

# ساختار، نشانه و بازی در سخن علوم انسانی

ژاک دریدا  
کیاسا ناظران

سر و کار ما بیشتر با تفسیر تفسیرهاست، تا تفسیر چیزها.

مونتینی

اگر واژه‌ی رخداد حامل این بار معنایی نبود که خواست ساختاری یا ساخت‌گرا فروکاهش و ایجاد بدگمانی است، شاید می‌شد آنچه را که در تاریخ مفهوم ساخت ایجاد شده است، یک «رخداد» نامید. با این همه بگذارید واژه‌ی «رخداد» را به کار ببریم و آن را با احتیاط میان گیومه قرار دهیم. اما این رخداد، چگونه رخدادی است؟ در ظاهر این رخداد صورت بیرونی یک گسست و یک مردودی را به خود گرفته است. به سادگی می‌توان نشان داد که مفهوم ساختار و حتی خود واژه‌ی ساختار هم سن و سال ایستاده هستند، یعنی هم سن و سال علم و فلسفه‌ی غرب. و باز به سادگی می‌توان نشان داد که مفهوم ساختار و واژه‌ی ساختار ریشه در خاک زبان رایج دارند و در اعماق همین خاک است که ایستاده به آنها پناه می‌دهد تا در یک جابه‌جایی استعاری به خود جذب‌شان کند. با این همه تا پیش از رخدادی که می‌خواهم به شناسایی آن پردازم، ساختار – یا بهتر بگویم، ساختاریت ساختار – اگرچه همیشه فعال بوده، اما همیشه خنثی شده و فروکاهیده است. چگونه؟ با حرکتی برای دادن مرکزی به آن و برای ارجاع آن به یک نقطه‌ی حضور و به خاستگاهی ثابت. این مرکز نه تنها ساختار را جهت‌گیری، سازمان‌دهی و تعادل می‌بخشیده – به راستی تصور ساختاری سازمان‌نایافته ممکن نیست – که مهم‌تر، اصل سازمان‌دهی ساختار را به عاملی برای محدود کردن آن چیزی بدل می‌کرده که می‌شود آن را بازی ساختار نامید. البته مرکز یک ساختار با سازمان‌دهی و جهت‌دهی و انسجام سامانه، امکان بازی عناصر را در درون شکل کلی سامانه فراهم می‌کند. حتی امروز هم ساختاری فاقد هرگونه مرکز تصورناپذیر است. اما مرکز بازی‌ای را که خود آغازگر آن است و امکان انجامش را فراهم می‌آورد، پایان می‌دهد. مرکز به مثابه مرکز نقطه‌ای است که در آن جانشینی محتواها، عناصر و عبارت‌ها دیگر ممکن نیست. در مرکز، جایگشت یا دگردیسی عناصر – که خود

می تواند ساختارهایی در دل یک ساختار باشد - ممنوع است، یا دست کم تا به امروز ممنوع بوده است. (از به کار بردن این کلمه قصدی دارم.) پس همواره تصور بر این بوده است که مرکز، که بنا به تعریف یکی بیشتر نیست، در دل ساختار - ضمن فرمان دهی بر آن - خود از ساختاریت می گریزد. از این رو در اندیشه ی کلاسیک ساختار - اگرچه باطل نمانست - می توان گفت که مرکز هم در درون ساختار است و هم در بیرون آن. مرکز در مرکز کل جای دارد، اما از آن جا که مرکز کل به کل تعلق ندارد، مرکز کل در جای دیگری است و مرکز، مرکز نیست. اگرچه مفهوم ساختار مرکزدار، نمایانگر انسجام و موقعیت ایستمه به مثابه فلسفه یا علم است، اما به شکلی متناقض منسجم است. وجود انسجام در دل تناقض نیز همواره خبر از وجود سودایی توان مند می دهد. به واقع مفهوم ساختار مرکزدار، مفهوم بازی ای است که براساس سکونی مؤسس و یقینی اطمینان بخش، بنیاد یافته است. یقینی که خود در بازی شرکت ندارد. با این یقین می توان دلهره ای را مهار کرد که همواره از نوعی درگیری در بازی، از نوعی گرفتار بازی شدن و از وجودی از ابتدا درگیر در بازی زاده می شود. این که مرکز هم می تواند در بیرون باشد و هم در درون، موجب می شود که بتوان آن را خاستگاه یا غایت *telos* یا *arhé* نامید؛ بی آن که تفاوتی کند. اما همین مرکز موجب می شود که تکرارها، جانشینی ها، دگردیسی ها و جایگشت ها را همواره در تاریخ معنایشان تلقی کنیم. یعنی نسبت به آنها تلقی تاریخی داشته باشیم که همیشه می شود به خاستگاه آن رسید یا براساس شکل فعلی اش غایتش را پیش بینی کرد. از همین رو شاید بتوان گفت که حرکت هر باستان شناسی، همچون حرکت هر معادشناسی، دست در دست این فروکاهش ساختاریت دارد و همواره می کوشد ساختار را براساس حضور کامل و بیرون از بازی آن معرفی کند.

اگر چنین باشد، باید تا پیش از گسستگی مورد بحث کل تاریخ مفهوم ساختار را به مثابه رشته ای از جانشینی های مرکز به مرکز و زنجیره ای از تعیین مراکز پنداشت. مرکز پی در پی و به گونه ای منظم شکل ها یا عنوان های متفاوتی به خود می گیرد. شاید تاریخ متافیزیک - همچون تاریخ غرب - تاریخ این استعاره ها و مجازهای مرسل باشد. شاید شکل زهدانی در این میان - اگر به اثبات گفته هایم نمی پردازم و فشرده صحبت می کنم، برای این است که می خواهم زودتر به اصل مطلب برسم. امیدوارم بوزش مرا بپذیرید - همانا تعیین وجود به مثابه حضور در تمامی معناهای این کلمه است. می توان نشان داد که تمام نام های بنیاد، اصل، یا نام های مرکز، همواره بر تغییر ناپذیری یک حضور دلالت داشته اند. نام هایی مانند: *telos*, *arché*, *eidos*, *ousia*, *energeia*, جوهر، وجود، ماهیت، سوژه، *aletheia*، تعالی، آگاهی، انسان و ...

رخداد گسست، همان شکافی که در آغاز به آن اشاره کردم، شاید همان لحظه ای آغاز شده که ساختاریت ساختار بدل به فکر شد، یعنی تکرار شد، و هم از این رو می گفتم که شکاف همان تکرار بوده، در تمام معانی این کلمه. به احتمال زیاد، هم آن قانونی که سودای وجود مرکز در تأسیس ساختار را فرماندهی می کرد و هم آن فرایند دلالت پردازی نیز که نظم جابه جایی ها و جانشینی ها را براساس این قانون حضور مرکز برقرار می کرد، به فکر بدل شده اند. با این توضیح که این حضور مرکز هرگز یک حضور مرکز نبوده و همیشه جانشینی داشته که با انتقال یافتن به این جانشین، به بیرون از خودش منتقل شده است. جانشین، جانشین چیزی نمی شود که به نوعی پیش از خودش وجود داشته. پس از همان هنگام، بی تردید می بایست به این فکر می افتادیم که مرکزی در کار نبوده است، که مرکز نمی توانسته به صورت موجودی حاضر انگاشته شود، که مرکز دارای مکانی طبیعی نبوده

