

از گراما تولوژی

(کتاب دوم)

پست، فرهنگ، و نوشتار

ژاک دریدا

ترجمه: شاهین کوهساری



طرز تهیه:

جزوه‌های ناممکن رایگان است.
برای تهیه‌ی جزوه‌های ناممکن به سایت ناممکن مراجعه کنید:
<http://www.naamomken.org>

طریقه‌ی مصرف:

این جزوه‌ها برای تمامی‌ی اقشار جامعه در نظر گرفته شده است.
با یک چاپگر خانه‌گی هم به چاپ می‌رسد.
جزوه برای دست به دست شدن است، بخوانید و به دست دیگران برسانید.

از گراما تولوژی

(کتاب دوم)

طبیعت، فرهنگ، نوشتار

ژاک دریدا

ترجمه: شاهین کوهساری

به استیون ددالوس و اما کلر

ش. ک

احساس ام این بود که به دلیلِ زنای با محارم گناهکار ام. (ژان-ژاک روسو، اعترافات)

درآمدی بر «عصرِ روسو»

وقتی صدایی را می‌شنویم، اندامی داریم تا با آن پاسخ‌اش گوئیم، اما وقتی چیزی را می‌بینیم، اندامی برای پاسخ‌گویی به آن نداریم و رنگ‌ها را چون اصوات تکرار نمی‌کنیم، این نشان می‌دهد که تربیت گوش نقشی علی‌حده در تمرین اندام‌های فعال و غیرفعال دارد، یکی به توسطِ دیگری. - امیل.

ایمان به سازمانِ خوانشِ کلاسیک، شاید مؤیدِ طرحِ محبسیِ آهنین و مضاعف باشد: تاریخی و نظام‌مند. وانمود کنیم که به این تقابلِ باور داریم. این کار را به منظورِ سهولتِ امر انجام دهیم چه، تنها در این صورت است که می‌توانم به کفایتِ وضوحِ دلایلی که برای سوءِظنِ ام طرح می‌کنم، امیدوار باشم. به این دلیل که، اگر بخواهم از همان زبان با همان میزان احتیاط استفاده کنم، با چیزی سروکار دارم که «مثال»ش می‌نامم؛ [پس] باید انتخاب‌ام را از هم‌اکنون توجیه کنم.

اطلاقِ ارزشیِ «مثالین» به «عصرِ روسو» چه دلیلی دارد؟ ژان-ژاک روسو چه جای‌گاهِ ممتازی را در تاریخِ لوگوس‌محوری (logocentrism) به خود اختصاص می‌دهد؟ از این اسمِ خاص چه چیزی به مثابه‌ی معنا ایفاد می‌شود؟ و چه روابطی میانِ این اسمِ خاص و متونی که امضای اسمِ خاصِ زیرِ آن‌ها است به وجود می‌آید؟ من جز این‌که تلاش کنم آغازگرِ پاسخ به این پرسش‌ها باشم؛ مدعی‌ی چیزی نیستم، شاید هم تنها در تدارکِ این آغاز که خود محدود

به سازمانِ مقدماتیِ پرسش است فرومانده باشم. این کار تدریجاً خود را عرضه می‌دارد. کاری که نمی‌توانم حتی به ضربِ پیش‌بینی و پیش‌گفتار توجیه‌اش کنم. مع‌الوصف، درآمدی را به آن اختصاص می‌دهم.

کارِ روسو، به نظرام، [به سه شرط] می‌تواند، فی مابینِ فایدروسِ افلاطون و دائرةالمعارفِ هگل، جایگاهی تکین یابد: به شرطِ آن‌که تاریخِ متافیزیک، تاریخِ تعین‌یابیِ هستی به‌مثابه‌ی حضور باشد، به شرطِ آن‌که آن‌چه بر این تاریخ گذشته، با همه‌ی آن‌چه از لوگوس‌محوری برمی‌آید عجین شده باشد، و به شرطِ آن‌که این فراوریِ تاریخی در تمامیتِ خود جز به فروکاستِ ردِ پا نیانجامیده باشد، این سه [شرط یا] سرفصلِ تاریخی بر چه چیزهایی دلالت دارند؟

جایی مابینِ طرح و تحققِ فلسفیِ فونولوژی‌باوری (phonologism) (یا لوگوس‌محوری)، بن‌پاره‌ی تکرارشونده‌ی حضور، به گونه‌یی قطعی مفصل‌بندی شده است. این بن‌پاره‌ی تکرارشونده دگرگشتی درونی را متحمل شده که انگشت‌نما‌ترین شاخص‌اش لحظه‌ی ایقان در کوگیتوی دکارتی است. پیش از آن، هویتِ حضورِ تحویل‌شده به سلطه‌ی تکرار، تحتِ فرمِ ابژکتیوِ ایده‌ئالیتِ ایدوس یا جوهریتِ اوسیا پا گرفته بود. پس از آن، ابژه‌گی شکلِ بازنمایی به خود گرفت، بازنماییِ ایده، به مثابه‌ی دگرگشتِ جوهرِ حاضر-بالذات، آگاه و مطمئن از خویش، در لحظه‌ی ارتباط با خویش‌تن خویش. حالا سلطه‌ی حضور، در عمومی‌ترین شکل‌اش، تضمینی ابدی می‌یابد. قدرتِ تکراری که ایدوس و اوسیا فراهم آورده اند، انگار، استقلالی مطلق کسب می‌کند. حرکتی معطوف به تأثر-بالذاتی ناب ارتباطِ میانِ ایده‌ئالیت و جوهریت را از حیثِ *res cognitans* برقرار می‌کند. خودآگاهی، تجربه‌ی تأثر-بالذاتی ناب است. خود را بری از اشتباه می‌خواند و اگر بدیهیاتِ خردِ طبیعی بدان ایقانی از این دست می‌بخشد، بر احضارِ روحِ شر غلبه می‌یابد، و وجودِ خداوند را اثبات می‌کند، به این دلیل است که خودِ عناصرِ اندیشه و حضور-بالذات توسطِ همین اصول تأسیس شده اند. خاست‌گاهِ الهی‌ی این بدیهیات، در حضور-بالذات خللی ایجاد نمی‌کند. دگربود (alterity) نامتناهیِ جوهرِ الهی، خود را به مثابه‌ی عنصرِ وساطت‌کننده یا لکه‌یی تاریک در شفافیتِ ارتباط-بالذات و ناب‌بوده‌گیِ تأثر-بالذات جا نمی‌زند. خداوند اسم و عنصرِ آن چیزی است که دانشِ بالذات

و حاضر-بالذات مطلقاً ناب را ممکن می‌سازد. از دکارت تا هگل و به رغم تمام تفاوت‌هایی که مکان‌ها و زمان‌های متفاوت موجود در ساختار این دوران را از هم جدا می‌سازد، فاهمه‌ی لایتناهی‌ی خداوند، نام دیگرِ لوگوس به مثابه‌ی حضور-بالذات است. لوگوس می‌تواند لایتناهی و حاضر-بالذات باشد، می‌تواند تنها از خلال صدا به مثابه‌ی تأثر-بالذات فراوری شود: ترتیب دالی که سوژه را درون خویش، از خویش به خویش می‌برد، سوژه‌یی که برونِ خویشتنِ خویش دالی را که هم‌زمان با صادرکردن‌اش از آن متأثر هم هست، به عاریت نمی‌گیرد. تجربه (یا خودآگاهی)ی صدا دست‌کم چنین است: تجربه (یا خودآگاهی)ی استماع (فهم)-سخن-خویش‌گفته [s'entendre-parler]. تجربه‌ی یادشده عنوان و هستی‌ی امری واقع در بیرون نوشتار را به خود می‌بخشد، یعنی امری برآمده از طلب دالی «بیرونی»، «محسوس»، «مکانی»، و معارض با حضور-بالذات.

در این عصر متافیزیکی، از دکارت تا هگل، بی‌شک روسو تنها یا [شاید] نخستین کسی است که درون‌مایه یا نظام فروکاستِ نوشتار را می‌سازد، فروکاستی که کل این عصر عمیقاً متضمن آن است. او حرکتی را تکرار می‌کند که گشایش‌اش در فایدروس و درباره‌ی تأویل [نوشته‌ی ارسطو] بود، با این تفاوت که الگوی نوینی برای حضور می‌سازد تا حرکت را دوباره بیاغازد: حضور-بالذاتِ سوژه در خودآگاهی یا احساس. آنچه او قهرآمیزتر از دیگران طرد می‌کند، باید، البته، بیش‌تر از دیگران او را مجذوب به، و زخم‌خورده از خویش کرده باشد. دکارت نشانه - و مشخصاً نشانه‌ی نوشتاری - را از کوگیتو، از شهادتِ ناب و متمایز؛ از هستی‌ی متأخر، همان حضورِ ایده در روح، بیرون رانده است، نشانه [بنا به نظرِ دکارت] وسیله‌یی کمکی است که از حوزه‌ی حواس و تصور طرد شده است. هگل نشانه‌ی محسوس را دوباره به حرکتِ ایده تخصیص داد. او لایبنتز را به باد انتقاد گرفت و از نوشتار آوایی، در افقِ لوگوسی مطلقاً-حاضر-بالذات، که در وحدتِ گفتار و مفهوم خویش مجاور با خویش است، ستایش کرد. نه دکارت و نه هگل اما، با مسأله‌ی نوشتار گلاویز نمی‌شوند. میدان این نبرد و بحران، قرن هیجدهم است. نه تنها به دلیل این که حقوقِ محسوسیت، تصور، و نشانه را اعاده می‌کند، بل به دلیل تلاش‌های لایبنتزوار برای این که رخنه‌یی به درون حفاظِ امنیتیِ لوگوس‌محور بگشاید. این چیزی است که باید بر آن پرتو افکنیم، آنچه از اول

بود، آن‌چه درونِ همین تلاش‌ها در پسِ وجهِ مشخصه‌یی همه‌گانی قدرت و گسترده‌گی «ره‌یافت» را محدود کرد. پیش از هگل و با ترم‌هایی صریح، روسو وجهِ مشخصه‌ی همه‌گانی را محکوم کرده بود؛ نه به دلیلِ اساسِ خداشناسانه‌یی که امکانِ این وجهِ مشخصه را از برای فاهمه‌ی لایتناهی یا لوگوسِ خداوند ممکن می‌سازد، بل به دلیلِ این‌که انگار صدا است که توسطِ آن به حالتِ تعلیق درمی‌آید. پرانرژی‌ترین واکنشِ قرنِ هیجده‌می در سازمان‌دهیِ دفاعِ فونولوژی‌باوری و متافیزیکِ لوگوس‌محور «در اثنای» همین محکومیت است که خوانش‌پذیر می‌شود. آن‌چه تهدیدکننده محسوب می‌شود همان نوشتار است. تهدیدی که عَرَضی و حادث نیست؛ تهدیدی که درونِ یک نظامِ تاریخی، پروژه‌های پاسی‌گرافی^۱، کشفِ نوشته‌های غیراروپایی، یا، در هر حال، پیش‌رفتِ عظیمِ فنونِ رمز‌گشایی، و بالاخره ایده‌ی علمِ عمومی‌ی زبان و نوشتار را با هم آشتی می‌دهد. در برابرِ تمامِ این فشارها، جنگی اعلان می‌شود. جنگی که «هگل باوری» قشنگ‌ترین جای زخم (cicatrice) آن است.

نام مؤلفین یا اصولِ نظری، این جا ارزشِ جوهری ندارد. آن‌ها نه هویت‌ها را معلوم می‌سازند و نه علت‌ها را. احمقانه خواهد بود اگر فکر کنیم دکارت، لایبنیتز، روسو، هگل، و ...، اسامیِ مؤلفین اند، مؤلفینِ حرکت‌ها یا جابه‌جایی‌هایی که طراح و بیان‌کننده‌ی آن‌ها از قرار معلوم خودِ ما هستیم. آن‌چه این اسامی را نزدِ من واجدِ ارزشی خاص می‌سازد، در وهله‌ی نخست، این است که اسم‌ها این‌جا هریک نه نامِ یک شخص که نامِ یک مسأله اند. هدف از دقتِ نظری که عَجالتاً به این ساختارِ تاریخی، با توجه به متن‌های فلسفی یا ادبی، معطوف می‌دارم، تعیینِ هویتِ خاست‌گاه، علت، یا گونه‌یی تعادلِ ساختاری در آن‌ها نیست، بل این است که چون، در عینِ حال، این متن‌ها را، در هر معنای ممکن، صرفاً اثرِ ساختار نمی‌دانم، چون همه‌ی مفاهیمی را که سابق بر این به منظورِ اندیشیدن به مفصل‌بندیِ گفتمان و کلیتی تاریخی درونِ بسترِ متافیزیکی‌یی که آن را در این‌جا به پرسش می‌کشم، محبوس می‌دانم، چون بعید می‌دانم مفاهیمِ علی‌حده‌یی را بتوانیم بشناسیم چه، توانِ تولیدشان را نداریم، و مادامی که محدود در این بسترِ گفتمانی هستیم در آینده نیز نخواهیم داشت؛ چون مرحله‌ی نخستین و چاره‌ناپذیرِ بسطِ این مسأله‌سازی، در حقیقت و علی‌الاصول، ابرام بر پرسش از ساختارِ درونیِ همین متن‌ها به مثابه‌ی دردنمون‌ها است؛ و از آن‌جا که این تنها شرطِ تعیین

خود همین نشانه‌های بیماری در کلیتِ حقِ مالکیتِ متافیزیکیِ آن‌ها است، می‌خواهم بحثِ خویش مبنی بر جداسازیِ روسو را از آن‌ها و [سپس] نظریه‌ی نوشتار را از درونِ روسو باوری بیرون بکشم. مضاف بر این که انتزاعی که بدان اشاره می‌کنیم کامل نیست و از نقطه-نظر من، مشروط باقی می‌ماند. به علاوه، می‌خواهم به مسأله، مستقیماً از خلالِ «پرسشی در باب اسلوب» [نیز] پردازم.

ورایِ توجیهاتِ گسترده و اولیه‌ی از این دست، فوریت‌های دیگری نیز هست که باید مد نظر قرار گیرد. در اندیشه‌ی غربی و بالاخص فرانسوی، گفتمانِ غالب - که نام‌اش را «ساختارگرایی» می‌گذاریم - توسطِ لایه‌ی سراسرپوشانده، از، گاه، پرثمرترین لایه‌بندی‌های‌اش، درونِ متافیزیکی - همان لوگوس‌محوری‌ی - که هم‌زمان، مدعی‌ی «برگذاشتن» از آن بوده، محبوس می‌ماند.

این که می‌خواهم مثالِ کلود-لوی استراوس و متونِ مکتوب به قلم او را نقطه‌ی عزیمتِ یا سکوی پرتابِ خود در خوانشِ روسو قرار دهم، بیش از یک دلیل دارد: علاقه‌ام به خودِ این متن‌ها از یک سو و ثروتِ نظری‌ی موجود در آن‌ها از سوی دیگر، نقشِ حیات‌بخشی که متداولاً بازی می‌کنند، و فضایی که به وجود می‌آورند تا نظریه‌ی نوشتار و درون‌مایه‌ی وفاداری به روسو را به تملیکِ خویش درآورند، از جمله این دلایل اند. بنابراین، متونِ موردِ بحث، در این مطالعه، نقشی بیش از یک سکه-نبشت (exergue) خواهند داشت.

فصلِ اول:

خسَونَتِ حرف

از لوی - استراوس تا روسو

به تعلیم نوشتار پردازم؟ حاشا! شرمسار ام از بازی با لعبتکافی از این دست، در رساله‌یی که موضوع اش تعلیم و تربیت است. - امیل.

ظاهراً نوشتار، بیش‌تر عامل بهره‌کشی از نوع بشر بوده تا روشنگری... نفوذِ نوشتار، از همان ابتدای پیدایش‌اش در میانِ انسان‌ها، امری خیانت‌بار بوده است. - «درسی در بابِ نوشتار»، استوائیانِ اندوهگین^[۱].

متافیزیک در برابر تهدیدِ نوشتار دفاعی جانانه را تدارک دیده است. چه چیز پیوندِ میانِ نوشتار و خسَونَت را برقرار می‌سازد؟ خسَونَت چه چیزی باید باشد تا چیزی [دیگر] درونِ آن چون ردِ پا عمل کند؟

و چرا درونِ خویشاوندی یا پیوندِ نسبی میانِ لوی-استراوس و روسو است که این پرسش فعال می‌شود؟ به مسأله‌ی توجیه این هم‌گرایی تاریخی مشکل دیگری افزوده می‌شود: نظام متن و نظامِ گفتمان چه نسبتی با هم دارند؟ در حالی که من به گونه‌ی نسبتاً مرسوم، با نامِ گفتمان، بازنمایی‌ی حی، حاضر، و خودآگاهِ یک متن را، تجربه‌ی کسی که آن را می‌نویسد یا می‌خواند قلمداد می‌کنم؛ خودِ آن متن، دائماً، به وسیله‌ی نظامِ سرتاسری منابع و قوانینِ خاصِ خویش، از حدودِ این بازنمایی در حالِ فراروی است، پس باید بپذیریم که پرسشِ تبارشناختی نیز به مراتب از امکاناتی که ما امروزه در حالِ تدارکِ آن هستیم فرامی‌گذرد. همه‌گی واقف ایم به این که استعاره‌ی توانا به توصیفِ درستِ تبارشناسیِ متنی مفروض، هنوز همان استعاره‌ی ممنوع است. ملزوماتِ تاریخی‌ی یک متن در نحو و در قاموس‌اش، در فاصله‌گذاری‌یش، با سجاوندی‌یش، جاافتاده‌گی‌یش، و حاشیه‌های‌اش، هرگز رشته‌ی سراسر نیست. این رشته نه علتی مسری است، نه انباشتِ صرفِ لایه‌ها، و نه حتی الحاقِ نابِ قطعات به عاریت گرفته‌شده. و اگر متنی در این میان خود همواره بازنمایی‌های معینی از ریشه‌های خویش را به دست می‌دهد، [تنها به این دلیل است که] خودِ بازنمایی‌ی مذکور است که به ریشه‌ها هستی بخشیده است، بی آن که ریشه‌ها، چنان که باید و شاید، هرگز زمین را لمس کرده باشند. همان چیزی که بی‌شک ماهیتِ بنیادیِ آن‌ها را منهدم می‌سازد نه ضرورتِ عملِ کردِ ریشه‌زایی‌شان را. گفتنِ این که ریشه‌ها تا ابد به هم بافته می‌شوند و خم می‌شوند، برای این که به میانِ ریشه‌ها، ریشه‌های نوتر فروفرستند، برای این که دوباره ریشه‌ها از همان نقطه‌ی قبلی بگذرند، برای این که جانب‌داری‌های کهن بازتکثیر شوند، برای این که در میانِ تفاوت‌هاشان به گردش افتند، برای این که گردِ خویش حلقه زندیاد را هم ببیچند، گفتنِ این که متن هرگز چیزی جز نظامِ ریشه‌ها نیست، بی‌شک، نقضِ هم‌زمانِ مفهومِ نظام و الگوی ریشه است. این تضاد اما، از آن جهت به معنای تضاد متعهد می‌گردد که نمودی ناب نباشد، ضمنِ دریافتِ «بی‌منطقی»ی موجود در آن، تنها از خلالِ به‌اندیشه‌درآمدنِ درونِ یک بازی‌یک‌رندی‌ی کران‌مند - همان تاریخِ متافیزیک - و گرفتارشدنِ درونِ نظامی بی‌پایان از ریشه‌ها و آن چیزی که تاکنون نامی بر آن نهاده نشده است.

خودآگاهی‌ی متن، گفتمانی که حدود و ثغوراش را یافته است، آن‌جا که بازنمایی‌ی

تبارشناسانه مفصل‌بندی می‌شود (چیزی که فی‌المثل، لوی-استراوس با درگیومه‌قرار دادنِ قطعیتی به نام «قرن هیجدهم»، به مثابه‌ی سرچشمه‌ی تفکر خویش، به دست می‌دهد) بی آن‌که با خودِ تبارشناسی اشتباه گرفته شود، و دقیقاً، به تأسی از فضیلتِ همین تباین، نقشِ سازمان‌دهنده‌یی در ساختارِ متن ایفا می‌کند. حتی اگر حقِ صحبت از توهمی گذشته‌نگر را برای خویش محفوظ بداریم، حقی که باید روی ضرورت و تأثیراتِ مثبت‌اش حساب کنیم، این حق، عارضه یا انحرافی نظری نخواهد بود. همیشه هر متنی دوران‌های مختلف دارد و امرِ خوانش باید خود را به این حقیقت تسلیم کند و این خود-بازنمایی‌ی تبارشناسانه، بالخصوص، پیشاپیش، بازنمایی‌ی یک خود-بازنمایی است؛ همان چیزی که، مثلاً، «قرن هیجدهم فرانسوی» - اگر چنین چیزی وجود داشته باشد - پیشاپیش به مثابه‌ی هم سرچشمه و هم حضوری مختصِ خویش دست‌وپا کرده است.

بازی‌ی این وابسته‌ها در متونِ مردم‌شناسی و «علوم انسانی»، آیا تماماً درونِ «تاریخ متافیزیک» تدارک دیده شده است؟ آیا جایی وجود دارد که این بازی در آن فشاری را به بستار تحمیل کند؟ بازترین افقِ پرسش‌هایی که مثال‌هایی معدود آن‌ها را تصدیق می‌کنند، شاید همین است. به این مثال‌ها می‌توان هم اسمِ خاص اعطا نمود: حامیانِ گفتمان، کندیاک، روسو، لوی-استراوس؛ هم اسمِ عام: مفاهیمی چون تحلیل، پیدایش، خاست‌گاه، طبیعت، فرهنگ، نشانه، گفتار، نوشتار، و جز این‌ها...؛ اسمی که می‌توان آن را، اختصاراً، اسمِ عامِ نهاده‌شده بر اسمی خاص نامید.

بی شک فونولوژی‌باوری در زبان‌شناسی نیز، چنان‌که در متافیزیک، معادلِ تحریم یا خوارداشتِ نوشتار است. فونولوژی‌باوری، در عین حال، مؤیدِ اقتداری است که به زبان‌شناسی تفویض می‌شود تا الگویی برای سایر به اصطلاح علوم انسانی به دست دهد. ساختارگراییِ لوی-استراوس، از هر دو جنبه‌ی فوقِ گونه‌یی فونولوژی‌باوری است. بنابراین بر مبنای آن‌چه پیش‌تر در بابِ «الگوها»ی زبان‌شناسی و آواشناسی، به دست داده ام، نه تنها به خود اجازه نمی‌دهم که بر علمِ مردم‌شناسیِ ساختارگرایی که چنین تحتِ لوای علمی دیگر، علمی

چنین مدعی افسون‌گری، علمی آواشناختی، عمل می‌کند، تحشیه بنویسم، بل، به نظر باید حتی از این هم فراتر رفت و علمی چنین را، مثلاً، در «زبان و خویشاوندی»^[۷]، سطر به سطر به پرسش کشید:

پیدایش زبان‌شناسی ساختارگرا [فونولوژی] به طور کلی این وضعیت را تغییر داده است. زبان‌شناسی ساختارگرا تنها تغییردهنده‌ی دیدگاه‌های زبان‌شناختی نیست و این دگرگونی عظیم تنها به رشته‌ی خاص محدود نمی‌شود. زبان‌شناسی ساختارگرا یقیناً برای علوم اجتماعی همان نقش بازسازنده‌ی را ایفا می‌کند که فیزیک هسته‌یی، مثلاً، برای علم فیزیک.

[L'ensemble des exactes] (p. 39) [p. 31]

تمایل ما به شرح و بسط پرسش‌مان درباره‌ی الگو، لازمه‌اش به آزمون کشیدن تمامی «هم‌چون»‌ها و «همان»‌هایی است که علاوه بر سجاوندی بحث، «شباهت» میان واج‌ها و ترم‌های مربوط به خویشاوندی را نظم و ترتیب می‌دهند و به آن اقتدار می‌بخشند. به ما گفته شده که این «شباهت تکان‌دهنده» است، اما طرز گفته شدن‌اش و نقشی که واژه‌ی «هم‌چون» در این طرز گفته شدن ایفا می‌کند، آن قدر هست که سریعاً عمومیت محکم اما سخت تهی دست قوانین ساختارگرا را نشان دهد، قوانینی که بی هیچ تردید، نه تنها بر نظام‌های گفته شده حکم می‌رانند، بل، سلطه‌ی خویش را بر بسیاری نظام‌های فاقد امتیاز دیگر تحمیل می‌کنند؛ واج‌شناسی برگزیده می‌شود تا نه [صرفاً] الگویی نظم‌دهنده، که هم‌چون سرمشقی بر سلسله-بحث‌هایی مشابه عمل کند. لیک آن‌گاه که پرسش‌ها و مخالف‌خوانی‌ها در چنین حیطه‌ی طرح و فصل‌بندی می‌شوند؛ و آن‌گاه که واج‌شناسی مبتنی بر شناخت‌شناسی، علمی را به مثابه‌ی الگوی اعظم پیش‌انگاری‌کننده‌ی یک واج‌شناسی متافیزیکی و زبان‌شناختی تأسیس می‌کند تا گفتار را فراتر از نوشتار بنشانند، نتیجه همان پایانی می‌شود که تلاش برای شناسایی آن آغاز کار ما را رقم می‌زند.

اگر چه لوی-استراوس درباره‌ی نوشتار چند صفحه‌یی بیش نوشته است اما همین چند صفحه، یقیناً^[۳]، از بسیاری جهات تعیین‌کننده اند: صفحاتی بسیار زیبا و مسحورکننده، با گزاره‌هایی در فرم ناسازه و مدرن، ارتدادی که جهان غرب با لجاجت مدام آن را تکرار کرده، طردشده‌گی‌یی که خود را به تأسی از آن بنیاد نهاده و به رسمیت شناخته، از فایدروس تا دوره‌ی زبان‌شناسی عمومی [نوشته‌ی فردینان دوسوسور].

دلیلی دیگر برای خوانش لوی-استراوس: اگر، چنان که نشان داده ام، نوشتار، بدونِ ایمانی پرسش‌ناپذیر به نظام سرتاسری تفاوت‌های میانِ فیزیس^۲ و غیرِ آن (سلسله‌یی از «غیر»های آن: هنر، تکنولوژی، قانون، نهاد، جامعه، بی‌انگیزه‌گی، منشِ اختیاری^۳، و ...)، و با تمامِ مفهومیتِ ترتیب‌یافته درونِ فیزیس، قابلِ لمس نیست، پس باید، با دقیق‌ترین توجه ممکن، به راهِ صعبِ متفکری سرسپرد که هم، در مرحله‌یی خاص از تأملات‌اش، بنا را بر این تفاوت می‌گذارد، و هم ما را به نقطه‌یی رهنمون می‌سازد که در آن خود، خود را خط می‌زند: «تقابل میانِ طبیعت و فرهنگ که من زمانی اهمیتی دو چندان برای آن قایل بوده ام ... اکنون انگار از اهمِ اولویت‌های روش‌شناختی به شمار است»^[۴]. راهِ لوی-استراوس بی شک جز از نقطه‌یی از خط‌خورده‌گی به نقطه‌یی دیگر از خط‌خورده‌گی منتهی نمی‌شود. مسأله‌ی ممنوعیتِ زنا با محارم که سوییهِ مسلطِ ساختارهای ابتداییِ خویشاوندی^[۵] (۱۹۴۹) است، پیشاپیش تفاوت را تنها به حاشیه‌های محلِ بخیه‌ی زخم نسبت داده و در نتیجه، خویش و دیگری را بیش از پیش معماگونه کرده است. بنابراین چه شکافِ زخم - ممنوعیتِ زنا با محارم - استثنایی غریب باشد، «حقیقتی» به تعبیرِ لوی-استراوس، که اتفاقاً در نظامی شفاف از تفاوت «از آن پس با آن مواجه می‌شویم» (p. 9) [p. 8]؛ چه خاست‌گاهِ تفاوت ترجیحاً میانِ طبیعت و فرهنگ؛ تصمیم‌گیری در رابطه با شرایطِ نظامِ تفاوت - بیرون از خودِ این نظام - مخاطره‌آمیز خواهد بود. شرایط «رسوایی‌آمیز» خواهد بود، اگر آن را تنها درونِ نظامی درک کرده باشیم که دقیقاً خودِ این رسوایی شرطِ [وجود] آن است:

فرض کنیم بعد از این کلِ امورِ عمومی در انسان وابسته به امرِ طبیعی است، امری که

بارزترین ویژگی‌اش خودانگیخته‌گی است، هم‌چنین فرض کنیم که هر چیز تابعِ هنجار، امری فرهنگی است که هم نسبی است و هم ویژه، آن‌گاه با حقیقت یا حقایقی رویارو خواهیم شد که در پرتوی تعاریفِ پیشین، بعید نیست به مثابه‌ی رسوایی نمود یابند: ... [چه،] ممنوعیتِ زنا با محارم ... بدونِ کم‌ترین ابهامی، ظهور می‌یابد و به گونه‌ی جدایی‌ناپذیر دو مشخصه‌ی را با هم ترکیب می‌کند که ما در آن‌ها عوارضِ ستیزِ دو امرِ مانع‌الجمع را تصدیق می‌کنیم. ممنوعیتِ زنا با محارم واضحِ قانون است، اما قانونی که هم‌زمان تنها به مثابه‌ی قانونی در میانِ جمیعِ قوانینِ اجتماعی، دارای مشخصه‌ی عمومی است [p.9] (pp. 8-9).

