا همان فرمانده یا حاکمی است که قدرت را اعمال می‌کند، و دوم سوژه به معنای مستنی و تاریخی آن، یعنی همان بنده، رعیت، یا تبعه حاکم که مطیع و تحت انقیاد (assujettissement) اوست. فوکو از این طریق رابطه قدرت و معرفت را نیز روشنتر می‌کند، و نشان می‌دهد که شکل‌گیری سوژه یا ذهنیت عقلانی، که در فرهنگ عقل‌گرای مدرن مترادف عقلانیت، استقلال و آزادی فرد است، از درگیری او با روابط قدرت و فرایند انقیاد جدا نیست. در هر دو مورد (یعنی چه در تولید معرفت و چه در تولید و توزیع قدرت) ما بیشتر با شبکه پیچیده‌ای از کنشها و واکنشها سروکار داریم، تا نوعی رابطه یک‌طرفه میان سوژه و ابژه یا حاکم و بنده.

** به عبارت دیگر این نیروها از جایی خارج از قلمرو قدرت نشأت نمی‌گیرند.

نیروهایی دانست که به خاطر نابرابریشان بی‌وقفه حالت‌هایی از قدرت را موجب می‌شوند، حالت‌هایی که همیشه محلی و بی‌ثباتند [...] قدرت همه‌جا هست، نه به این دلیل که همه چیز را در بر می‌گیرد، بلکه از این رو که از همه‌جا نشأت می‌گیرد [...] قدرت از پایین می‌آید [...] اصولاً، روابط قدرت و یا قالب کلی تضاد متقابل و درستی بین حاکمان و اتباع وجود ندارد [...] بهتر است فرض کنیم که روابط نیروها که در دستگاه‌های تولیدی، خانواده‌ها، گروه‌های محدود و نهادها تشکیل می‌شوند و عمل می‌کنند تکیه‌گاهی هستند برای آثار وسیع شکاف‌هایی که در مجموع اندام اجتماع پیدا می‌شود.» (خواست معرفت)^۸

باری، این تصویر قدرت، کاملاً نزدیک به تصور ما آن نظامی است که زبان‌شناسان آن را زبان می‌نامند. مطمئناً زبان زورگو است (زیرا تحت این عنوان که جمله «من یک چطور می‌خواهم» نامفهوم است، به من اجازه نمی‌دهد که آن را بر زبان آورم) ولی خاصیت زورگو بودنش نه به تصمیمی فردی بستگی دارد و نه به هیچ مرکز دیگری که قواعد از آن ناشی شوند: زبان محصولی است اجتماعی، و دقیقاً به خاطر توافق همه مردم است که به شکل دستگاهی الزام‌آور متولد می‌شود. هر کسی در برابر مراعات دستور زبان تا حدی مقاومت می‌کند، با وجود این آن را قبول می‌کند، ولی نفع خود را در این می‌بیند که فرض کند دیگران نیز آن را مراعات می‌کنند.

(با اینکه زبان به دلیل خاصیت نظام یافته‌اش جزء تشکیل‌دهنده معرفت است) نمی‌دانم می‌توان گفت که زبان نوعی ابزار قدرت است یا نه. ولی یقیناً نوعی الگوی قدرت هست. می‌توانیم بگوییم که زبان، که عالیترین دستگاه نشانه‌شناختی یا (به گفته نشانه‌شناسهای روس) نظام نمونه‌ساز اولیه است، الگویی است برای دیگر نظام‌های نشانه‌شناختی که در فرهنگ‌های مختلف به عنوان ابزار قدرت و معرفت (نظام نمونه‌ساز ثانویه) مستقر می‌شوند.

پس در این جهت، بارت حق دارد زبان را چیزی قلمداد کند که با قدرت مرتبط است، ولی اشتباه او در دو نتیجه‌ای است که می‌گیرد: اینکه زبان فاشیست است و اینکه زبان «چیزی است که قدرت [یعنی تجلی تهدیدکننده زبان] در آن تثبیت می‌شود.»

اول تکلیف‌مان را با اشتباه خیلی روشن اول روشن کنیم: اگر قدرت همان است که فوکو تعریف کرده است و اگر می‌توان خصوصیات قدرت را در زبان یافت، گفتن اینکه زبان به این دلیل فاشیست است بیشتر به شوخی می‌ماند: این گفته نوعی دعوت به ابهام است. چون در این صورت، اگر فاشیسم همه‌جا هست، اگر در هر وضعیت قدرت و در هر یک از قدیمترین زبانها همیشه حاضر بوده است، پس در اصل هیچ‌جا نیست. اگر سرنوشت بشری تحت سیطره

فاشیسم است، پس همه فاشیست هستند و هیچ‌کس فاشیست نیست. این مسئله خطر استدلالهای عوام‌فریبانه‌ای را نشان می‌دهد که کراراً در ژورنالیسم روزمره می‌بینیم، با این تفاوت که آنها ظرافتهای بارت را هم ندارند. او دست‌کم این را می‌داند که نقیضه‌گویی را در خدمت فنون بلاغت به کار گرفته است.