است، که مرکز نه مکانی ثابت که یک کار ویژه بوده است، گونه‌ای از نامکان که در آن بازی جانشینی نشانه‌ها تا ابد ادامه داشته است. این همان لحظه‌ای است که زبان به میدان مسائل جهان‌شمول هجوم می‌آورد و همان لحظه‌ای است که در غیاب مرکز یا خاستگاه، همه چیز به سخن بدل می‌شود. به شرط آن که بر سر این کلمه با یکدیگر به توافق برسیم. یعنی سامانه‌ای که در آن مدلول خاستگاهی، مرکزی، یا متعالی، هرگز به‌طور مطلق بیرون از نظامی از فرق‌ها حضور ندارد. غیاب مدلول متعالی میدان و بازی دلالت را تا بی‌کران گسترش می‌دهد. اما این مرکززدایی به‌مثابه فکر ساختاریت ساختار، کی و چگونه روی می‌دهد؟ شاید ساده‌لوحی باشد که برای نشان دادن این رویداد به یک آموزه، یک رخداد، یا نام یک مؤلف رجوع کنیم. این رویداد بدون شک به تمامیت یک عصر تعلق دارد. عصری که مال ماست. هرچند اعلام حضور و کار خود را پیش از اینها آغاز کرده است. اما اگر می‌خواستیم فقط برای اشاره چند «نام خاص» را انتخاب کنیم و به مؤلفان سخنانی اشاره کنیم که در آنها این رویداد با ریشه‌ای‌ترین شکل بیانش از بیشترین نزدیکی برخوردار است، بدون شک باید یاد می‌کردیم از نقد نیچه در متافیزیک و از مفاهیم وجود و حقیقت که مفاهیم بازی، تفسیر و نشانه جایگزین آنها شده‌اند (مفهوم نشانه بدون حقیقت حاضر). همچنین از نقد فروید از حضور به خویش، یعنی از خودآگاهی، از سوژه، از یکسانی با خویش و از مجاورت یا مالکیت به خویش. و سرانجام از هایدگر که ریشه‌ای‌تر از همه به نابودی متافیزیک، هستی‌شناسی کلامی و تعین هستی به منزله‌ی حضور همت گماشت. اما همه‌ی این سخن‌های ویرانگر و تمامی سخن‌های مشابه در گونه‌ای دایره گرفتار آمده‌اند. دایره‌ای که یکی بیشتر نیست و شکل ارتباط میان تاریخ متافیزیک و ویرانی تاریخ متافیزیک را توصیف می‌کند: بی‌معناست که برای سست کردن پایه‌های متافیزیک، مفاهیم متافیزیک را به کار ببریم، چون هیچ زبان، هیچ نحو و هیچ واژگانی در اختیار ما نیست که با این تاریخ بیگانه باشد. هیچ پیشنهاد ویرانگری نیز نمی‌توانیم ارائه دهیم که پیش‌تر به قالب منطق و احکام موضوعی ضمنی همان چیزی که می‌خواهند آن را انکار کند، در نیامده باشد. به‌عنوان مثال، به یاری مفهوم نشانه است که به جنگ متافیزیک حضور می‌رویم. اما همان‌طور که گفتیم، درست از لحظه‌ای که می‌خواهیم بدین ترتیب نشان دهیم که مدلول متعالی یا برتری در کار نیست و بنابراین میدان یا بازی دلالت دیگر حدی ندارد، باید حتی از زیر بار مفهوم و واژه‌ی نشانه نیز شانه خالی کنیم؛ اما این کار از توان ما خارج است، زیرا دلالت نشانه همواره به‌عنوان نشانه‌ی یک چیز فهمیده و تعریف می‌شود و دال همواره به یک مدلول ارجاع می‌دهد و همواره با مدلول خود فرق دارد. اگر تفاوت ریشه‌ای میان دال و مدلول را پاک کنیم، باید واژه‌ی دال را به منزله‌ی مفهومی متافیزیک کنار بگذاریم. هنگامی که لوی اشتروس در پیشگفتار خام و پخته می‌نویسد: «کوشیده است خودش را فوری در سطح نشانه‌ها قرار دهد و بدین‌سان تقابل میان مفهوم و محسوس را تعالی بخشد»، ضرورت، قدرت و مشروعیت حرکت او نمی‌تواند این نکته را از یاد ما ببرد که مفهوم نشانه به‌خودی خود نمی‌تواند این تقابل میان مفهوم و محسوس را پشت سر نهد. همین تقابل است که به این مفهوم تعین می‌بخشد: جزء به جزء و از رهگذر کل تاریخ آن. اگر چنین مفهومی بقا یافته، به‌خاطر همین تقابل و سامانه‌ی آن است. ولی ما نمی‌توانیم مفهوم نشانه را کنار بگذاریم و از هم‌دستی متافیزیکی چشم پوشیم. زیرا اگر چنین کنیم باید از تقدمان از آن نیز چشم‌پوشی کنیم و این خطر را بپذیریم که بدین ترتیب آن فرقی را پاک کنیم که در یکسانی با خویش مدلولی وجود دارد که دالش را به خودش فرو می‌کاهد یا آن را به بیرون از خود پرتاب

می‌کند که تفاوتی میان این دو نیست. چون دو شیوهی ناهمگن برای پاک کردن فرق میان دال و مدلول وجود دارد: ۱) روشی کلاسیک که عبارت است از فروکاهش یا اشتقاق دال؛ یعنی در غایت تسلیم نشانه به فکر. ۲) روشی که ما در اینجا به کار می‌بریم و برخلاف روش پیشین است که عبارت است از زیر سؤال بردن سامانه‌ای که فروکاهش پیشین در آن کار می‌کرده است، و در وهله‌ی نخست زیر سؤال بردن تقابل مفهوم و محسوس. زیرا باطل‌نما این است که فروکاهش متافیزیکی نشانه نیازمند آن تقابلی بوده که فرو می‌کاسته است.

به کمک فروکاهش تقابل خود به سامانه بدل می‌شود. آنچه ما اینجا درباره‌ی نشانه گفتیم می‌تواند به تمامی مفاهیم و همه‌ی گزاره‌های متافیزیک، به‌ویژه به سخن در باب ساختار گسترش پیدا کند. از راه‌های متفاوتی می‌توان در این دایره گرفتار آمد. راه‌هایی که همگی کم و بیش ساده‌لوحانه، کم و بیش تجربی، کم و بیش سامانه‌مند و کم و بیش به فرمول‌بندی‌مان از این دایره، یا حتی به شکل‌بندی‌ای که برای آن قائلیم، نزدیک‌اند. همین تفاوت‌هاست که چندگانگی سخن‌های ویران‌گر و اختلاف نظر میان گویندگان این سخن‌ها را توضیح می‌دهد. برای مثال مفاهیمی که نیچه، فروید و هایدگر به کار گرفته‌اند، مفاهیمی هستند که از متافیزیک به ارث رسیده؛ اما از آنجا که این مفاهیم نه عناصری مجزا هستند و نه اتم و در یک نحو و یک سامانه به کار رفته‌اند، هر بار که به عین به کار برده می‌شوند سرتاسر تاریخ متافیزیک نیز حضور پیدا می‌کند. در نتیجه دست ویران‌گران در ویران کردن یکدیگر باز می‌شود. برای مثال هایدگر در نیچه، آخرین افلاطونی و آخرین متافیزیسین را می‌بیند و در این بینش خود همان قدر روشن‌بین و دقیق است که بدطینت و سهل‌انگار. می‌توان با خود هایدگر، فروید یا چند تن دیگر نیز همین کار را کرد و این کاری است که امروزه رواج تام دارد.