«رسوایی» اما تنها در لحظه‌ی محتوم از تحلیل پدید می‌آید؛ لحظه‌ی که طی آن هم‌زمان با انصراف از «تحلیلی واقعی» که هرگز هیچ‌گونه تفاوتی را میانِ طبیعت و فرهنگ آشکار نخواهد کرد، به «تحلیلی ایده‌ئال» گذر می‌کنیم، تحلیلی که به ما اجازه می‌دهد «معیارِ دوگانه‌ی هنجار و عمومیت (universality) را تعریف کنیم. این‌گونه است که رسوایی معنای رسوایی‌آمیزش را از اطمینان در تفاوتِ دو تحلیل می‌گیرد. این اطمینان بر چه چیزی دلالت می‌کرد؟ نزدِ خویش، در به کارگیری «ابزارهای روش‌شناختی»یی که «ارزشِ منطقی»شان قابلِ پیش‌بینی است، مثلِ حقِ پژوهش‌گر ظاهر می‌شد و در وضعی عجولانه، موضوع‌اش «ابژه»، «حقیقت»، و ... به بیانِ دیگر، هدفی بود که علم در راهِ آن تلاش می‌کرد. این‌ها نخستین - یا کمابیش نخستین - کلماتی هستند که در ساختارها ... می‌خوانیم:

تمایز میانِ حالاتِ طبیعی و اجتماعی (یا بنا به اصطلاحِ امروزی حالاتِ طبیعی و فرهنگی) به دلیلِ فقدانِ اهمیتِ تاریخی قابلِ قبولی آغاز به ابرازِ وجود کرده است که منطقی را شامل نمی‌شود اما استفاده از خویش را تماماً به وسیله‌ی جامعه‌شناسیِ مدرن و ابزارِ روش‌شناسیک توجیه می‌کند. [p. 3] [p. 1]

مطلب واضح است: «ارزشِ روش‌شناختیِ عمده‌ی مفاهیمی چون طبیعت و فرهنگ،

و مفهوم ابزارِ روش‌شناختی، نه تکاملی یافته‌اند و نه حتی از ساختارها ... تا ذهنِ وحشی حک‌و‌اصلاح شده‌اند؛ ساختارها ...، به دقیق‌ترین شکل، از چیزی خبر می‌دهد که بیش از یک دهه بعد گفته خواهد شد؛ در باب «سره‌م‌بندی»، در باب ابزارها به مثابه‌ی «وسایلِ دم‌دستی»، ابزارهایی «گردآورده‌شده و محفوظ‌مانده بر اساسِ "اصلِ سودمندی‌ی همیشگی."»

تفکرِ اسطوره‌یی، هم‌چون «سره‌م‌بندی» (bricolage) در خصوصِ طرح‌های فنی، می‌تواند به نتایجی درخشان و پیش‌بینی‌ناپذیر در طرح‌های روشن‌فکرانه ختم شود. [هر چند] توجه، همواره برعکس، به طبیعتِ اسطوره‌یی-بوطیقاییِ سره‌م‌بندی معطوف می‌شود. (pp. 17-18) [pp. 26 f.]

بی‌شک این پرسش هنوز به قوتِ خویش باقی خواهد ماند؛ چه مردم‌شناس خود را «مهندس» جا بزند چه «سره‌م‌بند»، خام و نپخته [Paris, ۱۹۶۴] در جای‌گاهِ «اسطوره‌ی اسطوره‌شناسی» ارائه خواهد شد. (Preface, p. 20)^[۶]

با این حال، ژستِ موجود در ساختارهایی برای ذهنِ وحشی امکانِ امحای مرزِ میانِ طبیعت و فرهنگ را به وجود نمی‌آورد. در نخستین مورد، از قرارِ معلوم، این ژست به صورتِ پرسش درباره‌ی احترام به اصالتِ جوش‌گاهِ زخمی‌رسوایی‌آور طرح می‌شود. و در موردِ دوم البته به صورتِ فروکاستی تا حدِ امکانِ دقیق، تا یک‌گی‌ی آن‌چه را که به تحلیل می‌کشد، «از سکه نیاندازد»:

... بازجذبِ انسانیت‌های خاص در مفهومی عام از انسانیت کافی نیست. این تنها اقدامی اولیه است که راه را بر اقداماتِ بعدی می‌گشاید، اقداماتی که روسو [«فراستِ معمول» روسو همواره موردِ تحسینِ لوی-استروس بوده - ژ. دریدا] به قدرِ کافی آماده‌گی‌ی پذیرفتن‌اش

را نداشت و در علوم طبیعی دقیقه نیز بدان‌ها نیازی نیست: بازاستقرار فرهنگ در طبیعت، و بالاخره زنده‌گی، درون امری کلی، که از آن شرایط فیزیکی-شیمیایی آن است. (p.327) [p.247]

این اندیشه نیز، هم‌چون اندیشه‌ی سوسور، در عین حال که محافظِ تقابل‌های مفهومی موروثی است، آن‌ها را ملغی می‌کند، و بر خطی مرزی می‌ایستد: گاه خود را بی‌قید و شرط به مفهومی خاص می‌سپارد، بی‌که انتقادی درباره‌اش صورت دهد، گاه فشار بر خطوط مرزی را به حدی می‌رساند که کارش حکم و اسازی پیدا می‌کند.

نهایتاً، گفت‌آورد اخیر ضرورتاً ما را به این پرسش رهنمون می‌سازد که چرا لوی-استروس و روسو؟ این مقارنه باید تدریجاً و به گونه‌ی درون‌زاد توجیه شود. این که لوی-استروس خود را در توافق با ژان-ژاک می‌باید پیشاپیش مشخص است، هم‌چنین این که عمیقاً به زعم خویش البته، وارث تأثیر نظری روسو است. اما او [از این هم فراتر می‌رود] و خود را حواری مدرنی از حواریون روسو به شمار می‌آورد؛ روسو از نظر او نه تنها پیغمبر، که بانی مردم‌شناسی مدرن است. از میان یک‌صد متن گفت‌آوردشدنی مرهون روسو، تنها به انتهای کتاب *توتم‌باوری امروز* و فصل *«توتم‌باوری از درون»*^[۷] رجوع کنیم: «ستیزه‌گری که با تمام وجوداش مشتاق قوم‌نگاری است»، «اشراف حیرت‌انگیز» روسو، روسویی که «محتاط تر از برگسون» بود و «نفوذ» اش در آنچه که درهای امکان را کلاً بر توتم‌باوری می‌گشاید، «حتی بسیار پیش‌تر از کشف توتم‌باوری» اتفاق افتاد. بدین معنی که:

۱- *ترحم*، آن عطفیت بنیادین و به اندازه‌ی خودپرستی بدوی، طبیعتاً وجه مشترک ما با دیگران است: نه تنها مطمئناً با دیگر انسان‌ها، بل با جمیع موجودات زنده.

۲- ماهیت از آغاز استعاری - چه، بنا به گفته‌ی روسو، به خلعان‌های درونی تعلق دارد.

۳- زبان ما. جستاری در باب خاست‌گاه زبان روسو است که تأویل لوی-استروس را برتری می‌بخشد، جستاری ... که اندکی بعد قرار است مورد خوانش دقیق ما قرار گیرد: «از آن‌جا که

بن‌پارهای نخستین سخنِ انسان، برآمده از خلجان‌های درونی‌یش [و نه ضرورت‌ها]ی اند، بیان‌های نخستین‌اش هم مجازهایی بیش نیستند، زبانِ تمثیلی، نخستین زبانِ زاده‌شده است» [p. 12]. بارِ دیگر در «توتم‌باوری از درون» است که **خطابه‌ی دوم**^۱ به مثابه‌ی «نخستین رساله‌ی مردم‌شناسی عمومی در ادبیاتِ فرانسوی» تعریف می‌شود. «روسو، با استفاده از ترم‌هایی تقریباً مدرن، مسأله‌ی محوری مردم‌شناسی یا به اختصار: گذر از طبیعت به فرهنگ را وضع می‌کند». (p. 142) [p. 99] نظام‌مندترین بیعتِ لوی-استروس با روسو در این جا است که شکل می‌گیرد: روسو صرفاً نویددهنده‌ی علم مردم‌شناسی در آینده نیست؛ او مؤسسِ این علم است. او نخستین کسی است که این علم را، عملاً، هنگام نوشتنِ **گفتمانی در بابِ خاست‌گاه و بنیادهای نابرابری انسانی** که در آن مسأله‌ی ارتباط میانِ طبیعت و فرهنگ ارائه می‌شود، تأسیس می‌کند. این همان خطابه‌ی است که نخستین رساله در بابِ مردم‌شناسی، و سپس در طرحی نظری، متمایز از بقیه، با وضوح و درعینِ حال ایجازی تحسین‌برانگیز، از میانِ ابژه‌های منسوب به اخلاقیون و مورخین، ابژه‌ی خاصِ مردم‌شناس به حساب آورده می‌شود: «به وقتِ مطالعه در بابِ انسان‌ها ملاحظات باید پیرامونِ یک نفر محدود گردد، اما به وقتِ مطالعه در بابِ انسان دامنه‌ی نگاه باید به فراتر از یک نفر گسترش یابد. به منظورِ کشفِ صفت‌های خاص، نخست باید به مشاهده‌ی تفاوت‌ها پرداخت» (**جستاری در بابِ خاست‌گاهِ زبان، فصلِ هشتم**). [pp. 30-31]^[A]

این همان روسو‌باوری آشکار و ستیزه‌جویی است که پیشاپیش پرسشی بس عمومی را به ما تحمیل می‌کند، پرسشی که تمامی خوانش‌های مان‌کم‌ویش مستقیماً بدان معطوف شده است: وابسته‌گیِ روسو به یک متافیزیکِ لوگوس‌محور و درونِ فلسفه‌ی حضور - وابسته‌گی‌یی که پیشاپیش از سوی ما قابلِ تشخیص است و فیگورِ مثالین‌اش باید از سوی ما ترسیم شود - در چه راستایی عمل می‌کند و از چه مسیری می‌تواند به تحدیدِ **گفتمانِ علمی** بیانجامد؟ و نظم و نسقِ روسو‌باورانه، هم‌چنین وفاداریِ مردم‌شناس و نظریه‌پردازِ مردم‌شناسیِ مدرن آیا، ضرورتاً، درونِ مرزهای آن محفوظ می‌ماند؟

این پرسش آیا برای پیوندِ طرحِ ابتداییِ من به شرح‌وبسطی که متعاقبِ آن خواهد آمد، کافی است؟ اگر نیست که لازم است رئوسِ مطلب را تکرار کنم:

۱- در این جا خشونتی وجود دارد که چون از بیرون بر زبانی معصوم اعمال نمی شود، موجبات غافل گیری آن را نیز فراهم نمی سازد، زبانی که از تهاجم نوشتار، چونان عَرَضی بر بیماری، اضمحلال، و سقوطِ خویش در رنج است؛ این خشونت موردِ کُزفهمی قرار گرفته است، خشونتِ آغازینِ زبانی که همواره پیشاپیش [همان] نوشتار بوده است. ژان-ژاک و لوی-استراوس، آن گاه که نیروی نوشتار را به اعمالِ خشونت ربط می دهند، حتی لحظه‌یی نیز از سر چالش با یک دیگر در نمی آیند. ما اما، بدونِ اشتقاقی جلوه دادنِ این خشونت از طریقِ مستمسک قرار دادنِ گفتاری طبیعتاً معصوم، و با ازشیبه دگرگون کردنِ این بن مایه، معنای کلیِ پیش نهاده‌ی خویش - اتحادِ خشونت و نوشتار - را، در حالی که مواظب ایم تا آن را منتزع نساخته، یا منزوی نکنیم، از این پس، معکوس می سازیم.

۲- در این جا زدایشی (ellipsis) وجود دارد از متافیزیک و هستی-خداشناسیِ لوگوس (در به ترین حالت اش لحظه‌ی هگلی هستی-خداشناسی) که از نوع دیگری است و تلاشی است عین و خیالین، برای سروری بخشیدن به غیاب، به قیمتِ فروکاستِ استعاره، درونِ بازگشتِ مسیح گونه و مطلق معنا. این زدایش، زدایشِ نوشتارِ آغازین به مثابه‌ی فروکاست ناپذیریِ استعاره از درونِ زبان، است که ضروری است این جا به امکانِ آن [از یک سو] و چیزی به غیر از تکرارِ بلاغیِ آن [از سوی دیگر] فکر کنیم. غیابِ چاره ناپذیرِ اسمِ خاص. بی شک روسو به این که در آغاز زبان جز نقش-نگاره نبود؛ باور داشت، اما، در عین حال، باورِ او، چنان که خواهیم دید، به این که مسیرِ حاضر، طیِ پیش رفت، به معنای «واقعی» (خاص) منتهی شده نیز ناچیز نبوده است. اگر روسو می نویسد: «در آغاز زبان نقش-نگاره‌ی (-figura tive) بود» تنها به این دلیل است که پس از آن بیافزاید: «در پایان اما معنای حقیقی (خاص) بودند که کشف شدند» (جستار ...) [۹] از همین معادشناسی حقیقی (*propre*) نزدیک (*prope*)، شخصی (*proprius*)، قرابت-بالذات، حضور-بالذات، دارائی (*propriété*)، پاکیزه گی (*propreté*) است که ما درباره‌ی فعلِ نوشتن (*graphein*) پرسش می کنیم.

نبردِ نام‌های خاص

لیک چه‌گونه باید از طریقِ نوشتار تشخیص داد که چه کسی می‌گوید و چه کسی می‌شنود؟ مسلماً این جا ابهامی وجود دارد که باید با استفاده از علامتِ منادا رفع و رجوع شود. - جستاری در بابِ خاست‌گاهِ زبان‌ها

از استواییانِ اندوهگین به جستاری در بابِ خاست‌گاهِ زبان‌ها بازگردیم. از «درسی درباره‌ی نوشتار» شروع می‌کنیم، درسی که استادش خود شاگردِ کسی است که «شرمسار از بازی با لعبتکانی از این دست»، [آن‌هم] در رساله‌یی در بابِ تعلیم و تربیت، تعلیمِ نوشتار را برای خویش عار می‌داند. حالا پرسش من شاید گویاتر به نظر آید: آیا این‌ها هر دو یک چیز نمی‌گویند؟ آیا این‌ها هر دو یک عمل انجام نمی‌دهند؟

در استواییانِ اندوهگین، کتابی که هم‌زمان، هم اعتراضات^{۱۰} است و هم گونه‌یی ضمیمه بر ضمیمه‌ی سفرِ گل استوایی^[۱۰]، بخشی که عنوانِ «درسی درباره‌ی نوشتار» را با خود حمل می‌کند، خود رقم‌زننده‌ی آن چیزی است که می‌تواند نبردِ مردم‌شناختی نام گیرد، مواجهه‌یی ماهوی که [می‌خواهد] راهِ ارتباطِ میانِ مردم‌ها و فرهنگ‌ها را، از مسیری غیر از تجربه‌ی ستم مستعمراتی-تبلیغی مسیحی، بگشاید. سرتاسرِ «درسی درباره‌ی نوشتار» رنگ‌مایه‌هایی از خشونتِ سرکوفته یا معوق را بازگو می‌کند، خشونتِ که گیرم گاه پنهان، اما همواره سهمگین و خردکننده است. سنگینی آن در مکان‌ها و زمان‌هایی چند از امرِ روایی احساس می‌شود: در روایتِ لوی-استراوس، چه در

ارتباط میان افراد و گروه‌ها، فرهنگ‌ها، چه در ارتباط با درون اجتماع. در چنین وهله‌های متضادی از خشونت، ارتباط با نوشتار دال بر چه چیزهایی است؟

نفوذ در قبیله‌ی نامبیکوارا. عطوفت مردم‌شناس نسبت به کسانی که پژوهش‌نامه‌یی را وقف ایشان کرده، حیات خانواده‌گی - اجتماعی سرخ‌پوستان نامبیکوارا (۱۹۴۸)، هم‌چنین، نفوذ به «جهان گم‌شده»ی نامبیکوارا، «گروه‌های کوچکی از ایلیاتی‌ها، در میان مردمی که به واقع بدوی‌ترین مردم جهان اند»، در «قلمرویی هم‌مساحت با کشور فرانسه» که عرضاً توسط یک پیکادا (کوره-راهی ناهموار که «رد»اش «به ساده‌گی از میان پوشش گیاهی قابل تشخیص» نیست [p. 262]) قطع می‌شود. باید در ارتباط با تمامی آن‌چه در پی می‌آید؛ یک‌جا مذاقه کرد: نوشتار به مثابه‌ی امکان راه، و نوشتار به مثابه‌ی امکان تفاوت، تاریخ نوشتار و تاریخ راه، تاریخ گسست و **طریق منقطع** (*via rupta*)، تاریخ راه بریده‌شده، جاده‌ی کوبیده‌شده، تاریخ انکسار (*fracta*)، تاریخ فضای بازگشت‌پذیری، و تکراری که با گشایش، ردپاگذاری می‌شود، تاریخ انشعاب از... و فاصله‌گذاری قهرآمیز با... تاریخ طبیعت، تاریخ طبیعی، وحشی، نجات‌بخشی، و جنگل. جنگل وحشی، و طریق منقطع، به گونه‌یی خشونت‌بار، تفاوت است؛ فرمی، نوشته، مشخص، حک‌شده، و تحمیل شده به جنگل، در جنگل، در جنگل به مثابه‌ی موضوع؛ تصویری که به امکان نقشه‌ی راه منجر می‌شود، هم‌زمان به وصول نوشتار منجر نخواهد شد. قلمرویی که زمانی تنها یک خط کوره-راه محلی از میان آن می‌گذشت، اما اکنون خط دیگری نیز به آن وارد شده:

[خط تلفنی متروک] که از روزتکمیل‌اش به بعد به حال خویش رها شده، آویزان از دیرک‌هایی که هرگز تعویض نمی‌شوند، پوسیده می‌شوند و بر زمین می‌افتند. (گاه موربانه‌ها به آن‌ها حمله می‌کنند، و گاه سرخ‌پوست‌ها، که خش‌خش سیم‌های تلگراف را به جای وز-وز زنبورها در مسیر کندوی‌شان اشتباه می‌گیرند.) [p. 262]

نامبیکوارایی‌ها، که آزار و بی‌رحمی‌شان - مسلم یا نامسلم - عمیقاً کارکنان خط تلفن را

ترسانده بود، «بیننده را به آن چیزی باز می گردانند، که، به سهولت، گیرم حتی به اشتباه، دورانِ کودکیِ احتمالیِ نژادِ بشر پنداشته می شود» [p. 265]. لوی-استروس ابعادِ زیست شناختی و فرهنگیِ جمعیتی را توصیف می کند که فن آوری، اقتصاد، نهادها، و ساختارهای خویشاوندی شان، ولو بدوی، به آن ها جای گاهی مشروع در میانِ نوع بشر، جامعه ی به اصطلاح انسانی و «وضعیتِ فرهنگی» می بخشد. آن ها با هم حرف می زنند و زنای با محارم نیز، البته تقریباً، در میان شان ممنوع است. می گویم تقریباً، چون در عین حال «نامبیکوارایی ها همه باهم خویشاوند اند، به این دلیل که ترجیح می دهند با یکی از خواهرزاده های شان یا زنی از خانواده، که در اصطلاح مردم شناسی عمه ادایی زاده ی ضربدري نامیده می شود: دخترِ خواهر پدر یا برادرِ مادرشان، ازدواج کنند [p. 269]. برای آن که فریبِ ظواهر را نخوریم و آن چه را که در این جا می بینیم؛ «دورانِ کودکیِ نوع بشر» نپنداریم، این، تنها دلیل لازم نیست. چنان که پیش تر هم گفته ام، برای این دعوی دلیل دیگری نیز وجود دارد: ساختارِ زبان. و مهم تر از همه، نحوه ی استفاده از آن. نامبیکوارایی ها بوم-گوش ها و نظام های زبانی متعددی را بسته به موقعیت های مختلف به کار می برند. و این جا است که پای پدیداری که خام دستانه می توان آن را «پدیدارِ زبان شناختی» نامید، وسط کشیده می شود، پدیدارِ زبان شناسیکی که از این پس در مرکزِ علائقِ ما خواهد بود. این پدیدار باید عمل اش را بر مبنای حقیقی انجام دهد که ما برای تأویل اش، و رای امکاناتِ عمومی یی که خودِ آن حقیقت در اختیارمان قرار می دهد، ابزاری نداریم، امری ماتقدم (پیشاتجربی)؛ که علل حقیقی و تجربی یش - در موقعیت متعین مورد بحث - از ما گریخته، مضاف بر این که در شخصِ لوی-استروس، نیز به رغم آن که در کارِ ثبت آن ها است، پرسشی برنمی انگیزد. این حقیقت با آن چه ما در باب ماهیت یا انرژیِ *graphein* به مثابه ی امحاءِ آغازین اسم خاص، پیش رو نهادیم، ملازم است. از همان لحظه یی که اسم خاص از نظامی خط می خورد، نوشتار پدید می آید، «سوژه» به مثابه ی نوشتار در لحظه یی زاده می شود که امرِ خاص محو می گردد، این لحظه ی نخستینِ ظهورِ نوشتار به مثابه ی ظهورِ امرِ خاص است، لحظه ی طلیعه ی زبان. این تنها گزاره یی است که [اولاً] در ذاتِ خود عمومیت دارد و [ثانیاً] می تواند به گونه یی ماتقدم (پیشاتجربی) فراوری شود. این که حقایقِ تجربی چه گونه خود از امری پیشاتجربی تعین خواهند یافت؟ پرسشی است که پاسخ به آن به طور کلی این جا ممکن نیست. چه، برای پرسش هایی از این دست، ابتدبه ساکن، پاسخِ جمعی وجود ندارد.

حقیقتی که این جا با آن مواجه می‌شویم همین است. حقیقتی که نه امحاء ساختاری اسم‌های خاص موردِ باورِ ما است؛ نه خط‌خورده‌گی‌یی را در بر می‌گیرد که به گونه‌یی ناسازگار و آغازین همان چیزی را که خوانا می‌کند، خط می‌زند، حقیقتِ یادشده، همان ممنوعیتِ شدیدِ استفاده از اسمِ خاص در جوامعی خاص است چه، بنا بر مشاهداتِ لوی-استراوس: «نامبیکوارایی‌ها اجازه‌ی ... استفاده از اسمِ خاص را ندارند» [p. 270].

پیش از این که به موضوع بپردازیم، در نظر داشته باشیم که ممنوعیتِ موردِ نظر نیز، ضرورتاً، نسبت به خط‌خورده‌گی، اشتقاقی است، همان خط‌خورده‌گی‌ی بانی‌ی اسمِ خاص که من، پیش‌تر، درونِ آن‌چه بازیِ تفاوت به شمار است، سر-نوشتار نامیده‌ام. زیرا، اسم‌های خاص پیشاپیش اسم‌های خاص نبوده‌اند، زیرا فراآوری اسم‌های خاص نیز چیزی جز همان خط‌خورده‌گی‌شان نیست، زیرا خط‌خورده‌گی و تحمیلِ حرف، هر دو، [به یک اندازه] آغازین‌اند، زیرا این دو چیزهایی نیستند که ناگهانی بر سرِ کتابتی خاص نازل شوند؛ زیرا اسمِ خاص خود هرگز در مقامِ وجهِ تسمیه‌ی بی‌همتایی که مختصِ حضورِ یک هستی‌ی بی‌همتا باشد، نبوده است، زیرا اصلاً اسمِ خاص هر چیزی بوده است به جز اسطوره‌ی اصیلِ خواناییِ شفافِ حاضر در زیرِ یک خط‌خورده‌گی. زیرا اسمِ خاص هرگز جز از طریقِ نقشی که درونِ یک طبقه‌بندی و هم‌چنین درونِ نظامِ تفاوت ایفا می‌کند، نمی‌تواند ممکن باشد، ممنوعیتِ ممکن، درونِ نوشتاری به بازیِ راه می‌یابد که ردپاهای تفاوت را در خویش محفوظ می‌دارد، ممنوعیتی که، در عینِ حال، خواهیم دید چه‌گونه، در لحظه‌ی موعود، از آن تخطی می‌شود، تخطی به معنی‌ی اعاده به خط‌خورده‌گی، و نا-مطابقت-بالذاتی^۶ از همان خاست‌گاه.

آن‌چه را من می‌گویم لوی-استراوس نیز دقیقاً، در جایی، گفته است. استروس در «جزئی‌نگری و تعمیم» (ذهن و حشی، فصل VI) چنین حکم می‌کند: «... هرگز نامی نهاده نمی‌شود، آن‌چه انجام می‌شود صرفاً طبقه‌بندی است، طبقه‌بندی خود ... [یا] دیگری»^[۱۱] شاهدِ مثال‌هایی که حکم فوق به آن‌ها مستند می‌شود، مثال‌هایی از ممنوعیت‌هایی هستند که کاربردِ اسمِ خاص را این جا و آن جا تحتِ تأثیر قرار می‌دهند. بی‌شک باید میانِ ضرورتِ ماهویِ غیابِ اسمِ خاص و ممنوعیتِ تعیین‌یافته‌یی که می‌تواند اتفاقاً و بعداً، به آن اضافه یا درونِ آن مفصل‌بندی شود، به دقت تفاوت گذارد. عدمِ ممنوعیت، به همان اندازه‌ی ممنوعیت،

خط خورده‌گی‌ی بنیادین را پیش‌انگاری می‌کند. عدم ممنوعیت، خودآگاهی یا به‌نمایش‌گذاردنِ اسم خاص، تنها سرپوشی بر عیبی ماهوی و چاره‌ناپذیر یا برملاکردنِ آن است. اسمی که درونِ خودآگاهی خاص تلقی می‌شود، پیشاپیش در موسوم‌بودن طبقه‌بندی شده، و از آن خط می‌خورد. اسمی که پیشاپیش جز به اصطلاح اسم خاص نیست.

نوشتار اگر به گونه‌یی تنگ‌نظرانه، تنها علامت‌نویسی‌ی خطی و آوایی فرض نشود، این امکان را به ما می‌دهد که تمام جوامعی را که قادر به فرآوری به معنی‌ی فرآوری و خط‌زدنِ توأمانِ اسامی‌ی خاص، و به‌بازی‌گرفتنِ تفاوتِ طبقه‌بندی‌کننده‌ی خویش هستند، به طور کلی در حالِ تمرینِ نوشتار فرض کنیم. عبارت «جامعه‌ی بدونِ نوشتار» به هیچ وجه نه واقعیت دارد و نه فهم‌پذیر است. این عبارت تنها مابه‌ازای خیال‌اندیشی‌ی قوم‌محورانه است، مابه‌ازای سوءبرداشتِ عوامانه و قوم‌محورانه از نوشتار. اهانت به نوشتار، چنان که خواهیم دید، به طیبِ خاطر با این قوم‌محوری هم‌راه می‌شود. ناسازه تنها ظاهرِ کار است، تناقضی که در ویرایش میلی کاملاً منسجم شکل گرفته، حالا فاش می‌شود. با همان ژستِ تکراری، همان ژستی که پیش‌تر در سوسور و روسو مشاهده کرده ایم، به نوشتارِ (الفبایی) با نادیده‌گرفتنِ شأنِ آن در برابرِ نشانه‌های غیرالفبایی اهانت می‌شود، گویی نوشتارِ (الفبایی) تنها ابزاری ناچیز است در دستِ گفتاری که خوابِ سرشاری و حضور-بالذاتِ خویش را می‌بیند...

نامبیکوارایی‌ها - سوژه‌ی «درسی درباره‌ی نوشتار» - قاعداً باید یکی از این مردمانِ فاقدِ نوشتار باشند. آن‌ها، دست‌کم به گفته‌ی لوی-استراوس - از آن‌چه ما عرفاً نوشتار می‌نامیم استفاده نمی‌کنند: «در این که نامبیکوارایی‌ها نمی‌توانند بنویسند حرفی نیست» [p. 288]. به این ناتوانی، درونِ نظامی اخلاقی-سیاسی، لزوماً به مثابه‌ی معصومیت و نا-خشونت نگریسته می‌شود، معصومیت و نا-خشونت که موردِ تهاجم و تعرضِ فرهنگ غرب و «درسی» که «درباره‌ی نوشتار» می‌دهد، قرار گرفته است. این است صحنه‌یی که به زودی در آن حاضر خواهیم شد.