اما اشتباه دوم به نظرم ظریفتر است: زبان چیزی نیست که قدرت در آن تثبیت شود. به راستی که هرگز از این وسواس فرانسویها یا فرانسوی‌مآبها که می‌خواهند همه‌چیز را تثبیت کنند، یا همه‌چیز را تثبیت شده ببینند، چیزی نفهمیده‌ام: خلاصه، معنی دقیق «تثبیت شدن» را نمی‌دانم. به نظرم می‌رسد که این فعل یکی از آن تعبیراتی است که مسائل لاینحل را با تحکم حل می‌کند. ولی حتی اگر این تعبیر را قبول کنیم، ترجیح می‌دهم بگویم که زبان ابزاری است که از طریق آن قدرت هر جا که ایجاد شود تثبیت می‌شود. برای توضیح روشنتر این مسئله به تحقیق جدید ژرژ دویی دربارهٔ نظریهٔ طبقات یا اقباس سه‌گانه^۹ رجوع می‌کنم.

دویی تحقیقش را از مجمع عمومی طبقاتی در آغاز انقلاب فرانسه شروع می‌کند که متشکل از روحانیون، اشراف و طبقهٔ سوم بود. از خود می‌پرسد که این نظریه (و ایدئولوژی) طبقات سه‌گانه از کجا می‌آید. ریشهٔ آن را در متون کلیسایی بسیار قدیمی دوران سلسلهٔ کارولنژی [قرن ششم تا هشتم] پیدا می‌کند که در آنها امت خدا را به سه طبقه، سه دسته یا سه سطح تقسیم می‌شود: آنان که نیایش می‌کنند، آنان که می‌جنگند و آنان که کار می‌کنند. استعارهٔ دیگری که در قرون وسطی معمول بود استعارهٔ گله است: بعضی چوپانند، بعضی سگ چوپان و بعضی گوسفند. به بیان دیگر، می‌توان تفسیری سنتی از این تقسیم‌بندی سه‌قسمتی ارائه کرد: روحانیت جامعه را از لحاظ معنوی هدایت می‌کند، مردان مسلح از آن پاسداری می‌کنند و مردم غذای آنها را تهیه می‌کنند. قضیه نسبتاً ساده است و برای اینکه بفهمیم که مسئله چیست کافی است به نبرد اعطای منصب و به اختلاف بین دربار پاپ و امپراطوری، که در مدرسه یادمان داده‌اند ببندیشیم. ولی دویی از این تفسیر پیش‌پاافتاده فراتر می‌رود. وی در بیش از چهارصد صفحه که فشرده‌گی مطالبش استثنایی است و در آن صورتهای مختلف این اندیشه را از دورهٔ کارولنژیها تا پایان قرن هفتم (و فقط در مورد کشور فرانسه) بررسی می‌کند، درمی‌یابد که این الگوی تشکیلاتی جامعه هیچ‌وقت به یک شکل نیست. معمولاً دوباره ظاهر می‌شود، ولی با اصطلاحاتی دگرگونه؛ گاهی به جای شکل سه‌ضلعی، شکلی چهارضلعی به خود می‌گیرد. گاهی صحبت از جنگجوها^{۱۰} است، گاهی از رزمنده‌ها^{۱۱} و گاهی از شوالیه‌ها؛ گاهی از روحانیون، گاهی از راهبها؛ گاهی از کشاورزان، گاهی فقط از کارگران و گاهی از بازرگانان.

باید گفت که در جامعه اروپایی، در طول سه قرن، تحولات متعددی به وجود می‌آید. اتحادهای مختلفی ایجاد می‌شود: اتحادهایی بین روحانیت شهری و اربابهای فئودال برای سرکوب مردم؛ بین روحانیت و مردم برای فرار از سرکوبهای شوالیه‌ها؛ بین راهبها و اربابهای فئودال در برابر روحانیت شهری؛ بین روحانیت شهری و حکومت‌های سلطنتی ملّی؛ بین حکومت‌های سلطنتی ملّی و... بدین‌سان می‌توان تا بی‌نهایت ادامه داد. کتاب دویی در نظرمان به تحقیقی می‌ماند دربارهٔ روابط سیاسی بین دمکراسی مسیحی، ایالات‌متحده، حزب کمونیست و کارفرمایان در ایتالیای معاصر، از دید خوانندهٔ سال سه‌هزار. در نگاه اول، به ما نشان می‌دهد که مسائل همیشه به آن وضوحی که فکر می‌کنیم نیست، و عبارات قانونی‌ای مثل تمایل به چپ یا توسعهٔ اقتصادی نه تنها وقتی به جای آندرتوتی^{۱۲}، کراکسی^{۱۳} آنها را به کار می‌گیرد، بلکه حتی در یک کنگرهٔ واحد دموکرات مسیحی و در فاصلهٔ زمانی بین دو رأی‌گیری هم معانی مختلفی به خود می‌گیرند. این مباحثات قرون وسطایی که در نظر ما آنهمه روشن جلوه می‌کرد و آن نقشهایی که به این خوبی تعریف شده بودند، برخلاف تصورمان بسیار ظریف هستند. این مسئله می‌تواند تا حدودی توضیح دهد که چرا کتاب دویی در عین اینکه تا این حد فشرده و مسحورکننده است، باز هم آنهمه ملال‌آور و مشکل است، زیرا عاری از خلاصه‌ای است که بلافاصله فهمیده شود و ما را در برابر موجی از حرکات و مانورهای نامشخص قرار می‌دهد. راهب کلونی^{۱۴} از تقسیم‌بندی روحانیون، شهبانان و کشاورزان صحبت می‌کند، ولی در اصل شیخ نوعی تقسیم‌بندی چهار قسمتی را مطرح می‌کند و به این محور سه‌تایی مربوط به زندگی زمینی، محور دوتایی دیگری نیز اضافه می‌کند که مربوط به زندگی ماورای طبیعی است و در آن سه طبقهٔ پیشین در برابر راهبها که واسطهٔ ارتباط با ماورا هستند قرار می‌گیرند. اینجاست که بازی کمی تغییر می‌کند و مربوط به سلطه‌ای می‌شود که روحانیان می‌خواهند بر سه طبقهٔ دیگر اعمال کنند، در این وضعیت روحانیان شهری صرفاً نقش درجه دوم را ایفا می‌کنند، و صومعه و ساختار فئودالی مستقیماً با هم مرتبط می‌شوند.