وقتی به سراغ آنچه که «علوم انسانی» نامیده می‌شود می‌رویم، تکلیف این دیسه‌واره‌ی صوری چه می‌شود؟ شاید اینجا قوم‌شناسی در میان دیگر علوم انسانی جایگاهی برتر را اشغال کند. به‌راستی قوم‌شناسی فقط وقتی به‌عنوان علم متولد شد که مرکز‌دایی متحقق شد. یعنی لحظه‌ای که فرهنگ اروپایی و به پیروی از آن تاریخ متافیزیک متلاشی شد و از جایگاه خود به زیر افتاد؛ و حتی از این هم پیش‌تر رفت و دیگر نتوانست خود را به‌عنوان فرهنگ مرجع به جا آورد. این لحظه نه فقط یک لحظه‌ی سخن فلسفی یا علمی که لحظه‌ای سیاسی، اقتصادی، فنی و ... نیز هست. با خیال راحت می‌شود گفت که نقد قوم‌محوری – پیش‌شرط قوم‌شناسی – به‌گونه‌ای سامانه‌مند و تاریخ‌مند هم عصر ویرانی تاریخ متافیزیک است، و این به هیچ‌رو امری غیرمترقبه و تصادفی نیست.

قوم‌شناسی هم مثل هر علم دیگری در محیط سخن ظاهر می‌شود. قوم‌شناسی پیش از هر چیز علمی اروپایی است که شاید با اکراه، اما به‌اجبار، از مفهوم‌های سنت استفاده می‌کند. بنابراین مستقل از اراده‌ی قوم‌شناسان، قوم‌شناسی خواه ناخواه هم‌زمان با افشای قوم‌مداری، پیش‌گذارده‌های قوم‌مداری را نیز به سخن خود راه می‌دهد. این ضرورتی نافروکاستنی است و امری حدوثی و تاریخی نیست و باید در تمامی پیامدهای آن تأمل کرد. این ضرورتی است ناگزیر و هیچ‌کس را نمی‌توان حتی اندکی مسئول تسلیم شدن به آن دانست. اما این حرف به این معنا نیز نیست که همه‌ی شیوه‌های تسلیم به‌طور یکسان به‌جا بوده است. حتی باید کیفیت و بارآوری یک سخن را براساس قدرتی سنجید که با آن مناسب مذکور با تاریخ متافیزیک و مفهوم‌های به ارث رسیده از متافیزیک نقد می‌شود.

بحث، بحث رابطه‌ای انتقادی با زبان علوم انسانی و مسئولیت انتقادی سخن است. بحث، بحث طرح صریح و سامانه‌مند مسئله‌ی پایه و اساس سخنی است که منابع و امکانات لازم برای شالوده‌ی شکنی این میراث را از خود آن وام می‌گیرد - یعنی مسئله‌ی اقتصاد و راهبرد.

اکنون اگر برای مثال به نوشته‌های کلود لوی اشتروس می‌پردازیم، تنها به دلیل برتری امروزی قوم‌شناسی در میان دیگر علوم انسانی نیست، حتی به‌خاطر سنگینی بار اندیشه‌ی قوم‌شناختی بر شرایط امروز هم نیست. بلکه به‌ویژه به این خاطر است که لوی اشتروس در کار خود دست به‌گزینش خاص می‌زند و آموزه‌ای خاص را پرورش می‌دهد که در قبال این نقد زبان و این زبان انتقادی در علوم انسانی موضعی کم و بیش روشن دارد. برای دنبال کردن این حرکت در متن لوی اشتروس، تقابل طبیعت / فرهنگ را همچون ریسمانی راهنما از میان دیگر ریسمان‌ها برمی‌گزینیم. این تقابل هر قدر جوان جلوه‌دار شود و سرخاب و سفیداب به خود بمالد، هم‌زاد فلسفه است. حتی از افلاطون هم پیرتر است. دست کم هم سن و سال سوفسطائیان است. این تقابل از روزگار تقابل‌های فیزیس / نوموس و فیزیس / تخته به ما رسیده است. چگونه؟ به‌وسیله‌ی یک‌یک حلقه‌های زنجیره‌ای تاریخی که طبیعت را در تقابل با قانون، نماد، هنر، فن، خودسری، تاریخ، جامعه، روح و حتی آزادی و ... قرار داده است. لوی اشتروس از همان ابتدای پژوهش خود و از نخستین اثرش (ساختارهای بنیادی خویشاوندی) ضرورت کاربرد این تقابل را حس کرد و از همان زمان دریافت که اعتماد به چنین تقابلی ناممکن است.

او در ساختارها از این حکم اولیه یا از این تعریف آغاز به حرکت می‌کند: آنچه جهان‌شمول و خودانگیزخته است و به هیچ فرهنگ خاص و هنجار معینی وابسته نیست، طبیعی است. در مقابل آنچه به سامانه‌ای از هنجارها وابسته است - هنجارهایی که جامعه را نظم می‌دهند و در نتیجه می‌توانند از ساختاری اجتماعی به ساختاری دیگر متغیر باشند - به فرهنگ تعلق دارد. این دو تعریف از سنخ تعاریف سنتی‌اند. اما لوی اشتروس که صحنه‌گذاشتن بر این مفاهیم را آغاز کرده، از نخستین صفحات ساختارها با مواردی برخورد می‌کند که در نظرش نوعی تقابل حکمت و فرهنگ است. گاهی این موارد امری جهان‌شمول‌اند، و بنابراین شاید بتوان آنها را امری طبیعی نامید. اما هر چه باشد سامانه‌ای از هنجارها و ممنوعیت‌هاست و به این معنا باید آن را امری فرهنگی نامید. پس مسئله را این‌گونه طرح کنیم که «در نزد انسان هر آنچه بر نظم طبیعت بنا می‌شود و به‌وسیله‌ی خودانگیزختگی تعریف می‌شود، جهان‌شمول است؛ و هر آنچه به هنجاری پای‌بند است تعلق به فرهنگ دارد و نماینده‌ی امری نسبی و جزئی است.» اکنون خود را با امری واقع یا بهتر بگوییم با مجموعه‌ای از امور واقع رودررو می‌یابیم که همگی جنجالی‌اند (ص ۹۰).

ناگفته پیداست که جنجال در دل سامانه‌ای از مفاهیم قرار دارد که بر تفاوت میان فرهنگ و طبیعت صحنه می‌گذارد. با تلقی هر یک از این امور به‌عنوان یک [امر مسلم]، لوی اشتروس در نقطه‌ای قرار می‌گیرد که در آن این فرق که همیشه بدیهی یا خودبه‌خودی تلقی می‌شد پاک می‌شود یا مورد اعتراض قرار می‌گیرد. کافی است به این امر در تقابل طبیعت / فرهنگ فکر کنیم؛ در آن صورت دیگر نمی‌شود آن را یک امر جنجالی یا هسته‌ای کدر درون شبکه‌ای از دلالت‌پردازی‌های شفاف دانست. در این صورت آن مورد امری جنجالی نخواهد بود که در میدان مفهوم‌های سنتی با آن روبه‌رو می‌شویم، بلکه چیزی خواهد بود که تابع این مفاهیم نیست و بر آنها

مقدم است و احتمالاً حتی به عنوان شرط امکان‌پذیری این مفاهیم وجود دارد. حتی می‌توان گفت تشکیل سامانه میان کل مفهوم‌مندی فلسفی و تقابل طبیعت / فرهنگ از آن رو صورت گرفته است که به خاستگاه این امور فکر نشود. و همین خاستگاه است که تشکیل این سامانه را ممکن ساخته است.

در لحظه‌ای که مرز تقابل طبیعت / فرهنگ آشکار می‌شود، می‌توان به دقت و به گونه‌ای سامانه‌مند خواهان پرسشی از تاریخ این مفاهیم شد. این حرکت اول است. چنین پرسشی تاریخی و سامانه‌مند، حرکتی در فقه‌اللغه یا حرکتی فلسفی به معنای کلاسیک این کلمات نیست. دل‌نگرانی برای مفاهیم بنیانی کل تاریخ فلسفه و شالوده‌شکنی آنها کار لغت‌شناس و تاریخ‌نگار کلاسیک فلسفه نیست. البته این عمل، برخلاف ظاهرش، شجاعانه‌ترین شیوه‌ی برداشتن گامی به بیرون از فلسفه است.