این که نامبیکوارایی‌ها را فاقدِ نوشتار فرض کنیم آیا از راهی به جز این که نوشتار را بر مبنای الگویی خاص متعین سازیم امکان‌پذیر است؟ به علاوه، در مواجهه با بسیاری از پاره‌متن‌های

لوی-استراوس، این پرسش پیش می‌آید: احتراز از نوشتار فرض کردن «مجموعه‌ی نقاط» و «زیگزاگ‌ها»یی که بومیان، روی پوستِ کدوی خشک‌شده، ثبت می‌کنند، و در استواییان اندوهگین، هر چند گذرا، به آن اشاره می‌شود، مشروعیت‌اش را از کجا به دست می‌آورد؟ انکارِ عملِ نوشتن به طورِ کلی، در جامعه‌یی که قابلیتِ خط‌زدنِ امرِ حقیقی در آن وجود دارد، یعنی همان جامعه‌ی خشن، بیش از هر چیز، از کجا آب می‌خورد؟ از این‌جا که نوشتار، خط‌خورده‌گی‌ی امرِ حقیقی‌ی طبقه‌بندی‌شده در بازی‌ی تفاوت، خود، خشونتِ آغازین است: ناممکنی‌ی ناب «نشانه‌ی ندا»، ناب‌بوده‌گی‌ی ناممکنی‌ی نشانی از [رسالت یا دعوت درونِ واژه‌ی] ندا^۷. «ابهامی» که روسو امیدوار بود توسطِ «نشانه‌ی ندا رفع شود»، امحاء‌ناپذیر است. چه، وجودِ چنین نشانه‌یی، حال به هر شکلی که سجاوندی شود، نخواهد توانست مسأله را تغییر دهد. مرگِ نام‌گذاریِ مطلقاً خاصی که دیگری را به مثابه‌ی دیگری‌ی ناب در یک زبان به رسمیت می‌شناسد و او را همان‌گونه که هست احضار می‌کند، مرگِ گویشِ نابی است که برای امرِ بی‌همتا محفوظ داشته شده است. خشونتِ سر-نوشتار، خشونتِ تفاوت، خشونتِ طبقه‌بندی، و خشونتِ نظام نام‌گذاری، به مثابه‌ی فضای امکانِ خویش، نسبت به معنای موردِ نظر «درسی درباره‌ی نوشتار»، که همانا امکانِ خشونت در معنای رایج و اشتقاقی آن است، اولویت دارد. پیش از آن‌که ساختارِ این استلزام را ترسیم کنیم، لازم است نمایشِ اسامیِ خاص، از منظری دیگر به خوانش درآید، پس آن‌چه در زیر می‌آید، تمهیدی است ناگزیر برای ورود به «درسی درباره‌ی نوشتار». میانِ این بخش از مطلب و «درسی درباره‌ی نوشتار» یک فصل و یک صحنه‌ی دیگر فاصله است: «زنده‌گی‌ی خانواده‌گی». که در فصل ۲۶ [۲۳] تحتِ عنوانِ «روی خط» توصیف شده است. در این فصل می‌خوانیم:

نامبیکوارایی‌ها نه تنها برای حضورِ مردم‌شناس، با دفترِ یادداشت و دوربینِ عکاسی‌یش، مشکلی ایجاد نکردند بل، چنین نشان می‌دادند که کاملاً نسبت به آن بی‌تفاوت اند. آن‌چه موضوع را بغرنج می‌کند مسائلِ مشخصِ زبانی است. مثلاً آن‌ها اجازه ندارند یک‌دیگر را به اسمِ خاص صدا کنند. برای این‌که هر یک از آن‌ها را از دیگری بازشناسیم مجبور بودیم به شیوه‌ی کارکنانِ خطِ تلفن عمل کنیم، یعنی با آن‌ها در بابِ تعدادی اسمِ مستعار جهتِ احرازِ هویت‌شان به توافق برسیم. چه

اسامی پر تقالی نظیر خولیو، خوزه-ماریا، لوئیزا، و ... و چه اسامی کاملاً ساخته‌گی نظیر لیر (خرگوش صحرایی)، یا آسوکار (شکر). خود من حتی یکی از آن‌ها را به نام روندون، و دیگری را که هم‌راه‌اش بود، به خاطر ریش بزی‌یش با نام مستعار کاوناک می‌شناختم. (سرخ‌پوست دارای ریش بسیار نادر است. اکثر آن‌ها صورت‌هایی بی‌مو دارند). یک روز، وقتی من با گروهی از بچه‌ها بازی می‌کردم، دختر بچه‌یی که توسط یکی از دوستان‌اش کتک خورده بود، دوان-دوان به من پناه آورد و شروع کرد چیزی را چون «رازی بزرگ» در گوش من نجوا کردن. من زبان آن‌ها را نمی‌فهمیدم و بنابراین بارها و بارها از او درخواست کردم حرف‌اش را تکرار کند. ناگهان حریف دعوی او متوجه آن‌چه بین ما می‌گذشت شد، با عصبانیت سمت من آمد و به نوبه‌ی خود تلاش کرد چیزی را بگوید که به نظر می‌آمد رازی است دیگر. اندکی بعد به حقیقت قضیه پی بردم. دختر بچه‌ی اولی سعی می‌کرد با فاش کردن اسم دشمن‌اش پیش من از او انتقام بگیرد و دختر بچه‌ی دومی، که متوجه شده بود بین ما چه می‌گذرد، از در مقابله‌به‌مثل درآمده بود و می‌خواست که اسم دختر بچه‌ی اولی را لو دهد. از آن پس، کار من، که چندان هم اخلاقی نبود، به سهولت تمام پیش رفت: بچه‌ها را به جان هم انداختم تا زمانی که به اسم همه‌ی آن‌ها پی بردم. وقتی کارمان تمام شد، و از آن‌جا که ما همه، سراپا، به نوعی شریک جرم بودیم، خیلی زود توانستم وادارشان کنم که اسامی بزرگسالان را نیز به من بگویند. وقتی این دیسیسه رو شد، بچه‌ها تنبیه شدند و منبع اطلاعات من از بین رفت.^[۱۲]

نمی‌توانیم در این قسمت به مشکلاتی پردازیم که استنتاج تجربی از این ممنوعیت به بار می‌آورد. به گونه‌یی پیشاتجربی اما، می‌توانیم تشخیص دهیم که آن‌چه لوی-استراوس تحت عنوان «اسم خاص»، ممنوعیت، و بر ملا شدن آن توصیف می‌کند، اسم خاص نیست. اصطلاح اسم خاص این‌جا غلط است^۸، بنا به همان دلایلی که خود عقل وحشی به دست می‌دهد. ممنوعیت این‌جا به ضرب جعل عمل کرد اسم خاص در رابطه با چیزی دیگر رقم می‌خورد. عمل کردی که همان خودآگاهی است. اسم خاص در معنایی محاوره‌یی و در خودآگاهی (قاعدتاً باید قید «در حقیقت» را نیز در ابتدای این جمله به کار می‌بردم، به شرطی که البته به خود این عبارت بی‌اعتماد نمی‌بودم!)^[۱۳] تنها تبیینی است از تعلق (appartenance) و طبقه‌بندی

زبان‌شناختی-اجتماعی. تلقی ممنوعیت [از ماجرا]، بازی بزرگِ الغا و نمایشِ عظیمِ امرِ «حقیقی» (در نظر داشته باشیم که این جا سخن از عملکردی جنگ‌جویانه است، مضاف بر این حقیقت که این دخترچه‌ها هستند که خود را واردِ این بازی و این عداوت‌ها می‌کنند) شاملِ از پرده‌برون افتادنِ [خود به خودی] اسامی خاص نیست، بل دریدنِ [فعالانه‌ی] نقابی است که گونه‌ی طبقه‌بندی و تعلق را پشتِ خود پنهان می‌سازد، کتابتی درونِ نظامی از تفاوت‌های زبان‌شناختی-اجتماعی.

آن چه نامبیکوارایی‌ها پنهان می‌کنند و دخترچه‌ها آن را، در اقدامی تخطی‌آمیز، عیان می‌سازند، از این پس، مجموعه‌ی از بوم-گویش‌های مطلق نخواهد بود، بل پیشاپیش تنوعی خواهد بود از اسم‌های عام تفویض شده، «انتزاعاتی» فرض شده، بنا بر آن چه که در «عقلِ وحشی» می‌خوانیم (p. 242), [p. 182]: «نظام‌های نام‌گذاری نیز "انتزاعات" خود را دارند».

مفهوم اسم خاص مسأله‌زدایی شده‌ی که لوی-استروس از آن در استواییانِ اندوهگین استفاده می‌کند، هم‌چنین، بعید است که ساده و قابلِ اداره باشد. تبعاً، این، کمی بعد، شاملِ مفاهیم دیگری چون خشونت، خدعه، خیانت، و تعدی که از جمله اهمِ مفاهیم «درسی برای نوشتار» اند، نیز می‌شود. پیش‌تر اشاره کردیم که خشونت در این جا امری نیست که دفعتهً در آغاز به شکلِ معصومیتی نازل شده باشد که عریانیِ آن، درست در لحظه‌ی بی‌حرمتی نسبت به راز به اصطلاح نام‌های خاص، غافل‌گیرمان سازد. ساختارِ خشونت، ساختاری بغرنج است، همان قدر که امکانِ خشونت - نوشتار - بغرنج است.

حقیقتاً آن جا در آغاز خشونتی وجود داشت که خودش باید نام‌گذاری می‌شد: نام‌گذاری. امرِ اعطای نام به شرطی که به زبان آوردنِ اش را بتوان عندالاقضا ممنوع کرد؛ چه چیزی است جز خشونت؟ خشونتِ آغازینِ زبانی که همانا کتابتی است درونِ تفاوت، طبقه‌بندی، و تعلیقِ مطلقِ منادا. اندیشیدن به امرِ بی‌همتا درونِ نظام، برای حکِ آن در همان نظام، این رُستی است که سر-نوشتار می‌گیرد: سر-خشونت، اتلافِ امرِ حقیقی، اتلافِ مجاورتِ مطلق، اتلافِ حضوربالذات، [یعنی] در حقیقتِ اتلافِ آن چیزی که هرگز واقع نشده، مسلماً وجود نداشته، اما همیشه به خوابِ ما آمده است، حضوربالذاتی همواره پیشاپیش تقسیم‌شده، تکرار شده،

حضور بالذاتی که تنها در صورتِ ناپدیدِی خویش قادر به پدیداری در برابرِ خویش است. بیرون از این سر-خشونت، سر-خشونتی ممنوع و در عین حال تأییدشده توسطِ خشونتِ ثانویه‌یی که قوت‌دهنده، محفوظ‌دارنده، و نهادینه‌کننده‌ی امرِ «اخلاقی» است، و اختفای نوشتار و امحاء و خط‌خورده‌گی به اصطلاح اسمِ خاصی را که پیشاپیش در کار تقسیم امرِ حقیقی بود، تجویز می‌کند، خشونتِ سومی نیز وجود دارد که امکانِ بروزِ آن (که امکانی تجربی است) درونِ آن‌چه که عرفاً شرّ، جنگ، بی‌درایتی، و تجاوز نامیده می‌شود، محتمل است؛ خشونتی که دربرگیرنده‌ی افشای بی‌اجازه‌ی به اصطلاح اسمِ خاص است، خشونتِ آغازینی که امرِ حقیقی را از دارائیِ خویش و مطابقت-بالذات منفک می‌کند. جا دارد این خشونتِ سوم را نیز خشونت در حوزه‌ی تأملات نام‌گذاری کنیم، خشونتی که نا-همانیِ بومی، طبقه‌بندی به مثابه‌ی قلبِ ماهیتِ امرِ حقیقی، و هویت به مثابه‌ی لحظه‌ی انتزاعیِ مفهوم را برهنه می‌سازد. بی‌شک در این مرتبَتِ ثالث، مرتبتی نشأت‌گرفته از خودآگاهیِ تجربی، است که مفهومِ عرفیِ خشونت، مفهومی که امکانِ آن هنوز به اندیشه درنیامده (هم نظامِ قانونِ اخلاقی و هم تخطی از آن) باید جای گیرد. صحنه‌ی [نبرد] نام‌های خاص در این سطح است که نوشته می‌شود؛ همان که بعداً نامِ «درسی درباره‌ی نوشتار» به آن اعطا می‌شود.

خشونتِ اخیر بسی پیچیده‌تر است چه، هم‌زمان، به دو سطحِ بدویِ پیشین، سرخشونت و قانون، ارجاع می‌شود. نخستین نام‌گذاریِ پیشاپیش به منزله‌ی سلبِ مالکیت است، درست است که این خشونت نقاب از رخِ آن نام‌گذاری برمی‌گیرد، اما چیزِ دیگری را نیز برهنه می‌سازد: چیزی که از آن پس چونان امرِ حقیقی، به اصطلاح امرِ حقیقیِ جانشین امرِ حقیقیِ معوق، عمل کرده، که توسطِ خودآگاهیِ اخلاقی و اجتماعی، امرِ حقیقی، مُهرِ بازتضمین‌کننده‌ی هویت-بالذات (self-identity) و رازِ نهانیِ انگاشته شده است.

خشونتِ تجربی، جنگ در مفهومِ مصطلح و محاوره‌ییِ آن (مردم‌شناس، خدعه و خیانتِ دختربچه‌ها، خدعه و خیانتِ ظاهریِ دختربچه‌ها، و هم چنین خدعه و خیانتِ رئیسِ قبیله‌ی سرخ‌پوست‌ها، خدعه و خیانتِ ظاهریِ رئیسِ قبیله‌ی سرخ‌پوست‌ها، را تنها با برحق و گناه‌کارجلوه‌دادنِ هم‌زمانِ خویش، حمل بر معصومیت می‌کند، پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که مردم‌شناس، تمامی منابعِ تحقیقِ خویش از یک قبیله‌ی بومی را از همان

مداخله به سبک غربی خویش به عاریت می‌گیرد) همان خشونت است که لوی-استراوس همواره بدان چون امری اتفاقی می‌اندیشد. اتفاقی که از منظر او، بر زمینه‌یی از معصومیت رخ می‌دهد، درون «حوزه‌یی از فرهنگ» که میزان نیک-نفسی طبیعی هنوز دچار تنزل نشده است.^[۱۴]

دو شاخص به نظر حکایت‌گرانه که هم‌چنین، بخشی از آرایش صحنه‌یی هستند که قرار است بازنمایی شود، بن‌انگاره‌ی تأییدشده توسط «درسی درباره‌ی نوشتار» را حمایت می‌کنند. آن‌ها از صحنه‌گردانی عظیم «درس ...» خبر می‌دهند و نشان‌گر هنر ترکیب‌بندی‌ی این سفرنامه‌اند. بنا بر سنتی قرن هیجده‌می، حکایت، ورقِ اعترافات، استنادِ هوشمندانه به مطلبی از یک روزنامه، [همواره] موادِ موردِ استفاده‌ی احتجاجاتِ فلسفی در باب ارتباط میان طبیعت و فرهنگ، جامعه‌ی ایده‌ئال و جامعه‌ی واقعی، و در بیشترین اوقات میانِ جوامعِ ما و جوامعِ دیگر، به شمار بوده‌اند.

شاخصِ نخست چي است؟ نبردِ نام‌های خاص چون متعاقبِ ورودِ فردِ خارجی اتفاق می‌افتد تعجب‌برانگیز نیست. آغازِ این نبرد با حضورِ مردم‌شناس و حتی زمانِ حضورِ مردم‌شناس به مثابه‌ی شخصِ برهم‌زننده‌ی نظم و آرامشِ طبیعی مصادف است، شراکت در جرمی که آرام-آرام جامعه‌ی خوب را در بازی‌ی خویش به خویش پیوند می‌دهد. کارکنانِ خطِ تلفن، نه تنها القابی مضحک به بومیان بخشیدند، بل آن‌ها را وادار کردند به این که در درونِ خویش به این القاب ملتزم شوند (خرگوشِ صحرایی، شکر، کاوایناک)، آنچه اما رازِ سربه‌مهرِ اسامی خاص و هم‌دستیِ معصومانه‌ی حاکم بر بازی‌ی دخترچه‌ها را می‌شکند، مداخله‌ی خشونت‌بارِ مردم‌شناسانه است. این مردم‌شناس است که به حریمِ ساحتی چنین بکر، ساحتی که ضمناً به آن دلالت می‌شود، به واسطه‌ی صحنه‌یی که در بازی‌ی دخترچه‌ها به وجود می‌آورد، تجاوز می‌کند. صرفِ حضورِ فردی خارجی، صرفِ این حقیقت که او با چشمِ باز دارد به قضایا می‌نگرد، نمی‌تواند خشونتِ برانگیزد: امرِ مستثنی، رازی که مدام در گوشِ نجوا می‌شود، حرکت‌های «راهبردی»ی پیاپی، شتاب، دست‌پاچه‌گی، شادیِ مسلم و روبه‌تزايدِ حرکت، پیش از عقب‌نشینی، حرکتی که انجام می‌شود و خود، ثانویه به خطایی تمام-عیار است، درست هنگامی که «منابع ته می‌کشند»، ما را وادار می‌سازند که به آیینِ یک

رقص یا مناسبتی عیدگونه، همان‌گونه بیندیشیم که به آیینِ یک جنگ.

از این پس، صرفِ حضورِ یک ناظر، خشونت است. در آغاز خشونتِ ناب: یک خارجی بدونِ آن که حرف یا حرکتی از او سرزند در بازیِ دختربچه‌ها شرکت می‌کند. «کتک‌خوردن» یکی از دختربچه‌ها از «دوست» اش هنوز آن خشونت نیست که مدِ نظرِ ما است. هیچ یک از یک‌پارچه‌گی‌ها هنوز تهدید به ازهم‌گسیخته‌گی نشده اند. خشونت درست در لحظه‌ی رخ می‌دهد که حریمِ خصوصیِ اسامیِ خاص به ضربِ تعرضی عمدی پای‌مال می‌شود. حریمِ امنی که پای‌مال‌شدن‌اش تنها زمانی رخ می‌دهد که فردِ خارجی پیش از آن، نگاه و روی‌کردِ خود را بر فضا تحمیل کرده است. این چشمِ دیگری است که اسم‌های خاص را پیشِ روی خویش می‌آورد، هجاهای آن‌ها را برملا می‌سازد و ممنوعیتی را که بر آن‌ها سرپوش گذاشته از بین می‌برد.

در آغاز مردم‌شناس تنها به مشاهده راضی است. با نگاهی ثابت و حضوری صامت. سپس اوضاع پیچیده می‌شود، بغرنج‌تر و پرپیچ‌وخم‌تر، وقتی که او یک پای بازی‌بی می‌شود که خود، برهم‌زدنِ بازی است، وقتی که با گوش سپردن به گفته‌ی دختربچه‌ی قربانی، اما حقه‌باز، شریکِ جرم او می‌گردد. نهایتاً، چون آن‌چه اهمیت دارد اسامیِ بزرگ‌سالان است (سرخاندان‌ها در واقع، و راز، تنها در جایی در معرضِ تهاجم قرار می‌گیرد که نام‌ها اعطا می‌شوند) براندازیِ غایی نمی‌تواند از این پس بدونِ مداخله‌ی فعالِ فردِ خارجی انجام شود. هم‌او که، حتی خود نیز، مدعیِ مداخله و معترف به این اتهام است. او ابتدا نظاره‌گر است، و سپس مستمع، و به طریقِ اولی منفعل در برابرِ آن‌چه پیشاپیش می‌دانست و می‌خواست که برانگیزد، او هنوز منتظرِ شنیدنِ اسامیِ اصلی است. خشونت تمام نشده است، بنیانِ برهنه‌ی امرِ حقیقی هنوز مکتوم مانده است. از آن‌جا که نمی‌توان و نباید دختربچه‌های معصوم را به گناهی متهم کرد، خشونت از آن پس دارد به واسطه‌ی تعدیِ فعال، مکارانه، و خیانت‌بارِ شخصِ فردِ خارجی (مردم شناس) [اعمال می‌شود، هم‌او که بیننده و شنونده بوده، اکنون تصمیم دارد دختربچه‌ها را بر علیه یک‌دیگر «بشوراند» و بدین ترتیب از آن‌ها زیرپاکشی کرده، وادارشان سازد که اسامیِ گران‌قدرِ دیگران را لو دهند: اسامیِ بزرگ‌سالان را (رساله به ما می‌گوید که «اسامیِ خاص» تنها «در تملکِ بزرگ سالان است»، p. 39). با بد-نهادی، قطعاً، و با ترحمی که به

گفته‌ی روسو ما را به بیگانه‌ترین خارجی‌ها می‌پیوندد. پس بی‌راه هم نیست اگر که مدام به بازخوانی *mea culpa* مشغول باشیم^۹، اعترافاتِ مردم‌شناسی که تمامیِ مسئولیتِ خشونتِ را که با آن ارضاء شده، شخصا، به عهده می‌گیرد. پس از فروختنِ یک‌دیگر، دختر بچه‌ها بزرگسالان را به مردم‌شناس می‌فروشد:

دختر بچه‌ی اولی سعی می‌کرد با فاش کردنِ اسمِ دشمن‌اش پیشِ من از او انتقام بگیرد و دختر بچه‌ی دومی، که متوجه شده بود بینِ ما چه می‌گذرد، از درِ مقابله به مثل درآمده بود و می‌خواست که اسمِ دختر بچه‌ی اولی را لو دهد. از آن پس، کارِ من، که چندان هم اخلاقی نبود، به سهولتِ تمام پیش رفت: بچه‌ها را به جانِ هم انداختم تا زمانی که به اسمِ همه‌ی آن‌ها پی بردم. وقتی کارمان تمام شد، و از آن‌جا که ما همه، سراپا، به نوعی شریکِ جرم بودیم، خیلی زود توانستم وادارشان کنم که اسامیِ بزرگسالان را نیز به من بگویند. [p. 270]

گناه‌کار اصلی مجازات نخواهد شد، و این به تقصیرِ او وجهه‌ی چاره‌ناپذیر می‌بخشد: «وقتی این [دسیسه] رو شد، بچه‌ها تنبیه شدند و منبعِ اطلاعاتِ من از بین رفت.»

نقدِ قوم‌مداری، که از درون‌مایه‌های موردِ علاقه‌ی مؤلفِ استواییانِ اندوهگین است، و اغلبِ اوقات کارکردِ انحصاری‌ش را از بر ساختنِ الگویی خیر، اصل، و طبیعی از دیگری در ازای الگویی متهم و تحقیر شده از خویش می‌گیرد، محلِ سوءظن است، الگویی که ناپذیرفتنی بودنِ خویش را در آینه‌ی ضدِ قوم‌مداران به نمایش درمی‌آورد (و تمام نوشته‌های لوی-استراوس هم آن را تأیید می‌کنند). این حسِ تحقیرِ خویش، این حسِ ناپذیرفتنی بودن، این ندامتِ فرآورنده‌ی مردم‌شناسی، همان چیزی است که روسو به مردم‌شناسِ مدرن می‌آموزاند.^[۱۵] همان چیزی که دستِ کم در سخن‌رانیِ ژنو به سمعِ ما رسیده:

در حقیقت، من «من» نیستم، من نیستم جز ناتوان‌ترین و پست‌ترین «دیگران». این ره‌آوردِ اعترافات است. آیا مردم‌شناس به جز اعترافاتِ چیزِ دیگری هم می‌نویسد؟ ابتدا به نامِ خود، زیرا،

چنان که نشان داده ام، نیروی پیش‌برنده‌ی پیشه و کار او است، و سپس طی همان کار، به نام جامعه، آن‌گاه که در خلالِ فعالیت‌هایی مخفی، برای خود، جامعه‌هایی دیگر، تمدن‌هایی دیگر، و چه بسا ناتوان‌ترین و پست‌ترین آن‌ها را برمی‌گزیند، در حالی که هدف‌اش تنها این است که ثابت کند جامعه‌ی نخست [(جامعه‌ی که خود در آن می‌زید)] تا چه حد «ناپذیرفتنی» است. (p. 245)

بی آن‌که از میزانِ ارباب‌منشی‌ی فردی که چنین عملی را از خانه‌ی خویش هدایت می‌کند حرفی به میان آوریم، می‌توانیم ژستِ موروثی‌ی قرنِ هیجده‌می را این‌جا دوباره کشف کنیم، ژستی که از هر نظر یقیناً قرنِ هیجده‌می است، هر چند حتی در میانِ اصحابِ خودِ این قرن هم، پیشاپیش، سوءظن نسبت به استفاده از چنین حقی، بسته و گریخته، آغاز شده است. مردمانِ غیراروپایی نه تنها به مثابه‌ی شاخصی از سرشتِ نیکِ طبیعی، و جنمِ بازیافته‌ی بومی، بل در انتساب به «درجه‌ی صفری» که ساختار، رشد، و مهم‌تر از همه فروپاشیِ جامعه و فرهنگِ ما در ارجاع به آن ترسیم می‌شود، موردِ مطالعه قرار می‌گیرند. چون همیشه، این نوع باستان‌شناسی، هم‌زمان غایت‌شناسی و معادشناسیِ مسیحایی هم هست؛ رؤیای حضوریِ اکمل و بلافصل که تاریخ، شفافیت و تقسیم‌ناپذیریِ ظهور، نیز سرکوبِ تضاد و تفاوت، همه را فرو بسته نگاه می‌دارد. مأموریتِ مردم‌شناس، چنان که روسو مقرر می‌کند، کار در راستای چنین پایانی است. چه بسا در تقابل با فلسفه‌ی که «یک‌تنه» می‌بایست در پی «تحریک» «هم‌ستیزی‌ها (آنتاگونیسم‌ها)» میانِ «خویش و دیگری» باشد.^[۱۶] بی آن‌که هنوز به اعمالِ فشار بر کلمات و چیزها متهم شویم، ترجیحاً به خوانشِ خویش از سخن‌رانی‌ی ژنو ادامه می‌دهیم. هر چند ده‌ها پاره‌متنِ مشابه نیز در این زمینه یافتنی است.

انقلابِ روسو‌باورانه، که پیشاپیش شکل‌دهنده و آغازکننده‌ی انقلابِ مردم‌شناسانه بوده است، مشتمل بر ردِ همان‌سازی‌های قابلِ پیش‌بینی است، خواه همان‌سازی‌های فرهنگ با فرهنگ، یا همان‌سازی‌های فردی خاص، متعلق به فرهنگی خاص با شخصیت یا عمل‌کردِ اجتماعی فرهنگی که خود در پیِ تحمیلِ خویش بر آن است. در هر دو مورد فرهنگ یا فرد، بر حقِ همان‌سازی

خویش، حقی که تنها باید فراسوی آدمی درک شود، پای می‌فشارد: همان‌سازی با همه‌ی آنچه از رنج زنده‌بودن برخوردار است؛ همان‌سازی‌یی که هم‌چنین باید سوای عمل‌کرد یا شخص درک شود؛ همان‌سازی با هستی‌یی هنوز شکل‌نیافته اما مفروض. تنها در این صورت است که خویش و دیگری، از هم‌ستیزی‌یی که صرفاً فلسفه در پی‌ی برانگیختنِ آن است، رها می‌شوند و یگانه‌گیِ خویش را باز می‌یابند. اتحادی آغازین، سرِ آخر احیا می‌شود، به آن‌ها اجازه می‌دهد تا تمامِ ما را در برابرِ او برسانند، در برابرِ جامعه‌یی انسان‌ستیز، و همه‌ی آنچه که در وهله‌ی بعدی انسان خود را در چالش با آن می‌یابد چه، روسو، با مثالی که می‌زند، به او ([مردم‌شناس]) می‌آموزد که چه‌گونه از تن‌دادن به تضادهای تعصب‌آمیزِ زنده‌گیِ متمدن طفره رود. از این جهت، اگر صحت داشته باشد که طبیعت انسان را از خویش بیرون رانده است، و جامعه بر سرکوبِ او پای می‌فشارد، انسان دست‌کم می‌تواند لبه‌های تیزِ این امرِ غامض را به نفعِ خویش برگرداند، و با تمامِ قوا به دنبالِ جامعه‌یی طبیعی بگردد به جای آن‌که درونِ جامعه‌ی متمدن به تأمل در بابِ طبیعتِ جامعه بپردازد. این، به نظرِ من، پیامِ مانده‌گارِ قراردادِ اجتماعی، سخنانی در بابِ گیاه‌شناسی، و تخیلات است.^[۱۷]

لوی-استراوس در «گیلاسِ کوچکِ روم»، که نقدی تندوتیزِ علیه دیدرو در ازای تجلیل از روسو است چنین می‌نویسد:

[کسی] که بیش‌تر از تمامی فیلو سوف‌ها^{۱۸} به مردم‌شناس بودن نزدیک شد، استادِ ما ... برادرِ ما ... بزرگ به اندازه‌ی تمامِ ناسپاسی‌هایی که تاکنون نثارش کرده ایم؛ در حالی که هر صفحه از این کتاب می‌تواند به او تقدیم شود، که این وجیزه‌ی تقدیمی هرگز نمی‌تواند هم‌ارز با خاطره‌ی بزرگ او باشد.