گاهی هر یک از این فرمولها که تا این حد به هم شبیه هستند و در عین حال تا این حد متفاوتند، در شکل شبکه‌ای از نیروها شاخه‌شاخه می‌شود: شهبانان روستاها را تاراج می‌کنند، مردم به دنبال تکیه‌گاهی می‌گردند و سعی می‌کنند که از محصولات زمین دفاع کنند. ولی از میان مردم کسانی سر بر می‌آورند که املاکی دارند و متمایلند که وضعیت را به نفع خودشان عوض کنند، و غیره...

اما اگر ساختار قدرت همه را راضی و آماده نکرده بود تا این وضعیت را مناسب حال

خودشان بدانند، این روابط نیروها هرگز به طور کامل تثبیت نمی‌شد. اینجاست که پای فن بلاغت به میان می‌آید، یعنی زبان به عنوان قاعده و الگویی که با ظرفکارهای بسیار کوچک لحن، برخی از روابط قدرت را مشروع و برخی دیگر را محکوم می‌کند. ایدئولوژی شکل می‌گیرد: یعنی قدرتی که از آن زاده می‌شود به شبکه واقعی توافقهایی که از پایین شکل می‌گیرند تبدیل می‌شود، زیرا روابط نیرو به روابطی نمادین مبدل شده‌اند.

در این قسمت مطالعه‌ام از متونی این چنین متفاوت، اختلافی بین قدرت و نیرو نمایان می‌شود، اختلافی که به نظر من در تمام گفتارهایی که امروزه درباره قدرت از مدرسه گرفته تا کارخانه و گتو جریان دارد، پنهان است. می‌دانیم که از زمان حوادث مه ۶۸ تا به حال، انتقاد و اعتراض به قدرت شدیداً اُفت کرده است، دقیقاً به این دلیل که این انتقادها مردمی شده‌اند: این فرایندی اجتناب‌ناپذیر است و نمی‌توانیم (نقش مرتجعان را بازی کنیم و) بگوییم که وقتی مفهومی در دسترس همه مردم قرار گیرد نخ نما می‌شود و بنابراین بهتر بود که در دست تعدادی محدود باقی می‌ماند. به عکس: دقیقاً به همین دلیل که این مفهوم بایستی در دسترس همه مردم قرار بگیرد و در نتیجه در معرض خطر نخ نما شدن باشد، نقد انحطاط آن نیز اهمیت می‌یابد.

بنابراین، تا به حال در گفتارهای سیاسی مردمی در باب قدرت، دو صورت مبهم وجود داشته است: اولی که ساده لوحانه است و در آن قدرت نوعی مرکز دارد (در اینجا نظام مرد بدجنس سیبیلوی است که از پشت کامپیوتر شوم خویش اضمحلال طبقه کارگر را هدایت می‌کند). از این نظریه به اندازه کافی انتقاد شده است، و مفهوم قدرت از نظر فوکو دقیقاً برای نشان دادن ساده لوحی انسان نمایانه آن مطرح شده است. می‌توان رد پای این تجدیدنظر در مفهوم قدرت را حتی در اختلافات داخلی گروه‌های مختلف تروریست پیدا کرد: یعنی در اختلاف بین آن گروهی که می‌خواهد «قلب» دولت را هدف قرار دهد و آن گروهی که برعکس حلقه‌های بافت قدرت را، در حواشی، در نقاطی که من آنها را نقاط فوکویی می‌نامم از بین می‌برد، یعنی جایی که نگهبانان زندان، تاجر خرده‌پا و سرکارگر عمل می‌کنند. اما صورت دوم مبهمتر است، چون نیرو و قدرت در آن به راحتی با هم اشتباه می‌شوند. فعلاً به جای «نیرو» از «قانون علیت» صحبت می‌کنم؛ بهتر است برای شروع، تعریف ساده‌ای از قانون علیت را ارائه کنیم.