عده‌ای با بی‌خیالی، گستاخانه بر این باورند که دیرزمانی است این گام را برداشته‌اند. کسانی هم چنین باور دارند که [از قضا] با وزنه‌ی سخنی که ادعا می‌کنند خود را از آن رهانیده‌اند، در اعماق متافیزیک فرو رفته‌اند. اما اندیشه‌ی پای نهادن به «بیرون از فلسفه» بسیار دشوارتر از آن چیزی است که غالباً تصور می‌کنند.

به گمانم گزینه‌ی دیگر هم خوانی بیشتری با روش لوی اشتروس دارد. این گزینه بر حفظ تمامی این مفاهیم قدیمی با افشای مرزهای این مفاهیم در این سو و آن سو استوار است؛ اما چرا چنین گزینه‌ای؟ برای جلوگیری از جنبه‌ی عقیم‌کننده‌ی گزینه‌ی اول در نظم اکتشاف تجربی: در گزینه‌ی لوی اشتروس مفهوم‌های قدیمی مانند ابزارهایی هستند که هنوز به درد می‌خورند اما دیگر برای ما ارزشی واقعی و دلالتی قطعی ندارند، و اگر ابزارهای کارآمدتری به دست‌مان برسد بلافاصله آنها را کنار می‌گذاریم. همچنان که چشم به راه ابزارهای تازه‌تریم، از کارایی نسبی ابزارهای کهنه بهره می‌بریم و آنها را در جهت نابودی ماشین قدیمی که به آن تعلق دارند و خود قطعات آن را تشکیل می‌دهند به کار می‌گیریم. این‌گونه است که زبان علوم انسانی دست به نقد خود می‌زند. لوی اشتروس فکر می‌کند به این ترتیب بتواند روش را از حقیقت و ابزارها را از روش و دلالت‌های عینی مورد نظر جدا سازد. می‌توان گفت که این نخستین اظهار نظر قطعی لوی اشتروس است، و در عین حال اینها نخستین واژگان کتاب ساختارها: «ابتدا می‌فهمیم که فرق بین وضع طبیعی و وضع اجتماعی (شاید امروزه، با میل و رغبت بیشتری بگوییم وضع طبیعی و وضع فرهنگی)، به دلیل نبود دلالت تاریخی قابل قبول، دارای ارزشی است که استفاده‌ی جامعه‌شناسی مدرن از آن را به عنوان ابزاری در روش کاملاً توجیه می‌کند.»

لوی اشتروس همواره به این مقصود دوگانه وفادار خواهد ماند: حفظ آن چیزی که به نقد ارزش حقیقی آن می‌پردازد، به مثابه ابزار.

از سوی دیگر او به انکار ارزش تقابل طبیعت / فرهنگ ادامه خواهد داد. بیش از سیزده سال پس از ساختارها پژوهاک متنی که به آن اشاره کردم صادقانه در اندیشه‌ی وحشی طنین‌انداز می‌شود: «به نظر ما تقابل میان طبیعت و فرهنگ که پیش‌تر بر آن پای می‌فشردیم، امروزه عمدتاً ارزش روش‌شناختی دارد.»

و حتی اگر مفهومی که بعداً می‌آید ما را بدگمان نکند، می‌توانیم بگوییم که نازرش هستی‌شناختی تأثیری بر این ارزش روش‌شناختی ندارد. مفهوم بعدی از این قرار است: «این کافی نیست که بیاییم و گروه‌های خاص انسانی را در یک انسانیت عام به تدریج حل کنیم. باید پس از این اقدام، اقدام‌های دیگری صورت گیرد ... که

وظیفه‌ی علوم دقیقه و طبیعی است: یعنی هم‌پیوندی فرهنگ با طبیعت و در غایت هم‌پیوندی زندگی در مجموعه‌ی شرایط فیزیکی و شیمیایی زندگی.»

از دیگر سو، لوی اشتروس در اندیشه‌ی وحشی همواره تحت عنوان سرهم‌بندی چیزی را ارائه می‌دهد که شاید بتوان آن را سخن این روش نامید. لوی اشتروس می‌نویسد، سرهم‌بند کسی است که از «وسایل دم‌دستی» استفاده می‌کند. یعنی ابزارهایی که در دسترس و دور و برش پیدا می‌کند. وسایلی که همیشه همان‌جا افتاده‌اند. این ابزارها برای کاری ساخته نشده‌اند که از گرده‌شان می‌کشیم و به هر طریقی سعی می‌کنیم با آن کار تطبیق‌شان دهیم. هربار هم که لازم باشد بی‌معطلی کاربردشان را تغییر می‌دهیم یا هم‌زمان در چند کار مختلف از آنها استفاده می‌کنیم، حتی اگر خاستگاه و شکل این ابزارها ناهمگن باشد. پس در شکل سرهم‌بندی نوعی نقد زبان وجود دارد، تا جایی که حتی می‌توان گفت که سرهم‌بندی، خود، زبان نقد است. اشاره‌ام در اینجا به مقاله‌ی «ساختارگرایی و نقد ادبی» ژرار ژنت است که در بزرگ‌داشت لوی اشتروس در مجله‌ی ارکه به چاپ رسید.

اگر ضرورت وام‌گیری مفاهیم خود از متن میراثی کم و بیش منسجم یا ویران شده را سرهم‌بندی بنامیم، باید بگوییم که هر سخنی یک سرهم‌بندی است. مهندسی که لوی اشتروس آن را در برابر «سرهم‌بند» قرار می‌دهد، باید به‌تنهایی کلیت زبان، نحو و واژگان خود را پی‌ریزی کند. به این معنا مهندس یک اسطوره است: سوژه‌ای که خاستگاه مطلق سخن خاص خود است و همه‌ی قطعات سخنش را خود می‌سازد. او آفریننده‌ی کلمه است، خود کلمه. پس انگاره‌ی مهندسی که با هر «سرهم‌بندی» قطع رابطه کرده است، انگاره‌ای است کلامی، و از آنجا که لوی اشتروس در جای دیگر می‌نویسد: «سرهم‌بندی» امری اسطوره-بوطیقای است، می‌توان شرط بست که مهندس اسطوره‌ای ساخته و پرداخته‌ی سرهم‌بند است. خود انگاره‌ی سرهم‌بندی از هنگامی مورد تهدید قرار می‌گیرد که باور به چنین مهندسی و به سخنی که از پذیرش تاریخی چشم پوشیده، از بین برود و پای‌بندی هر سخن پایان یافته به یک سرهم‌بندی خاص مورد قبول واقع شود و پذیرفته شود که مهندس یا دانشمند نیز گونه‌هایی از «سرهم‌بند» هستند. از همان هنگام فرقی که این انگاره، از آن معنا می‌گرفت، از بین می‌رود.

از همین جا به دومین ریسمان راهنمای این تاروپود می‌رسیم.

لوی اشتروس فعالیت خرده‌کاری را نه تنها به‌مثابه فعالیتی فکری، که به‌عنوان فعالیتی اسطوره-بوطیقای توصیف می‌کند. در اندیشه‌ی وحشی می‌نویسد: «بازاندیشی اسطوره‌ای در عرصه‌ی فکری، مانند خرده‌کاری در عرصه‌ی فنی، می‌تواند به نتایج درخشان و پیش‌بینی نشده‌ای دست یابد. در مقابل، عده‌ای هم بر سرشت اسطوره-بوطیقای خرده‌کاری انگشت گذاشتند.