و چنین نتیجه می‌گیرد:

... پرسشی که در این جا باید بدان پاسخ گوئیم، خواه-ناخواه، همین شرارت‌هایی است که خود ذاتی وضعیت [جامعه] است. ما باید به فراسوی شواهد بی‌عدالتی‌ها و سوءاستفاده‌هایی که نظام اجتماعی موجب آن‌ها می‌شود بنگریم، تا بتوانیم از این ره‌گذر بنیانِ تزلزل‌ناپذیر جامعه‌ی انسانی را دریابیم.^[۱۸]

تفکرِ خلاف-آمدِ لوی-استروس بی‌خاصیت می‌شد اگر مصرانه بر این امر تأکید نمی‌کرد که هدفِ نهایی و انگیزه‌اش، از آن‌جا که این هدف و انگیزه فراتر از دلالتی ضمنی عمل می‌کنند، این نیست که علم را از رسالتِ خویش تهی کند. این‌ها علم را عمیقاً در بطنِ محتوای‌اش نشان‌گذاری می‌کنند. یادم نرفته که شاخص دومی نیز حامی‌ی بن‌انگاره‌ی تأییدشده توسط «درسی درباره‌ی نوشتار» است و همان‌گونه که قول داده بودم اکنون به آن می‌پردازم: نامبیکوارا، نامبیکواریبی که «درسی درباره‌ی نوشتار»، پرده را از روی صحنه‌ی نمایشی پیرامونِ آن کنار می‌زند، نامبیکواریبی‌هایی که شَرِّ دلالتِ ضمنی‌ی خویش را به واسطه‌ی تعدی‌ی نوشتار از بیرون (exothern) چنان که فایدروس می‌گوید) در میانِ آن‌ها روا می‌دارد - نامبیکواریبی‌هایی که، گفته می‌شود خوب اند، چون نوشتن نمی‌دانند. مبلغینِ یسوعی و پروتستان، مردم‌شناسانِ امریکایی، تکنیسین‌های خطِ تلفن که فکر می‌کردند موردِ خشونت یا عداوتِ نامبیکواریبی‌ها قرار خواهند گرفت، صرفاً اشتباه نمی‌کردند، آن‌ها، چه بسا، نابکاری‌ی خویش را به نامبیکواریبی‌ها فرافکنی می‌کردند. تا خود به این شری که بر ایشان مشتبه شده یا دوست داشتند از ابتدا ببینند، دامن زنند. پایانِ فصل ۱۷ [۲۴] را، که به سیاقِ مألوف، «زنده‌گی‌ی خانواده‌گی» نام‌گذاری شده، دو باره بخوانیم. این پاره‌متن بلافاصله پیش از «درسی درباره‌ی نوشتار» قرار دارد، به گونه‌یی که «درسی درباره‌ی نوشتار» کاملاً منوط به آن است. حال ببینیم اگر بر دعاوی‌ی لوی-استروس دربابِ معصومیتِ نامبیکواریبی‌ها و به‌جبهه‌ی خیرتعلق‌داشتن‌شان و عباراتی چون: «صفای عظیمِ طبیعی»، «مستندترین تظاهراتِ مربوط به شفقتِ انسانی» و ... که به آن‌ها منسوب می‌شود، صحه بگذاریم خودبه‌خود چه اتفاقی می‌افتد: تنها به آن‌ها جای‌گاهی بخشیده‌ایم که مشروعیتِ خود را تماماً از اشتقاقی‌بودن، نسبی‌بودن، و تجربی‌بودن به دست می‌آورد، تنها به آن‌ها چون توصیفاتِ عواطفِ تجربی‌ی

سوژه‌ی این فصل از کتاب - نامبیکوارایی‌ها و شخصِ مؤلفِ هر دو به یک اندازه سوژه‌ی این فصل از کتاب اند - نگریسته ایم، و اگر در مرحله‌ی بعد همین توصیفات را به مثابه‌ی رابطی تجربی تأیید کنیم، تأیید ما باز نتیجه‌ی اعتقادمان به وعظ اخلاقی‌ی موجود در ترحمِ بازگونیِ مردم‌شناسِ امریکایی نسبت به عداوت، تندخویی، و فقدانِ تمدنِ بومیان نخواهد بود. این دو پاسخ، در حقیقت، به گونه‌ی قرینه در تقابل با یکدیگر اند. آن‌ها معییری یکسان دارند و دورادور محوری یکسان نظام می‌یابند. لوی-استراوس متعاقبِ گفت‌آوردی از نوشته‌ی همکاری خارجی که شدیداً در برابرِ نامبیکوارایی‌ها به دلیلِ خودپسندی‌شان به رغمِ مرض، آلوده‌گی، وحشی‌گری، کینه‌جویی، و بدگمانی‌شان جبهه گرفته است، می‌نویسد:

وقتی شخصاً آن‌ها را شناختم، ناخوشی‌هایی که سفیدپوست‌ها عنوان می‌کردند، پیشاپیش بسیاری از آن‌ها را کشته بود؛ اما - از زمانِ اهتماماتِ انسانی و همیشه‌گیِ روندون - تلاشی برای به‌تمکین‌وداشتنِ آن‌ها صورت نگرفته بود. ترجیح می‌دهم توصیفاتِ دل‌خراشِ آقای اُبرگ را به فراموشی بسپارم و نامبیکوارایی‌ها را بر حسبِ آنچه در صفحه‌ی دفترچه‌ی یادداشتِ خودم ثبت کرده‌ام به یاد آورم. در یادداشتی که شبی زیرِ نورِ چراغ-قوه نوشتم: در شبِ تاریکِ دشتِ بی‌درخت، آتش از درونِ اقامت‌گاه‌ها به بیرون می‌تابد. دورادور آتش‌گاهی که تنها حافظِ نامبیکوارایی‌ها در برابرِ سرما است، آن‌ها که پشتِ دیواره‌های سستی از خاشاک و برگِ درختانِ نخل که درست در جایی از زمین قرار گرفته که به‌ترین نحو بتواند بر قدرتِ ویران‌گرِ باد و باران فائق آید خفته اند، کنارِ سبدهایی مملو از اشیاءِ رقت‌انگیزی که داروندارشان در این دنیا است، نامبیکوارایی‌ها بر زمینِ خشک و خالی می‌خوابند، در حالی که فکرِ شبخونِ گروه‌های دیگر، گروه‌هایی به اندازه‌ی خودِ آن‌ها ترسناک و متخاصم، خواب‌شان را آشفته می‌کند، و آن‌گاه که دو به دو کنارِ هم خفته اند، هر یک از دو نفر در عینِ حال که حامیِ نفرِ دیگر و مراقبِ آسایشِ او است، خاک‌ریزِ محافظِ خود را نیز در آنِ دیگری می‌یابد، در تنها کسی که می‌شناسد، در برابرِ مشکلاتِ هر روزه و مالیخولیای فکری‌یی که هر چه زمان می‌گذرد بیش‌تر نامبیکوارایی‌ها را از پا می‌اندازد. ناظری که برای نخستین بار در میانِ سرخ‌پوستان اطراق می‌کند، چون هیچ تصویری راجع به ایشان ندارد، به محضِ دیدن‌شان نمی‌تواند نسبت به آن‌ها حسی جز تشویش و ترحم داشته باشد؛ مردمی

مقهورِ خشمِ زمین، چنان که می‌نمایند، مقهورِ کینه‌توزیِ طبیعت، برهنه و لرزان در کنارِ سوسوی روبه‌افولِ آتش‌های‌شان. ناظرِ کورمال-کورمالِ آزمون و خطا می‌کند، بی آن‌که دست، بازو، یا بدنی را که در پرتوی آتش می‌درخشد، لمس کرده باشد. این بدبختی اما به مددِ نجواها و خنده‌های زیر-زیرکی شکلِ زنده‌گی به خود می‌گیرد. آغوش‌های‌شان از برای جفت‌های‌شان گشوده و در تملکِ اشتیاقِ یکی‌شدنی گم شده است؛ دل‌نوازی‌های‌شان به هیچ وجه در اثرِ دیدنِ ردپای یک غریبه مشوش نمی‌شود. در یک کلام آن‌جا حلاوتِ عظیمِ طبیعت قابلِ رؤیت است، یک لاقیدیِ ژرف، رضایتی حیوانی، همان قدر بی‌تزویر که فریبده و، در زیرین‌ترین سطح، آن‌چه که می‌تواند به مثابه‌ی یکی از معتبرترین و تأثیرگذارترین تظاهراتِ شفقتِ انسانی به رسمیت شناخته شود. [p. 285]

«درسی درباره‌ی نوشتار» در پی‌ی این پاره‌متن می‌آید، پاره‌متنی که باید حتماً برای این‌که از دعاوی موجود در آن آگاه شویم پیش‌تر آن را خوانده باشیم، پاره‌متنی که در آغاز: «صفحه‌بی از دفترچه‌ی یادداشتِ من» بود که شبی زیرِ نورِ چراغ-قوه ارتجالاً به روی کاغذ آمده بود. مسلماً با امری متفاوت سروکار داشتیم اگر این پرده‌ی نقاشی‌ی تأثیرگذار مدعی‌ی تعلق به گفتمانی مردم‌شناسانه می‌بود. به رغم این موضوع اما، پرده‌ی موردِ بحث پیش‌فرضی چاره‌ناپذیر - به جبهه‌ی خیرتعلق‌داشتن و معصومیتِ نامبیکوارایی‌ها - در بابِ اثباتِ پسینی‌ی تجاوزِ مشترکِ خشونت و نوشتار به دست می‌دهد. جدایی‌ی کاملِ اعترافِ مردم‌شناس از بحثِ نظری‌ی مردم‌شناسانه همان چیزی است که در این‌جا باید موردِ توجه قرار گیرد. تفاوتِ میانِ امرِ تجربی و امرِ ماهوی باید هم‌چنان از حقِ خویش دفاع کند.

می‌دانیم که لوی-استراوس راجع به فلسفه‌هایی که اذهان را نسبت به این تمایز آگاه کرده، تعبیری بس تند و خشن دارد، فلسفه‌هایی اکثراً منسوب به خودآگاهی، به کوگیتو^{۱۱} در معنای دکارتی یا هوسرلی. تعبیری بس تند و خشن راجع به «جستاری در بابِ داده‌های بلافصلِ خودآگاهی»^[۱۹]، که طی‌ی آن لوی-استراوس آموزگارانِ قدیمی‌یش را خوار می‌دارد به این دلیل که چرا به جای این همه تفکر، نرفته اند بنشینند دوره‌ی زبان‌شناسیِ عمومی‌ی فردینان دوسوسور را بخوانند!^[۲۰] با هر اندیشه‌یی راجع به فلسفه‌هایی از این دست، حال که چنین مقصر قلمداد شده یا به تمسخر گرفته می‌شوند (فلسفه‌هایی که چیزی ندارم راجع به

آن‌ها بگویم جز این‌که ارواح‌شان را احضار کنم، ارواحی که در دستورالعمل‌های مدرسه‌یی، پاره‌متن‌هایی برگزیده، یا نقطه-نظراتی همه‌گانی، گاه و بی‌گاه، در آمدوشد اند) باید این نکته را در نظر داشت که تفاوت میان برخورد تجربی و ساختار ماهیت در آن‌ها نقش اساسی ایفا می‌کند. دکارت و هوسرل، هیچ‌یک، هرگز، نه تغییر و تبدیلی تجربی را در رابطه‌ی خویش با جهان یا دیگران به مثابه‌ی حقیقتی علمی به ما توصیه یا دیکته کرده اند، نه کیفیت هیجانی را در جای‌گاه امری مفروض و برآمده از قیاسی منطقی قرار داده اند. در هیچ کجای قواعد^{۱۲} حقیقت به لحاظ پدیدارشناختی انکارناپذیر «من همه چیز را زرد-رنگ می‌بینم» به قضاوت «جهان زرد-رنگ است» منجر نمی‌شود. تعقیب این مسیر منتفی است. هرگز، در هیچ موقعیتی، یک فیلسوف خودآگاهی دقیق و جدی راغب نیست به این‌که چنین عجولانه و صرفاً به اتکای اعتباری تجربی، یک [مثلاً] نامبیکوارایی را در جبهه‌ی خیر مطلق و معصومیت‌اش را ناب و دست‌نخورده بپندارد. از نقطه-نظر علم مردم‌شناسی، این نتیجه همان‌قدر شگفت‌انگیز است که نتیجه‌ی گرفته‌شده از سوی مردم‌شناس (به تعبیر لوی-استراوس) شرور امریکایی «مشکل آفرین». نتیجه‌ی حقیقتاً شگفت‌انگیز، چه، تأیید بی‌قید و شرط خیریت بنیادین نامبیکوارایی‌ها از قلم مردم‌شناسی جاری می‌شود که [پیش‌تر] در برابر اشباح بی‌احساس فیلسوف‌های خودآگاهی و شهود جبهه‌آرایی کرده است، آن هم فیلسوف‌هایی که، اگر به آن‌چه در آغاز استواین اندوهگین نوشته شده، باور داشته باشیم، تنها اساتید حقیقی‌ی وی بوده اند: مارکس و فروید.

متفکرینی که در ابتدای کتاب عجولانه ذیل «سر-تیر» متافیزیک، پدیدارشناسی، و اگزیستانسیالیسم گرد هم آورده می‌شوند؛ نمی‌توانند صرفاً در حدود و ثغوری که برای‌شان تعیین شده رسمیت یابند. در عین حال، اشتباه خواهد بود اگر، به گونه‌ی معکوس، نتیجه بگیریم [ارواح] مارکس و فروید در باب تزهایی که ذیل نام‌شان - به طور اخص در فصول مورد علاقه‌ی ما - درج شده رضایت خاطر دارند. آن‌ها نیز [چون ما] خواهان رؤیت شواهدی هستند دال بر اثبات سخنانی چون «حلاوت عظیم طبیعت»، «لاقیدی ژرف»، «رضایت خاطری حیوانی و به همان نسبت بی‌تزویر که فریبنده» و «آن‌چه که می‌تواند به مثابه‌ی یکی از معتبرترین و تأثیرگذارترین تظاهرات شفقت انسانی به رسمیت شناخته شود. آن‌ها خواهان

شواهدی دال بر اثبات اند و بی شک نخواهند توانست بفهمند چه چیز ممکن است به مثابه‌ی «اتفاقی آغازین، که باز از این پس احیا می‌شود» یا این که «ساختار یک‌نواخت و همیشه‌شفافی که از سوی محفوظ‌ترین چیزهای جوامع بدوی به ما آموخته می‌شود، هم‌ستیز (آنتاگونیستیک) با شرط انسان‌بودن نیست»^[۲۱]؛ بتواند به اجازه‌ی «تأسیس امر جمعی ما در برابر او» (که پیش‌تر گفت‌آورد شد) ارجاع شود.

درون این نظام فراگیر خویشاوندی فلسفی و دعاوی تبارشناسانه و مبتنی بر پیوندهای نسبی، لابد روسو نیز به اندازه‌ی بقیه غافل‌گیر شده است. آیا او خود همیشه راست گفته بود که تقاضای دریافت اجازه‌ی هم‌زیستی، هم‌آهنگی و توافق با فیلسوفان خودآگاهی، هم‌آهنگی، و توافق با آن کوگیتوی محسوس^[۲۲] را، بنا بر، و با احساسی باطنی، و آن ندای باطنی موردِ باورش، نداشت؟ هم‌آهنگ‌ساختن و موافق‌نمودنِ روسو، مارکس، و فروید عملی است بس دشوار. آیا امکان دارد که آن‌ها را، در یک جدیتِ نظام‌مندِ مفهومی، به توافق با یک‌دیگر وادار سازیم؟

نوشتار و بهره‌کشی انسان

از انسان

"سرم‌بند" ممکن است هیچ‌گاه نتواند نیت‌اش را به طور کامل عملی سازد اما همواره چیزی از خویش را در آن به یادگار می‌گذارد. - عقل و حشی

شاید نظام او دروغین است؛ اما نقشی که از خویش هنگام بسط آن می‌زند، حقیقی است. - ژان-ژاک روسو، مکالمات

«درسی درباره‌ی نوشتار» را برای آخرین بار بگشاییم. به من خرده بگیرید که چرا بیش از حد به این فصل توجه می‌کنی و چرا یک وقایع‌نگاری مسافرتی روزانه را، یعنی همان چیزی را که حتی حَضِیضِ بیانِ علمی یک اندیشه هم به حساب نمی‌آید؛ موردِ سوءِ استفاده قرار می‌دهی؟ اما این طور نیست. از یک سو، تمامی درون-مایه‌های (themes) یک نظریه‌ی نظام‌مندِ نوشتار، برای نخستین بار، در استوئانیانِ اندوهگین است که طرح می‌شود، درون-مایه‌هایی که به شکلی دیگر و کم‌وبیش پراکنده، ممکن است در نوشته‌هایی دیگر هم یافت شوند.^[۳۳] از سوی دیگر، محتوای نظری، خود، از راهِ پرداختن به «روی‌دادی غیرِ عادی»،

به تفصیل، و حتی بیش‌تر از هر منبع دیگری، در این اثر است که شرح داده می‌شود. این روی‌داد، در عین حال، با همان ترم‌های رساله‌یی گزارش می‌شود که، هفت سال پیش از استوئیانِ اندوهگین، در بابِ نامبیکوارا نوشته شده بود. نهایتاً تنها در استوئیانِ اندوهگین است که این نظام به دقیق‌ترین و کامل‌ترین شکل مفصل‌بندی می‌شود. مفروضاتِ چاره‌ناپذیری چون طبیعتِ امرِ زیستمند، همان طبیعتِ امرِ زیستمندی که تسلیمِ دژخوییِ نوشتار می‌شود، هیچ کجا واضح‌تر از این نیست. به همین دلیل است که چنین مُفصل، شرحِ معصومیتِ نامبیکوارایی‌ها را پی می‌گیرم. جامعه‌یی که معصومیتِ تنها ویژه‌گیِ آن است. معصومیتی که جز به مددِ معیاریِ فروکاسته به چشم نمی‌آید (این درون-مایه‌ی روسوباورانه به زودی آشکارتر می‌شود)، تنها اجتماعی خرد، آزاد و فاقدِ خشونت، که همه‌ی اعضای‌اش، این حق را دارند که درونِ حیطه‌یی شفاف و آنی، درونِ موقعیتی تماماً حاضر-بالذات، موقعیتی «متبلور» در گفتارِ حی و حاضرِ خویش، باقی بمانند، می‌تواند از رخنه‌ی نوشتار، دخولِ آن به خویش، و تراوشِ «نیرنگ» و «خیانت»‌اش، وقتی که از تهاجمِ آن چون تهاجمِ امری خارجی غافل‌گیر می‌شود، به رنج افتد. تنها چنین اجتماعی قادر است «بهره‌کشیِ انسان از انسان» را از جایی خارج از خویش، به خویش وارد کند. «درس ...» اما کامل است؛ در متونی که متعاقبِ آن می‌آیند، نتایجِ نظریِ روی‌داد، بدونِ مفروضاتی انضمامی عرضه می‌شود، معصومیتِ اصیل، استلزام می‌باید اما شرحی درباره‌اش ارائه نمی‌شود. در متنِ قبلی، رساله‌یی درباره‌ی نامبیکوارا، روی‌داد گزارش می‌شود، اما به اندازه‌ی استوئیانِ اندوهگین، ما را به مذاقه‌ی طولانی در رابطه با معنای تاریخی، خاست‌گاه، و عمل‌کردِ «نوشته» رهنمون نمی‌سازد. از سوی دیگر، می‌توانم از «رساله ...» اطلاعاتی را استخراج کنم که بتواند تحشیه‌یی ارزش‌مند بر استوئیانِ اندوهگین به حساب آید.

نوشتار، بهره‌کشیِ انسان از انسان: من این عبارات را به زور به لوی-استراوس نسبت نمی‌دهم. احتیاطاً مکالمات را به یاد آوریم: «... نوشتار به خودیِ خود، از همان ابتدا، به گونه‌یی دائمی، انگار، متصل به جوامعی است که بر بهره‌کشی از انسان توسطِ انسان استوار اند» (p.36) [p.30]. در استوئیانِ اندوهگین، لوی-استراوس آگاهانه خواسته نظریه‌یی مارکسیستی در بابِ نوشتار ارائه دهد. او به این امر در نامه‌یی که در سالِ ۱۹۵۵ (سالِ انتشارِ کتاب) به

نوول کریتیک ارسال کرده اذعان می‌کند. نامه‌یی که در اصل شکوائیه‌یی است بر نقدی که ام. رودینسون پیش‌تر از منظری مارکسیستی بر استواییان اندوهگین نوشته بود:

او [آقای رودینسون]، به جای خواندنِ اصلِ کتابِ من، به خلاصه‌یی که چند ماه پیش از آن انتشار یافته، اکتفا کرده است، اگر این کار را نکرده بود، احتمالاً درمی‌یافت که مضاف بر تزِ مارکسیستی ارائه شده توسطِ آن در بابِ خاست‌گاه‌های نوشتار - دو پژوهشی که به دو تبارِ برزلی (کادووئو و بورورو) تقدیم شده نیز تلاش‌هایی است برای تأویلِ ابرساختارهای بومی بر اساسِ ماتریالیسمِ دیالکتیک. تازه‌گیِ این روی‌کرد در متونِ مربوط به مردم‌شناسیِ غربی چه‌بسا باید شایانِ توجه و هم‌دلیِ بیش‌تری می‌بود.^[۲۴]

پرسش ما نیز از این پس تنها به «چه‌گونه‌گیِ ایجادِ توافقِ میانِ روسو و مارکس» منحصر نخواهد بود: صرفِ سخن از ابرساختار و طرح‌بن‌انگاره‌یی در بابِ بهره‌کشیِ انسان از انسان، به تأسی از مقتضیاتی مارکسیستی و محکوم‌کردنِ این بهره‌کشی تنها به تأسی از همان‌بن‌انگاره آیا کافی است؟ پرسشی که تنها از خلالِ التزام به جدیتی اصیل در نقدِ مارکسیستی و تفکیکِ آن از تمامیِ سایرِ نقدها از رنج، خشونت، بهره‌کشی، و ...؛ (نقدِ بودیستی مثلاً) معنا می‌یابد. بدیهی است پرسش ما دقیقاً در آن نقطه‌یی که گفته می‌شود: «بینِ نقدِ مارکسیستی ... و نقدِ بودیستی ... نه تقابلی وجود دارد نه تضادی»^[۲۵]، دیگر معنایی ندارد.

پیش از پرداختن به «درس ...» یک تذکرِ دیگر هم ضروری است. پیش‌تر بر دوپهلوییِ ایده‌ئولوژیِ حاکم بر طردِ سوسوریِ نوشتار تأکید کرده ام: قوم‌مداریِ عمیقی که الگوی نوشتارِ آوایی را ممتاز می‌سازد، الگویی که طردِ گرافی را به سهل‌ترگونیِ ممکن و مشروع می‌سازد. قوم‌مداری‌یی که خود می‌پندارد علیه قوم‌مداری است! قوم‌مداری‌یی واقع در خودآگاهیِ پیش‌رفت‌باوریِ رهایی‌بخش^{۱۳}. به واسطه‌ی جداکردنِ ریشه‌ییِ زبان از نوشتار، با جای‌دادنِ نوشتار در مرتبه‌یی بیرونی و زیرین، یا دست‌کم باور به امکانِ چنین

عملی، با اسیرکردنِ خویش در توهمِ رهاییِ زبان‌شناسی از یوغِ همه‌ی مصادیقِ نوشتاری، در حقیقت، پنداری به وجود می‌آید که جای‌گاهِ معتبرِ زبان، زبانی انسانی و تماماً دلالت‌گر را به همه‌ی آن زبان‌هایی اعاده می‌دهد که توسطِ مردمی که، کماکان، از نظرِ ما، هنوز، در مقامِ توصیف، مردمی «فاقدِ نوشتار» اند، به وجود می‌آید. اتفاقی نیست اگر دوپهلویی فوق‌الذکر، نیاتِ لوی-استروس را نیز از خویش متأثر ساخته باشد.

از یک سو، تفاوتِ مصطلحِ میانِ زبان و نوشتار، بیرونی‌گیِ یک‌ی نسبت به دیگری، پذیرفته می‌شود. این خود مجوزی است برای تمایز قائل شدن میانِ مردمِ دارایِ نوشتار و مردمی که فاقدِ نوشتار اند. لوی-استروس هرگز نسبت به اعتبارِ چنین تمایزی مشکوک نمی‌شود. این بیش از هر چیز به او اجازه می‌دهد که گذار از گفتار به نوشتار را به مثابه‌ی پرش یا عبوری آنی از خطِ یک گسست بیان‌گارد: گذار از زبانی تماماً شفاهی، منزّه از هرچه نوشتار - زبانی ناب، معصوم - به زبانی که با ضمیمه‌کردنِ «بازنمایی» ی گرافیکیِ خویش به خویش، چون دالی کمکی با سنخیتی نو، فنِ سرکوب را از برای خویش به ارمغان می‌آورد. لوی-استروس به مفهومی چنین «خلقت‌باورانه»^{۱۴} از نوشتار نیاز داشت تا حقیقتاً بتواند درون-مایه‌های شر و بهره‌کشیِ دفعتاً رخ داده توسطِ گرافی را، با درون-مایه‌ی غافل‌گیریِ زبانیِ معصوم و حادثه‌یی که خلوصِ آن را از بیرون تحتِ تأثیر قرار می‌دهد، یکی سازد. زبانیِ معصوم که گویی به طورِ اتفاقی است که تحتِ تأثیر قرار می‌گیرد^[۲۶]. تز خلقت‌باورانه به هر حال، امروزه در رابطه با نوشتار، تأییدی را که پنج سال پیش از این در آمدی بر آثارِ مارسل موس (p. 47) ما را با آن مواجه کرده بود تکرار می‌کند: «زبان تنها دفعتاً می‌تواند زاده شود». پاره‌متنی که می‌خواهیم آن را موردِ بررسی قرار دهیم، قابلیتِ پرسش‌برانگیزیِ بسیار زیادی دارد، چه، معنا را به دلالت و به بیانِ دقیق‌تر به دلالتِ زبان‌شناختی در زبانِ شفاهی گره می‌زنند. این چند سطر را با هم بخوانیم:

زبان تنها دفعتاً می‌تواند زاده شود، نه به زمان بسته‌گی دارد و نه به آن چیزهایی که محیط‌های زنده‌گی را در مقیاسی زمینی می‌سازند، آغاز به دلالتِ چیزها امری تدریجی نیست. در پی

دگرپرسی‌یی که مطالعه درباره‌ی آن نه به علوم اجتماعی بل به زیست‌شناسی و روان‌شناسی ربط دارد، گذار از مرحله‌یی که در آن هیچ چیز معنا ندارد به مرحله‌یی که در آن همه چیز دارای معنا است، ناگهان صورت می‌گیرد.

(برای زیست‌شناسی و روان‌شناسی مذکور باید، در ارتباط با گسست مورد بحث، حساسی فراتر از یک مسأله‌ساز باز کنیم. اکنون دیگر از زمانی که تمایز زایای میان گفتمان دلالتی و گفتمان دانایی در چنین بحثی، توسط یک فیلسوف خودآگاهی، در پژوهش‌های منطقی‌یش به دقت مفصل‌بندی شد، به رغم نادیده گرفته شدن‌اش بیش از هر کسی، پنج دهه می‌گذرد.)^[۲۷]

خلقت‌باوری مطروحه در بالا اما هنوز روسویی‌ترین جنبه‌ی آن اندیشه‌یی نیست که مرتب مرجع بحث خویش را ابتدا در جستاری در باب خاست‌گاه زبان و سپس در خطابه می‌یابد؛ آن‌جا که، به هر حال، در باب «زمانی نامتناهی که مکلف به ارزش‌گذاری ابداع نخستین زبان‌ها است» [p. 189]، پرسش وجود دارد.

قوم‌مداری سنتی و بنیادینی که الهام‌بخش الگوی نوشتار آوایی است و تبریه‌دست مدام در حال جداکردن نوشتار از گفتار است، خود را به جای اندیشه‌یی ضد-قوم‌مداری جا می‌زند. اندیشه‌یی که حامی اتهامی اخلاقی-سیاسی است: بهره‌کشی از انسان توسط انسان حقیقت مسلم مختص فرهنگ‌های نوشتاری آن هم از نوع غربی است و اجتماعاتی که بنای‌شان بر گفتار پاک و معصوم و نا-متعدی (unoppressive) است، از این اتهام مبرای اند.

از سوی دیگر - این آن روی سکه‌ی ژست قبلی است - لوی-استراوس، دائماً به اقتضای تفکیک میان مردمی دارای نوشتار و مردمی فاقد نوشتار اذعان دارد، این اقتضا اما درست از همان لحظه‌یی که می‌خواهد نقشی قوم‌مدارانه در تأملات تاریخی بشری و ارزش‌های اصیل فرهنگ‌ها ایفا کند، توسط خود او خط می‌خورد. تفاوت میان مردم فاقد نوشتار و مردم دارای نوشتار پذیرفته می‌شود، بی آن‌که خود نوشتار در زمره‌ی ملاک‌های تاریخت یا

ارزش‌های فرهنگی به حساب آید؛ از قوم‌مداری ظاهراً اجتناب می‌شود، در حالی که، پیش از این اجتنابِ ظاهری، عمیقاً بر مبنای آن عمل شده است، قوم‌مداری‌یی که بی‌سروصدا مفاهیم استاندارد شده‌ی گفتار و نوشتار را به ما تحمیل می‌کند. الگوی ژستِ سوسوری نیز دقیقاً همین بود. به عبارتِ دیگر، تمامی نقد‌های رهایی‌بخش و تقبیحاتِ مشروعی که به واسطه‌ی آن‌ها لوی-استراوس به تمایزاتِ ازپیش‌مفروض میانِ جوامعِ تاریخی و غیرِتاریخی می‌تازد، به مفهومِ نوشتار، تا حدی که این‌جا درباره‌اش مسأله‌سازی می‌کنم، وابسته می‌مانند.

«درسی درباره‌ی نوشتار» چی است؟

درس در معنایی مضاعف. عنوانِ فوق به گونه‌یی مؤثر هر دو مفهومِ خویش را حفظ می‌کند. درسی درباره‌ی نوشتار، که خود در عینِ حال، پرسشی است در بابِ آموختنِ نوشتار. ابتدا رئیسِ قبیله‌ی نامبیکوارا نوشتن را از مردم‌شناس می‌آموزد بدونِ این که بفهمد چه می‌نویسد، او تقلیدِ نوشتن می‌کند پیش از آن‌که به عمل‌کردِ آن به مثابه‌ی زبان پی ببرد، شاید هم به عمل‌کردِ عمیقاً برده‌سازِ آن پیش از فهمِ عمل‌کردِ در این‌جا کمکی-ارتباطی-دلالتی‌یش، همان عمل‌کردِ سنتِ مبتنی بر مدلول، پی برده باشد. درسِ نوشتن اما در عینِ حال درسی آموخته شده از روی نوشتار است؛ دستورالعملی که مردم‌شناس باور دارد می‌تواند آن را ناگهان از خلالِ یک دوره‌ی مذاقه‌ی طولانی، حینِ جدال با بی‌خوابی‌های شبانه، آن‌گاه که در حالِ تأمل بر [مفاهیمی چون] خاست‌گاه، کارکرد، و معنای نوشتار است، فراهم آرد. مردم‌شناس ژستِ نوشتن را به یک رئیسِ قبیله‌ی نامبیکوارایی می‌آموزد، بدونِ آن‌که رئیسِ قبیله به فحوای آن‌چه می‌نویسد واقف باشد، دانشِ مردم‌شناس درباره‌ی آن‌چه می‌آموزد و عدمِ وقوفِ رئیسِ قبیله به فحوای آن‌چه می‌نویسد، زمینه‌سازِ القاءِ نوشتار به جای تعلیمِ آن است.

و حالا دو نکته:

الف - منوط‌بودنِ دریافت به تجربه: صحنه‌ی «روی‌دادِ غیرِ عادی»

ب - پس از فرازونشیب‌های زنده‌گی‌ی روزانه، بی‌خوابی‌ها و دیدزدن‌های شبانه، تأملی تاریخی-فلسفی بر صحنه‌ی نوشتار و معنای عمیقِ مترتب بر روی‌داد، بر تاریخِ فروبسته‌ی نوشتار.

الف - روی دادِ غیر عادی. از همان سطرهای آغازین، آرایشِ صحنه، خشونتِ مردم‌شناسانه‌یی را که پیش‌تر از آن سخن گفتم، یادآور می‌شود. دو بخشِ مطلب این‌جا خوب به هم چفت شده، از جمله آن‌چه که معنای حقیقی‌ی ملاحظات بر «صفای عظیم طبیعت»، «رضایتِ خاطری حیوانی و همان قدر صاف‌وساده که فریبنده»، «سهل‌انگاریِ ژرف»، «برانگیزاننده‌ترین و موثق‌ترین تظاهراتِ شفقتِ انسانی». مثلاً:

... تشویشِ مفرطِ رئیس‌شان در ترکیب با خوش‌آمدگوییِ مشکوک‌ترِ خودشان، تا حدی، انگار مؤیدِ این بود که رئیس دارد کاری به کلی خلافِ میل‌اش انجام می‌دهد. نه ما و نه سرخ‌پوست‌ها، هیچ کدام اصلاً احساسِ راحتی نمی‌کردیم، شب گفتند بسیار سرد می‌شود، و چون آن‌جا درختی نبود، ما نیز باید هم‌چون نامبیکوارایی‌ها روی زمینِ خشک و خالی می‌خوابیدیم. کسی نخواهد: همه‌ی ما، تا صبح، مؤدبانه تنها به هم نگاه می‌کردیم. بی‌احتیاطی بود اگر ماجرا را کش می‌دادیم، بنابراین من به رئیسِ قبيله پیش‌نهاد دادم که بدونِ هیچ‌گونه تأخیر به تبادلِ دقیقِ آن‌چه می‌بایست بپردازیم. روی دادِ غیر عادی از آن پس بود که اتفاق افتاد، و مرا وا داشت به این‌که اندکی تأمل کنم. تردیدی نبود که نامبیکوارایی‌ها نمی‌توانستند بنویسند. آن‌ها، در عینِ حال حتی، از کشیدنِ هر گونه شکلی به جز چند نقطه و زیگزاگ روی پوستِ کدوهاشان عاجز بودند. با این حال، من مثلِ سرخ‌پوست‌های کادووئو در تجربه‌ی پیشین‌ام، بین‌شان مداد و کاغذ پخش کردم. در ابتدای امر آن‌ها هیچ استفاده‌یی از مدادها و کاغذها نکردند، اما ناگهان یک روز دیدم همه‌گی مشغولِ کشیدنِ خطوطِ افقی کج و معوجی بر روی کاغذ اند. آن‌ها داشتند سعی می‌کردند چه کار کنند؟ تنها نتیجه‌یی که می‌توانم بگیرم این است که آن‌ها داشتند سعی می‌کردند بنویسند - یا به بیانِ دقیق‌تر، آن‌ها داشتند سعی می‌کردند که با مدادها و کاغذهاشان همان کاری را بکنند که من با مداد و کاغذم می‌کردم. از آن‌جا که من هیچ تلاشی در راهِ سرگرم‌کردن‌شان با نقاشی نکرده بودم، کاری که می‌کردند نمی‌توانست دلیلی جز این داشته باشد. در ارتباط با اکثرِ آن‌ها، کار در همین مرحله متوقف شد و ادامه نیافت: اما رئیسِ قبيله بیش‌تر درگیرِ مسأله شد. بی‌شک او در میانِ آن‌ها تنها کسی بود که به کاربردِ نوشتار پی برده بود. [p. 288]

وقفه‌ی نخست را همین‌جا علامت‌گذاری کنیم. بین کلِ قطعه‌ها، این قطعه، الحاقیه‌ی است بر پاره‌متنی که خودِ این پاره‌متن بخشی از تری است که دربابِ نامبیکوارا نوشته شده. روی داد، پیشاپیش آن‌جا نقل شده تا ارجاع به آن مَثمرِ ثمر افتد. در این تَر، سه نکته وجود دارد که در استواییانِ اندوهگین جا افتاده است. اشاره به این سه نکته خالی از لطف نیست.

۱- گروهِ کوچکِ نامبیکوارایی^[۲۸] به هر حال واژه‌یی به امرِ نوشتن اختصاص می‌دهد، واژه‌یی که نهایتاً مفیدِ فایده است. به رغمِ استیلایی که بر قدرتی نو متصور بوده، به لحاظِ زبان‌شناختی هیچ‌گونه غافل‌گیری‌یی وجود ندارد. جزءِ جافتاده از مطلب در استواییانِ اندوهگین، این‌جا، در این تَر است که موردِ اشاره قرار می‌گیرد:

نامبیکوارایی‌های گروه (a) چیزی درباره‌ی کشیدنِ خطوط نمی‌دانستند البته به شرطی که خط - خطی‌های هندسی کشیده شده روی پوستِ کدو توسطِ آن‌ها را نادیده بگیریم. از زمانی که مداد و کاغذ بین‌شان پخش کردیم، مدتِ زیادی گذشته بود، در حالی که آن‌ها هنوز دریافته بودند که با این مدادها و کاغذها چه باید بکنند، تا این‌که یک روز ناگهان دیدیم که همه‌گی خم شده و با جدیت تمام مشغولِ کشیدنِ خطوطِ کج و معوج بر روی کاغذ اند، آن‌ها چه کار می‌کردند؟ معلوم است: تقلید از همان کاری که ما با مداد و کاغذ می‌کردیم: نوشتن. آن‌ها داشتند می‌نوشتند بی آن‌که از معنا یا غایتِ کاری که می‌کنند آگاه باشند. آن‌ها این عمل، عملِ نوشتن، را نام‌گذاری هم کردند:

iekariukedjutu یعنی: خط - خطی

خودِ این ترجمه‌ی وفادارانه [(«خط-خطی»)] به اندازه‌ی کافی گویا است: واژه‌یی که معنای‌اش باید «نوشتن» باشد، در زبانِ مردمی دارای نوشتار به واژه‌یی بدل می‌شود که به هر حال امرِ نوشتن را به ژستی بی‌مقدار از دلالت [(خط-خطی)] فرو می‌کاهد. اساساً گویی از پیش چنین فرض شده که زبانِ نامبیکوارایی‌ها واژه‌یی ندارد که دال بر عمل «نوشتن» باشد - نیز اساساً گویی از پیش چنین فرض می‌شود که نامبیکوارایی‌ها حتی پس از آن‌که تمرینِ نوشتن

آغاز کردند، باز از این که دارند «می نویسند» بی اطلاع اند - چرا؟ چون واژه‌یی که برای عمل خویش به کار می‌برند [از دید مردم‌شناس] هر معنایی می‌تواند داشته باشد جز «نوشتن»: «خط - خطی کردن»، «کنده کاری کردن»، «خرچنگ - قورباغه کشیدن»، «خط انداختن»، «ردایجاد کردن»، «شکافتن»، «نقش زدن»، و جز این‌ها ... گویی واژه‌ی «نوشتن» خود استعاره‌یی است که در بطن خویش معنایی به جز «نوشتن» دارد. آیا ترجمه‌هایی از پیش معین، یا برابر نهادهایی بومی، که همواره، منابع ارضای عجولانه‌ی قوم‌مداری بوده‌اند، در عین حال، خود خائن به قوم‌مداری نیستند؟ گفتن این که: مردمی نوشتن نمی‌دانند، چون واژه‌یی که در رابطه با عمل کتابت خویش به کار می‌برند، به برابر نهادی جز «خط کشیدن» ترجمه‌پذیر نیست، آیا، در مقابل، به این معنا نمی‌تواند باشد که گویی از به رسمیت شناختن «گفتار» ایشان نیز به نفع برابر نهادهایی چون «فریاد کشیدن»، «آواز خواندن»، «آه کشیدن»، که معنای حقیقی همه‌شان در اصل همان «الکن بودن» است، سرباز زده ایم؟ با استفاده از همانند‌ی صرف مبتنی بر سازوکارهای جذب/ دفع قوم‌مدارانه، به تعبیر ونان، «ریشه‌ی واژه‌های دال بر مردم خارجی، در باستانی‌ترین زبان‌ها دو کلمه بیش‌تر نیست: یا کلمه‌یی که به «الکن بودن» و «من - من کردن» دلالت می‌کند، یا کلمه‌یی که به فردی «گنگ»^[۲۹] پس آیا می‌توان، به گونه‌یی تنگ‌نظرانه، چنین استنتاج کرد که چینی‌ها مردمی بدون نوشتار اند چون واژه‌ی *wen* در زبان‌شان به بسیاری چیزهای دیگر نیز در کنار نوشتن دلالت دارد؟ چنان که ژاک ژرنه به درستی اشاره می‌کند:

واژه‌ی *wen*، یک نماد ساده‌ی نوشتاری - به اختلاطی از علایم دلالت دارد. این واژه هم‌چنین به معنای رگه‌های سنگ یا چوب، صور فلکی‌ی بازنمایی‌شده به وسیله‌ی خطوطی که ستاره‌ها را به هم وصل می‌کند [اسطرلاب؟]، رد پای پرنده‌گان و چهارپایان بر زمین (در سنت چینی مشاهده‌ی این علایم را الهام‌بخش اختراع نوشتار می‌دانند)، خال کوبی، و حتی، مثلاً، طرح‌های روی لاک‌پشت نیز هست (بنا به متنی باستانی: «لاک‌پشت [ذاتاً موجودی] خردمند است» - خرد او هدیه‌ی نیروهای جادویی-مذهبی است - «به دلیل طرح‌هایی که بر پشت خویش حمل می‌کند»).
ترم *wen*، در مفهومی وسیع، هم دلالت‌هایی ادبی دارد و هم دلالت‌هایی در ارتباط با رسوم اجتماعی. متضادهای آن واژه‌های *wu* (جنگ‌آور، ارتش) و *zhi* (امرِ سبع بی هیچ تهذیب یا تزئین) هستند.^[۳۰]

۲- در این عملی که خود برآمده از اصرار بر واژه‌ی «خط-خطی» است و آنچه که این گونه در گویش زیرگروه مورد بررسی مشارکت می‌جوید، لوی-استراوس دلالتی منحصرأ زیبایی‌شناختی» می‌یابد: «آن‌ها این عمل، عمل نوشتن، را نام‌گذاری هم کردند: iekariukedjutu یعنی: "خط-خطی"، که مؤیدِ علاقه‌ی زیبایی‌شناختی در ایشان بود.» مفهوم چنین استنتاجی، و دلالتی که به طور اخص مقوله‌ی زیبایی‌شناسی از آن برخوردار است، این‌جا، موجب نگرانی است. انگار لوی-استراوس نه تنها تافته‌ی جدا بافته‌بودن ارزش زیبایی‌شناختی را امری از پیش مسلم تلقی می‌کند (که به وضوح مسأله‌سازترین امر مورد بحث است، و مردم‌شناس، در حقیقت، بیش از هر کسی ما را به محافظت [از خویش] در تقابل با چنین انتزاعی قرار می‌دهد)، بل کیفیت زیبایی‌شناختی را نیز در قیاس با نوشتاری که همانا ثبت «سخن به طور صحیح» است و نامبیکوارایی‌ها بدان دسترسی ندارند، امری برون‌زاد می‌پندارد. صرفاً به مسأله‌ی اخیر پردازیم. چه، حتی اگر نخواهیم به معنای چنین استنتاجی مشکوک باشیم، در مسیرهای رسیدن به آن هم‌چنان دچار مشکل خواهیم بود. جمله‌ی که مردم‌شناس را به نتیجه‌گیری زیبایی‌شناختی وامی‌دارد [اصلاً] منسوب به زیرگروهی دیگر است: "Kihikagnere mu&lene" که ترجمه‌ی آن می‌شود: «رسم خطوط زیبا». این‌که از گزاره‌ی منسوب به گروهی دیگر (گروه bl)، در حالی که «خط-خطی» عبارتی منسوب به گروه (aL) است، «علاقه‌ی زیبایی‌شناختی»، و صرفاً ایجابِ علاقه‌ی زیبایی‌شناختی مستفاد گردد، در اصل مطرح‌کننده‌ی مشکلِ منطقی‌ی پیشترگفته‌شده‌ی است که خوش‌بختانه قرار است بارِ دیگر این‌جا گوش‌زد گردد.

۳- لوی-استراوس، در استوئانین اندوهگین، می‌نویسد: «...نامبیکوارایی‌ها نمی‌توانستند بنویسند ... آن‌ها، حتی، از کشیدن هر شکلی روی پوستِ کدوهاشان به جز چند نقطه و زیگزاگ عاجز بودند»، او هم‌چنین دلیلِ رسم «خطوط افقی کج و معوج» توسطِ آن‌ها را در تجهیزشان به مداد و کاغذ، توسطِ خود و تیم‌اش، خلاصه می‌کند و سپس نتیجه می‌گیرد: «... در ارتباط با اکثر آن‌ها، کار در همین مرحله متوقف شد و ادامه نیافت»، به نظم تذکارهای فوق به اندازه‌ی کافی گویا است: تذکارهایی که تنها در خودِ تز مورد بحث یافت نمی‌شوند، بل، در حقیقت، هشتاد صفحه بعد (در صفحه‌ی ۱۲۳) است که طی‌ی عنوانِ نتایجِ تز یادشده،

اعلام می‌شوند. نتایجی که در آنها، تازه‌به‌دوران‌رسیده‌گی‌ی شتاب‌زده‌ی گروهی معین از نامبیکوارایی‌ها، بهانه‌یی می‌شود برای لوی-استراوس تا «تدابیر شخصی‌ی ما» [(خود و تیم‌اش)] را «الهام‌بخش» آن به مثابه‌ی «بدعتی فرهنگی» بپندارد. پرسش ما در این‌جا صرفاً معطوف به طرح‌های بازنمایانه‌ی متن (ن ک به: تصویر ۱۹، صفحه‌ی ۱۲۳)، و این‌که چرا انسان یا میمون را نشان می‌دهند، نیست، بل معطوف به نمودارهایی است که توصیف‌کننده، توضیح‌دهنده، و نویسنده‌ی یک تبارشناسی و ساختار اجتماعی اند. ساختار اجتماعی‌یی که پدیداری قطعی تلقی می‌شود. اکنون دیگر واضح و آشکار است، البته به شکرانه‌ی اطلاعاتی چنین وافر و غیرقابل تردید، که زایش نوشتار (در مفهوم رایج آن) ضمن این‌که تقریباً در هر مکانی یافتنی است، اغلب اوقات با دغدغه‌ی تبارشناسانه نیز در پیوند است. حافظه و سنت شفاهی‌ی نسل‌ها، که گاه عیناً، طی‌ی یک واپس‌نگری، با «فقدان نوشتار» توسط مردمانی دیگر، یکی انگاشته می‌شود، اغلب ضمن چنین وابسته‌گی‌هایی گفت‌آوردشدنی است. چنان‌که لوی-استروس خود در مکالمات می‌نویسد (p. 29) [p. 26]:

البته من واقف‌ام به این‌که جوامعی که ما بدوی می‌نامیم، اغلب، قابلیت حیرت‌آوری در یادآوری چیزها دارند، درباره‌ی جوامع بدوی ساکن در جزایر پولینز هم پیش‌تر به ما گفته شده بود که آن‌ها قادر اند شجره‌نامه‌هایی را که هر یک دوجین-دوجین نسل‌های مختلف را در خود جای می‌دهد، از بر بخوانند؛ مع ذلک اما، واضح است که آن هم حدود خود را دارد.

این همان حدی است که به گاه پدیدارشدن نوشتار - در معنای مصطلح‌اش - کم‌وبیش از آن عبور می‌شود. کارکردش این‌جا حفاظت از یک طبقه‌بندی تبارشناختی و هبه به همان طبقه‌بندی است، با تمامی استلزامات احتمالی‌ی آن طبقه‌بندی تبارشناختی، ابژه‌کردنی تکمله‌وار (supplementary objectification) از امری دیگر. بنابراین مردمی که به الگوی تبارشناختی تن در می‌دهند، به نوشتار در معنای مصطلح آن تن داده‌اند، کارکرد آن را فهمیده، از فهم محدودی که استواییان اندوهگین بدیشان نسبت می‌دهد («مقدار [فهمی] که از آن

برخوردار بودند» فرا گذشته اند. این جا است که از سر-نوشتار به نوشتار در معنای مصطلح‌اش گذر می‌کنیم. این گذار، که دشواری آن را نمی‌خواهم از نظر دور بدارم، از گفتار به نوشتار نیست، کل این گذار در محدوده‌ی محصور در نوشتار انجام شده است. رابطه‌ی تبارشناسانه و طبقه‌بندی اجتماعی، چفت‌وبست سر-نوشتار، شرط زبان (به اصطلاح) شفاهی، و نوشتار در مفهوم مصطلح آن است.

«اما رئیس قبیله مسأله را بیش‌تر بررسی کرد.» رساله به ما می‌گوید که این رئیس قبیله «فوق‌العاده باهوش، فعال، متهور، مبتکر، و وظیفه‌شناس» بود. «او مردی بود حدوداً سی و پنج ساله با سه همسر.» «عکس العمل او در مواجهه با نوشتار بیش‌تر از هر چیز دیگر گویا بود: او بلافاصله به نقش‌نشانه‌ی نوشتار پی برد و تشخیص داد که پی‌آمد تجهیز به آن برتری اجتماعی است.» لوی-استراوس روایت خود را [در این جا] به مدد روایتی پی می‌گیرد که تقریباً با همان ترم‌ها در استواییان اندوهگین باز تولید می‌شود:

بی تردید او [رئیس قبیله] در بین بومی‌ها تنها کسی بود که فهمید نوشتار به چه کار می‌آید. بنابراین از من دفترچه‌ی یادداشتی خواست. من نیز یکی از دفترچه-یادداشت‌هایم را به او دادم و به این ترتیب ما هر دو هم‌کارهایی شدیم که به گونه‌ی مشابه تجهیز شده‌اند؛ سپس او دیگر جواب مرا با کلمات نداد، بل به جای جواب، هر بار یک یا دو خط کج و معوج روی کاغذ می‌کشید. گویی من قادر ام آن‌چه را که می‌خواهد بگوید از روی این خطوط بخوانم. او کم‌وبیش به وسیله‌ی نمایشی فریب خورده بود که خود بازیگر آن بود؛ او خطوطی را که می‌کشید، با جدیت تمام محک می‌زد، چنان‌که انگار معنا موظف است بی هیچ وقفه در آن‌ها به چشم آید؛ پس از هر بار شکست در انتقال معنا آثار ناامیدی در چهره‌اش مشخص می‌شد اما هرگز از تلاش دست نمی‌کشید زیرا توافقی ناگفته بین ما شکل گرفته بود، توافقی مبنی بر این‌که دست‌نوشته، هر چند ناخوانا، لزوماً حامل معنا است، معنایی که من وانمود می‌کردم دارم از آن رمزگشایی می‌کنم؛ و البته احتیاجی به توضیح از جانب او نداشتم زیرا تفسیر کلامی آن‌چه می‌نوشت را، خود، تقریباً بلافاصله پس از نوشتن به دست می‌داد [pp. 288-89].

آنچه بلافاصله پس از این پاره متن می‌آید، مربوط به به پاره‌متنی دیگر، در تزی دیگر است که بیش از چهل صفحه بعد از پاره‌متن فوق طرح می‌شود (p. 89)، پاره‌متنی که حاوی عمل کرد فرمان (function of commandment) است، حقیقت مهمی که به آن بازخواهم گشت.

و حالا، درست وقتی همه‌ی نامبیکوارایی‌ها را جمع کردند، او از یک سبد، ورق کاغذی را که سرتاسر به خطوطی ناخوانا منقوش شده بود، در آورد و با مکث‌هایی نمایشی چنین وانمود کرد که در حال خواندن از روی آن است در حالی که ابتدا به مردم و سپس به «فهرست» هدایایی که در دست داشت و قرار بود بین افراد قبیله مبادله شود نگاه می‌کرد. این کار دو ساعتی طول کشید: مثلاً به فلانی یک کمان و تیرهای‌اش، یا بهمانی یک کارد بزرگ! یا دیگری مثلاً یک رشته از مهره‌های تزئینی گردن‌بند! او به دنبال چه بود؟ فریب خویشتن؟ شاید: اما، بیش‌تر دنبال این بود که هم‌راهان‌اش را تحت تأثیر قرار دهد و آن‌ها را وادارد به این که تصور کنند تنها وساطت او است که عامل مبادله است، که او است که با مرد سفیدپوست متفق شده است و بنا دارد بر این که سهم خود از رازهای‌اش را از این ارتباط برای خویش محفوظ دارد. این درست لحظه‌یی بود که ما آماده‌ی فرار شده بودیم، زیرا به وضوح مشخص بود که خطری واقعی در کمین ما است چون همه‌ی چیزهای شگفت‌انگیزی را که هم‌راه داشتیم رو کرده بودیم.... بنابراین، بیش‌تر از این به موضوع فوق نپرداختیم و آن‌جا را به قصد بازگشت ترک کردیم، در حالی که هم‌چنان توسط سرخ‌پوست‌ها راهنمایی می‌شدیم [p. 289].

داستان بسیار زیبایی است. به راستی آدم و سوسه می‌شود با آن چون تمثیلی برخورد کند که در آن هر عنصر، هر تک-معنا (semanteme)، به عمل‌کردی ازپیش‌شناخته‌شده از نوشتار ارجاع می‌شود: مواردی چون پایه‌گان‌سازی، واسطه‌گری در عمل‌کردهای اقتصادی و سرمایه‌گذاری، مشارکت در امری مرموز و شبه-مذهبی؛ که در تمام پدیدارهای نوشتاری صحت و دقت‌اش بررسی شده، در این‌جا یک کاسه، متمرکز، و سازمان‌دهی می‌شوند، در ساختار روی‌دادی مثالین یا پی‌رفتی به غایت موجز از حقیقت و از ژست‌ها. نظری اجمالی نشان می‌دهد که تمامی پیچیده‌گی‌های ساختمانی نوشتار در این تمثیل جمع شده است.

ب- یادآوری صحنه. حالا وقت آن است که درسی را که از «درس ...» گرفته ایم، [با موفقیت] بگذرانیم. این مطلب نسبت به روی دادی که سه صفحه‌ی متراکم را شامل می‌شود طولانی‌تر و نسبت به متن مکالمات که در حکم بازتولید بخش‌های ویژه‌ی بی از آن است به مراتب موجزتر است. به همین ترتیب در تز یادشده صرفاً با گزارش روی داد طرف ایم بی آن‌که تفسیری نظری در باب آن ارائه گردد و در اعترافات مردم‌شناس، بالعکس این نظریه است که به فراوانی شرح و بسط می‌یابد.

رشته‌ی احتجاجی را که به حقایق تاریخی ظاهراً پرسش‌ناپذیر احاله می‌شوند پی بگیریم. آنچه باید بدان توجهی خاص معطوف داریم، شکاف میان قطعیت داده‌ی مسلم علمی و بازبینی تأویلی آن است. جدی‌ترین شکاف، نخست، اما نه صرفاً، میان حقیقت ناچیز «روی داد غیرعادی» و فلسفه‌ی عمومی نوشتار به وجود می‌آید. روی داد، در این جا و در حقیقت خود نقطه‌ی پشتوانه‌ی یک بنای عظیم نظری است.

پس از این «روی داد غیرعادی» است که مردم‌شناس وضعیتی مخاطره‌آمیز می‌یابد. بدین ترتیب، واژه‌گانی خاص بر توصیف مسلط می‌شوند: «ملاقات بی‌ثمر»، «پیچیده‌سازی»، «چیزهای آزارنده»، مردم‌شناس «ناگهان ... [خود] را وسطِ بیشه ... تنها و گم‌شده می‌یابد»، «نامید»، «دل‌سرد»، و از آن پس «بی‌سلاح» در «منطقه‌ی دشمن» و برآشفته به سبب «افکار دهشت‌زای». آن‌گاه، با این‌که شب است، آنچه باید روی دهد روی داده، و مبادلات انجام گرفته، خطر فروکش می‌کند و دشمنی رخت برمی‌بندد و زمان آن می‌رسد که بر آن چه گذشت تأمل کنیم، لحظه‌ی شب‌زنده‌داری و یادآوری. «هم‌چنان در عذاب از این روی دادِ پوچ، بدخواب شده بودم. برای وقت‌گذرانی، در ذهن‌ام به گذشته بازگشتم، به صحنه‌ی که صبح روز قبل اتفاق افتاد.»

دو دلالت سریعاً از خود روی داد دریافتنی است:

۱- نوشتار امری است که آنی پدید می‌آید، نه تدریجی. چنین جهشی می‌خواهد ثابت کند که امکان نوشتار امری است که نه درون گفتار، بل در بیرون آن جای دارد. «این گونه بود، که نوشتار خود را در میان نامبیکواری‌ها پدیدار ساخت! این پدیداری اما به هیچ وجه، چنان

که باید، نتیجه‌ی تلمذی پرمشقت نبود.» ورودِ لوی-استراوس به حیطه‌ی خلقت‌باوری‌یی از این دست، که خواستِ حفاظت از [انگاره‌ی] بیرونی‌گی‌ی نوشتار نسبت به گفتار در آن ناگزیر است، مبتنی بر چی است؟ روی‌داد؟ صحنه اما صحنه‌یی که نمایان‌گر خاست‌گاه باشد، نیست بل، صرفاً مؤیدِ تقلیدِ نوشتار است. حتی اگر آن را پرسشی در بابِ نوشتار فرض کنیم، آنچه که مشخصه‌ی خلق‌الساعه‌گی را در این میان دارا است، نمی‌تواند گذاری به نوشتار یا اختراعِ نوشتار محسوب شود، جز این‌که دستیابی به نوشتاری وارداتی و پیشاپیش مهیاشده فرض شود. گونه‌یی عاریه‌گیری‌ی صرف و مصنوعی. چه، به گفته‌ی خودِ لوی-استراوس: «نماد عاریه گرفته شد، اما واقعیت کاملاً برای آن‌ها به مثابه‌ی امری خارجی باقی ماند» [p. 290]. به علاوه، این مشخصه‌یی که از آن به خلق‌الساعه‌گی تعبیر می‌شود، آشکارا به تمامی پدیدارهای مربوط به انتشار و انتقالِ نوشتار تعلق دارد و نمی‌تواند هرگز ظهورِ نوشتار را، که برعکس، در هر مرحله‌اش امری پرمشقت، مترقی، و متمایزشونده است، توضیح دهد. و سرعتِ عاریه‌گیری، وقتی عاریه‌گیری انجام می‌شود، خود پیش‌انگاری‌کننده‌ی حضورِ پیشینی‌ی ساختارهایی است که عاریه‌گیری، خود، بدونِ آن‌ها ممکن نیست.

۲- دومین آنچه مفادِ صحنه‌ی حادثه به حساب می‌آید و لوی-استراوس گمان می‌کند می‌تواند در متنِ خویش خوانشی از آن به دست دهد، به موردِ نخست بسته‌گی دارد. از آن‌جا که نامبیکوارایی‌ها بدونِ آن که بفهمند، می‌آموزند، و از آن‌جا که رئیسِ قبیله از نوشتار، به گونه‌یی مؤثر، بی‌که حتی چه‌گونه‌گی‌ی عمل‌کردِ آن را بدانند یا از محتوای دلالت‌شده توسطِ آن سردرآورد، استفاده می‌کند، پایانی هم که برای نوشتار رقم می‌خورد سیاسی است، نه نظری. و «جامعه‌شناختی» است، «... نه روشنفکرانه» [p. 290]. این همان چیزی است که تمام فضای تفکرِ فعلی‌ی لوی-استراوس در بابِ نوشتار را [هم‌زمان] می‌گشاید و می‌پوشاند:

نماد عاریه گرفته شد، اما واقعیت کاملاً برای آن‌ها به مثابه‌ی امری خارجی باقی ماند. ابژه‌ی عاریه‌گیری هنوز جامعه‌شناختی بود نه روشن‌فکرانه: چه، این ابژه پرسشی در بابِ دانستن، فهمیدن، یا به‌ذهن‌سپردنِ اموری ویژه نبود، بل پرسشی بود در بابِ کمک به وجهه و اقتدارِ یک فرد - یا

عمل کرد - به هزینه‌ی باقی‌ی شرکاء. یک بومی، که هنوز در عصر حجر می‌زید، درمی‌یابد که اگر حتی قادر به فهمیدن ابزارِ بزرگِ فاهمه نباشد، دستِ کم می‌تواند آن را ابزارِ رسیدن به اهدافی دیگر سازد [p. 290].

فرق گذاشتن میانِ «پایانِ جامعه‌شناختی» و «روشن‌فکرانه»، که نخستین این دو و نه دومی را به نوشتار نسبت می‌دهد، مؤیدِ باور به تفاوتی بسیار مسأله‌ساز میانِ دانش و بینادِ هنیت است. اگر چنین چیزی درست باشد، یا من بر این باور باشم، که نوشتار نمی‌تواند برون از افقِ خشونتِ بینادِ هنی، به اندیشه درآید، آیا در این افقِ چیزی، حتی علم، وجود دارد که بتواند به گونه‌یی ریشه‌یی از آن فرار کند؟ آیا دانشی، و، فراتر از همه، زبانی، چه علمی چه غیرِ علمی، وجود دارد که بتوان آن را هم‌زمان بیگانه با نوشتار و خشونت قلمداد کرد؟ اگر پاسخ منفی است، چنان که پاسخ من هم منفی است، استفاده از این مفاهیم برای متمایز ساختن منشی که تنها مختصِ نوشتار باشد بی‌ربط خواهد بود. با این‌که، قطعاً، همه‌ی مثال‌هایی که لوی - استراوس پیش‌نهادش را بعداً به مددِ آن‌ها تصویر می‌کند، حقیقی و قانع‌کننده اند، اما مسأله این است که این مثال‌ها از سرِ آن پیش‌نهاد هم زیادی هستند. نتیجه‌یی که این مثال‌ها عایدان می‌کنند، حوزه‌یی بس فراتر از آن چیزی را در بر می‌گیرد که این‌جا «نوشتار» («نوشتار» در معنای معمولِ آن) نامیده می‌شود. تا جایی که حتی حوزه‌ی گفتارِ نانوخته را نیز پوشش می‌دهد. به بیانِ دیگر، ارتباطِ برقرار شده میانِ نوشتار و خشونت، منوط به آن است که نوشتار، قبل از آن‌که در مفهومِ تنگ‌نظرانه‌اش به کار رود، پیشاپیش در تفاوتِ یا [همان] سر-نوشتاری که خود گشاینده‌ی گفتار است، پدیدار آید.