چیزهایی علت چیزهای دیگری هستند: صاعقه درخت را می‌سوزاند، مرد زن را بارور می‌کند. عکس این روابط صادق نیست، درخت صاعقه را نمی‌سوزاند و زن مرد را بارور نمی‌کند. برعکس، روابطی وجود دارد که در آنها کسی طبق رابطه‌ای نمادین دیگری را مجبور به انجام کاری می‌کند: مثلاً مرد مقرر می‌کند که در خانه زن باید ظرفها را بشوید، دادگاه تفتیش عقاید مقرر

می‌کند که ملحد باید روی تل هیزم سوزانده شود و همین دادگاه به ناحق به خود این اجازه را می‌دهد که بگوید الحاد چیست. این روابط نوع دوم بر پایه نوعی استراتژی زبان ایجاد شده‌اند، استراتژیی که پس از درک ناپایداری روابط نیروها، با جلب موافقت همگانی افراد تحت سلطه، این روابط را به طرز نمادین نهادی کرده است. روابط نمادین قابل برگشت هستند. در اصل کافی است که زن بگوید نه، تا مرد ظرف را بشوید، کافی است که ملحدان دیگر اقتدار قاضی دادگاه تفتیش عقاید را قبول نکنند تا قاضی را بسوزانند. مسلماً مسائل به این سادگی نیست، زیرا گفتاری که به طور نمادین ایجاد قدرت می‌کند، باید، نه روابط ساده‌علیت را، بلکه روابط متقابل و پیچیده نیروها را در نظر بگیرد، و حال، در اینجا به نظر باید تفاوت بین قدرت به عنوان امری نمادین و علیت محض را بیان کرد: اولی برگشت پذیر است، برای به دست آوردن قدرت انقلاب می‌کنند. دومی را تنها می‌توان هدایت کرد، یعنی فقط امکان اصلاح را به ما می‌دهد (برای مقابله با صاعقه، من برقگیر را اختراع می‌کنم، زن تصمیم می‌گیرد که از وسایل ضدحاملگی استفاده کند، یا رابطه جنسی نداشته باشد، یا فقط رابطه هم‌جنس‌بازانه داشته باشد).

ناتوانی در تشخیص بین قدرت و علیت موجب رفتارهای سیاسی بچگانه‌ای می‌شود. گفتیم که مسائل به این سادگی هم نیستند. حالا مفهوم نیرو را جایگزین مفهوم قانون علیت (که یک جهتی است) می‌کنیم. هر نیرو بر نیرویی دیگر اعمال می‌شود: نیروها به کمک متوازی‌الاضلاع نیروها ترکیب می‌شوند.^{۱۶} دو نیرو همدیگر را خنثی نمی‌کنند مگر اینکه معکوس هم باشند. بازی بین نیروها اصلاحگر است: یعنی اینکه سازش ایجاد می‌کند. ولی بازی هیچ‌وقت بین دو نیرو نیست، بلکه بین تعداد بی‌شماری نیرو است و متوازی‌الاضلاع تصاویر چندبُعدی پیچیده‌ای ایجاد می‌کند. برای اینکه بفهمیم که کدام نیروها با کدام نیروهای دیگر مقابله می‌کنند، تصمیم‌گیری‌هایی دخالت می‌کنند که نه به بازی نیروها، بلکه به بازی قدرت مربوط‌اند. این مسئله نوعی دانش ترکیب نیروها را پدید می‌آورد.

به دویی برگردیم، وقتی طبقه شهبازان وجود دارد، وقتی فروشنده‌گان یا تمام ثروتمندان وارد بازی می‌شوند، وقتی که کشاورزان در اثر قحطی به شهرها مهاجرت می‌کنند، با نیروها سروکار داریم. پس استراتژی نمادین، تدوین نظریه‌های قانع‌کننده در مورد طبقات سه یا چهارگانه، و در نتیجه طرح روابط قدرت، برای این مطرح می‌شوند که بگویند کدام نیروها باید نیروهای دیگر را دربرگیرند و متوازی‌الاضلاعهایی که از آنها به دست می‌آید در چه جهتی باید پیش بروند. ولی در کتاب دویی، لافل برای خواننده حواس‌پرت، این خطر وجود دارد که بازی نیروها در مقایسه با استدلال غالب، یعنی شکل‌گیری دائمی تصاویر نمادین، رنگ خود را از دست بدهد.

برویم سراغ آخرین کتابمان، یعنی کتاب هوارد^{۱۷} درباره تاریخ سلاحها در طول تحوّل تاریخی اروپا. خیلی سریع به این کتاب اشاره‌ای می‌کنیم و خواننده را دعوت می‌کنیم که لذّت خواندن این کتاب مسحورکننده را از دست ندهد، کتابی که از جنگهای دوره فئودال تا جنگهای دوره هسته‌ای را بررسی می‌کند، و پر از حکایتها و کشفیات غیرقابل پیش‌بینی است. در سال ۱۳۴۶ در کرسی^{۱۸}، ادوارد سوم بر علیه شهسوارانی که با او سر جنگ داشتند، تیر و کمانهایی با کمانهای بلند را به کار گرفت. این کمانها، که پنج یا شش تیر را در همان مدّت زمانی پرتاب می‌کردند که کمانهای معمولی تنها یک تیر می‌انداختند، نیروی تازه‌ای بر شهسواران اعمال کردند. شهسواران شکست خوردند. در نتیجه مجبور شدند که زره و کلاه خودهای بیشتری بر تن کنند: این باعث شد که شهسواران قدرت تحرک کمتری داشته باشند و وقتی که از اسب پایین می‌آیند کاملاً بی‌مصرف شوند. نیروی شهسوار مسلح بی‌قدر و قیمت شد.