کوشش شایان توجه لوی اشتروس، به‌ویژه در آخرین پژوهش‌هایش، تنها معطوف به ارائه‌ی علم ساختاری اساطیر و فعالیت اسطوره‌ای نیست. تلاش او، به‌اعتقاد من، در وهله‌ی نخست در منزلتی چهره می‌کند که برای سخن خودش در باب اسطوره‌ها قائل می‌شود، یعنی آنچه خودش آنها را «میتولوژیک‌ها» می‌نامد. این همان لحظه‌ای است که سخن او در باب اسطوره خودش را بازتاب می‌دهد و خودش خودش را نقد می‌کند. ناگفته پیداست که این لحظه و این دوره‌ی انتقادی برای همه‌ی زبان‌هایی که به میدان علوم انسانی می‌پردازند جالب توجه است، اما لوی اشتروس درباره‌ی «اسطوره‌شناسی‌ها» ایش چه می‌گوید؟ اینجا است که فضیلت اسطوره بوطیقای خرده‌کاری را بازی می‌یابیم. در واقع، آنچه در این جست‌وجوی نقادانه برای یافتن منزلت جدید سخن

از همه چیز جذاب‌تر است، کنار گذاشتن هرگونه ارجاع به یک مرکز، به یک سوژه، به یک مرجعیت برتر، به یک خاستگاه و به یک دیرین مطلق است کنار گذاشتنی که اعلام شده است. می‌توان درون‌مایه‌ی این مرکززدایی را از خلال دیپاچه‌ی آخرین کتابش درباره‌ی خام و پخته پی گرفت. من تنها به چند نقطه‌ی شناسایی اشاره می‌کنم.

۱. پیش از هرچیز لوی اشتروس می‌پذیرد که اسطوره‌ی بورورو، که اینجا از آن به‌عنوان اسطوره‌ی مرجع استفاده می‌کند، لایق چنین نام و رفتاری نیست؛ که [عمل مذکور] تنها یک نام‌گذاری خوشایند و نوعی سوء استفاده است. نه این اسطوره از مرجعیتی ممتاز برخوردار است، نه هیچ اسطوره‌ای دیگر: «در واقع، چنان که خواهیم کوشید نشان دهیم، اسطوره‌ی بورورو که از این پس به‌نام اسطوره‌ی مرجع از آن یاد خواهد شد، چیزی نیست جز یک دگردیسی کم‌وبیش متأثر از اسطوره‌های دیگر. اسطوره‌هایی که خود یا از همان جامعه یا از جوامعی دور یا نزدیک آمده‌اند. بنابراین، گزینش هر نماینده‌ی دیگر از گروه به‌عنوان نقطه‌ی آغاز به همان اندازه مشروع است. پس ارزش اسطوره‌ی مرجع در این نیست که سرشت الگویی دارد، بلکه آن است که در بطن یک گروه از جایگاهی غیرعادی برخوردار است.

۲. وحدت یا سرچشمه‌ی مطلق برای اسطوره در کار نیست. کانون یا سرچشمه همواره سایه‌ها یا قوایی هستند دست‌نیافتنی، غیر قابل روزآمدشدن و در بدو امر ناموجود. همه چیز با ساختار، طرح کلی یا رابطه آغاز می‌شود. سخنی که به این ساختار بی‌مرکز، که همانا اسطوره است، می‌پردازد خود نمی‌تواند دارای سوژه و مرکز مطلق باشد. چنین سخنی باید دوری کند از خشونت‌ی که عبارت است از مرکزدار کردن زبانی که خود ساختاری بی‌مرکز را توصیف می‌کند؛ [باید دوری کند] تا شکل و حرکت اسطوره را از دست ندهد. پس اینجا باید از سخن علمی یا فلسفی چشم‌پوشی کرد، همچنین از ایستگاه‌ای که خواست مطلقش بازگشت دوباره به سرچشمه، مرکز، بنیاد، اصل و ... است. سخن ساختاری در باب اساطیر یا همان سخن اسطوره‌ای - منطقی، برخلاف سخن ایستیمیک، خود باید سخن اسطوره شکل باشد و به هیأت چیزی درآید که از آن سخن می‌گوید. این همان حرف لوی اشتروس در خام و پخته است که قطعه‌ی زیبا و بلندی از آن را نقل می‌کنم:

«در واقع، مطالعه‌ی اسطوره‌ها، مسئله‌ای روش‌شناختی را طرح می‌کند، چرا که چنین مطالعه‌ای نمی‌تواند خود را با اصل دکارتی تقسیم مسئله به قطعات لازم برای حل آن وفق دهد. نه عبارتی حقیقی برای تحلیل اسطوره وجود دارد و نه وحدتی پنهان که در انتهای کار تجزیه بتوان به آن دست یافت. دورن‌مایه‌ها تا بی‌نهایت تکثیر می‌شوند. وقتی فکر می‌کنیم این دورن‌مایه‌ها را از یکدیگر بازشناخته‌ایم و از هم جدایشان کرده‌ایم، تازه متوجه می‌شویم که در پاسخ به درخواست خویشاوندی‌هایی پیش‌بینی نشده دوباره به یکدیگر جوش می‌خورند. در نتیجه، تصور وحدت اسطوره تنها تصویری فرافکنانه و نیت‌مند است و هرگز حالت یا لحظه‌ای از اسطوره را بازتاب نمی‌دهد. پدیده‌ای است خیالی که درگیر تلاش برای تفسیر است و نقش آن دادن شکلی مصنوع به اسطوره است تا اسطوره در ملغمه‌ی تضادها تحلیل نرود. پس می‌توان گفت که علم اسطوره‌ها، علمی انکساری است؛ در گسترده‌ترین معنایی که



ریشه‌شناسی برای این واژه‌ی کهن قائل است. یعنی مطالعه‌ی هم‌زمان پرتوهای بازتابی و پرتوهای شکسته؛ اما برخلاف بازاندیشی فلسفی که ادعای بازگشت تا سرچشمه را دارد، موضوع بازاندیشی‌های علم اسطوره‌ها پرتوهایی است که هیچ کانونی به جز کانون مجازی ندارند. اقدام ما نیز که هم کم‌تر از آنچه باید باشد طول کشیده و هم بیش از آن، برای تقلید از حرکت خودانگیخته‌ی تفکر اسطوره‌ای، ناچار خواست‌های این تفکر را گردن نهاده و ضرب‌آهنگ آن را رعایت کرده است. بنابراین، این کتاب که اثری است درباره‌ی اسطوره‌ها، به شیوه‌ی خود یک اسطوره است.»

همین حرف چند صفحه دورتر تکرار می‌شود (ص ۲۰): «از آنجا که اساطیر خود بر رمزگانی دست دوم تکیه می‌کنند (رمزگان دست اول همان رمزگانی است که زبان بر آن بنا شده است) پس این کتاب طرح اولیه‌ی رمزگانی دست سوم را ارائه می‌دهد، رمزگانی که وظیفه‌ی تأمین ترجمه‌پذیری متقابل چندین اسطوره است. به‌همین دلیل چندان به خطا نخواهیم رفت اگر خود این اثر را نیز همچون یک اسطوره در نظر آوریم: نوعی اسطوره‌ی اسطوره‌شناسی.» توجیه الگوی موسیقایی منتخب لوی اشتروس برای ترکیب‌بندی اثرش به واسطه‌ی همین غیاب هر مرکز واقعی و ثابت سخن اسطوره‌ای یا اسطوره‌شناختی ممکن می‌شود. در این کتاب غیاب مرکز، غیاب سوژه و غیاب مؤلف است: «به این ترتیب اسطوره و اثر موسیقایی در هیأت دو رهبر ارکستر ظاهر می‌شوند که نIOSندگان آنها نوازندگانی خاموش‌اند. اگر پیرسند کانون واقعی اثر کجاست؟ در پاسخ باید گفت که تعیین آن ممکن نیست. موسیقی و اسطوره‌ها، انسان را رودرروی موضوعات بالقوه‌ای قرار می‌دهند که تنها سایه‌شان روزآمد شده است ... اساطیر مؤلفی ندارند...» (ص ۲۵)