به این ترتیب، اشاره به چیزی که او بعدها بر آن مهر تأیید می‌زند، این‌که: عملِ کردِ ذاتیِ نوشتار، خدمت به قدرتی است که انسان‌ها را به برده‌گی می‌کشاند، به جای بی‌طرفی علمی انگار حافظِ تمایزی می‌شود که مبتنی بر آن است، لوی - استراوس اکنون می‌تواند، در دومین موجِ تأملاتِ خویش، مرزِ حایلِ میانِ مردمانِ با و بدونِ نوشتار را خشتی سازد؛ نه در رابطه با استفاده از نوشتار، بل در رابطه با چیزی که باید از نوشتار استنباط شود، در رابطه با تاریخ‌مندی

(historicity) یا ناتاریخمندی این مردمان. خشی سازی ی مرز مذکور بسیار بالارش است؛ چه، قدرت را به این سه درون-مایه تنفیذ می کند: (الف) نسبیت ذاتی و فروکاست ناپذیر دریافت حرکت تاریخی (گفت آورد شده از *Race et Histoire*)، (ب) تفاوت میان «گرم» و «سرد» در «درجه ی حرارت تاریخی»ی جوامع (مکالمات، p. 43 [pp. 38-39] و سایر جاهای کتاب)، (ج) نسبت های میان مردم شناسی و تاریخ.^[۳۱]

به این ترتیب، در حالی که اطمینانی که گفتیم، به تفاوت مسلم فرض شده میان دانش و قدرت، تسلیم می شود، آنچه در بالایی طرفی علمی نامیدیم، نشان خواهد داد که نوشتار به هیچ وجه در حدی نیست که لایق ضرب آهنگ ها و سنخ های تاریخی باشد؛ این که دوران ایجاد انبوه ساختارهای اجتماعی، اقتصادی، فنی، سیاسی، و ساختارهای دیگری که زنده گی امروزه مان هنوز بر پایه ی آن ها استوار است - دوران نوسنگی - را تهی از دانش نوشتاری فرض کنیم^[۳۲]، مستلزم چی است؟

در متنی که متعاقباً می آید، من سه پیش نهاده ی بالقوه سوء تفاهم برانگیز [ارائه شده از سوی لوی-استراوس] را جدا خواهم ساخت، بی آن که خود بخوادم خود درگیر سوء تفاهم ها شوم چه، قصد دارم سریعاً بحث را به انتهای آن بکشانم، به جایی که طرف توجه لوی-استراوس و محل مناقشه ی من است.

نخستین پیش نهاده:

حتی اگر همه ی معیارهایی را که مردم عادتاً به واسطه ی آن ها تمدن را از توحش تشخیص می دهند کنار بگذاریم، یک معیار دست کم برجای می ماند؛ این که معدودی از اقوام هستند که بلد اند بنویسند اما بسیاری اقوام دیگر هم هستند که فاقد این برتری اند. مردمان گروه نخست می توانند دانش بدوی [*acquisitions anciennes*]ی خویش را از برای خویش ذخیره سازند، دانشی که کمک می کند حرکت شان را به سوی اهداف تعیین شده شان شتاب بخشند. گروه دوم در حدودی محصور

اند که حافظه‌ی شخصی افراد نمی‌تواند امیدی به توسیع آن داشته باشد و باید زندانی تاریخی که، بی‌خاست‌گاه و بی‌خودآگاهی تدبیری مانا، روز به روز در حال تغییر است، باقی بماند. هنوز هیچ بخشی از آنچه ما درباره‌ی نوشتار، یا نقش آن در تکامل می‌دانیم، توجیه‌گر این تصور نیست. [p. 291]

پیش‌نهادی فوق‌تنها به دو شرط معنا دارد:

۱- به این شرط که ایده، پروژه‌ی علم، و پروژه‌ی ایده، یعنی همان پروژه‌ی حقیقت، به مثابه‌ی انتقال‌پذیری (transmissibility) نامحدود نظری، نادیده انگاشته شود، این شرط بدون نوشتار امکان تاریخی ندارد. در مواجهه با تحلیل‌های هوسرلی مبتادر شده به ذهن ما و حاصل از بینه‌ی حاضر (*Krisis and The Origin of Geometry*)، طرح پیش‌نهادی لوی-استراوس تنها به شرطی پایدار می‌ماند که از همه‌ی خصوصیت‌هایی که بر پروژه‌ی علمی و ارزش حقیقت در کل مترتب است، تبری جوید. این موضع آخری از حیث قدرت کم‌وکسری ندارد اما ارزش و انسجام قدرت‌اش را تنها در صورتی نشان می‌دهد که نخست از دعوی خویش به مثابه‌ی گفتمانی علمی دست شوید. الگویی معروف. این است چیزی که انگار واقعاً دارد این‌جا حادث می‌شود.

۲- به این شرط که [دوران] نوسنگی، یعنی در واقع همان دورانی که تمامی ژرف-ساختارهای زنده‌گی امروزه‌ی ما، ژرف-ساختارهایی که هنوز زنده‌گی مان بر آن‌ها استوار است، احتمالاً در آن ایجاد شده، تهی از دانش نوشتاری باشد. این‌جا است که مفهوم نوشتار، به شکلی که مورد استفاده‌ی مردم‌شناس مدرن قرار می‌گیرد، جداً تنگ‌نظرانه به نظر می‌رسد. مردم‌شناسی امروزه اطلاعات مبسوطی به ما می‌دهد، درباره‌ی نوشته‌هایی که بر الفبا مقدم هستند، درباره‌ی نظام‌های دیگر نوشتار آوایی یا نظام‌هایی که کاملاً آماده‌اند آوانگاشتی-pho-neticized) شوند: وزن این اطلاعات، پافشاری بر آن‌ها را غیر لازم می‌کند.

دومین پیش‌نهاده: این تنها استدلال لوی-استراوس جهت به‌کرسی‌نشانیدن فرضی است که می‌گوید اکتساب همه‌ی چیزها [(ساختارها/ژرف-ساختارها)] پیش از نوشتار انجام گرفته است:

برعکس، شرایط ادامه‌ی حیات جهان غرب، طی پنج‌هزار سال بین اختراع نوشتار و تولد علم مدرن، ایجاب کرده که برآیند دانش‌اش در آن‌افت‌وخیز داشته باشد به جای آن‌که رشدی پیوسته را نشان دهد. [p. 292] (تأکیدها از ما است).

من از این اظهارات مرعوب نمی‌شوم، حال هر چه قدر می‌خواهد دیگران را مرعوب کرده باشد. من [حتی] نمی‌گویم چنین اظهاراتی غلط اند. اما توقع هم نداشته باشید که صحت آن‌ها را تأیید کنم. به گمان من بی‌معنایی خود پرسش بیش‌تر این جامد نظر است تا منظور خاصی که پشت پاسخ به آن وجود دارد^[۳۳]. شک برانگیز نیست این که تصور کنیم یکی می‌خواهد برای دانش کمیت تعیین کند؟ کمیت دانش چی است؟ چه‌گونه تحول می‌یابد؟ ماحصل دلالت کمیت علم کمیت ناب، بدون این که از علم نسبت به ترتیب یا علم نسبت به کیفیت سخنی به میان آوریم؛ احتمالاً تنها تعجب بر خواهد انگیخت. کیفیت این [چیز] چه‌گونه ارزیابی تواند شد؟ پاسخ به چنین پرسش‌هایی جز به سبک و سیاقی تجربی، آن هم از نوع تجربی صرف، ممکن نیست. مگر آن‌که سعی داشته باشیم همان قوانین پیچیده‌ی مربوط به استعمار^{۱۵} از طریق یادگیری را محترم شماریم، یعنی همان چیزی را که بدون ملاحظه‌ی دقیق‌تر نوشتار انجام‌پذیر نیست. سوای آن‌که حکم لوی-استراوس از جمله احکامی است که می‌توان متقابلاً خلاف آن را نیز گفت بی‌آن‌که امکان رد و اثبات درست یا نادرست بودن هیچ یک از آن‌ها وجود داشته باشد. می‌توان گفت: طی این نیم‌قرن و آن نیم‌قرن، حتی پیش از «علم مدرن»، و امروزه هر دقیقه، رشد پیوسته‌ی دانش به گونه‌ی نامتناهی، ورای آن چیزی رفته و می‌رود که طی هزاره‌ها رفته است. درباره‌ی رشد پیوسته هر چه گفتیم بس است. تا جایی که به انگاره‌ی نوسان (افت‌وخیز) مربوط می‌شود، رشد پیوسته خود را به مثابه‌ی امری کاملاً تجربی جلوه

می‌دهد. در هر حال، پیش‌نهادهای مبتنی بر ذات (ماهیت) هر گز نمی‌توانند معیار قرار گیرند.

سومین پیش‌نهاد: که غریب‌ترین مرحله‌ی بحث ما است طی‌ی بسطِ همین بند طرح می‌شود. بگذارید ما هم تصور کنیم که ظهورِ نوشتار در سه یا چهار هزار سالِ پیش، هیچ دست‌آورد قاطعی در قلمروی دانش نداشته است. اما حتی لوی-استراوس هم اذعان دارد که نوشتار، طی‌ی دو قرنِ اخیر، ابدأً آن چیزی نبوده که پیش از آن بوده است. با این حال، بر اساس معیاری که خود او به دست می‌دهد نیز معلوم نیست چه چیزی قرار است این نقطه‌ی گسست را توجیه کند. چون می‌نویسد:

بی هیچ شک، توسعه‌ی علمی در قرونِ نوزده و بیست، بدونِ وجودِ نوشتار، امکانِ وقوع نمی‌یافت. اما این شرط، به رغمِ ضرورت، نمی‌تواند به خودی خود توضیح‌دهنده‌ی توسعه مذکور باشد. [p. 292].

هم نقطه‌ی برش [بحث] تعجب برانگیز است و هم ایرادی که گرفته می‌شود و مشخصاً انگار خودِ لوی-استراوس هم آن را وارد نمی‌داند. هیچ کس تاکنون نوشتار (نشانه‌نویسی) مکتوب به زعم لوی-استراوس از وقتی که موضوع تحقیق او قرار گرفته) را شرطِ کافی علم نپنداشته است؛ آن هم نوشتاری که یادگیری‌ی صرفِ چه‌گونه‌نوشتن‌اش مساوی با این فرض شود که آموزشِ نوشتن تماماً به پایان رسیده است. درباره‌ی توهمِ اخیر، و این که اگر مبتلا به آن هستیم چه‌گونه از آن رها شویم، نوشته‌ها بسیار اند. اما تشخیص این که نوشتار «شرط لازم» علم باشد، این که بدونِ نوشتار هیچ علمی نتواند به وجود آید، این جا از اهمِ موضوعاتی است که جز لوی-استراوس کسی از آن اطلاع ندارد! و از آنجایی که دشوار است، حتی در صورتِ اتخاذِ سخت‌گیرانه‌ترین روش‌ها، نقطه‌های آغازِ علم را در قرنِ نوزدهم قرار دهیم، پس کلِ استدلالِ او ناگزیر دو راه بیش‌تر پیش رو ندارد: یا باید فرو بریزد، یا این که به داغِ ننگِ تجربی‌بودن آلوده شود.

به منظور توضیح هر چه سریع‌تر چرایی عدم کفایت علم به مثابه‌ی به‌ترین وسیله‌ی دست‌رسی به خاستگاه و عمل‌کرد نوشتار، لوی-استراوس مصمم است از این حوزه درگذرد (اگر من هم از این مبحث به سرعت درمی‌گذرم به همین دلیل است) و این‌که نوشتار را «شرط لازم» علم می‌انگارد نیز بسته‌گی به همین واقعیت انکارناپذیر دارد:

اگر بخواهیم پیدایش نوشتار و سایر مشخصه‌های تمدن را به یک‌دیگر مربوط سازیم، باید به محل دیگری نظر کنیم [p. 292].

با عنایت به این گسسته‌گی گیج‌کننده است که لوی-استراوس ترجیح می‌دهد اثبات کند خاستگاه نوشتار بیش‌تر پاسخ‌گوی ضرورتی جامعه‌شناختی است تا روشن‌فکرانه. صفحه‌ی بعد نیز - که چیزی نیست جز یک گردش‌گری بی‌محتوا، بی آن‌که چیز درخوری در قبال ویژه‌گی جامعه‌شناختی نوشتار به دست دهد - نه تنها باید این ضرورت جامعه‌شناختی را روشن سازد، بل، باید روشن سازد که این ضرورت اجتماعی نیز خاستگاهی جز «سلطه»، «استثمار»، «برده‌سازی»، و «پیمان‌شکنی» ندارد.

برای خوانش این صفحه به گونه‌ی مقتضی باید نخست آن را از لایه‌های اش جدا کرد. مؤلف ادعا می‌کند تز خویش را همین‌جا ارائه کرده است: «عمل‌کرد اولیه‌ی نوشتار، در صورت صحت تز من، به مثابه‌ی ابزار ارتباط، تسهیل^[۳۴] برده‌سازی سایر انسان‌ها است.» در سطح اولیه‌ی خوانش مشخص است که تز مزبور را به زحمت می‌توان تز نامید. این یافته‌ها به اندازه‌ی کافی شناخته‌شده‌اند. از دیرباز معلوم بوده که انحصار قدرت نوشتن در دست عده، کاست، یا طبقه‌ی کوچک موجب تشدید پایه‌گان‌سازی (heirarchization) است. به زبانی متفاوت و سیاسی، قدرت نوشتن، هم‌زمان، تمایزگذاری میان گروه‌ها، طبقات، و سطوح قدرت اقتصادی-سیاسی-فنی و واگذاری حاکمیت و قدرت معوق و متروک به یک ارگان سرمایه‌ساز است. این پدیدار درست از لحظه‌ی یک‌جا-نشینی (sedentarization) [(ترکی

کوچ‌گری)] به وجود می‌آید؛ با ساخته‌شدنِ انبارها در مبدأِ جوامع کشاورزی. این‌جا چیزها جوری ثبت می‌شوند^[۳۵] که می‌توانند تصویر تجربی‌ی ترسیم‌شده توسط لوی-استراوس را علی‌غیرالنهاییه از خویش مملو سازند. پیدایش این ساختار یک‌پارچه هم‌زمان است با آغاز حیاتِ یک جامعه چونان یک جامعه، یعنی هم‌زمان است با مبدأِ زنده‌گی در کل، از وقتی که در سطوح کاملاً ناهم‌گون سازمان‌یابی و پیچیده‌گی، امکانِ تعویق حضور، یعنی تعویق هزینه یا مصرف، و تدارکِ تولید، یعنی اندوختن در کل، فراهم می‌شود. فراوری‌ی آن‌چه گفتیم تماماً پیش از پیدایش نوشتار در مفهوم تنگ‌نظرانه‌ی آن رخ می‌دهد، اما این هم در عین حال درست است، و کسی نمی‌تواند انکار کند، که پیدایشِ نظام‌های خاص نوشتاری در سه یا چهارهزار سال پیش جهشی خارق‌العاده در تاریخ زنده‌گی به حساب می‌آید. خارق‌العاده‌تر از حد تصور چه، این همه دگرگونی‌ی چشم‌گیر در زیست‌مندی، دستِ کم طی‌ی هزاره‌های مزبور، نیروی تفاوط را چندان توسیع نبخشیده است. نیروی تفاوط خصوصیت‌اش این است که تحول زنده‌گی را هم حال که توسیع می‌یابد کم‌تر و کم‌تر سازد [یعنی توسیع نیروی تفاوط با تحول زنده‌گی نسبتِ معکوس دارد]. اگر نیروی تفاوط - همان نیرویی که به گونه‌یی پیشاتجربی ماهیت‌اش لحاظ نشده - توانایی‌ی آن را بیابد که علی‌غیرالنهاییه رشد کند؛ خود زنده‌گی به حضوری بی‌روح، ناملموس، و لایزال بدل خواهد شد: تفاوطِ بی‌کرانه، خدا یا مرگ.

این ما را به سطح ثانویه‌یی از خوانش رهنمون می‌سازد. سطحی که، هم‌زمان، نیتِ نهایی‌ی لوی-استراوس را نیز نشان خواهد داد، نیتی که در راستای آن، احتجاجات، همان قدر به طرفِ شواهدِ واقعیت‌مند جهت می‌گیرد، که به طرفِ ایده‌تولوژی‌ی سیاسی‌یی که، با سست‌ترین مثالِ ممکن از آن‌چه من «متافیزیکِ حضور» نامیده‌ام، تحتِ عنوانِ تزیِ مارکسیستی مفصل‌بندی می‌شود.

منشِ تجربی‌ی تحلیل‌هایی [که] در بابِ وضعیتِ علم و انباشتِ دانش [ارائه می‌شوند] با ایجادِ اقتضایِ صحت و سقمِ برابر در ملاحظاتِی که هر یک از پیش‌نهاده‌ها [ی‌مطروحه در بالا] روا می‌دارد و اقامه می‌کند، پیشاپیش دقت را نیز به تمامی از آن‌ها سلب می‌کند. پرسشی که مشکوک به نظر می‌رسید حالا مقتضی می‌نماید. اتفاقی که دوباره این‌جا افتاده همان است. آن‌چه قرار است برده‌سازی نامیده شود، به همان اندازه می‌تواند آزادسازی نیز نامیده شود.

نوسان بین این دو [قطب متقابل] زمانی روی دلالت برده‌سازی متوقف می‌شود که گفتمان در یک ایده‌ئولوژی تعیین‌یافته متوقف شده است، دل‌مشغولی نخستین ما این جا هر چه باشد، قضاوتِ مخجلِ ما را به همراه دارد.

در این متن، لوی-استراوس میان پایه‌گان‌سازی و تسلط، میان حاکمیت سیاسی و بهره‌کشی، هیچ فرقی قائل نمی‌شود. درون‌مایه‌یی که موجب این تأملات می‌شود، متعلق به آنارشیسمی است که دانسته قانون و سرکوب را از یکدیگر تمیزناپذیر می‌سازد. ایده‌هایی چون قانون و حق مسلم در حالی پیش از ممکن‌شدن نوشتار توسط لوی-استراوس به مثابه‌ی اجبار و برده‌سازی متعین می‌شوند که فکرکردن به آن‌ها در مطابقت با آیین و رسوم قراردادی‌شان در صورتیت (formality) شان - و در جایی که «بی‌اطلاعی نسبت به قانون نزد عامه پذیرفته نیست» - مشکل است. قدرت سیاسی، تنها به معنای نگهبانی از قدرتی ناعادلانه است. در حالی که این جا تزی مسلم انگاشته شده که به جز انسجام‌داشتن و کلاسیک‌بودن، باب کم‌ترین گفت‌وگوی انتقادی را نیز حتی با صاحبان تزه‌ای دیگر نمی‌گشاید، تزه‌ای دیگری که برعکس تِزِ مزبور، عمومیت قانون در آن‌ها شرط آزادی در شهر است. هیچ گفت‌وگویی فی‌المثل با روسو انجام نمی‌شود، همان روسویی که بی شک مشمئز می‌شد اگر می‌دید کسی که خود را مرید او می‌خواند، چنین تعریفی از قانون به دست می‌دهد:

نوشتار نمی‌توانست برای تحکیم دانش بشری کافی باشد، اما احتمالاً وجود آن برای تحکیم حقوق مالکیت و سلطه کاملاً واجب بود. اتفاقی که افتاده از زمانه‌ی ما زیاد دور نیست: حرکت حکومت‌های اروپایی برای اجباری کردن تحصیلات در قرن نوزدهم، پا به پای تعمیم خدمت نظام - وظیفه و توسیع پرولتری‌زاسیون بود که پیش رفت. مبارزه با بی‌سوادی بدین معنی از اعمال قدرت رو به فزونی حاکمیت مرکزی بر فرد - فرد شهروندان، تفکیک‌ناپذیر است. بنابراین، تنها وقتی که همه بتوانند بخوانند حاکمیت نیز می‌تواند حکم دهد که: «بی‌اطلاعی نسبت به قانون پذیرفته نیست.»^[۳۶]

هنگام ارزش‌گذاری بر چنین بیاناتِ خطرناکی باید بسیار دقیق بود. قبل از هر چیز باید از معکوس‌ساختن آن‌ها و اتخاذ دیدگاهی متقابل درباره‌شان دوری کرد. در یک ساختار تاریخی معلوم - مثلاً، عصری که لوی-استراوس از آن سخن می‌گوید - این که پیش‌رفتِ قانونمندیِ صوری، مبارزه با بی‌سوادی، و جز این‌ها، بتواند عمل‌کردی چون نیرویی اسرارآمیز داشته باشد و به مثابه‌ی ابزاری جهتِ تحکیمِ قدرتِ یک طبقه یا حکومتی به کار رود که دلالتِ صوری-جهانی‌یش توسطِ قدرتِ تجربیِ مشخصی مصادره شده بی‌تردید درست است. شاید [هم حتی] این ضرورتِ چاره‌ناپذیر و الغای‌اش ناممکن باشد. اما این که حاکمیت را مشتق از چنین ضرورتی بدانیم و قانون و حکومت را به روشی یک‌سویه و ساده‌انگارانه، از این ره‌گذر تعریف کنیم، نیز محکومیتِ قانون و حکومت و به تبع آن محکومیتِ عمومیتِ یافتنِ نوشتار از نقطه-نظری اخلاقی، خدمتِ وظیفه‌ی اجباری، پرولتری‌اسیون، عمومیتِ التزاماتِ سیاسی و ایده‌ی «بی‌اطلاعی نسبت به قانون پذیرفته نیست»، همه پی‌آمدهایی هستند که نمی‌توانند دقیقاً از چنین پیش‌فرض‌هایی منتج شوند. و در صورتِ منتج‌شدن هم حتی، چنان‌که در این جا ادعا شده، نتیجه‌شان اجباراً چیزی نیست جز این که عدم بهره‌کشی، آزادی، و چیزهایی از این دست (در صورتِ به‌کاربردنِ همین مفهوم به‌غایت یک‌سویه) هم پا به پای بی‌سوادی، نبودِ خدمتِ نظام-وظیفه‌ی اجباری، آموزشِ عامه‌ی مردم، یا قانون در کل پیش بروند. پس در این باب دیگر توضیحِ واضح‌ات نمی‌دهم.

لوی-استراوس را در تقابل با نظامِ مباحثاتِ کلاسیک، یا در تقابل با خودش قرار ندهیم (او که در صفحه‌ی قبل خشونتِ نوشتار را به این حقیقت پیوند زده بود که نوشتار مختصِ اقلیت است و توسطِ کاتبین، در خدمتِ یک کاستِ به خصوص، مصادره می‌شود، حالا به طور کلی سواد را در جایگاهِ خشونتِ برده‌ساز منتصب می‌کند) عدم‌انسجام صرفاً ظاهری است؛ آنچه عمومیت (universality) را همواره به مثابه‌ی قدرتی تجربی به انحصارِ خویش درمی‌آود خود جز قدرتی تجربی و متعین نیست، یک چنین تصدیق‌های بی‌مانندی است که در هر دوی این پیش‌نهادها مشترک است.

وقتی به این مسأله می‌پردازیم، آیا نباید از خود پرسیم که معنای احتمالیِ برده‌سازی در هیئتِ قانونی عمومی چه می‌تواند باشد؟ می‌توان از خود این سؤال را پرسید، اما به‌تر است

از حرکت در چنین مسیر کلاسیکی دست برداریم: این مسیر به زودی ی زود بر ما آشکار خواهد کرد که دستیابی به نوشتار، تأسیس سوژه‌ی آزادی است در حرکتِ خشونت‌بارِ امحاء و اسارتِ خویش. حرکتی اندیشه‌ناپذیر درونِ مفاهیم کلاسیک منسوب به اخلاق، روان‌کاوی، فلسفه‌ی سیاسی، و متافیزیک. پیش‌نهادی [مطروحۀ در] فوق [از سوی لوی-استراوس] را همان‌جا رها کنیم چه، هنوز خوانشِ «درسی» در بابِ نوشتار را به پایان نرسانده ایم.

هر چه لوی-استراوس بیش‌تر زیر سایه‌ی این ایده‌ئولوژیِ اختیارباور (libertarian) می‌خزد، رنگ‌مایه‌ی ضدِ استعماری و ضدِ قوم‌محوری او نیز شکلی ویژه به خود می‌گیرد:

اقدامی که به سرعت از سطحی ملی به سطحی بین‌المللی ارتقا یافته، مدیونِ شراکتِ جرمِ متقابلِ میانِ ممالکِ تازه‌زاد - در مواجهه با مسائلی که مسائلی یکی دو قرن پیشِ ما تلقی می‌شود - و جامعه‌ی جهانی از مردمی است که دیری است ممتاز محسوب می‌شوند. مردمِ اخیر گویا ثباتِ خویش را از سوی ملت‌هایی تماماً در خطر می‌بینند ملت‌هایی ... که دانشِ نوشتاری‌شان، هنوز، به آن‌ها توانِ تفکر بر اساسِ فرمول‌هایی را نداده است که به دل‌خواه خودشان تحول‌پذیر باشد. چنین ملت‌هایی هنوز جهتِ «ارشاد» آماده نیستند؛ و اگر با دانشِ تلمبارشده در کتاب‌خانه‌ها مواجه شوند در ابتدا به طرزِ خطرناکی در برابرِ آثارِ فریبنده‌تر و ناگزیرِ واژه‌ی چاپ‌شده آسیب‌پذیر اند. (تأکیدها از ما است)

با همان حزم‌اندیشیِ لحظه‌ی قبل، با عنایت به امکانِ صداقتِ موجود در چنین بیاناتی، پاره‌متنِ فوق را تفسیر کنیم. ببینید چه‌گونه پاره‌متنی که به نامِ آزادیِ مردمانی سابقاً استعمارشده، به نامِ نقدی بر ممالکِ تازه‌زاد نوشته می‌شود، طرفِ ممالکِ کهنی را می‌گیرد، که پیش‌تر علیه‌شان اعلامِ جرم کرده است («شراکتِ جرمِ متقابلِ میانِ ممالکِ تازه‌زاد ... و جامعه‌ی جهانی از مردمی ... که دیری است ممتاز محسوب می‌شوند»). نقدِ یک «اقدامِ خطیر»: ترویجِ نوشتار از خلالِ مفاهیمِ یک روان‌شناسیِ اراده‌باور عرضه می‌شود، پدیدارِ سیاسی-بین‌المللیِ ایجادشده توسطِ آن، چونان طرحی از پیش‌اندیشیده و تعمداً سازمان‌دهی شده توصیف می‌شود. نقدی بر حکومت در کل و حکومت‌های ممالکِ تازه‌زاد که نوشتن را بنا بر نیاتی تبلیغاتی،

برای محافظت از خویش در برابر « ملت‌هایی ... که دانشِ نوشتاری‌شان، هنوز، به آن‌ها توانِ تفکر بر اساسِ فرمول‌هایی تحول‌پذیر به دل‌خواهِ خودشان را نداده است. »، برای اطمینان از خوانایی و تأثیرگذاریِ اعلامیه‌هاشان ترویج می‌کنند، با ذکرِ این تضمین که فرمول‌های شفاهی قابلیتِ تغییرِ ماهیت ندارند یا این‌که قابلیتِ تحول‌یابیِ دل‌خواه‌شان از فرمول‌های کتبی کم‌تر است. این ناسازه‌بی‌اهمیت‌تر از سایرِ ناسازه‌ها نیست. باز هم تکرار می‌کنم: من ادعا نکرده‌ام که اساساً نوشتار، چنین نقشی را ایفا نمی‌کند یا قادر به ایفای چنین نقشی نیست، اما میانِ نقشی که اختصاصاً به نوشتار نسبت داده می‌شود و نتیجتاً مبرادانستنِ گفتار از چنین نقشی، ورطه‌یی است که به این ساده‌گی‌ها نمی‌توانم آن را پر کنم. من در بابِ آن‌چه راجع به دردست‌رس‌بودنِ « [دانشِ تلمبارشده در] قفسه‌های کتاب‌خانه‌ها گفته شده، و صریحاً آن‌ها را در هیئتِ « آثارِ فریبنده‌ی واژه‌ی چاپ‌شده » و جز این‌ها متعین می‌سازد، اظهارِ نظری نمی‌کنم. جو‌ایده‌نولوژیکی که چنین فرمولی در آن تنفس می‌کند، امروزه دیگر توضیح‌ناپذیر نیست. کافی است که همین جا میراثِ دومین خطابه را به رسمیت بشناسیم (« تمامی کتبِ علمی را، باری، به یک سو نهمیم ... و به ساده‌ترین و نخستین اعمالِ روح بشر بیان‌دیشیم ... » [p. 157] « ای انسان! ... به تاریخِ خود نظر کن، آن‌گونه که من می‌اندیشم بایدش خواند، نه در کتاب‌هایی که مخلوقاتِ چونِ تو کذاب نگاشته اند، بل در طبیعت، هم‌او که هرگز دروغی نمی‌گوید » [p. 176]، میراثِ امیل (« افراط در استفاده از کتاب، مرگِ دانش است ... » « ... این همه کتاب را حاصلی نیست جز آن‌که ما را بدان‌جا هدایت کنند که کتاب جهان را فروگذاریم ... » « نباید بخوانیم بل به جای آن باید ببینیم. » « من خود را از شرِّ علت‌العللِ غم‌های‌شان، که همانا کتاب‌های‌شان است، رها می‌سازم. » « خواندن، نفرینِ دورانِ کودکی است. » « کودکی که می‌خواند از اندیشیدن باز می‌ماند، » یا جز این‌ها. میراثِ کشیشی از اهالیِ ساووی (بنابراین، من تمامی کتب‌های‌ام را می‌بندم ...)، (pp. 547,575,186,378) [pp. 414,415,131,270] میراثِ نامه‌یی از کریستف دو بومن (« من در کتاب‌ها به دنبالِ حقیقت گشتم: [لیک] در آن‌ها نیافتم جز اکاذیب و خطاها ») (Oeuvres complètes, Paris, 1835, p. 775)

پس از تعمقِ شبانه، لوی-استراوس به « روی‌دادِ غیرِ عادی » باز می‌گردد. نامبیکوارایی‌های عاقلی که در برابرِ نوشتار و در برابرِ مرموزشدنِ رئیس‌شان به اندازه‌یی یک‌سان جرأتِ مقاومت

داشتند، حالا شایسته‌ی ستایش می‌شوند و تاریخ باید ایشان را ذی‌حق بداند. ستایش لوی-استراوس مر آن نامبیکوارایی‌هایی را است که - اگرچه دریغاً یک بار فقط - دانستند باید این سیرِ مرگبارِ تکاملی را بگسلند و از این ره‌گذر «مفری از برای خویش [فراهم آرند]». از این حیث و در ارتباط با جامعه‌ی نامبیکوارایی‌ها مردم‌شناس قویاً محافظه‌کار است. چنان که خود نیز در صد صفحه بعد می‌نویسد:

مردم‌شناس، در خانه‌اش ممکن است یک شورشی بالفطره، یک سنت‌ستیز ثابت‌قدم باشد؛ اما درست پیش از آن‌که بر جامعه‌ی متفاوت با جامعه‌ی خویش تمرکز کند، حتی در برابرِ محافظه‌کارانه‌ترین عمل‌ها سرشار از احترام می‌شود. [p. 380]

دو بن‌پاره در سطرهای نتیجه‌گیری تکرار می‌شوند: از یک سو، تلقی‌ی پیش‌رفت از بن‌مایه‌ی اضمحلالی ضروری یا حتی محتوم، چنان‌که در روسو شاهد ایم، از سوی دیگر، نوستالژی درباره‌ی آنچه اسبق بر این اضمحلال است، انگیزشی عاطفی به سوی جزایر پرت و دورافتاده‌ی مقاومت، اجتماعاتِ کوچکی که عجالتاً خود را از فساد محفوظ نگاه داشته اند (نقل به مضمون از مکالمات p. 49 [p. 41])، فسادِ که دلیلِ ارجاع آن به نوشتار جز تأسی به روسو نیست، و تشتتِ مردمی [که روزی] هم‌رأی و مجتمَع [بودند] در حضورِ بالذاتِ گفتارِ خویش^{۱۶}. به این مطلب باز خواهیم گشت. بخوانیم:

بی‌تردید تاس پیشاپیش ریخته شده است [پرسش این‌جا همان تکاملِ محتومی است که در مسیرش، مردمی که سابق بر این از نوشتار مصون نگاه داشته شده بودند، پیشاپیش اغواشده قلمداد می‌شوند؛ پیش‌نهاده‌یی که بیش‌تر قضاوقدری است تا این‌که تعین‌پذیر باشد. تسلسلِ تاریخی ذیلِ مفهومِ بازی (play) و بخت‌واقبال به اندیشه‌ی مردمی‌آید. استعاره‌ی تکرارشونده‌ی «آن‌که تن به بازی^{۱۷} می‌سپارد» در متونِ لوی-استراوس باید به خوانش درآید. اما در روستای نامبیکوارای من، مغبون‌شدنِ ذکاوت‌مندان^{۱۸} آن قدرها هم ساده نبود (تأکیدها از ژاک دریدا است).

این ذکاوت‌مندان همان‌هایی بودند که مقاومت می‌کردند، همان‌هایی که رئیس قبیله نتوانست سرشان کلاه بگذارد، همان‌هایی که در شخصیت‌شان چیزی بیش‌تر از زیرکی وجود داشت، رشادت و غروری سستی، فزون‌تر از سعه‌ی صدر.

پس از آن‌که او [رئیس قبیله] سعی کرد نقش انسانی متمدن را بازی کند، کسانی که از پیش او رفتند (پس از دیدار من اکثر پیروان‌اش او را ترک کردند)، حتماً این حقیقت را، [ولو] به گونه‌ی مغشوش، دریافت‌ه بودند که نوشتار، در این نخستین نمودی که میان‌شان داشته، هم‌بسته‌ی چیزی جز دروغ نیست؛ به همین دلیل بود که خود را هر چه بیش‌تر در بیشه آواره کردند، تا مفرّی بهر خویش بیابند. [p. 293]

(بخش مربوط به این مقاومت در تز صفحه‌ی ۸۹ نیز ارائه شده است. - ژ. دریدا)

۱- اگر واژه‌ها بی‌معنا نباشند، این‌که «نخستین نمود» نوشتار در میان ذکاوت‌مندان نامیکوارا «هم‌بسته‌ی چیزی جز دروغ» نبوده تنها در ازای اندیشه‌ی می‌تواند درست باشد که جوامع فاقد نوشتار را فاقد تدلیس و تمامی ارزش‌ها و ضد‌ارزش‌های وابسته به آن می‌داند. برای ایجاد تردید نسبت به این موضوع نیاز نیست خیلی زحمت بکشیم؛ کافی است با طرح برخی مسلمات (facts) تنها یک مورد از مواردی را که در آن‌ها انحراف از تجربه صورت گرفته نشان دهیم، تخطی استعلایی یا ماتقدمی که طی‌ی درآمدی بر عصر روسو تاکنون پی گرفته ایم. در همین درآمد پیش‌تر گفته ایم که، ظهور خشونت منتظر نوشتار در مفهوم تنگ‌نظرانه‌ی آن نمی‌ماند، که نوشتار در زبان امری همواره [پیشاپیش] آغاز شده است. ما نیز با لوی-استراوس در این نتیجه‌گیری که نوشتار [شکلی از] خشونت است، هم‌رای هستیم اما، مسیری که ما می‌پیماییم تا به این نتیجه برسیم، معنای خود پیش‌نهاد را از ریشه دگرگون خواهد کرد. این پیش‌نهاد دیگر حمایت اسطوره‌ی اسطوره^{۱۸} را نخواهد داشت، اسطوره‌ی گفتاری اصالتاً خوب، و خشونتی که آمده است تا به مثابه‌ی عَرَضی کشنده بر آن حمله کند، عرضی کشنده

که چیزی نیست مگر خودِ تاریخ. نه این لوی-استراوس نیست که با ارجاع کمابیش علنی به ایده‌ی سقوط از معصومیت کلمه به ورطه‌ی شر، خداشناسی کلاسیکی از این دست را به تلویح از آن خویش می‌کند. گفتمانِ مردم‌شناسانه‌ی او است که از خلالِ مفاهیم، انگاره‌ها، و ارزش‌هایی تولید می‌شود که به گونه‌ی نظام‌مند و تبارشناسانه با این خداشناسی و متافیزیک در تباری است.

هم‌چنین نباید این‌جا انحراف از تجربه یا تخطی ماتقدم (پیشاتجربی) را کش دهیم. کافی است تنها دقایقی متفاوت در توصیفِ جامعه‌ی نامیکوارا را نسبت به یک‌دیگر بسنجیم. لازمه‌ی این‌که نوشتار به طرفه‌العینی با بهره‌کشی ملازم انگاشته شود، پذیرش آموزه‌های «درس...» است، یعنی پذیرش این‌که نامیکوارایی‌ها پیش از آشنایی با نوشتار، نه چیزی درباره‌ی خشونت می‌دانستند و نه از امری چون پایه‌گان‌سازی اطلاع داشتند. استوئایانِ اندوهگین نیز کم‌وبیش چنین است. کافی است این کتاب را بگشایید تا در هر تزِ مطروحه‌ی هر صفحه‌اش گواهی محکم بر خلافِ آن بیابید! این‌جا ما نه تنها با جامعه‌ی به شدت پایه‌گانمند (دارای سلسله-مراتب)، بل با جامعه‌ی سروکار داریم که در آن روابط با خشونتِ نمایان نشان‌گذاری می‌شوند، همان قدر نمایان که معصوم، همان قدر ظریف که جشن و سرورهای موردِ اشاره در آغازِ «درس»، و آنچه ما محق ایم فرض‌های حساب‌شده‌ی استدلالی جهت‌دار بپنداریم.

از میانِ بسیاری پاره‌متن‌های مشابه، که ما از گفت‌آوردِ همه‌ی آن‌ها در حال حاضر عاجز ایم، به صفحه‌ی ۸۷ رساله نگاه کنیم. موضوعِ بحثِ این صفحه دقیقاً نامیکوارای پیش از نوشتار است:

و رئیسِ قبیله، برای حفظِ گروه‌اش، باید از خود استعدادی نقصان‌ناپذیر نشان دهد، استعدادی که بیش‌تر وابسته به سیاست‌های انتخاباتی است تا اعمالِ قدرت، و در صورتِ امکان، برای توسعه‌ی گروهِ خود، اعضای جدید جذب کند. گروهِ کوچ‌گر در اصل واحدی شکننده را بازنمایی می‌کند. اگر حاکمیتِ رهبر بیش از حد تحمیلی باشد، اگر او تعدادِ بیش از حدی از زنان را تنها به خود اختصاص دهد، اگر او قادر نباشد مشکلاتِ غذایی را - هنگامِ قحطی - حل و فصل کند، نارضایتی طغیان می‌کند، افراداش ریزش می‌کنند یا خانواده‌ها از هم پاشیده می‌شوند، و به گروه‌های خوشاوندی می‌پیوندند که امورات‌شان به نظر می‌رسد به‌تر رتق و فتق می‌شود؛ یا به واسطه‌ی کشفِ

شکارگاه‌ها یا زمین‌های مُمِر و دارای میوه‌جات و حبوبات، به‌تر تغذیه می‌شوند، یا به دلیلِ مبادله با گروه‌های هم‌سایه، ثروتمندتر شده‌اند، یا به دنبالِ پیروزی در جنگ قدرتی برتر کسب کرده‌اند. رئیسِ قبیله آن‌گاه خود را در رأسِ گروهی بس محدود می‌یابد که قادر نیست با مشکلاتِ روزمره‌ی خود رودررو شود، و ممکن است زناناش مدام توسطِ گروه‌های قوی‌تر هم‌سایه موردِ تجاوز قرار گیرند. پس مجبور است قدرتِ خویش را واگذار کند تا به هم‌راهِ آخرین افراد از اقلیتِ خوشبخت‌تر گروه که به او وفادار مانده‌اند، گروهِ دیگری تشکیل دهد: جامعه‌ی نامبیکوارا به این ترتیب همیشه در معرضِ تغییر و تحولاتِ ناگهانی است؛ گروه‌ها شکل می‌گیرند و فرومی‌باشند، توسعه می‌یابند و محو می‌شوند، تا جایی که گاه طی‌ی فواصلِ زمانی‌ی چند ماهه، ترکیب‌بندی و تعدادِ گروه‌های بازتشکیل‌شده تشخیص‌ناپذیر می‌شود. همه‌ی این تحولات هم‌راه‌اند با دسیسه و نزاع، ظهور می‌کنند، سقوط می‌کنند، و با ضرب‌آهنگی بسیار سریع و در زمانی بس کوتاه به وجود می‌آیند.

می‌توان هم‌چنین تمامیِ فصولِ «جنگ و تجارت» و «از تولد تا مرگ» را نیز در تأییدِ تزِ موردِ بحثِ گفت‌آورد کرد. نیز همه‌ی آن‌چه را که درباره‌ی «سَم»‌ها نوشته شده، چه در تز و چه در استوایشان‌اندوه‌گین؛ درست به همان شکلی که در یک‌جا نبردِ نام‌های خاص وجود دارد، در جای دیگر نبردِ «سَم»‌ها وجود دارد. نبردی که خودِ مردم‌شناس یک پای آن است:

هیئتی متشکل از چهار مرد نزدِ من آمدند و با لحنی به غایت تهدیدآمیز از من خواستند تا سمی را (که همان موقع برای من آورده بودند) با غذا مخلوط کنم و ببرم به A6 بدهم؛ گفتند چاره‌یی نداریم جز آن‌که سریعاً او را بکشیم، چون، فردی «بسیار بدکردار» (kakore) و «مطلقاً بی‌ارزش» (aidotiene) است. (p. 124)

یک پاره‌متنِ دیگر را گفت‌آورد می‌کنم و دیگر تمام. تکمله‌یی خوش بر توصیفی چکامه‌وار:

رفاقتی سفت و سخت را توصیف کردم که بر روابط بین مرد و زن حاکم است، و هم‌آهنگی عمومی را که در بطن گروه‌ها حکم‌فرما است. اما به محض این که مناسبات فوق به بدی گراید، پای افراط‌گرایانه‌ترین راه‌حل‌ها به میان می‌آید: مسموم کردن و قتل... هیچ گروه آمریکای لاتینی، تا آن‌جا که ما می‌دانیم، چنین رک و آنی رفتاری ... خشن یا احساساتی مبنی بر تقابل از خود بروز نمی‌دهد، گروهی که بیان منویات فردی‌اش از عرفی‌گری اجتماعی‌یی که هرگز به آن‌ها خیانت نمی‌کند جدانشدنی به نظر می‌رسد. (p. 126)

(آیا کاربرد این فرمولِ آخری به تمامی گروه‌های اجتماعی در کل تعمیم‌پذیر نیست؟)

۲- این چنین به سوی روسو بازگشت داده می‌شویم. امر ایده‌ئالی که عمیقاً در زمینه‌ی این فلسفه‌ی نوشتار وجود دارد در عین حال تصویری است از یک اجتماع به گونه‌یی بلافصلِ حاضر-بالذات، بدون تفاوت، و گفتاری، جایی که همه‌ی افراد در صدارس هم هستند. جهت تسجیل این بازگشت به روسو من نه به استوئایان اندوه‌گین ارجاع خواهم داد، نه به آنچه به مثابه‌ی پژوهشی نظری (از مکالمات) در آن موجود است، بل ارجاع من به متنی خواهد بود که ابتدائاً در مردم‌شناسی ساختاری آمده و سپس در ۱۹۵۸ با اشاراتی به استوئایان اندوه‌گین کامل شده. نوشتار در این متن به مثابه‌ی شرطی برای عدم سلامت اجتماعی تعریف شده:

از این حیث، جوامع مدرن باید بنا بر منشی نسبتاً سلبی تعریف شوند. پیوندهای ما با یک‌دیگر اکنون جز در مواردی گاه‌به‌گاه و بسته-گریخته بر تجربه‌یی همه‌جهانی، «دریافت انضمامی» از هر فرد توسط فردی دیگر، مبتنی نیست. این پیوندها تا حد زیادی نتیجه‌ی ساختی [غیرمستقیم] از خلال اسناد نوشتاری است. ما از این پس به واسطه‌ی سنتی شفاهی، که مستلزم تماس مستقیم با دیگران باشد (نقالان، کشیشان، فرزانه‌گان، و ریش‌سفیدان)، به گذشته‌مان پیوند نمی‌خوریم، بل این پیوند توسط کتاب‌های آماسیده در کتابخانه‌ها است که تحقق می‌یابد، کتاب‌هایی که نقادی می‌کوشد - به رغم حداکثر مشکلات - آن‌ها را دست‌مایه قرار دهد تا بلکه تصویری از مؤلفین‌شان بیافریند. نیز ما با اکثریت وسیعی از معاصرین‌مان هم جز از طریق انواع واسطه‌ها - اسناد نوشتاری یا ادوات اداری - ارتباط برقرار نمی‌کنیم، واسطه‌هایی که بی شک دایره‌ی تماس‌های‌مان را وسعت

بخشیده اند اما هم‌زمان همان تماس‌ها را - به نوعی - از صحت و اعتبار تهی ساخته اند. مصداق بارز این نوع ارتباط میان شهروند و حاکمیت عمومی وجود دارد. ما تمایل داریم پرهیزیم از این که توصیفی منفی در باب انقلاب مهیبی که اختراع نوشتار موجب آن شده ارائه دهیم. اما ضروری است در جریان این نکته نیز باشیم که نوشتار، به رغم مزایای بی‌شماری که برای بشریت داشته، در حقیقت یکی از دارایی‌های بنیادین‌اش را نیز از او گرفته است. (pp. 400-402 تأکیدها از ما است) [pp. 363-64]

از آن زمان به بعد، مأموریت مردم‌شناس وجهی اخلاقی می‌یابد: یافتن و متعین‌ساختن «سطوح سلامت و اعتبار» در زمینه‌ی یادشده. ملاک این سلامت و اعتبار هم «صمیمیت» در جوامع کوچکی است که «هر فردی در آن همه‌ی افراد دیگر را می‌شناسد»:

برعکس، اگر نقاطی را که لاجرم تحقیقات مردم‌شناسانه بر آن‌ها متمرکز است، به دقت ملاحظه کنیم، اذعان خواهیم کرد که تلاش مردم‌شناسی در مطالعات اش از جوامع مدرن، که به‌گونه‌ی روزافزون قوی‌تر شده، این بوده که میزان سلامت و اعتبار درونی آن‌ها را مشخص کند. کار فرد قوم‌شناسی که یک روستا، یک مؤسسه، یا جایی در حومه‌ی شهری بزرگ را مورد مطالعه قرار می‌دهد، سهل‌تر است، زیرا [در چنین مکان‌هایی] همه یک‌دیگر را می‌شناسند.... آینده بدون شک گواه خواهد بود که مهم‌ترین نقش مردم‌شناسی در علوم اجتماعی طرح گیرم جاهلان‌های همین تمایز بنیادین میان دو سنخ از زیست اجتماعی است: طریقی از زنده‌گی که، ابتدا به ساکن، تحت عناوین سنتی و باستانی، مشخصه‌ی جوامع «دارای سلامت و اعتبار» به حساب می‌آید و شکل مدرن‌تر زیست اجتماعی، که سنخ سابق‌الذکر در آن غایب نیست، بل به مثابه‌ی نظامی بزرگ‌تر و مشخصاً «نامعتبرتر» متشکل است از گروه‌های نسبتاً یا تا حدودی «دارای سلامت و اعتبار» که در آن سازمان‌دهی شده اند. (pp. 402-403) [pp. 364-365].

متن فوق از وضوح و گویایی کافی برخوردار است. «آینده بدون شک گواه خواهد بود»، اگر در حقیقت «مهم‌ترین نقش مردم‌شناسی در علوم اجتماعی» این باشد. چنین الگویی از اجتماع کوچک انسانی با ساختاری «شفاف»، کاملاً حاضر-بالذات، و مجتمع در هم‌سایه‌گی خویش [با دیگران]، بی شک الگویی روسوباورانه است.

باید این امر را به دقت و در بیش از یک متن محک بزنیم. چه حالا، چه همیشه، و به همان دلایل قبلی، به جستار ... بازگردیم. روسو در جستار ... نشان می‌دهد که فاصله‌ی اجتماعی، متلاشی‌شدن هم‌سایه‌گی به سکنی‌های تک‌افتاده، شرط سرکوب، استبداد، و تباهی است. حکومت‌های سرکوب‌گر همه رستی مشابه می‌گیرند: شکستن حضور، حضور شهروندان در کنار هم، و هم‌دلی مردمانی که گرد هم جمع شده‌اند، تا وضعیتی به وجود آورند که به تلاشی و دور نگه‌داشتن سوژه‌ها از هم منجر شود، تا جایی که توانایی احساس باهم‌بودن در فضای گفتاری تک و مشترک، مبادله‌ی تک، مشترک و مجاب‌کننده، را از دست بدهند. این پدیدار در فصل آخر جستار ... به توصیف درآمده است. ابهامی که در این ساختار یافتنی است این است که می‌توان به همان نسبت مسیری کاملاً معکوس را پی گرفت و نشان داد که این حضور مشترک گاهی نیز همان چیزی است که از جمعی تحت فرمان منویاتی عوام‌فریبانه برمی‌آید. نباید از نشانه‌های هوشیاری روسو در مواجهه با امکان چنین بازگونه‌گی بی‌غافل باشیم، اگر جستار ... اولین کاری که می‌کند این است که ما را به دفاع [از خویش] در برابر ساختارهای زنده‌گی اجتماعی، و اطلاعات درون ماشین سیاسی مدرن وامی‌دارد، به همین دلیل است. جستار ... ستایشی است از شیوایی و چه بسا تواناییی تقریر گفتارِ اکمل و لبریز، اعلام جرمی علیه نشانه‌های غیر شخصی و صامت: پول، تراکت‌ها ("پلاکاردها")، اسلحه، و سربازان یونیفورم‌پوش:

نیازهای بشری مبنای تکامل طبیعی زبان است. تغییر این نیازها است که تحول و تطور زبان را موجب می‌شود. در ازمنه‌ی باستان، که یقین چنان نیرویی عمومی ایفای نقش می‌کرد، توانایی تقریر [فن سخنوری] امری بود ضروری. این توانایی امروزه به چه کار می‌آید؟ وقتی نیروی

عمومی چیز دیگری را به جای شیوایی سخن می‌نشانند؟ [امروزه دیگر] برای بیان این که خواهش من چی است، نه به هنر نیاز است، نه به استعاره. چه نوع گفتمان‌هایی گفتمان‌های عمومی آینده باقی خواهند ماند؟ خطابه‌ها. و چرا واعظین دغدغه‌ی متقاعد ساختن مخاطبین‌شان را دارند؟ حال آن‌که آن‌ها منافع را تعیین نمی‌کنند. زبان‌های عمومی ما همان قدر فصیح شده اند که بی‌فایده. جوامع به شکل نهایی خویش درآمده اند: زین پس چیزی تحول نخواهد یافت مگر به ضرب ارتش و پول. و هنگامی که حرفی ندارند با مردم به غیر از این که این که «- پول بدهید!» و تازه این کار را هم با یا پلاکاردها در کنار خیابان یا به وسیله‌ی سربازان در منازل‌شان انجام می‌دهند، پس نیازی به بسیج کردن کسی در این رابطه نیست. برعکس، سوژه‌ها باید متفرق باشند. این نخستین قاعده‌ی کلی سیاست مدرن است برای قدما ساده بود که خودشان را به مردم عامی بفهمانند. آن‌ها می‌توانستند تمام روز سخن بگویند بی آن‌که اصلاً به زحمت بیافتند.... [اما] اگر کسی قصد داشته باشد برای مردم پاریس در محله‌ی ووندوم نطق کند، حتی اگر با تمام وسعت صدای اش هم فریاد بزند، مردم با این که می‌فهمند کسی داد می‌زند اما، کلمه‌یی از سخنان‌اش را فهم نخواهند کرد.... اگر شارلاتان‌ها در میادین عمومی پاریس نسبت به ایتالیا از اقبال کم‌تری برخوردار اند، به این دلیل نیست که در پاریس کسی حرف‌شان را نمی‌شنود بل تنها به این دلیل است که حرف یک شارلاتان در ایتالیا به‌تر از فرانسه فهم می‌شود من اما نظرم این است: هر زبانی که نتوان با آن خود را به یک اجتماع مردمی فهماند زبانی برده‌وار است. ناممکن است این که مردمی هم به آن زبان سخن گویند و هم آزاد باقی بمانند.

[Chap. 10, "Relationship of Languages to Government") [pp. 72-73]

حضور بالذات، روابط شفاف سیمای رودرو، و بُردِ بلافصل صدا، تعیین اعتبار اجتماعی در چنین جامعه‌یی، تعینی است کلاسیک: [چنین اعتباری] هم روسو باورانه و هم میراث‌دار افلاطون باوری است؛ و چنان که خواهیم دید وابسته است به اعتراضاتِ آنارشی‌گرایانه و آزادی‌خواهانه، علیه قانون، قدرت‌ها، و دولت به طور کلی، نیز به رؤیای سوسیالیسم تخیلی قرن نوزدهمی و بیش از همه خصوصاً به فوریریسم^{۱۹}. مردم‌شناس نیز در آزمایشگاه یا استودیوی خود و هنگام خدمت به میل سمجی که در آن «همواره چیزی از خویش را تحمیل

می‌کند،» همین رؤیا را به کرات، چون اسلحه یا ابزاری میان سایر اسلحه‌ها و ابزارها، می‌بیند، این ابزار [نیز] باید کنار سایر «وسایل دم‌دستی» قرار گیرد. زیرا مردم‌شناس تمایلات دیگری نیز دارد از جمله میل به فرویدی‌بودن، مارکسیست‌بودن (با «مارکسیسمی» که، کار نقادانه‌اش، چنان که در یاد داریم، نه در «تقابل» و نه در «تضاد» با «نقد بودیستی» است) و چنان که حتی خود اعتراف می‌کند، حتی مسحوربودن توسط وسوسه‌ی «ماتریالیسم عوامانه».^[۲۷]

یگانه ضعف سرهم‌بندی - آیا ضعف نامیدن آن چاره‌ناپذیر نیست؟ - عجز کامل در داوری نسبت به خویش در گفتمان خویش است. پیشاپیش - آن‌جا - بوده‌گی^{۲۰} ادوات و مفاهیم نه می‌تواند ابطال و نه باز - اختراع شود. از این نظر، گذار از میل به گفتمان، در سرهم‌بندی، همواره خود را گم می‌کند، [در حالی که] دژهای‌اش را از خرابه‌ها می‌سازد («تفکر اسطوره‌ی ... دژهای ایده‌ئولوژیک را از درون خرابه‌های آن چیزی برمی‌کشد که زمانی گفتمانی اجتماعی بوده.» (ذهن وحشی، [p. 21 [p. 32]). گفتمان مبتنی بر سرهم‌بندی در به‌ترین حالت، تنها می‌تواند از خویش، در خویش، از میل، و از هزیمت‌اش؛ اعتراف بگیرد، فراخواند اندیشه‌ی ذات را و ضرورت پیشاپیش - آن‌جا را، دریابد که رادیکال‌ترین گفتمان‌ها، مبتکرترین و نظام‌مندترین مهندسی‌ها نیز، توسط تاریخ، زبان، و ... غافل‌گیر می‌شوند و از آن‌ها رودست می‌خورند؛ جهانی (چه، «جهان» معنای دیگری جز این ندارد) که از آن باید ابزارهای خود را به عاریت بگیرد، حتی اگر بخواهد ماشین سابق را نابود کند - bricole [که در فرانسوی امروز به معنای چیز یا امر پیش‌پاافتاده و جزئی است، در لفظ به معنای منجیق یا تله‌ی شکار هم هست. - م. فارسی] اصلاً ماشینی برای جنگ یا شکار است، و برای تخریب ساخته شده. و چه کسی می‌تواند تصور یک سرهم‌بند صلح‌طلب را باور کند؟ - ایده‌ی مهندس گسسته از هر آن‌چه سرهم‌بندی به الهیات آفرینش‌باور وابسته است. تنها چنین الهیاتی است که می‌تواند تفاوتی ماهوی و اکید را میان مهندس و سرهم‌بند روا شمارد. در حقیقت اما قضیه برعکس است: چون مهندس هم خود نوعی سرهم‌بند است، نمی‌تواند بر نقدهایی که مبتنی بر سرهم‌بندی هستند خط بطلان کشد. این نقد چه مفهومی دارد؟ نخست آن‌که: تفاوت میان سرهم‌بند و مهندس اساساً خداشناسانه است، پس خود مفهوم سرهم‌بندی در عوض، متضمن هبوط و فنایی عَرَضی است. اگر بخواهیم متعلقات آغازین [گذار از] میل به گفتمان، گفتمان به تاریخ

جهان، و پیشاپیش-آن-جا-بوده-گی زبان را، که در آن میل به اغفالِ خویش می‌پردازد، به اندیشه در آوریم، نباید برای مهندسی اعتباری فن‌آورانه-خداشناسانه قائل شویم. پس، ایده‌ی سرهم‌بندی [خود] حافظِ سرهم‌بندی است، تصورِ این ایده اما تضمینی نیست برای این‌که همه‌ی سرهم‌بندی‌ها به یک اندازه ارزشمند باشند. سرهم‌بندی از خودش انتقاد می‌کند.

بالاخره، ارزش «سلامت اجتماعی» یکی از دو قطبِ حتمیِ ساختارِ اخلاق در کل است. امرِ اخلاقیِ معطوف به کلامِ زنده باید به به‌ترین نحو، همان‌گونه که هست، محترم و کاملاً تخیلی و بلاموضوع (utopique et atopic) می‌بود [نامتصل به فاصله‌گذاری (spacing) و تفاوت به مثابه‌ی نوشتار]، باید به اندازه‌ی خودِ شرف، محترم داشته می‌شد اگر دچارِ نیرنگ (lure) خاست‌گاه و یا خوارداشتِ وضعِ خاست‌گاهِ شخصی‌ی خویش نمی‌شد، اگر خوابِ گفتاری معطوف به حضور و منکرِ نوشتار، انکارشده توسطِ نوشتار، را نمی‌دید. امرِ اخلاقیِ معطوف به گفتار، توهمِ حضورِ مسلط است. توهم یا طعمه، [نیز] هم‌چون منجیق (bricole)، در درجه‌ی اول، دالِ بر حیل‌ی یک شکارچی است. این اصطلاحی است مربوط به شکارِ شاهین: «تکه‌یی از چرمِ سرخ»، به قولِ لیتره، «به شکلِ پرند‌یی که به کارِ جلبِ نظرِ پرند‌یی شکاری می‌آید، وقتی پرندِ مستقیماً به سوی دستِ باز نمی‌گردد.» مثال: «... صاحب‌اش صدای‌اش می‌زند، کلکی (lure) سوار می‌کند، داد می‌کشد و نگران است، طعمه‌ی رویِ مشت را به او نشان می‌دهد، اما بی‌فایده است، گویی پرندِ به سوی صخره بازگشته است ... (لا فوتین)^[۳۸]»

تشخیصِ نوشتار در گفتار، یعنی تفاوت و غیابِ گفتار، یعنی آغازِ اندیشیدن به نیرنگ (lure). بدونِ حضورِ دیگری در عینِ حال و بالتیجه، بدونِ غیاب، تزویر، انحراف، تفاوت، و نوشتار، هیچ‌گونه اخلاقیاتی وجود نخواهد داشت. سر-نوشتار همان‌گونه که خاست‌گاهِ اخلاق است، خاست‌گاهِ غیرِ اخلاق نیز هست. سر‌آغازِ غیرِ اخلاقی‌ی امرِ اخلاقی. سر‌آغازیِ خشونت‌بار. مثلِ موردِ مربوط به مفهومِ عامیانه‌ی نوشتار، آنِ اخلاقی‌ی خشونت نیز باید اکیداً به حالتِ تعلیق درآید تا تبارشناسیِ اخلاق [از نو] تکرار شود. روسو و لوی-استراوس نظر به این‌که هر دو نوشتار را خوار می‌دارند، ستایش‌گرِ محدوده‌های صوتی اند. با این حال، روسو در متونی که هم‌اکنون باید موردِ خوانش قرار دهیم، در عینِ حال، به توهمِ گفتارِ اکمل و حاضر، به توهمِ حضورِ درونِ گفتاری که شفاف‌بودن و معصومیت‌اش باور شده است؛

مشکوک است. اسطوره‌ی حضورِ اکملِ بیرون کشیده شده از تفاوط و خشونتِ حرف، رو به ستایش سکوت است که مشتق می‌شود. با این حال، از جهتی، «قدرتِ عمومی» پیشاپیش «تکمیل» (*suppléer*) فرایندِ اقتناع‌سازی را آغاز کرده است.

شاید زمانِ خوانشِ جستاری در بابِ منشأ زبان فرا رسیده باشد.

پانوشتهای ژاک دریدا

(اعداد داخل براکت [] نشانه‌ی این پانوشته‌ها هستند. منابع انگلیسی توسط مترجم انگلیسی اضافه شده‌اند.)

۱.

Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* (Paris, 1995), pp. 344, 345, [tr. as *Tristes Tropiques* by John Russell (New York, 1961), pp. 292, 293.]

۲.

Structural Anthropology. Cf. «Introduction a l'œuvre de Marcel Mauss», (op. cit.), p. 35.

۳- اختصاصاً در فصل هیجدهم از استواییانِ اندوهگین: «درسی درباره‌ی نوشتار»، که جوهرِ نظری‌ی آن در منبع زیر یافتنی است:

Entretiens avec Claude Lévi-Strauss, G. Charbonnier, «Primitifs et civilisés», [*Les lettres nouvelles* 10 (1961), pp. 24-33, En tr. as *Conversations with Claude Lévi-Strauss*, by John and Doreen Weightman, (London 1969), pp. 21-31]

هم‌چنین در منبع زیر:

Structural Anthropology ("Problems of Method and Teaching," p. 400 [p. 363])

جایی که در آن از «ملاک اعتبار» (criterion of authenticity) سخن گفته می‌شود و به طور غیرمستقیم در فصلی که به گونه‌یی اغواکننده به نام «زمان بازیافته» نام‌گذاری شده در ذهن وحشی (*The Savage Mind*).

.۴

The Savage Mind, p. 327 [p. 247]

نیز ن ک به:

ibid, p. 169 [p. 127]

.۵

Les structures, élémentaires, de la parenté, 2d édition (Paris; 1967); [tr. as The Elementary Structures of Kinship, Rodney Needham et al. (Boston, 1969).

.۶

Le cru et le cuit, [Paris, 1964]. Tr. John and Doreen Weightman, The Raw and The Cooked, (Harper Torchbooks edition New York, 1970), p. 12.

.۷

Totémisme aujourd'hui, 2d edition (Paris, 1965); Tr. as *Totemism*, Rodney Needham (Boston, 1963).

.۸

Jean-Jacques Rousseau, fondateur des science de l'homme,» p. 240.

که در رابطه است با گفتاری از فصلی به نام Jean-Jacques Rousseau - La Baconnière-1962. درون‌مایه‌یی که برای مرلو-پونتی عزیز بود در این جمله قابل تشخیص است: «کار مردم‌شناسی تصور متغیر را در جست و جوی نامتغیر ذاتی تحقق می‌بخشد.»

۹- ایده‌ی زبان نقش-نگاره‌یی (figurative) آغازین در آن زمان بسیار شایع بود؛ و در آرای وارپورتون و کندیاک، که تأثیرشان بر روسو در این حیطه بسیار زیاد بود، یافتنی است. چنان که ویکو می‌گوید: برنار گانگبین (Bernard Gagnebin) و مارسل ریمون (Marcel Raymond) در

پیوند با جستاری در بابِ خاست‌گاهِ زبانِ جویایِ *Scienza Nuova* توسطِ روسو وقتی که منشی‌ی *مونتگیو* در ونیز بود، شده بودند. گرچه طبیعتِ استعاریِ زبان‌های بدوی موردِ تأییدِ هم روسو و هم ویکو است، اما این ویکو است که به تنهایی خاست‌گاهِ الهی را به آن‌ها، نیز درون‌مایه‌ی عدمِ هم‌رأییِ میانِ کندياک و روسو را به آن‌ها می‌بخشد. گذشته از این ویکو، اگر نه تنها شخصِ باورمند، یکی از معدودِ باورمندان به هم‌زمانیِ خاست‌گاه‌های نوشتار و گفتار بوده: «اساتیدِ فقه اللغه» [این کلمه در نسخه‌ی دریدا به غلط «فلاسفه» آمده - مترجم انگلیسی] باور داشتند که در میانِ ملت‌ها ابتدا زبان و سپس حروف به وجود آمد؛ در حالی که ... حروف و زبان‌ها، چون نوزادانی دو قلو، با هم به دنیا آمده‌اند و در هر سه مرحله‌ی رشدشان قرینِ هم بوده‌اند. (Sienza Nuova 3, 1)

The New Science of Giambattista, Vico tr. Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch (Ithaca, 1968), p. 21. *Vico's theories on Language (Philosophie der symbolischen Formen* [Berlin, 1923-29; tr. as *The Philosophy of Symbolic Form*, by Ralph Manheim (New Haven, 1953)], I, I, 4.

.۱۰

Denis Diderot, *Oeuvres completes*, Pléiade edition (Paris, 1935), pp. 993-1032; "Supplement to Bougainville's Voyage, *Rameau's Nephew and Other Works*, ed. Jacques Barzun and Ralph H. Bowen (Garden City, 1956), pp. 187-239.

۱۱- «در این‌جا دو سنخ غایی از اسم خاص موجود است که مواردِ بینابینِ زیادی را در طیفِ ایجادشده میان‌شان جای می‌دهند. در متناهیِ یک سمت، نام، علامتی است هویت‌بخش که به واسطه‌ی اعمالِ قانون تعیین می‌کند که فردِ نام‌گذاری‌شده عضوی است از طبقه‌ی ازپیش‌مقررشده (گروهی اجتماعی در نظامی از گروه‌ها، جایگاهی اصلاً در نظامی از جایگاه‌ها). در متناهیِ سمتِ دیگر، نام، آفرینه‌ی است رها و معطوف به فردی که نام‌گذاری می‌کند و بیان‌گرِ حالتی گذرا و سوژکتیو از آنِ او است درباره‌ی شخصی که نام‌گذاری شده است. اما آیا به راستی می‌توان مدعی شد که کسی در هر یک از این موارد نام‌گذاری شده است؟ انتخابِ ما تنها میانِ هویت‌بخشی به شخصی دیگر در راستای قراردادِ او در یک طبقه یا هویت‌بخشی به خویش تحتِ لوای اعطای نام به او محدود و در نوسان است. بنابراین نام‌گذاری هرگز انجام

نمی‌شود: شخصی دیگر توسط کسی در طبقه‌ی دسته‌بندی می‌شود در حالی که نامی مجازاً بنا بر اقتضای مشخصه‌های اش به او اعطا شده است، و شخص نام‌گذار خود را در طبقه‌ی خاص جای می‌دهد در حالی که، بنا بر باوری که می‌پندارد نیازی به دنباله‌روی از قانون نیست می‌پندارد که می‌تواند روی هر کسی "آزادانه" هر نامی را بگذارد، که در این صورت، نامی که می‌گذارد مبتنی است بر مشخصه‌های شخص خودش. در بسیاری مواقع نیز هر دو کار هم‌زمان انجام می‌شوند.» (p. 240) [p. 181]. نیز ن ک به: "The Individual as A Species" و "Time Recaptured" (فصل‌های ۷ و ۸): «در هر نظامی، بنابراین، نام‌های خاص کوانتوم‌های دلالت را تحت آن چیزی که از این پس جز اشاره‌ی بدان نمی‌توان کرد، بازنمایی می‌کنند. این ما را به رستن‌گاه آن خطاهایی می‌رساند که پیرس و راسل به موازات هم مرتکب شده اند، اولی از بابت قراردادن نام‌های خاص در دسته‌ی "نمایه‌ها" و دومی در باور به این که الگوی منطقی نام‌های خاص را در ضمایر اشاره یافته است. این در حقیقت به اجازه‌ی تعلق عمل نام‌گذاری به پیوستاری منجر می‌شود که در آن گذاری درک‌ناپذیر از عمل دلالت به اشارت (pointing) وجود دارد. امیدوار ام موفق شده باشم نشان دهم که این گذار در حقیقت فاقد پیوسته‌گی است چه، هر فرهنگی مرزهای خود را به گونه‌ی متفاوت برمی‌نهد. علوم طبیعی مرزهای خویش را بر سطح انواع برمی‌نهند، و این در حالی است که تنوعات و زیرمجموعه‌های متعلق به تنوعات نیز ممکن است وجود داشته باشند. از این رو، مظاهر درجات متفاوت عمومیت، هر زمان به مثابه‌ی اسامی خاص پنداشته می‌شوند» (p. 215) [pp. 285-86].

اگر بخواهیم با این نیت ریشه‌ی برخورد کنیم، شاید باید بپرسیم آیا ارجاع به «ویژه‌گی» یا القابی [(یا عناوینی)] معطوف به «اثبات» ناب - آنچه به سمتی اشاره می‌کند - آیا اشاره‌ی ناب، به مثابه‌ی درجه‌ی صفر زبان، به مثابه‌ی «ایقان محسوس»، از این پس همواره پیشاپیش همان اسطوره‌ی نیست که توسط بازی تفاوت خط می‌خورد؟ شاید آنچه لوی-استراوس درباره‌ی اسامی خاص می‌گوید، در اشاره به «خاص» است که گفته می‌شود: «در منتهی‌الیه زیرین، هیچ حد خارجی برای هیچ نظامی وجود ندارد، از زمانی که نظام توفیق می‌یابد با گوناگونی انواع طبیعی به مثابه‌ی مصالح نمادین یک نظم [موجود] برخورد کند، و پیش‌رفت آن در راستای امر انضمامی، امر ویژه، و امر فردی، هنوز به وسیله‌ی سد تسمیه‌ی شخصی

توقیف نشده است: حتی نام‌های خاص می‌توانند به مثابه‌ی ترم‌هایی در خدمتِ گونه‌ی طبقه‌بندی انجام وظیفه کنند» (p. 218) [p. 288] (نیز ن ک به: p. 242) [pp. 182-183].

۱۲. [pp. 269-70].

حالا که قرار است این متون نقش اسلایدهای دیواری‌ی روسو را حین خوانش برای‌مان بازی کنند، چرا این اسلاید از یک تفرج (*Promenade*) (۹) را زیر اسلایدی که لوی-استراوس نشان‌مان می‌دهد نبینیم؟ در خوانش دقیق و تابع‌النعل بالنعل تک-تک عناصرِ آثارِ روسو، تقابلِ ترم به ترم این عناصر کم‌تر نظرم را جلب می‌کند تا تقارنِ اکیدِ چنین تقابلی. همه چیز به گونه‌ی اتفاق می‌افتد که گویی این روسو است که مبتلا به اثباتی اطمینان‌بخش بوده، اثباتی اطمینان‌بخش که لوی-استراوس برداشتِ منفی‌یش را از آن تحویل ما می‌دهد. صحنه این است: «لیک، به زودی، دل‌زده از خرج تمام نقدینه‌گی‌ی خویش در راهِ این‌که مردمان را به جانِ یک دیگر اندازم، جمع موافق را ترک کردم و برای تفرج به بازارِ مکاره رفتم. چیزهای گوناگونی طی مدتی طولانی که آن‌جا بودم، موجباتِ سرگرمی‌ی مرا فراهم آوردند. در میانِ اغیار پنج یا شش پسرِ اهلِ ساووی را دیدم که گردِ دخترِ کوچکی که هنوز در طباقِ یک دوجین سیبِ پلاسیده داشت و آرزومندِ خلاصی از شرِ آن‌ها بود حلقه زده بودند؛ پسرکانِ اهلِ ساووی، به نوبه‌ی خود خوش‌حال می‌شدند او را از شرِ سیب‌ها خلاص کنند اما، کل پول‌شان را اگر روی هم می‌گذاشتی دو یا سه پنس هم نمی‌شد تا بتوان در بابِ سیب‌ها کاری صورت داد. طبقِ سیب برای‌شان در حکمِ باغِ هسپریدیس بود؛ و دخترِ خردسال اژدهای‌نگهبانِ آن. این کم‌دی مدتِ زیادی مرا به خود مشغول داشت؛ نهایتاً اوجگاهِ این داستان را من خلق کردم با پرداختِ قیمتِ سیب‌ها، خریدِ آن از دخترِ خردسال، و توزیعِ آن میانِ پسرک‌ها. سپس شاهدِ منظره‌ی بودم که دلِ هر انسانی را شاد می‌کند منظره‌ی که همانا رؤیتِ لذتِ توأم با معصومیتِ کودکانه بود، که در هر سوی من گسترده می‌شد. تماشاچیانِ این صحنه نیز در لذتِ فوق‌سهم شدند، و من به عنوانِ کسی که با صرفِ مبلغی ناچیز به اشاعه‌ی این خوش‌بختی پرداخته بودم از این‌که بانیِ چنین کاری بودم لذتی مضاعف می‌بردم.

۱۳- [اعتماد] به آن کلمه و آن مفهومی که، عطف به گفته‌ام در آغاز بحث، جز در بستاری لوگوس‌محور و مربوط به متافیزیک حضور معنا ندارد. اگرچه این کلمه متضمن امکان بسنده‌گی (adequation) شهودی یا قضاوتی نیست، لیک در *aletheia* [حقیقت] یا آشکاره‌گی به ترجمه‌ی هایدگر-م فارسی] سروری بخشیدن به لحظه‌ی باصره‌ی اشباع و ارضاء‌شده از حضور را ادامه می‌دهد. این همان دلیلی است که مانع می‌شود تفکر نوشتار به آسانی تحت شمول علم، یا، به واقع، چرخه‌ی شناخت‌شناسانه درآید، تفکری که نه آن‌قدرها جاه‌طلب و نه آن‌قدرها شکسته‌نفس است.

۱۴- وضعیتی که توصیف آن با ترم‌های روسوباورانه دشوار است، غیاب نوشتار، که به آن اعتراف شده، هنوز بیش از این‌ها مشکل‌زا است: جستاری در باب خاست‌گاه زبان ممکن است بر وضعیتی که لوی-استراوس بین جامعه و زبان ترسیم می‌کند نام «وحشی‌گری» بنهد: «این سه راه نوشتار تقریباً به ضرس قاطع هم‌راه است با سه مرحله‌ی که بر مبنای آن انسان‌های جمع‌شده گرد هم می‌توانند بدل به ملت شوند. ترسیم اشیاء به مردم وحشی اختصاص دارد؛ نشانه‌های مربوط به کلمات و حروف اضافه به مردم بربر، و الفبا به مردم متمدن (*peuples policés*) [p. 17].»

۱۵- غرب از این رو [علم] مردم‌شناسی را به وجود آورد که به عذاب وجدان دچار بود.

“A Little Glass of Rum”, *Tristes Tropiques*, chap. 38, p. 449 [p. 338]

۱۶- آن‌چه بین خطوط خطابه‌ی دوم می‌توان خواند: «خرد است که زاینده‌ی حب نفس است و تأملی که آن را مسجل می‌سازد: خرد است که انسان را به خویش معطوف می‌سازد و او را از هر آن‌چه در کار آزار یا تهاجم بدو است، جدا می‌کند. فلسفه است که انسان را تافته‌ی جدابافته می‌سازد و از خلال فلسفه است که انسان محرمانه به گاه رؤیت شوربختی‌ی دیگران می‌گوید: «هلاک شو اگر می‌خواهی، من در امان‌ام» (p. 184) [p. 60].»

۱۷. Jean-Jacques Rousseau, p. 245. (تأکیدها از خودِ روسو است)

۱۸. *Tristes Tropiques*, chap. 18.

با احترام به دیدرو، اجمالاً اشاره کنیم که جدیتِ قضاوتِ او در بابِ نوشتار و کتاب هرگز به روسو انتقال نیافت. مقاله‌ی «کتاب» («livre») که او برای *دائرةالمعارف* نوشته بود کیفرخواستی بس خشن است.

.۱۹

L'Essai sur les données Immédiates de la conscience, Henri Bergson (Paris, 1889); tr. as *Time and Free Will*, by F. L. Pogson (London and new York, 1910).

.۲۰

Tristes Tropiques, chap. 6, "How I became an anthropologist."

.۲۱

Leçon inaugurale au Collège de France, p. 49. *The Scope of Anthropology*, tr. Sherry Orther Paul and Robert A. Paul (London, 1967), p. 49.

۲۲- در سخن‌رانی‌ی ژنولوی-استراوس بر این باور است که می‌تواند به راحتی روسو را در برابرِ فلسفه‌هایی قرار دهد که «نقطه‌ی عزیمتِ خویش را کوگیتو قرار می‌دهند» (p. 242)

۲۳- مشخصاً در مکالمات با ژرژ شاربونیه که به جوهرِ نظری‌ی «درسی درباره‌ی نوشتار» چیزی اضافه نمی‌کند.

۲۴- این نامه هرگز در نوول کریتیک چاپ نشد. منبع احتمالی‌ی آن:

Structural Anthropology, p. 365 [pp. 340-41]

.۲۵

Tristes Tropiques, chap. 40, p. 476 [p. 395]:

هر یک از این دو [(مارکسیسم و بودیسم)] به شیوه‌ی خود و بنا بر سطحی که در آن قرار دارد،

دارای حقیقتی در خویش است. بین نقدِ مارکسیستی که بنا است انسان را از بندهای اولیه‌اش رها سازد، و نقدِ بودیستی که تکمیل‌کننده‌ی این رهایی است، نه تقابلی هست و نه تضادی. (نقدِ مارکسیستی به ما می‌آموزاند که معنای ظاهریِ موقعیتِ انسان وقتی او موافقت می‌کند که ابژه‌ی زیرِ نظرش را توسیع بخشد به صفر می‌رسد.) مارکسیسم و بودیسم هر دو یک کار را انجام می‌دهند هر چند در دو سطح متفاوت.

۲۶- همین درون‌مایه‌ی بخت‌واقبال، وقتی که لوی-استراوس تصویرِ قماربازِ پشتِ چرخِ رولت را به تفصیل بسط می‌دهد نیز مشخص است. لوی-استراوس توضیح می‌دهد که ترکیبِ پیچیده‌ی سازنده‌ی تمدنِ غربی با سنخِ تاریختی که در خویش دارد، تاریختی که به وسیله‌ی استفاده از نوشتار تعین یافته، می‌توانسته در آغازِ پیدایشِ انسان، خیلی دیرتر، یا در لحظه‌ی اکنون توسعه یافته باشد، «دلیلی وجود ندارد که چرا باید چنین باشد، همین است که هست، اگر چه احتمالاً خواهید گفت: "این مجاب‌کننده نیست."»

Race et histoire (Race and History), Paris, 1952 & cf. above all the *Conversations*, pp. 28-29 [pp. 24-26]

بخت‌واقبال موردِ بحثِ همانی است که خیلی زود تحتِ عنوانِ «اکتسابِ نوشتار» تعین می‌یابد. اما این مسلماً تزی نیست که لوی-استراوس بدان پای‌بند بماند جز آن‌که درباره‌اش بگوید: «باید با در نظرگرفتنِ آن به مثابه‌ی یک امکانِ آغاز کنیم.» حتی اگر این امکان متضمنِ باور به بخت‌واقبال نباشد، یک جور ساختارگراییِ تحقیقی باید آن را به منظورِ ایجادِ ارتباطِ میانِ خصوصیاتِ مطلقِ کلیت‌های ساختاری احضار کند. خواهیم دید این ضرورت چه‌گونه به روسو تحمیل شده است. ن ک به:

The Savage Mind, pp. 22 & 291 [pp. 13-14 & 220]

۲۸- این تنها شامل زیر-گروهی کوچک می‌شود، آن هم زیر-گروهی که تنها طی دوره‌ی کوچ‌گری‌یش توسط مردم‌شناس دنبال شده است. حال آن‌که زیر-گروه مورد بحث همان اندازه ایللیاتی زنده‌گی می‌کند که مستقر. در ورودیه‌ی تز به این گزاره‌ها برمی‌خوریم: «نیازی نیست تأکید کنیم که این تحقیقی جامع درباره‌ی زندگی نامبیکوارایی‌ها و جامعه‌ی نامبیکوارا نیست. ما تنها طی دوره‌ی کوچ‌گری آن‌ها بود که توانستیم به هم‌زیستی با ایشان بپردازیم، و این به تنهایی کافی است تا دامنه‌ی تحقیق ما را محدود سازد. اگر می‌توانستیم سفری طی دوره‌ی استقرار آن‌ها می‌داشتیم بدون شک اطلاعاتی به دست می‌آوردیم که کلِ نظرگاه ارائه‌شده از سوی ما را تصحیح می‌کرد، سفری که امیدوار ایم روزی آن را انجام دهیم» (p. 3). آیا این محدودیت، محدودیتی که به نظر انکارناپذیر می‌آید، مشخصاً در ارتباط با پرسش نوشتار، پرسشی که به وضوح و به گونه‌ی خاص بیش‌تر از بسیاری چیزهای دیگر وابسته به پدیداری به نام «استقرار» است، برجسته نیست؟

۲۹.

De L'origine du langage, Oeuvres complètes [Paris, 1848], Bk. VIII, p. 90.

ادامه‌ی این متن که من ناتوان از گفت آورد آن ام، برای کسی که به خاست‌گاه و عمل‌کردِ واژه‌ی «بربر» و سایر واژه‌گان مرتبط با آن علاقه‌مند است، بسی آموزنده خواهد بود.

۳۰.

«La chine, aspects et fonctions psychologiques de l'écriture,» EP, p. 33.

۳۱- «به مدت هزاران سال، نهایتاً، و حتی امروزه، در بخش بزرگی از جهان، نوشتار به مثابه‌ی یک نهاد در جوامعی وجود داشته و دارد که عده‌ی کثیری از مردم آن کاملاً بی‌سواد و فاقد هر نوع توانایی نوشتن اند. دهکده‌ی واقع در تپه‌های چیتاگونگ در پاکستان [این دهکده امروزه بخشی از قلمروی کشور بنگلادش است] که من در آن اقامت داشته ام کلاً از مردمی بی‌سواد تشکیل شده بود؛ اما هر یک از دهکده‌های این‌چنینی یک میرزابنویس داشت که امور نوشتاری را در جهت حفظ منافع شهروندی اهالی، نیز منافع کلی روستا به نحو

احسن انجام می‌داد. مردم چنین دهکده‌هایی [در اصل] همه‌گی می‌دانند نوشتار چی است و عندالافتضا هم می‌نویسند: گیرم که این کار را از بیرون انجام دهند چنان که گویی خود نوشتار واسطه‌یی است که ایشان طی‌ی فرایندی شفاهی با آن ارتباط برقرار می‌کنند. میرزابنویس اما عموماً خیلی کم پیش می‌آید که کارگزار یا کارمند توده باشد؛ دانش او منبع قدرت است، تا آن‌جا که، در حقیقت، دو شخصیت میرزابنویس و رباخوار دهکده اغلب در یک فرد جمع می‌شود. این صرفاً به دلیل لزوم پیش‌برد معامله‌ی رباخوارانه از مجرای خواندن و نوشتن نیست که اتفاق می‌افتد بل به این دلیل است که میرزابنویس بر اطرافیان خود امپراطوری مضاعف دارد.» (pp. 290-91) [p. 342]

۳۲- «مردم‌شناس پیش از هر چیز به داده‌های نانوشته علاقه‌مند است، نه صرفاً به این دلیل که مردمان مورد مطالعه‌اش عاجز از نوشتن اند، بل به این دلیل که اساساً به مدد این امر مهم چیزهایی را درمی‌یابد که انسان‌ها به طور معمول پیش از نوشتن بر سنگ یا کاغذ بدان‌ها فکر می‌کنند.»

Histoire et ethnologie (Revue de metaphysique et de morale, [LIV, iii & iv,] 1949, [pp. 363-91] & Structural Anthropology, p. 33 [pp. 25-26].

۳۳- عطف به «گیلاس کوچکِ روم»: «در دورانِ نوسنگی، انسان بسیاری از اختراعات واجب برای امنیت‌اش را انجام داده بود. دیدیم که چرا نیازی نبود که نوشتار نیز در زمره‌ی این اختراعات باشد،» لوی-استراوس اما در جای دیگر اذعان می‌کند که بشر اولیه مطمئناً «از آن میزان آزادی که امروزه از آن برخوردار است» برخوردار نبود. «آن چه او را برده نگاه داشت نیز چیزی نبود جز انسانیت او. بشر اولیه کنترل‌اش بر طبیعت بسیار کم بود از این رو، بالشِ رؤیاهای‌اش اساساً تنها چیزی بود که از او محافظت می‌کرد یا تا حدودی او را از بند می‌رهاند.» (p. 452) [p. 390]. نیز ن ک به درون‌مایه‌ی «ناسازهی نوسنگی» در ذهن وحشی (p. 13) [p. 22].

۳۴- «تسهیل» (faciliter) «حمایت»، (favoriser) «تحکیم»، (renforcer) این‌ها کلماتی هستند که انتخاب شده اند تا توصیف‌گرِ عملِ نوشتار باشند. آیا این انتخاب‌ها به معنی ممنوع کردنِ

خود از هر گونه تعیین بخشی‌ی ماهوی و مؤکدِ اصول نیست؟

۳۵- من بابِ مثال ن ک به:

Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*.

نیز ن ک به EP.

۳۶- تعدادِ متناهی از پیش‌نهادهای این‌چنینی را می‌توانید در *والری* بیابید.

۳۷.

Esprit [XXXI, ccccxii] (Nov. 1963), p. 625.

نیز ن ک به:

The Raw and the Cooked, p. 35 [p. 26]

۳۸.

Fables, XII, 12; *The Fables of La Fontaine*, tr. Marianne Moore, New York, 1952, p. 294.

پانویشت های مترجم فارسی

۱.

pasigraphie (pasigraphy)

در زبان یونانی *pasi* به معنی «برای همه» و *graph* به معنی «نوشتن»، نظامی نوشتاری است که در آن هر نماد نوشتاری مؤید یک مفهوم است نه یک واژه، صوت، یا دسته‌یی از اصوات در زبان محاوره‌یی. هدف یک نوشتار پاسی گرافیک این است که برای همه‌ی اشخاص در همه‌ی زبان‌ها فهم‌پذیر باشد.

۲. *physis*

۳. *Arbitrariness*

با توجه به این‌که در بند قبلی از دوره‌ی زبان‌شناسی عمومی سخن به میان آورده شده به نظر می‌رسد معنای این ترم در زبان‌شناسی سوسوری مد نظر دریدا است.

۴- منظور کتاب گفتمان یا «خطابه»ی دوم روسو است.

۵- کتاب اعترافات نوشته‌ی ژان-ژاک روسو

۶.

non-propriété (non-self-sameness)

۷- منظور معانی مختلف نهفته در واژه‌ی vocation است که ترکیب «vocative mark» («نشانه اداتِ ندا») هم از روی آن ساخته می‌شود.

۸- در متن اصلی بازی زبانی زیبایی میانِ nom propre (اسم خاص) و improper (غلط) وجود دارد.

۹- دعای اعتراف و توبه در مذهب کاتولیک. شکل مرسومِ این دعا به شکل زیر است:

Confíteor Deo omnipoténti et vobis, fratres,

quia peccávi nimis cogitatióne, verbo, ópere et omissióne:

mea culpa, mea culpa, mea máxima culpa.

Ideo precor beátam Maríam semper Vírginem,

omnes Angelos et Sanctos, et vos, fratres,

oráre pro me ad Dóminum Deum nostrum

نزدِ خداوندِ تبارک و تعالی اعتراف می‌کنم

و نزدِ شما برادران و خواهران

که من بی‌نهایت گناه کار ام

چه در افکارم و چه در سخنان ام

به خاطرِ هر آنچه که انجام داده ام و هر آنچه که از انجام‌اش بازمانده ام

به تقصیرِ خویش، به تقصیرِ خویش

به بیش‌ترین تقصیرِ غم‌افزای خویش

پس باکره‌ی مقدس! مریمِ عذرا!

ملائک! قدیسین!

و شما برادران‌ام! خواهران‌ام!

حاجت‌ام روا کنید

برای من نزدِ پروردگارِمان خداوندِ متعال دعا کنید.

دریدا در ای‌جا به مطایبه «اعترافاتِ مردم‌شناس» را با دعای فوق همانند دانسته است.

۱۰- فیلو سوفو (فیلسوف به یونانی) نامی که نخستین بار فیثاغورث برای کسی که می‌فلسفد به کار برد.

۱۱- می‌اندیشم پس هستم.

۱۲-

Regulae ad directionem ingenii (Rules for the Direction of the Mind)

کتابی از رنه دکارت، این کتاب به فارسی هم ترجمه شده است: رنه دکارت / قواعد هدایت ذهن. ترجمه: دکتر منوچهر صانعی، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.. ۱۳۷۲

۱۳.

Liberating progressivism

۱۴.

epigenetist

۱۵- واژه‌ی capitalization مجازاً به معنی استثمار هم هست:

(fig) take advantage of; use to one's advantage or profit. (Oxford Advanced, 1987)

۱۶- اشاره‌ی دریدا این‌جا کنایتاً به بازتولید افسانه‌ی توراتی «برج بابل» است در نتیجه‌گیری‌های به ظاهر علمی‌ی لوی-استراوس.

۱۷.

joueur

این کلمه در زبانِ فرانسوی به معنی‌ی قمارباز هم هست. منظورِ دریدا در این‌جا کسی است که به بازی‌ی بخت و اقبال تن می‌دهد.

۱۸- اسطوره‌ی اسطوره به سیاقِ استعاره‌ی استعاره. ن ک به نیچه، زایشِ تراژدی.

۱۹- فرانسوا ماری شارل فوریه Francois Marie Charles Fourier (۱۷۷۲-۱۸۳۷) سوسیالیستِ تخیلی‌ی فرانسوی.

۲۰.

Dèjà-là (The already-there-ness)

منبع:

این اثر ترجمه‌ی است از:

Jacques Derrida, "Nature, Culture, Writing", Introduction to the "Age of Rousseau" Chap. I, The Violence of a Letter: from Lévi-Strauss to Rousseau, Bk: *Of Grammatology* tr. by G. C. Spivak, Johns Hopkins University Press, Jan 8, 1998 , pp. 97-140.

در مطابقه‌ی جزء به جزء با اصلِ فرانسوی اثر:

Jacques Derrida, «Nature, Culture, Écriture», Introduction à l' «époque de Rousseau», chap: I, la violence de la lettre, de Lévi-Strauss à Rousseau, Livre: *De La Grammatologie*. Les éditions de Minuit, 1967.