این مسئله به روابط نیروها مربوط می‌شود. به عنوان واکنش سعی می‌کنیم که نیروی جدید را مهار کنیم. تمام ساختار ارتش را اصلاح می‌کنیم. از خلال چنین ترکیبهایی است که تاریخ اروپا پیش می‌رود و ارتشها تغییر می‌کنند. در همین مورد می‌توانیم به گله‌های شخصیتهای کتاب آریوستو^{۱۹} از سبعیت کور اولین تفنگهای آتشین اشاره کنیم. ولی اینجاست که روابط جدید نیروها، پس از اختلاط و ترکیب با یکدیگر، ایدئولوژی جدیدی از ارتش خلق می‌کنند و تطبیقهای نماین جدیدی ایجاد می‌کنند. در اینجا به‌نظر می‌رسد که هوارد در کتابش عکس روش کتاب دویی را پیش می‌گیرد: یعنی از نیرو شروع می‌کند و از راههای غیرمستقیم به ساختارهای جدید قدرت می‌رسد، در حالی که دویی از شکل‌گیری تصاویر قدرت شروع می‌کرد تا به روابط نیروهای قدیم و جدیدی دست یابد که در این تصاویر نهفته بودند.

اما اگر به اندازه کافی به این تضاد فکر نکنیم، این خطر تهدیدمان می‌کند که در دام شکلهایی از سیاستهای کودکانه بیفتیم. نمی‌توان به نیرو گفت: «نه، از تو اطاعت نمی‌کنم»؛ تنها می‌توان به فکر فزونی برای متوقف کردن آن بود. اما در برابر رابطه قدرت نمی‌توان با یک اعمال نیروی خشک و خالی ایستاد: قدرت بسیار دقیقتر از این است و از توافقهایی بسیار ظریفتری تشکیل شده است، و زخم را در محل درمان می‌کند، محلی که الزاماً و همیشه حاشیه‌ای است.

به همین دلیل است که معمولاً ما شیفته انقلابهای بزرگی می‌شویم که در نظر نسلهای آینده نتیجه یک اعمال نیروی ساده جلوه می‌کنند، که با ضربه زدن به نقطه ظاهراً بی‌اهمیتی محور موقعیت قدرت را کاملاً می‌چرخاند: مثلاً فتح باستیل، هجوم به کاخ زمستانی، شبیخون به پادگان مونکادا^{۲۰}... به همین دلیل است که انقلابیهای تازه کار اعمال مشابهی را تکرار می‌کنند

و از اینکه به نتیجه نمی‌رسند متعجب می‌شوند. در حقیقت اعمال نیروی «تاریخی» هرگز اعمال نیرو نبوده است، بلکه حرکتی نمادین بوده است، یعنی کشفی نمایشی و نهایی که به شیوه‌ای معنی‌دار که آن هم در حد دکور است بر بحرانی که از مدتها پیش در روابط قدرت پراکنده بود صحنه می‌گذارده است. بدون این بحران اعمال نیروی ظاهری چیزی نخواهد بود مگر اعمال نیرویی نمادین که در نهایت باید در متوازی‌الاضلاع کوچکی با نیروهای محلی ترکیب شود.

اما چطور ممکن است قدرتی که از شبکه‌ای از توافقه‌ها تشکیل شده است متلاشی شود؟ این سوآلی است که فوکو در همان کتاب «خواست معرفت» از خود می‌کند: «آیا باید گفت که ما ضرورتاً «درون» قدرت هستیم، نمی‌توانیم از آن «بگریزیم» و جایی کاملاً خارج از آن وجود ندارد چون ناگزیر مطیع قانون آن خواهیم بود؟» اگر دقیقتر نگاه کنیم، در اصل وقتی بارت می‌گوید که هیچ‌وقت از زبان خارج نمی‌شویم همین حرف را می‌زند. جواب فوکو این است: «گفتن این حرف به معنی نشناختن خاصیت کاملاً ارتباطی روابط قدرتها خواهد بود. این روابط نمی‌توانند وجود داشته باشند، مگر با در نظر گرفتن تعدد نقاط مقاومت: در روابط قدرت این نقاط نقش رقیب، هدف، تکیه‌گاه و حمله برای فتح را بازی می‌کنند [...]». پس در برابر قدرت یک جایگاه امتناع بزرگ نداریم (نفس انقلاب، کانون همه شورشها، قانون ناب انقلابیون). برعکس مقاومت‌هایی داریم که هر کدام از آنها موردی خاص است: مقاومت‌هایی ممکن، ضروری، نامحتمل، خودبه‌خودی، وحشی، تنها، حساب‌شده، خزنده، خشن، آشتی‌پذیر، آماده‌مصالحه، سودجویانه یا ایثارگرانه [...] نقاط، گره‌ها و کانونهای مقاومت که با تراکمهای زیاد و کم در زمان و مکان پراکنده شده‌اند، گاهی گروه‌ها یا افرادی را به‌طور قاطع برمی‌انگیزند، نقاطی از بدن، لحظاتی از زندگی، رفتارهایی را ناگهان بیدار می‌کنند. آیا گسستگیهای بزرگ تقسیم‌بندیهای سیاه و سفید و قطعی وجود دارد؟ گاهی اوقات! ولی بیشتر اوقات با نقاط مقاومتی متحرک و موقتی سروکار داریم که شکافهایی در جامعه ایجاد می‌کنند که جابه‌جا می‌شوند، واحدهایی را از بین می‌برند و دسته‌بندیها را موجب می‌شوند، بین خود افراد شکاف می‌اندازند، تکه‌تکه‌شان می‌کنند و دوباره به هم می‌آورند [...]».