پس اینجاست که خرده‌کاری قوم‌نگارانه، آگاهانه به کار ویژه‌ی اسطوره - بوطیقای خود می‌پردازد و با این کار نشان می‌دهد که خواست فلسفی یا شناخت‌شناختی مرکز، امری اسطوره‌ای، یعنی وهمی تاریخی است. با این همه، پذیرش ضرورت حرکت لوی اشتروس نباید موجب شود خطرات آن را نبینیم. اگر اسطوره - منطق همان اسطوره - شکل است، آیا همه‌ی سخن‌ها درباب اسطوره از ارزشی یکسان برخوردارند؟ آیا باید از هر الزام شناخت‌شناختی برای تمیز کیفیت‌های متفاوت سخن درباب اسطوره چشم پوشید؟ پرسشی کلاسیک اما اجتناب‌ناپذیر. تا وقتی مسئله‌ی مناسبات میان پرهان فلسفی یا فرضیه از یک‌سو، و برهان اسطوره‌ای یا اسطوره - بوطیقا از دیگر سو به وضوح طرح نشود، نمی‌توان به این پرسش پاسخ داد. به‌گمانم لوی اشتروس نیز پاسخی برای این پرسش ندارد، که خود مشکل کوچکی نیست. اگر این مسئله به وضوح طرح نشود، به‌ناچار آنچه را که ادعا شده تخطی فلسفه است، به خطایی ناپیدا در دل حوزه‌ی فلسفه بدل کرده‌ایم. تجربه‌گرایی سرده‌ی است که خطاهایی از این دست همواره گونه‌های آن را تشکیل می‌دهند. بدین ترتیب است که مفهوم‌های ترفلسفی به ساده‌لوحی‌های فلسفی بدل می‌شوند. می‌توان برای نشان دادن این خطر نمونه‌های فراوانی راجع به مفهوم‌های نشانه، تاریخ، حقیقت و ... ذکر کرد. اما آنچه می‌خواهم بر آن تأکید کنم تنها این است که گذر به فراسوی فلسفه یعنی خواندن بی‌وقفه‌ی آثار فلاسفه به‌شیوه‌ای خاص، نه ورق‌زدن کتاب فلسفه که اغلب به بد فلسفیدن می‌انجامد. لوی اشتروس همواره به استقبال خطر احتمالی‌ای که صحبتش را کردم،

می‌رود و این خطر پاداش تلاش اوست. گفتم که تجربه‌گرایی شکل زهدانی کلیه‌ی خطاهایی است که سخنی را تهدید می‌کند که خود را همچنان علمی می‌خواهد؛ خاصه در نزد لوی اشتروس. اگر قرار باشد به عمق مسئله‌ی تجربه‌گرایی و سرهم‌بندی برسیم بی‌گمان خیلی زود به گزاره‌هایی می‌رسیم که با منزلت سخن در قوم‌شناسی ساختاری در تضاد مطلق‌اند. از این منظر، ساختارگرایی به حق خود را همچون نقد تجربه‌گرایی می‌خواهد. با این همه هر کتاب یا نوشته‌ای از لوی اشتروس خود را به‌عنوان جستاری تجربی مطرح می‌کند، که اطلاعات جدیدتر به تکمیل یا نقض آن خواهند پرداخت. دیسه‌واره‌های ساختاری همواره به‌عنوان فرضیه‌هایی ناشی از یک کمیت محدود از اطلاعات معرفی شده‌اند که به محک تجربه‌گذاشته می‌شوند. متن‌های بسیاری می‌توانند این حکم اولیه‌ی دوگانه را ثابت کنند. بار دیگر نگاهی بیندازیم به دیباچه‌ی خام و پخته. در آنجا معلوم می‌شود که این حکم‌های اولیه از آن رو دوگانه‌اند که با زبانی راجع به زبان مواجه هستیم: «آن دسته از منتقدان که به ما ایراد می‌گیرند که چرا پیش از تحلیل اسطوره‌های آمریکای جنوبی، فهرست مبسوطی از این اسطوره‌ها ارائه نداده‌ایم، در دام سوء تعبیری بزرگ درباره‌ی طبیعت و نقش این اسناد و مدارک گرفتار آمده‌اند. مجموعه‌ی اساطیر یک جمعیت چیزی است از رده‌ی سخن و تا وقتی جسم یا روح این ملت به خاموشی نگراید، این مجموعه هرگز بسته نخواهد شد. اگر نظر ایشان صحیح باشد، پس باید یک زبان‌شناس را نیز به‌خاطر تدوین دستور یک زبان مورد نکوهش قرار داد، چرا که او بدون ضبط تمامی گفتارهایی که از هنگام پیدایش آن زبان تاکنون بیان شده و بدون شناسایی بده-بستان‌های کلامی که تا دیر زمانی در آینده روی خواهد داد، دست به این کار زده است. به تجربه ثابت شده است که زبان‌شناس با بررسی شمار مضحکی از جملات یک زبان می‌تواند دستور زبان مورد مطالعه را طرح‌ریزی کند. در مورد یک زبان ناشناخته نیز در دست داشتن پاره‌ای از دستور یا طرحی ابتدایی از دستور آن زبان نتایج ارزش‌مندی به همراه خواهد داشت. نحو برای ابزار وجود، منتظر نمی‌ماند تا سرشماری رشته‌ای از رخدادها که به‌گونه‌ای نظری نامحدودند پایان یابد؛ چرا که نحو در بدنه‌ی قواعدی حضور دارد که در تولید این رویدادها نقشی اساسی دارند. از قضا آنچه ما می‌خواستیم طرحی از آن را در این کتاب ارائه دهیم، همان نحو اسطوره‌شناسی آمریکای جنوبی است. اگر متن‌های جدیدی سخن اسطوره‌ای را غنی‌تر کنند فرصت مغتنمی دست خواهد داد تا به بازبینی و تغییر شیوه‌ی فرمول‌بندی بعضی از قانون‌های دستوری پرداخته، از برخی آنها چشم‌پوشیم و قانون‌های جدیدی را کشف کنیم. اما در هر حال نمی‌توان از ما توقع ارائه یک سخن اسطوره‌ای تام را داشت چون همان‌طور که دیدیم چنین توقعی بی‌معناست.» (صص. ۱۶-۱۵). پس تام‌خواهی گاه در مقام امری بیهوده و گاه همچون امری ناممکن تعریف می‌شود. البته این مسئله نتیجه‌ی وجود دو نوع طرز فکر درباره‌ی حد و مرز تام‌خواهی است. یک بار دیگر هم تکرار می‌کنم که این دو شیوه‌ی تعین به‌گونه‌ای غیر صریح در سخن لوی اشتروس حضور دارند. در روش کلاسیک تام‌خواهی می‌تواند امری ناممکن پنداشته شود، زیرا تداعی‌کننده‌ی تلاش تجربی فرد یا سخن پایان‌یافته‌ای است که بیهوده در جست‌وجوی ثروت بی‌نهایتی که هرگز تماماً فراچنگ نخواهد آمد، خود را از نفس می‌اندازد. اما می‌توان مفهوم پایان‌یافتگی را به‌عنوان الزامی برای تجربه‌کنار گذاشت و برای تعریف ناتام‌خواهی به سراغ مفهوم بازی رفت.