بدین معنی، قدرتی که در آن هستیم، در بطن خودش، شاهد تلاشی توافقی می‌شود که اساسش را تشکیل می‌دهند. آنچه در چارچوب این مقاله مورد توجه من است، روشن کردن تشابه این فرایندهای مداوم تلاشی‌هاست که فوکو (با کنایه) شرح داده است، با کارکردی که بارت به ادبیات در داخل نظام قدرت زبانی اختصاص می‌دهد. شاید این مسئله ما را به تأمل در

زیباشناسی دیدگاه فوکو سوق دهد، به خصوص آنجا که علیه هدف فعالیت نویسنده و علیه نظریه نوشته به عنوان فعالیت براندازنده اظهار نظر می‌کند (رجوع شود به مصاحبه ۱۹۷۷ در ضمیمه چاپ ایتالیایی «خواست معرفت»). همچنین، این مسئله باعث می‌شود از خود پرسیم که آیا بارت (وقتی می‌گوید که این امکان برای دانشمند و تاریخ‌نویس هم وجود دارد) ادبیات را به تمثیلی از روابط مقاومت و انتقاد از قدرت در داخل زندگی اجتماعی بدل نمی‌سازد. واضح است که این تکنیک همیشه از درون با قدرت مقابله می‌کند و هیچ ارتباطی با تکنیکهای مقابله با نیرو که همیشه خارجی و دقیق هستند ندارد. مقابله با نیرو همیشه جوابی آتی می‌دهد، مثل برخورد دو گوی بیلیارد؛ در حالی که مقابله با قدرت همیشه واکنشهایی غیرمستقیم برمی‌انگیزد. بهتر است از تمثیلی که مناسب یک فیلم زیبای امریکایی دهه سی است استفاده کنیم. در محله چینیه‌ها، گروهی بدکار به مغازه‌های لباسشویی دستبرد می‌زنند: این نوعی اعمال نیرو است. وارد مغازه می‌شوند و پول می‌خواهند. اگر صاحب مغازه لباسشویی پول ندهد همه چیز را می‌شکنند. صاحب مغازه لباسشویی می‌تواند جواب این اعمال نیرو را با اعمال نیرو بدهد: دندانه‌های گانگستر را خرد می‌کند. نتیجه آتی است. حالا توبت گانگستر است که روز بعد نیروی قویتری اعمال کند. این بازی نیروها ممکن است باعث تغییراتی در سیستمهای ایمنی محله شود: دربهای فلزی برای مغازه‌های لباسشویی، سیستمهای اعلام خطر، استخدام محافظ.

اما کم‌کم اهل محل به این وضعیت خو می‌گیرند: رستورانها زودتر می‌بندند، مردم بعد از شام از خانه‌هایشان خارج نمی‌شوند، بقیه کاسبکارها قبول می‌کنند که بهتر است پولی بدهند تا دزدها مزاحمشان نشوند... رابطه‌ای برای مشروع کردن قدرت گانگسترها برقرار شده است و همه در مورد آن همکاری می‌کنند، حتی کسانی که خواهان نظام دیگری هستند. اینجاست که قدرت گانگسترها شروع می‌کند به اینکه بر روی روابط نمادین اطاعت بنا شود، روابطی که در آن شخص مطیع به اندازه کسی که از او اطاعت می‌کنند، مسئول است. می‌توان گفت که هر کس به راه‌حلی رسیده است.

اولین فروپاشی توافق می‌تواند از جانب گروهی از جوانان شروع شود که تصمیم می‌گیرند هر شب با ترقه و اژدهاهای کاغذی جشنی برقرار کنند. به عنوان اعمال نیرو، این عمل می‌تواند در برابر عبور یا فرار گانگسترمانعی ایجاد کند، اما اهمیت اصلی این عمل در این نیست. به عنوان یکی از جنبه‌های مقاومت در برابر قدرت، جشن نوعی عنصر اعتماد را وارد کار می‌کند که به از هم پاشیدن توافق حاصل از ترس کمک می‌کند. نتیجه این کار می‌تواند آتی باشد؛ به خصوص که جشن هیچ نتیجه‌ای در پی نخواهد داشت مگر اینکه در کنار آن یک رشته رفتارهای جانبی وجود

داشته باشد و راههای دیگری برای بیان اینکه: «من کنار نمی‌آیم». در فیلممان می‌توانیم حرکت شجاعانه یک روزنامه‌نگار محلی را هم جای دهیم. اما این فرایند هم ممکن است با شکست مواجه شود. باید بلافاصله همه تاکتیکهای دفاعی را که سیستم دستبرد به مغازه‌های لباسشویی می‌تواند به نحوی در آداب و رسوم محلی ادغامشان کند، کنار گذاشت... بهتر است همین‌جا این تمثیل را کنار بگذاریم، چون هر چه باشد فیلم است و ما را مجبور می‌کند که پایان خوشی برای آن بسازیم.

نمی‌دانم که این جشن ازدها، تمثیلی از ادبیات در نظریه بارت است، یا اینکه ادبیات موردنظر بارت و این جشن هر دو تمثیلهایی از بحرانهای نظامهای قدرت در نظریه فوکو هستند. همچنین اینجا تردید دیگری هم پیدا می‌شود: زبانی که بارت از آن سخن می‌گوید تا چه حد از سازوکارهایی شبیه به نظامهای قدرت موردنظر فوکو پیروی می‌کند؟

زبان را به عنوان نظامی از قواعد در نظر بگیریم: نه تنها قواعد دستوری، بلکه همچنین قواعدی که امروزه آنها را عمل‌گرایانه^{۲۱} می‌نامیم: به عنوان مثال قاعده محاوره‌ای که بنابر آن جوابی که به هر سؤالی می‌دهیم باید کاملاً با سؤال تطبیق کند، و کسی را که این قاعده را زیر پا بگذارد یا بی‌تربیت و احمق و آشوبگر محسوب می‌کنند و یا اینکه فکر می‌کنند که در صحبتش به چیز دیگری اشاره می‌کند که نمی‌خواهد بر زبان بیاورد. ادبیات که در زبان تقلب می‌کند فعالیتی است که قواعد را متلاشی می‌کند و قواعد دیگری را جانشین آنها می‌سازد: قواعدی که موقتی‌اند و فقط در یک گفتار خاص و در یک جریان خاص معتبرند؛ و به‌ویژه در چارچوب آزمایشگاه ادبیات معتبرند. این سخن بدین معناست که یونسکو وقتی شخصیت‌هایش را وادار می‌کند آن‌چنان‌که مثلاً در *آوازخوان طاس*^{۲۲} می‌بینیم حرف بزنند در زبان تقلب می‌کند. اما اگر در روابط اجتماعی همه مردم مثل آوازخوان صحبت می‌کردند، جامعه از هم می‌پاشید. باید یادآوری کنیم که انقلاب زیانناختی وجود ندارد، چرا که هر انقلابی متضمن واژگونی روابط قدرت است؛ دنیایی که در آن مثل یونسکو صحبت کنند هیچ چیز را واژگون نخواهد کرد، بلکه شکلی از درجه ۱۸ (عددی نامشخص، در برابر درجه صفر^{۲۳}) رفتار را پایه‌ریزی خواهد کرد. در این صورت حتی نخواهیم توانست از نانوایان بخریم.

در برابر این خطر، زبان چطور از خود دفاع می‌کند؟ جواب بارت این است: با بازسازی موقعیتی از قدرت در برابر تجاوزی که به او شده است، از طریق در خود حل کردن خطر (تغییرات دستوری هنرمند به قاعده کلی مبدل می‌شوند). اما جامعه، بازی با ادبیات را (که زبان را زیر سؤال می‌برد) به اماکن خاص منتقل می‌کند و بدین طریق، از زبان دفاع می‌کند. بدین‌سان

در زبان هیچ وقت انقلاب نمی‌شود؛ آنچه هست یا خیالی است از انقلاب روی صحنه‌ای که همه چیز مجاز است، و بعد وقتی به خانه برمی‌گردیم معمولی حرف می‌زنیم، یا اینکه حرکت بی‌نهایت کوچکی است از اصلاحات پیاپی. پیروان کیش زیبایی اعتقاد دارند که هنر زندگی است و زندگی هنر، محدودهٔ این دو را با هم قاطی می‌کنند و به اشتباه می‌افتند.

پس زبان یک سناریوی قدرت به مفهومی که فوکو تعریف می‌کند نیست. قبول! اما چرا حس کردیم که چنین تشابه‌های عمیقی بین ابزار زبانشناختی و ابزار قدرت یافته‌ایم؟ و چرا حس کردیم که آن معرفتی را که قدرت، جوهر خود را از آن به دست می‌آورد، ابزار زبانشناختی تولید کرده است.

اینجا شکی ایجاد می‌شود. شاید نباید فکر کرد که زبان با قدرت متفاوت است — آن‌هم به این دلیل که قدرت محل انقلاب است در حالی که در زبان انقلاب نمی‌شود. اما باید پذیرفت که قدرت مشابه زبان است چون همان‌طور که فوکو می‌گوید، در قدرت هیچ وقت انقلاب نمی‌شود. یعنی اینکه: در قدرت هیچ تفاوتی بین اصلاح و انقلاب نیست، انقلاب لحظه‌ای است که در آن رژیم‌ها که اصلاحات تدریجی سستش کرده‌اند ناگهان متحمل چیزی می‌شود که «رنه‌تام»^{۲۴} آن‌را فاجعه یا چرخش ناگهانی می‌نامد؛ همان‌طور که مجموعه‌ای از حرکت‌های زمینی ناگهان زمین‌لرزه‌ای ایجاد می‌کنند: نقطهٔ گسست نهایی چیزی که کم‌کم شکل گرفته بود. پس انقلاب‌ها فجایع حاصل از حرکت‌های کُند اصلاحاتی هستند که از حیطة ارادهٔ افراد خارجند، یعنی نتیجهٔ اتفاقی ترکیبی از نیروهای نهایی هستند که از استراتژی اصلاحات نمادینی پیروی می‌کنند که از مدت‌ها پیش به بار نشسته‌اند. پس فهمیدن این مطلب که آیا مفهوم قدرت از نظر فوکو (که بارت داهیانه آن‌را در مورد زبان به کار می‌گیرد) مفهومی است نوانقلابی یا نواصلاحگرانه کار مشکلی است. اما بیش از هر چیز، ارزش فوکو در این است که تفاوت بین این دو مفهوم را از میان برده، و ما را ناچار کرده است که، علاوه بر مفهوم قدرت، در مفهوم اقدام سیاسی نیز تجدیدنظر کنیم. از همین حالا طرفداران عقاید مد روز را می‌بینم که مرا به این متهم می‌کنند که به نظر من فوکو یک انقلابی قدیمی است که از فعالیت سیاسی رویگردان شده و متوجه وجوه مختلف زندگی خصوصی شده و در نتیجه طرفدار اصلاحات یا حتی مرتجع شده است. بیهوده است. حقیقت این است که از خلال این پیچیدگی مسائل، مفاهیم جدیدی ظاهر می‌شود. مفاهیم جدیدی از قدرت، نیرو، زیر و رو شدن سیاسی و اصلاح تدریجی، از خلال تحولات حاشیه‌ای، در دنیایی بدون مرکز که همه چیز در آن حاشیه‌ای و فاقد «قلب» است. شبکهٔ پیچیدهٔ زیبایی از اندیشه‌ها برای تأملی دربارهٔ یک «درس». اما بهتر است آن را به حال خودش رها کنیم. اینها مسائلی هستند

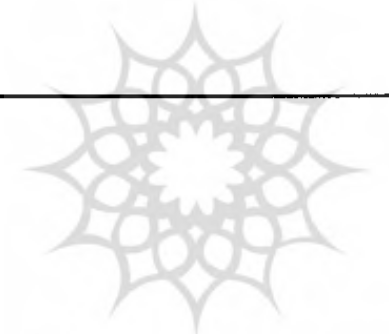
که، به قول فوکو، حلشان از یک فرد تنها ساخته نیست. مگر اینکه به خیالپردازی ادبی بسنده کنیم.

نشریه آلفا بتا ۱۹۷۹

مأخذ:

این مقاله ترجمه‌ای است از:

"La langue, le pouvoir, la force", in, "La guerre du faux", Umberto Eco, Ed. Grasset et Fasquelle, 1985.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشتها:

1. Collège de France
2. Seuil
3. Roland Barthes, Leçons, Paris, Le Seuil, 1978.
4. Michel Foucault
5. Benjamin Lee Worf
6. Huis-clos
۷. Surveiller et punir اثر میشل فوکو.
۸. La Volonté de savoir اثر میشل فوکو.
9. Georges Duby, Les Trois Ordres, ou l'Imaginaire du féodalisme, Paris, Gallimard, 1978.
10. milites
11. pugnatore
12. Andreotti
13. Craxi
۱۴. Cluny، کلونیان فرقه‌ای است از بندیکتیان قرون وسطی که مرکزش دیر کلونی بود. کلونی منبع اصلاحات عمیق قرون وسطایی در کلیسا شد. در دوره رونقش (حدود ۹۵۰ - حدود ۱۱۳۰) بعد از باب مقام اول را داشت، و عمده‌ترین نیروی مذهبی در اروپا بود. - دایرةالمعارف مصاحب.
15. anthropomorphique
۱۶. منظور اکو روش ترکیب نیروها در فیزیک است که به کمک ترسیم متوازی‌الاضلاع انجام می‌شود.
17. Howard
18. Crécy
۱۹. Ariosto، ۱۴۷۴-۱۵۲۳، شاعر حماسی و غنایی ایتالیایی. شهرتش به واسطه منظومه رولاند خشمگین است (۱۵۳۲). - دایرةالمعارف مصاحب.
20. Moncada
21. pragmatiques
۲۲. La Cantatrice chauve اثر یونسکو.
23. Degré zéro
24. Ren Thom