پس اگر تام‌خواهی دیگر معنایی ندارد، به‌دلیل ناتوانی نگاه یا سخنی پایان‌یافته در پوشش دادن به میدانی

بی‌پایان نیست، بلکه به این دلیل است که ذات میدان یعنی زبان، و آن هم زبانی پایان‌یافته، تام‌خواهی را نفی می‌کند: در واقع این میدان، میدان یک بازی است - میدان جانشینی‌های بی‌پایان در حصار مجموعه‌ای پایان یافته. اگر این میدان امکان جانشینی‌های بی‌پایان را فراهم می‌کند، از آن روست که خودش پایان یافته است. یعنی، نه چنان که فرضیه‌ی کلاسیک می‌خواهد پایان‌ناپذیر است و نه بیش از اندازه بزرگ، بلکه چیزی کم دارد که عبارت است از مرکزی که بازی جانشینی‌ها را به راه اندازد و متوقف کند. با به کارگیری دقیق واژه‌ی بازی، که دلالت جنجال‌برانگیزش همواره در زبان فرانسوی پاک شده است، می‌توان گفت که این حرکت بازی، که نتیجه‌ی همان کمبود و غیاب مرکز یا خاستگاه است، حرکتی تکمیلی است. نمی‌توان مرکز را تعیین کرد و تام‌خواهی را به پایان برد، چون نشانه‌ای که جانشین و قائم‌مقام مرکز می‌شود و در غیاب مرکز، مرکز است، نشانه‌ای است افزوده، علاوه بر ماجرا و تکمیلی. حرکت دلالت‌پردازی چیزی را می‌افزاید، یعنی موجب می‌شود که همیشه چیزی اضافی وجود داشته باشد. چرا که بر جای مدلول تکیه زده و قائم‌مقام کمبودی از جانب مدلول می‌شود.

البته، لوی اشتروس واژه‌ی تکمیلی را با تأکیدی که من اینجا بر دوسویه‌ی معنایی این واژه دارم، به کار نمی‌گیرد. دوسویه‌ای که به‌شکلی شگفت‌انگیز با هم در این واژه کنار آمده‌اند. با این همه، دوبار استفاده‌ی او از این واژه در درآمدی بر آثار ماوس اتفاقی نیست؛ آن هم درست در زمانی که از «آبرفراوانی دال نسبت به مدلول‌هایی که این آبرفراوانی بر آنها بنا شود» صحبت می‌کند: «پس انسان در تلاش خود برای فهم جهان همیشه از مازاد دلالت برخوردار است» [امزادی که آن را براساس اندیشه‌ی نمادین میان چیزها سرشکن می‌کند. مطالعه‌ی این قوانین کار قوم‌شناسان و زبان‌شناسان است.]

تقسیم این جیره‌ی تکمیلی - اگر بتوان این عبارت را به کار برد - امری است کاملاً ضروری، تا در نهایت چنان‌که شرط ذاتی اندیشه‌ی نمادین است، رابطه‌ی میان دال موجود و مدلول بازشناخته، رابطه‌ای متمم بماند. [حتی می‌توان نشان داد که خاستگاه خود واژه‌ی ratio هم، همین جیره‌ی تکمیلی دلالت است.] کمی دورتر، پس از آن که لوی اشتروس از این «دال شناور که همان بیگاری هر اندیشه‌ی پایان یافته است» صحبت می‌کند، واژه‌ی تکمیلی دوباره ظاهر می‌شود: «به دیگر سخن و با الهام از این رهنمود ماوس که می‌توان همه‌ی پدیده‌های اجتماعی را با زبان همسان کرد در «مانا»، «واکن»، «اوراندا» و مفاهیم دیگری از این دست، شاهد بیان خودآگاه کارویژه‌های معنایی هستیم که نقش آن صدور مجوز برای اندیشه‌ی نمادین است تا به‌رغم تناقض‌هایی که خاص این اندیشه است، به کار بیفتد. به این ترتیب برای خلاف‌آمدهای به‌ظاهر حل‌ناشدنی ناشی از این مفهوم، توضیحی پیدا می‌شود... کنش و نیرو، کیفیت و حالت، انتزاعی و عینی، همه‌جا حاضر و محدود، اسم و صفت و فعل توأمان. به‌راستی هم که مانا همه‌ی این چیزهاست با هم، تنها به این دلیل که هیچ یک از اینها نیست. مانا شکل ساده یا دقیق‌تر بگوییم نمادی است در حالت ناب که توانایی دربر گرفتن هر محتوای نمادین را دارد. در سامانه‌ی نمادهایی که هر کیهان‌شناخت پدید می‌آورد، مانا فقط مقدار نمادین صفر است؛ یعنی نشانه‌ای که از لزوم وجود یک محتوای نمادین مکمل بر محتوایی که پیشاپیش در مدلول هست خبر می‌دهد. اما مانا همچنین می‌تواند هر مقدار دیگری هم باشد، مشروط بر آن که هنوز به ذخیره‌ی موجود تعلق داشته باشد و به‌قول آواشناسان اصطلاحی گروهی نباشد. (نکته: زبان‌شناسان پیش‌تر فرض‌هایی از این دست را بیان

داشته‌اند، برای مثال: «آنچه یک واج صفر را از بقیه‌ی واج‌های زبان فرانسوی متفاوت می‌کند این است که واج صفر هیچ سرشت اشتقاقی و هیچ کمیت آوایی ثابتی ندارد. در مقابل، کارویژه‌ی خاص واج صفر، مقابله با فقدان واج است» [یا کوبسن و لوتس]. به همین شکل و با دیسه‌سازی از مفهومی که اینجا پیش کشیده شد، تقریباً می‌توان گفت که کارویژه‌ی مفاهیمی از قبیل مانا، مقابله با فقدان دلالت است، بی‌آن که به‌خودی خود دلالت خاصی را برساند.»

پس آبرفراوانی دال و سرشت تکمیلی‌اش از یک پایان‌مندی سرچشمه می‌گیرد - از کمبودی که باید برای آن قائم‌مقامی یافت. حالا می‌فهمیم که چرا مفهوم بازی نزد لوی اشتروس دارای اهمیت است. او در آثارش اشاره‌های بسیاری به بازی‌های مختلف و به‌ویژه به بازی رولت دارد. به خصوص در اندیشه‌ی وحشی، ژاد و تاریخ و گفت‌وگوهایش. اما اشاره‌ی او به بازی همواره تنش‌مند است. نخست تنش با تاریخ: مسئله‌ای کلاسیک که از بس به آن ایراد گرفته‌اند، دیگر رخ‌نما شده است. من تنها به جنبه‌ی صوری مسئله اشاره می‌کنم. لوی اشتروس با فروکاهش تاریخ به جان مفهومی می‌افتد که همواره هم‌دست نوعی متافیزیک فرجام‌شناختی و معادشناختی بوده است، یعنی (اگرچه باطل‌نماست) همان فلسفه‌ی حضوری که تصور بر این بود که می‌شود آن را رو در روی تاریخ قرار داد. مضمون شناخت تاریخ‌گری همواره از مقتضیات تعیین وجود به‌مثابه حضور بوده است، اگرچه به نظر می‌رسد که این مضمون شناخت تا حدودی دیر وارد تاریخ فلسفه شده است. اگر تاریخ همواره وحدت و یکی شدن باشد، با یا بدون بهره‌گیری از ریشه‌شناسی می‌توان نشان داد که به‌رغم آشتی‌ناپذیری دو مفهوم ایستمه و *istoria* در اندیشه‌ی کلاسیک، مفهوم ایستمه همواره مفهوم *istoria* را تداعی کرده است؛ زیرا وحدت شدن به‌منزله‌ی سنت حقیقت یا بسط علم به سمت تصاحب حقیقت در حضور و در حضور به خویش و به سمت دانش شعور به خویش است. تاریخ همواره به‌مثابه جنبش از سرگیری تاریخ و همچون اشتقاقی میان دو نوع حضور تصور کرده‌اند. اما اگر بدگمانی به چنین تاریخی به‌جاست، این خطر را نیز نباید نادیده گرفت که با فروکاهش این برداشت، آن هم بدون طرح صریح مسئله‌ای که به آن اشاره کردم، دچار یک ناتاریخی‌گری در شکل کلاسیک‌اش شویم، یعنی دوباره در دام لحظه‌ای مشخص از تاریخ متافیزیک گرفتار شویم. به‌نظرم این تازه جنبه‌ی صوری و جبری مسئله است. به‌گونه‌ای مشخص‌تر، باید پذیرفت که در کار لوی اشتروس، رعایت ساختاریت و اصالت درونی ساختار مستلزم خشتی‌سازی زمان و تاریخ است. برای مثال پیدایش ساختاری تازه یا سامانه‌ای بدیع، همواره به‌وسیله‌ی گسست از گذشته، خاستگاه و علت آن سامانه یا آن ساختار صورت می‌پذیرد؛ و این همانا شرط ویژگی ساختاری ساختار است. پس تنها زمانی می‌توان خاصیت سازمان‌دهی ساختاری را توصیف کرد که در لحظه‌ی توصیف از شرایط پیشین آن صرف‌نظر کنیم. یعنی مسئله‌ی گذار از ساختاری به ساختار دیگر را پیش‌نکشیم و تاریخ را میان پراتز قرار دهیم. در این لحظه در «ساختارگرا» مفاهیم تصادف و ناپوستگی ضروری می‌نماید. به‌راستی که لوی اشتروس اغلب این مفاهیم را به کار می‌گیرد، مثلاً در مورد ساختار ساختارها که همانا زبان باشد، در مقدمه‌ای بر آثار ماوس می‌نویسد: «زبان فقط می‌تواند به یکباره متولد شده باشد، مهم نیست که در چه لحظه‌ای و چه شرایطی از رده‌ی زندگی جان‌دار، مهم این است که زبان به یکباره و ناگهانی متولد شد.» یعنی چیزها نمی‌توانسته‌اند به‌تدریج دلالت یافته باشند. ابتدا یک دگر‌دیسی و از پی آن گذاری به وقوع پیوست، گذار از مرحله‌ای که هیچ‌چیز معنا نداشت، به مرحله‌ای

که همه چیز معنا پیدا کرد. مطالعه‌ی این دگردیسی کار زیست‌شناسی و روان‌شناسی است نه کار علوم انسانی. البته زیست‌شناس یا روان‌شناس نبودن لوی اشتروس مانع از آن نمی‌شود که او متوجه‌ی کندی، پختگی و استمرار بی‌وقفه دگردیسی‌های امور واقع و تاریخ نشود. (برای مثال در نژاد و تاریخ) اما او درست در لحظه‌ای که می‌خواهد از نو بر ویژگی اساسی یک ساختار چنگ اندازد، باید در حرکتی که حرکت روسو و هوسرل نیز بود، «تمام امور واقع را کنار بگذارد». باید همانند روسو خاستگاه یک ساختار جدید را بر پایه‌ی الگوی فاجعه بیندیشد - یعنی بر پایه‌ی به هم ریختن طبیعت در طبیعت و یا وقفه‌ای طبیعی در زنجیره‌ی طبیعت، فاصله‌گیری از طبیعت.

تنش بازی با تاریخ و نیز تنش بازی با حضور. بازی یعنی شکست حضور. حضور یک عنصر همواره یک استناد دالی و جانشینی است که در سامانه‌ای از تفاوت و حرکت یک زنجیر به ثبت می‌رسد. بازی همیشه بازی حضور و غیاب است، اما اگر بخواهیم به‌شکلی ریشه‌ای به مفهوم بازی فکر کنیم، باید به بازی در ماقبل تناوب حضور و غیاب فکر کنیم؛ یعنی براساس امکان بازی باید به وجود به‌مثابه حضور یا غیاب فکر کنیم، نه این که براساس امکان وجود بازی را به‌مثابه حضور یا غیاب لحاظ کنیم. اگرچه لوی اشتروس بهتر از هر کس دیگری باعث آشکار شدن بازی تکرار و تکرار بازی شده است، ولی این باعث نمی‌شود که گونه‌ای از منش حضور، غم غربت خاستگاه، معصومیت کهنه و طبیعی، خلوص حضور و حضور به خویش در گفتار در آثار او دیده نشود. همان منش، غم غربت و حتی پشیمانی که هنگام حرکت به سوی جامعه‌های باستانی - جامعه‌های نمونه از دید او - غالباً از آنها به‌عنوان انگیزه‌های طرح قوم‌شناختی خود یاد می‌کند؛ بنابراین مضمون شناخت ساختارگرایی بی‌واسطه‌گی شکست خورده که متوجه حضور گم‌شده یا ناممکن خاستگاه غایب است، چهره‌ی غمگین، سلبی، غم غربتی، گناه کار و روسویی اندیشه‌ی بازی است. چهره‌ی دیگر آن تأیید نیچه‌ای، تأیید شادمانه‌ی بازی جهان و معصومیت شدن است. تأیید جهان نشانه‌های بی‌خطا، بی‌حقیقت و بی‌خاستگاه که به تفسیر فعال تن می‌دهد. چنین تأییدی است که نامرکز را به‌شکلی به جز از دست رفتن مرکز تعیین می‌کند. تأیید و بازی او ناامن است. بازی امن آن است که به جانشینی قطعه‌های داده شده، موجود و حاضر می‌پردازد. تأیید در دل تصادف مطلق به عدم تعیین تکوینی و به ماجرایی منوی رد تن می‌دهد.

پس دو تفسیر تفسیر، ساختار، نشانه و بازی در کار است. یکی به دنبال رمزگشایی است و رؤیای رمزگشایی حقیقتی یا خاستگاهی گریزان از بازی و گریزان از نظم نشانه را در سر می‌پروراند و ضرورت تفسیر را همچون تبعید می‌زند. برخلاف لوی اشتروس که در درآمدی بر آثار ماوس قوم‌نگاری را «الهام‌بخش انسان‌گرایی جدید» می‌خواهد، این تفسیر دوم تفسیر، که نیچه راه‌گشای آن بوده است، چنین خواستی از قوم‌نگاری ندارد. اگرچه این دو تفسیر تفسیر را هم‌زمان زندگی می‌کنیم و آن دو را در اقتصادی‌ی ظلمانی با هم آشتی می‌دهیم، اما این دو کاملاً آشتی ناپذیرند؛ و امروزه نشانه‌های بسیاری از حضور توأمان آنها در میدانی خبر می‌دهد که نام مسئله‌ساز علوم انسانی را دارد.

هرچند این دو تفسیر باید تفاوت خود را با یکدیگر آشکارتر کنند و فروکاهش ناپذیری خود را به یکدیگر تیزتر، اما گمان نمی‌کنم که امروز ناگزیر از گزینش میان آنها باشیم. نخست به این دلیل که ما در منطقه‌ای - بهتر است بگویم به‌طور موقت در منطقه‌ای از تاریخی‌گری - هستیم که مقوله‌ی گزینش آشکارا سبک می‌نماید. دلیل

دیگر آن که در وهله‌ی اول باید به فکر زمین مشترک و تفاوت این تفاوت فروناکاستنی باشیم؛ و دیگر این که در اینجا نوعی از پرسش بگوییم که مطابق آن تاریخی مطرح است که امروزه فقط تصویر مبهمی از نطفه‌بندی، ریخت‌یابی، زهدان زیستی و زایمان آن داریم. و اگر چنین کلماتی را به کار می‌بریم طبعاً از آن روست که چشمانم هم به تولد و عملیات آن دوخته شده است و هم به آن کسانی که در جامعه‌ای که من نیز به آن تعلق دارم، نگاه از آن چیزی برگرفته‌اند که هنوز نامی نیافته است؛ اما همان‌طور که هر بار که تولدی روی می‌دهد ضرورت می‌یابد، خیر از آمدن خود می‌دهد و این خبر را جز به نوع بی‌نوع و جز به شکل، الکن، محروم از ارث و دهشت‌زای هیولانیت نمی‌دهد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی