

# پایانِ کتاب، آغازِ نوشتار

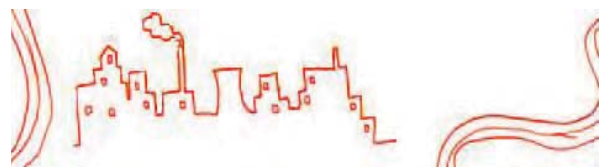
## ژاک دریدا

ترجمه‌ی شاهین کوهساری



**پایانِ  
کتاب،  
آغازِ  
نوشتار**

ژاک دریدا  
ترجمه‌ی شاهین کوهساری



<http://schizofactory.com/>

### سقراط، هم‌او که نمی‌نویسد (نیچه)<sup>۱</sup>

چنان‌که از عنوانِ مطلب برمی‌آید<sup>۱</sup> مسأله‌ی زبان هرگز مسأله‌ی ساده در میان سایر مسائل نبوده است. هیچ‌گاه نیز اما، چون امروز، چنان‌که هست<sup>۲</sup>، بر افقِ عالم‌گیرِ گوناگون‌ترین پژوهش‌ها و ناهم‌گون‌ترین گفتمان‌ها – گوناگون و ناهم‌گون در نیت، اسلوب، و ایده‌ئولوژی‌شان – مستولی نبوده است. از سکه‌افتادنِ خودِ واژه‌ی «زبان»، و این‌که خودِ «زبان» تا چه حد در عینِ نفوذی که بر ما دارد، لودهنده‌ی بی‌پایه‌گی‌ی دایره‌های واژه‌گانی است، و سوسه‌ی اغوایی بی‌ارزش، تسلیم‌شدنِ منفعلانه به رسم‌ورسومِ روزگار و آگاهی‌ی آوانگارد – جهالت – شواهدِ این اثر اند. آماس<sup>۳</sup> «زبان» به مثابه‌ی نشانه‌ی این‌جا آماسِ خودِ نشانه است، مطلقِ آماس، خودِ آماس. با این‌حال، به واسطه‌ی یکی از سویه‌ها یا سایه‌های‌اش، این آماس، خود، نشانه‌ی بی‌شمار است: بحرانِ حاضر، خود، نشان از یک بیماری دارد و به‌رغمِ خویش، گویی مؤیدِ آن است که دورانی تاریخی – متافیزیکی تمامیتِ افقِ مسأله‌سازی‌یش را نهایتاً باید در هیئتِ زبان تعین بخشد. این دوران باید چنین کند، نه تنها به این دلیل که آن میلی که بنا بود به زور از بازی‌ی زبان بیرون کشیده شود خود را در همان بازی، بازپس گرفته‌شده می‌یابد بل، به این دلیل که زبان، خود در عینِ زنده‌بودن موردِ تهدید قرار گرفته، عاجز، سرگشته در اربابِ بی‌حدی، به کرانمندی‌ی خاصِ خویش بازآورده می‌شود، آن هم درست زمانی که انگار حدوداش در حالِ ناپدیدشدن است؛ و انگار در حالِ توسیعِ مدلولی<sup>۴</sup> بی‌کرانه است، آن هم درست زمانی که دارد از خویشتن‌باوری و این‌که محتوی و تحتِ ضمانتِ مدلولی بی‌کرانه باشد، دست می‌کشد.

1. "Aus dem Gedankenkreise der Geburt der Tragödie," I. 3. Nietzsche Werke (Leipzig, 1903), vol. 9, Part 2, i, p. 66

## برنامه

با حرکتی کند، که ضرورت‌اش به سختی دریافتنی است، همه‌ی آن‌چه عاقبت، طی‌ی دست‌کم بیست قرن تمایل به سوی زبان، این توفیق را یافته‌اند که ذیل نام زبان جمع شوند، آغاز کرده‌اند خود را مجاز شمارند تا به ذیل نام نوشتار منتقل، یا دست‌کم در آن خلاصه شوند. با ضرورتی به سختی دریافتنی، گویا به نظر، مفهوم نوشتار - که دیگر از این پس، مؤید صورتی خاص، فرعی، و کمکی از زبان در کل (آن‌گاه که چون ارتباط، نسبت، بیان، دلالت، نظام‌نامه‌یی از معنا، یا اندیشه، و ... فهم می‌شود) و دال بر وجه بیرونی یا بدل بی‌ثبات<sup>۵</sup> دالی ارشد<sup>۶</sup> (دال دال<sup>۷</sup>) نخواهد بود - برگزشتن از گستره‌ی زبان را آغاز کرده است. نوشتار در هر معنایی که بخواهیم آن را تصور کنیم، مفهوم زبان را به این ترتیب درخواهد یافت. نه این که کلمه‌ی «نوشتار» از این پس دلالت بر «دال دال» را فروگذارد؛ بل، این «دال دال» است که از قرار معلوم انگار، به گونه‌یی غریب، دیگر به تعریفی مبتنی بر تکثیری عَرَضی<sup>۸</sup>، و فرعیتی فروکاسته از خویش تن نخواهد داد. «دال دال» در مقابل، توصیف‌کننده‌ی حرکت زبان خواهد بود: در خاست‌گاه‌اش بی‌شک، اما می‌توان به خاست‌گاهی با قابلیت بیان به صورت «دال دال» در ساختار خویش، از این بابت که بخواهد خود را در فراوری‌ی خویش پنهان سازد و خط بزند بدگمان بود. آن‌جا مدلول همواره پیشاپیش چون یک دال عمل می‌کند. فرعیتی که انتساب‌اش به نوشتار ممکن به نظر می‌رسید یک‌تنه عموم مدلول‌ها را متأثر می‌سازد، همواره پیشاپیش، متأثر می‌سازد آن‌ها را، هنگامی که به بازی<sup>۹</sup> وارد می‌شوند. آن‌جا مدلولی منفرد وجود ندارد که به‌رغم بازتصرف، از بازی‌ی مراجع دلالت‌گر بگریزد، مراجع دلالت‌گری که زبان را پی می‌ریزند. ظهور نوشتار، ظهور همین بازی است؛ امروزه چنین بازی‌یی رفته-رفته به شأن خود دست می‌یابد، از آن‌چه برای تنظیم گردش نشانه‌ها اندیشیده شده بود، حدی آغاز می‌شود که این بازی آن را محو می‌کند، در راستای‌اش تمامی مدلول‌های بازتضمین شده<sup>۱۰</sup> را ترسیم می‌کند، تمامی دژهای مستحکم را فرومی‌ریزد، تمامی حفاظ‌های خارج‌ازمحدوده<sup>۱۱</sup> بی‌را که از حریم زبان پاس‌داری می‌کنند [درهم می‌شکند]. این سخن سخت‌گیرانه با تخریب مفهوم «نشانه» و منطق آن به‌تمامی برابری می‌کند. بی‌شک اتفاقی نیست اگر این طغیان<sup>۱۲</sup> ناگهان در لحظه‌یی آغاز می‌شود که توسیع مفهوم زبان، به امحاء تمامی حدود پرداخته است. خواهیم دید که این طغیان و این امحاء، معنایی یک‌سان دارند و پدیدارهایی دقیقاً هم‌سان‌اند. گویی زبان به مفهوم غریبی آن (بر حسب آن‌چه ورای چندفحوائی‌یش و فراسوی تقابل مؤکد و مسأله‌ساز گفتار [پارول] و زبان [لانگ]<sup>۱۳</sup> عموماً آن را به فراوری‌ی واجی یا تک-سازه‌ی<sup>۱۴</sup>، به زبان، به صوت، به سامعه<sup>۱۵</sup>، به صدا و نفس، به گفتار ملحق می‌سازد) امروزه به مثابه‌ی لباس یا لباسی مبدل<sup>۱۶</sup>، از نوشتاری نخستین<sup>۱۷</sup> هویدا می‌شود: بسی بنیادین‌تر از آن‌چه پیش از این واگردانی، ساده‌انگارانه، «مکمل»<sup>۱۸</sup> واژه‌ی ملفوظ<sup>۱۹</sup> قلمداد می‌شد (روسو). چه نوشتار هیچ‌گاه «مکمل»ی صرف نبوده باشد، چه به فوریت در باب «مکمل» نیاز به پی‌افکندن منطقی نو باشد. همین فوریت است که ما را، هر چه بیش‌تر، به سوی خوانش روسو سوق می‌دهد.

این جامه‌های مبدل، احتمالاتی تاریخی نیستند که بخواهند مورد ستایش یا مایه‌ی تأسف ما باشند. حرکت‌شان مطلقاً ضروری بوده است، با ضرورتی که در هیچ محکمه‌یی قابل قضاوت نیست. امتیاز<sup>۱۹</sup> آوا<sup>۱۹</sup> بسته‌گی به انتخابی ندارد که اجتناب‌پذیر باشد. این امتیاز پاسخ‌گوی لحظه‌یی از یک اقتصاد است. (بیاوید از «زنده‌گی»، از «تاریخ»، یا «هستی به مثابه‌ی ارتباط-با-خود»<sup>۲۰</sup> سخن بگوییم) نظام «استماع (فهم)-سخن-خویش‌گفته»<sup>۲۱</sup>، از خلال جوهر آوایی - که خود را به مثابه‌ی دالی غیربیرونه<sup>۲۲</sup>، غیردنیوی، و به طریق اولی غیرتجربی یا غیرتصادفی<sup>۲۳</sup> عرضه می‌دارد - ضرورتاً به تاریخ جهان در سرتاسر یک دوران اشراف داشته، حتی خود فرآورنده‌ی ایده‌ی جهان و خاست‌گاه جهان است، که از تفاوت

میان امرِ دنیوی و غیردنیوی، بیرون و درون، ایده ثالثیت<sup>۲۴</sup> و نا-ایده ثالثیت<sup>۲۵</sup>، جهانی و نا-جهانی، استعلایی و تجربی و جز این‌ها ...<sup>[۲]</sup> برآمده است.

به واسطه‌ی توفیقی خلاف‌آمد و ماهیتاً سست‌بنیاد، از قرار معلوم، حرکتِ فوق در راستای *telos* (غایت)ی که بر آن مترتب است، تمایل خواهد داشت که نوشتار را به کارکردی فرعی و ابزاری محدود سازد: ترجمانِ گفتاری تمام‌وکمال و به‌کمال عرضه‌شده (به خود، به مدلول خود، به دیگری، همان شرطِ درون-مایه‌ی حضور<sup>۲۶</sup> به طور کلی)، فنون (techniques) در خدمتِ زبان، سخن گو، تأویل‌گر همان گفتارِ آغازینی که از تأویل مصون نگاه داشته شده است.

فنون در خدمتِ زبان: من به جوهرِ عمومی فنونی که از پیش برای‌مان شناخته شده اند، که مثلاً می‌توانند ما را در فهمِ مفهوم تنگ-نظرانه و به لحاظ تاریخی متعین نوشتار یاری رسانند، تاسی نمی‌جویم. برعکس، به باور من گونه‌ی معینی از پرسش درباره‌ی معنا و خاست‌گاه نوشتار، اگر بر سخن معینی از پرسش درباره‌ی معنا و خاست‌گاه فنون تقدم نداشته باشد، دست‌کم با آن یکی است. به همین دلیل است که انگاره‌ی در باب فن، هرگز نخواهد توانست به سهولت، روشنی بخش تاریکی‌های انگاره‌ی در باب نوشتار باشد.

بنابراین، گویی آن چه زبان‌اش می‌نامیم، قادر است ولو یک لحظه، هم در خاست‌گاه و هم در پایان خود باشد، پدیدار، رخساره، شمایی از یک نوشتار، وجهی ماهوی<sup>۲۷</sup> از آن اما تعیین‌یافته. و گویی موفق در وادار ساختن ما به فراموش کردن این [امر] و گمراه‌سازیِ تعمیدی ما، تنها در جریان یک ماجرا: به مثابه‌ی خودِ ماجرا. ماجرای در مجموع به اندازه‌ی کافی کوتاه. ماجرای عجیب با تاریخی که طی‌ی سه هزاره، فنون را با متافیزیکِ لوگوس‌محور<sup>۲۸</sup> هم‌دست ساخته است. و حالا رفته-رفته انگار واقعاً دارد از پا می‌افتد؛ در شرایطی که - و این تنها نمونه‌ی در میان سایر نمونه‌ها است - مرگ تمدن کتاب که این روزها بسیاری از آن سخن به میان می‌آورند، خود را به گونه‌ی یکی در تکثیر تشنج‌آمیز کتاب خانه‌ها نمایان می‌سازد. به رغم تمامی تظاهرات‌اش این [(به اصطلاح)] مرگ کتاب بی‌شک جز از مرگ گفتار (گفتار به اصطلاح تمام‌وکمال) خبر نمی‌دهد (خبری که به‌خصوص همواره به گوش رسیده است) خبر جهشی<sup>۲۹</sup> نو در تاریخ نوشتار، در تاریخ به مثابه‌ی نوشتار. خبری که از پی قرونی چند می‌آید<sup>۳۰</sup>. همان مقیاسی که باید به حساب آید، ایجاب می‌کند در این باره محتاط باشیم، تا از روی کیفیت یک برهه‌ی ناهم‌گون تاریخی، سرسری رد نشویم: تعجیل نیز چنین است، و همین‌طور معنای کیفی‌یش، [(جز این نیست)] که ارزیابی دقیق بر اساس ضرب‌آهنگ گذشته می‌تواند به همان نسبت خطا باشد. «مرگ گفتار» بی‌شک استعاره‌ی است این‌جا: پیش از آن که از ناپدید شدن سخن به میان آوریم، باید بتوانیم برای گفتار، برای فرودستی‌یش درون ساختاری که از آن پس در آن سرور<sup>۳۱</sup> نخواهد بود، وضعیتی نو تصور کنیم.

تأییدی از این دست، که مفهوم نوشتار از زبان درمی‌یابد و به توسعه آن می‌پردازد، خود تعریفی معین از زبان و نوشتار را پیش‌انگاری می‌کند. تأییدی که اگر تلاش نکنیم آن را محقق جلوه دهیم، مجبوریم در ازای‌اش به حرکتِ آماسی پیش‌تراشاده‌شده [(در گشایش همین جستار)] تن دهیم، آماسی که واژه‌ی «نوشتار» را نیز، نه بر حسب تصادف، شامل می‌شود. چندی است، در واقع، این‌جا و آن‌جا، با ژست و به جهت نقش-مایه‌هایی عمیقاً ضروری، که تقبیح تباهی‌شان از فاش کردن خاست‌گاه‌شان سهل‌تر است، «زبان»، کنش، فعالیت، اندیشه، بازتاب، آگاهی، ناخودآگاه، تجربه، القای عواطف، و جز این‌ها ... تلقی می‌شود. حال، این گرایش به وجود آمده که به همه‌ی مواردی که اکنون اشاره کردیم و حتی افزون بر آن‌ها، نام «نوشتار» را اطلاق کنیم: تا نه تنها ژست‌های فیزیکی کتابت<sup>۳۲</sup> الفبایی، نقش‌نگاره‌ی<sup>۳۳</sup>، یا ایده‌نگاره‌ی<sup>۳۴</sup>، را شامل شود، بل، آن چه فراهم‌سازنده‌ی امکانِ مواردی چنین است را نیز فارغ از وجه دلالتهای خود مدلول در بر گیرد. به این ترتیب ما هر آن چه را که منجر به گونه‌ی کتابت در کل می‌شود، «نوشتار» می‌نامیم، چه الفبایی، چه غیرالفبایی، حتی اگر آن چه در فضا می‌پراکند، بیگانه با مقتضیات صوتی باشد: سینماتوگرافی، رقص‌نگاری<sup>۳۵</sup>، و یقیناً چه بسا نوشتارهای مصور<sup>۳۶</sup>، موسیقایی، و پیکره‌ساختی<sup>۳۷</sup>. باید درعین حال از نوشتار ورزشی و حتی با قطعیتی افزون‌تر از نوشتار ارتشی یا سیاسی از نقطه‌نظر فنونی که امروزه بر این‌گونه قلم‌روها فرمان می‌رانند، سخن بگوییم. همه‌ی این‌ها نه تنها در وصف نظام نشانه‌نویسی<sup>۳۸</sup> بی‌به کار می‌رود که به گونه‌ی ثانویه به فعالیت‌های فوق وابسته است بل، ماهیت و محتوای خود این فعالیت‌ها را نیز در بر می‌گیرد. اگر زیست‌شناس معاصر نیز از نوشتار و پرو-گرام (*pro-gram*)<sup>۳۹</sup> در ارتباط با ابتدایی‌ترین روندهای

اطلاعات درون سلول زنده سخن می‌گوید، مشمول چنین مصداقی است. و بالاخره تمامی گستره‌ی تحت پوشش برنامه‌ی سایبرنتیک (خودبردار)<sup>40</sup>، چه از حدودی ویژه برخوردار بوده باشد یا نه، حوزه‌ی از نوشتار خواهد بود. اگر نظریه‌ی خودبرداری<sup>41</sup>، به خودی‌خود از تمامی مفاهیم متافیزیکی - از جمله مفاهیم مربوط به روح، زنده‌گی، ارزش، انتخاب، و حافظه - که تا همین اواخر در راه جداسازی ماشین از انسان انجام وظیفه می‌کردند<sup>۴۲</sup> - خلع ید می‌کند، باید محافظ انگاره‌ی نوشتار، ردیا<sup>42</sup>، گرام<sup>43</sup>، و تک-نویسه<sup>44</sup> باشد تا نیز منش خاص تاریخی-متافیزیکی‌یش نمایان شود. حتی پیش از آن که به مثابه‌ی انسان یا غیر انسان (با تمامی مشخصه‌های متمایزکننده‌ی که همواره به آن نسبت داده می‌شود و کل نظام دلالتی‌ی که این مشخصه‌ها به طور ضمنی به آن دلالت می‌کنند) تعیین یابیم، گرام - یا تک‌نویسه - بدین‌سان عنصر<sup>45</sup> را نام‌گذاری می‌کند. عنصری بدون ساده‌گی. عنصری که چه به مثابه‌ی صورتی بینابینی<sup>46</sup>، چه به مثابه‌ی ذره‌ی بنیادی، تجزیه‌نشده‌ی و فروکاست‌ناپذیر کهن-ترکیبی<sup>47</sup> در کل، از آن چه که نباید درون نظام تقابل‌های متافیزیکی تعریف شود، که نباید تجربه در مفهومی همه‌گانی تلقی شود، یعنی خاست‌گاه معنا به گونه‌ی کلی، به فهم درمی‌آید، یا نه.

این وضعیتی است که همواره پیشاپیش از آن باخبر بوده ایم. پس چرا اکنون نزد ما به مثابه‌ی بخشی از امری چنان که هست و روندی دیرهنگام<sup>48</sup> جلوه می‌کند؟ این سؤال تحلیلی بی‌پایان را پیش می‌کشد. بیابید شماری چند از نقاط عزیمتی که من به ساده‌گی می‌خواهم جهت طرح اشاراتی محدود خود را به آن‌ها مقید سازم، انتخاب کنیم: پیش‌تر تلویحاً به ریاضیات نظری اشاره کرده ام، ریاضیاتی که نوشتار آن - خواه به مثابه‌ی گونه‌ی گرافی [شیوه‌ی نوشتاری]ی محسوس فهمیده می‌شود (همانی که پیشاپیش، هویت<sup>49</sup> و هم‌چنین ایده‌تالیتهای هم‌شکل خود را پیش‌انگاری می‌کند، که اصولاً انگاره‌ی «دال محسوس» را که به سهولت هرچه تمام‌تر پذیرفته شده، مهمل می‌سازد)، یا به مثابه‌ی ترکیب ایده‌تال مدلول‌ها، گونه‌ی ردیا که در سطحی دیگر تأثیر می‌نهد، و خواه به گونه‌ی ژرف‌تر چون گذاری<sup>54</sup> از یکی به دیگری، هرگز به یک فراوری آوایی متصل نبوده است. در فرهنگ‌هایی که نوشتار موسوم به آوایی<sup>50</sup> به کار گرفته می‌شود، ریاضیات صرفاً قلم‌روی تحت محاصره<sup>51</sup> نیست. تمامی تاریخ‌شناسان نوشتار به این نکته اشاره کرده اند و در حالی که هم‌زمان نوشتار الفبایی را مناسب‌ترین و «معقول‌ترین نوع نوشتار» می‌دانند، نقصان‌های آن را نیز گوش‌زد می‌کنند<sup>[4]</sup>. این قلمروی تحت محاصره، در عین حال، مکانی است که در آن عمل زبان علمی، به گونه‌ی درون‌زاد<sup>52</sup> و با ژرفایی فزاینده، ایده‌تال نوشتار آوایی و تمامی متافیزیک (خود متافیزیک)<sup>58</sup> نهفته در آن را به چالش می‌کشد به‌ویژه ایده‌ی فلسفی اپیستمه<sup>53</sup> را، و هم‌چنین *istoria*<sup>54</sup> مفهومی که عمیقاً به آن [ایده‌تال نوشتاری] وابسته است، به رغم افتراق یا تقابلی که یکی را از دیگری طی مرحله‌ی از پیش‌رفت عمومی آن دو مشخص می‌کند. تاریخ و دانش، *ایستوریا* و *اپیستمه*، همواره (و نه تنها به گونه‌ی بن‌واژه‌شناختی<sup>55</sup> یا فلسفی) به مثابه‌ی مسیره‌هایی انحرافی، به مقصد مصادره‌به‌مطلوب دوباره (réappropriation)ی حضور، متعین شده اند.

ورای ریاضیات نظری اما، توسعه‌ی اسلوب‌های عملی باز یافت اطلاعات، به توسعه بی‌اندازه‌ی امکانات «پیام» می‌انجامد، تا آن نقطه‌ی که در آن دیگر «نوشته»، ترجمه‌ی از زبان یا ترابری مدلولی نباشد که قادر است در تمامیت خویش شفاهی باقی بماند. توسعه‌ی که در مسیر خود با بسط آوانگاری<sup>56</sup> و تمامی طرق دیگر محافظت از زبان شفاهی، با به‌کارکردداشتن آن بدون حضور سوژه‌ی سخن‌گو، دست در دست دارد. توسعه [ی اسلوب‌های عملی باز یافت اطلاعات]، هم‌راه با توسعه‌ی مردم‌شناسی و تاریخ نوشتار، به ما می‌آموزد که نوشتار آوایی، این واسطه‌ی ماجرای عظیم متافیزیکی، علمی، فنی، و اقتصادی **غرب**، در مکان و زمان محدود است و حتی هنگامی که روند تحمیل قوانین خویش بر عرصه‌های فرهنگی‌ی که از دست‌اش جان به در برده اند را پیش می‌برد، خود به محدود کردن خویش می‌پردازد. اما، پیوسته‌گی غیر تصادفی خودبرداری (سایبرنتیک) و «علوم انسانی»ی نوشتار، اغتشاشی<sup>57</sup> بس ژرف‌تر را دامن می‌زند.

## دال و حقیقت

«عقلانیت» – استفاده از این واژه شاید به دلیل طرح شده در پایان همین جمله باید ترک شود – که بر نوشتاری چنین وسیع و بنیادین حکم می‌راند، از این پس منبعث از لوگوس نخواهد بود. عقلانیت به علاوه از این پس در اندازنده‌ی طرحی نو خواهد بود: تخریب‌گری<sup>۵۸</sup>، نه انهدام<sup>۵۹</sup>، بل، رسوب‌زدایی<sup>۶۰</sup>، و-سازی<sup>۶۱</sup>ی تمام دلالت‌هایی که با لوگوس از یک نقطه سرچشمه می‌گیرند. خاصه دلالت حقیقت. تمامی تعینات متافیزیکی حقیقت، و حتی آن‌چه که هایدگر و رای هستی-خداشناسی<sup>۶۲</sup>ی متافیزیکی به ما گوش زد می‌کند، به گونه‌ی کم‌وبیش آنی، جدایی‌ناپذیر از آن لوگوس، از آن خردی متفکر درون تبار لوگوس، در هر آن‌چه معنا که به فهم درمی‌آید: به مفهومی پیشاسقراطی یا فلسفی، به مفهومی مبتنی بر ادراک بی‌کرانه‌ی الهی، یا به مفهومی مردم‌شناسیک<sup>۶۳</sup>، پیشاهنگلی یا پساہنگلی. درون این لوگوس پیوند آغازین و ماهوی با آوا هرگز گسسته نشده است. اثبات این نکته چنان که خواهیم گفت، ساده است. ماهیت آوا چنان که به گونه‌ی کم‌وبیش عینی تعین یافته، باید فوراً با ماهیت «اندیشه» به مثابه‌ی لوگوس و در نسبت با «معنا» هم‌جوار شود، آن را تولید کند، دریابد، به زبان آورد، و «ترکیب‌بندی»<sup>۶۴</sup> کند. مثلاً اگر نزد ارسطو «واژه‌های ملفوظ (ta en tē phonē)، نمادهای تجربه‌ی ذهنی (pathēmata tes psychēs)، و واژه‌های مکتوب، نمادهای واژه‌های ملفوظ هستند» (De interpretatione, 1, 16a 3) به این دلیل است که صدا، فراورنده‌ی نمادهای نخستین<sup>۶۵</sup> رابطه‌ی از جنس هم‌جواری ماهوی و آنی با ذهن دارد. فراورنده‌ی دال نخستین، دالی ساده در میان سایر دال‌ها نیست. این فراورنده بر «تجرباتی ذهنی» دلالت می‌کند که خود آینه وار، بازتاب دهنده‌ی چیزها بر اساس همانندی طبیعی اند. آن‌جا ارتباط میان هستی و ذهن، چیزها و عواطف، لاجرم بر ترجمه یا دلالتی طبیعی مبتنی است؛ دلالتی طبیعی میان ذهن و لوگوس، ارتباطی مبتنی بر نمادپردازی می‌مهد. و عهد نخست<sup>۶۶</sup>ی که فوراً به نظم دلالت طبیعی و جهانی نسبت داده می‌شود، باید در هیئت زبانی ملفوظ فراوری شود. زبان مکتوب باید معاهدات را عقد کند، و سایر معاهدات را به آن‌ها پیوست کند:

دست‌خط هیچ انسانی به دیگری شبیه نیست. همان‌طور که صوت هیچ انسانی، هنگام که سخن می‌گوید، به دیگری شبیه نیست. اما تجربیات ذهن که این دو [دست‌خط و صوت] نمادهای نخستین آن به شمار اند، در ایشان یکی است، چنان‌چون چیزها که تجربیات ما تصاویر آن‌های اند.

(De interpretatione, 1, 16a)، (تأکیدها از دریدا است.)

احساساتی که عامل بیان طبیعی‌ی چیزها در ذهن هستند، گونه‌ی زبانی جهانی ایجاد می‌کنند که خود قادر است از آن پس به امحاء خود پردازد. این مرحله‌ی شفافیت است. ارسطو می‌تواند گاهی، بی‌که خطر کند، آن را نادیده انگارد<sup>۵۱</sup>. در همه‌ی موارد صدا بیش‌ترین قرابت را با مدلول دارد چه، مؤکداً به مثابه‌ی معنایی (اندیشیده یا زیسته) یا با مسامحه‌ی بیش‌تر به مثابه‌ی «چیز» متعین می‌شود. تمامی دال‌ها و در رأس‌شان دال مکتوب، نسبت به آن چیزهایی که به گونه‌ی حل‌نشده‌ی عقد صدا را با ذهن یا اندیشه‌ی معنای مدلول و بی‌تردید خود چیزها جاری می‌سازند، فرعی هستند (چه به سیاقی ارسطویی که هم‌اینک به طرح آن پرداختیم، چه به سیاق الهیات قرون وسطایی، که به *res*<sup>۶۷</sup> به مثابه‌ی چیزی که از *eidos*<sup>۶۸</sup> خویش، از معنای اندیشیده‌شده‌ی خویش در لوگوس، یا ادراک بی‌کران خداوند اندیشیده شده، تعین می‌بخشد). دال مکتوب همواره

فنی و بازنمایانه است، معنای نهادینه‌یی ندارد. فرعیتی که همان خاست‌گاه انگاره‌ی دال است. انگاره‌ی نشانه همواره تمایز میان دال و مدلول را، حتی اگر به تاسی از سوسور آن دو را، به ساده‌گی‌ی هرچه‌تمام‌تر، دو روی یک ورق کاغذ تصور کنیم<sup>۶۹</sup>، درون خویش تضمین می‌کند. این انگاره، هم‌چنین، درون میراث همان لوگوس محوری‌یی باقی می‌ماند که هم‌حال چیزی جز آوامداری<sup>۷۰</sup> نیست: مجاورت مطلق صدا و هستی، صدا و معنای هستی، صدا و ایده‌ثالیته معنا. هگل امتیاز غریب صوت را در ایده‌ثالیته‌سازی، تولید مفهوم، و حضور-بالنفس<sup>۷۱</sup> سوژه به وضوح هرچه‌تمام‌تر اثبات می‌کند:

حرکت ایده ثالی که طی آن، روح امر مادی به واسطه‌ی صوت در مقام سوژه‌گی<sup>۱</sup> بسیط، چنان‌که بود و هست، به بیان خویش می‌پردازد – بیانی که به واسطه‌ی گوش‌ی دریافت می‌شود که به لحاظ نظری<sup>۲</sup> از دریافتی مشابه‌ی دریافت ریخت و رنگ توسط چشم برخوردار است – این‌گونه درونه‌گی‌ی ابژه را مجاز می‌سازد تا به خود درونه‌گی بدل شود<sup>۳</sup>. در مقابل، گوش نتیجه‌ی آن جنبش درونی‌ی گوهرمادی را بدون قراردادن خود در ارتباطی عملی با ابژه‌ها درک<sup>۴</sup> می‌کند، نتیجه‌ی با استفاده از آن‌چه زین پس، نه صورتی مادی<sup>۵</sup> در آرایش خویش که فعالیت ایده‌ثالیته‌تری است از آن خود روحی که نمایان می‌شود.<sup>۶</sup>

#### هگل

آن‌چه عموماً درباره‌ی صوت گفته می‌شود، به طریق اولی در باب *آوا* نیز صادق است که در پرتوی آن، به واسطه‌ی فضیلت استماع (فهم) – سخن – خویش گفته – این نظام ناگسستگی – سوژه خود از خویش متأثر و در عنصر ایده‌ثالیته به خویش منسوب می‌شود. ما پیشاپیش دل‌شوره‌ی این را داریم که آوامداری با تعیین تاریخی‌ی معنای هستی در کل، به مثابه‌ی حضور و با تمامی‌ی تعیینات فرعی‌یی که بسته‌گی به این صورت عمومی دارند و درون آن، نظام و پیوسته‌گی‌ی تاریخی‌ی خود را سازمان‌دهی می‌کنند، تلفیق شود (حضور شیء در قوه‌ی باصره به مثابه‌ی *eidōs*، حضور به مثابه‌ی جوهر/ماهیت لوجود<sup>۷۲</sup> [*ousia*])، حضور زمانی به مثابه‌ی دم<sup>۷۳</sup> [*stigmē*] اکنون یا لحظه<sup>۷۴</sup> [*nun*])، حضور-بالنفس کوگیتو، خودآگاهی، سوژه‌گی، حضور توأمان خویش<sup>۷۵</sup> و دیگری، بینادذهنیت<sup>۷۶</sup> به مثابه‌ی پدیدار التفاتی خود<sup>۷۷</sup> و جز این‌ها (...). این‌گونه لوگوس محوری از تعیین هستی‌ی باشنده‌گی<sup>۷۸</sup> [(کائن)] به مثابه‌ی حضور حمایت می‌کند. شاید همین لوگوس محوری است که، به اندازه‌ی امکان عدم‌غیاب کامل‌اش از اندیشه‌ی **هایدگری**، هنوز آن اندیشه را درون دوران هستی-خداشناسی، درون فلسفه‌ی حضور، یعنی خود فلسفه نگاه می‌دارد. این شاید بدان معنی است که توانایی‌ی ترسیم بستار<sup>۷۹</sup> یک دوران به مفهوم برگزیدن از آن نیست. حرکت‌های تعلق یا عدم تعلق به یک دوران بسیار گول‌زنک اند، به طوری که قضاوت دقیق ما در رابطه با آن‌ها می‌تواند به ساده‌گی تحت تأثیر اوهام قرار گیرد.

دوران لوگوس این‌گونه نوشتاری را که از آن به مثابه‌ی وساطت و وساطت<sup>۸۰</sup> و سقوطی به بیرونه‌گی<sup>۸۱</sup> می‌معنا تعبیر می‌کند، خوار می‌دارد. پس این دوران به تفاوت میان مدلول و دال یا دست‌کم تفکیک غریب «توازی»<sup>۸۲</sup> می‌آن‌ها، و بیرونه‌گی‌ی ولو تخفیف‌یافته‌ی یکی از آن‌ها نسبت به دیگری متعلق است. این تعلق<sup>۸۳</sup> در یک تاریخ سازمان‌دهی و پایه‌گان‌بندی<sup>۸۴</sup> شده است. تفاوت میان مدلول و دال به طریقی ژرف و مکتوم به

1. Subjektivität

2. Theoretisch

3. I. Läßt dadurch das Inner der Gegenstände für das Inner selbst werden (Esthétique III, I, tr. Fr. P. 16. G. W. Hegel, werke, suhrkamp edition (1970), vol. 14, p. 256, E. tr. as Philosophy of Fine Arte by F.P. Osmaston, 1920, V3, pp. 15-16

4. Vernimmt

5. Gestalt

6. Zum Vorschein Kommt (p.269). Hegel, p. 134, Osmaston, p. 341

تمامیت این دوران بزرگ محصور در تاریخِ متافیزیک و به طریقی نظام‌مندتر بازگوشده و مشهودتر، به دورانِ خردترِ آفرینش‌باوری<sup>۸۵</sup> و لایتناهیته<sup>۸۶</sup> مسیحی متعلق است آفرینش‌باوری و لایتناهیته که هر دو، منابع مفهوم‌سازیِ یونانی را مصادره‌به‌مطلوب می‌کنند. این تعلق، ماهوی و فروکاست‌ناپذیر است. نمی‌توان «حقیقت علمی»ی تقابلِ **رواقی** و سپس قرون وسطایی میان **دال** (*signans*) و **مدلول** (*signatum*) را حفظ کرد یا آن را هم‌چنان کارآمد پنداشت اما در عین حال تمامی ریشه‌های متافیزیکی-خداشناسانه‌اش را با آن همراه ساخت. پس این ریشه‌ها، گذشته از این، تمایز میان محسوس و معقول را - پیشاپیش در ابعادی وسیع - به تمامی آن‌چه تحت کنترل دارد، یعنی متافیزیک در تمامیت‌اش پیوند می‌زند. تمایزی که عموماً به مثابه‌ی امری مبرهن از سوی موشکاف‌ترین زبان‌شناسان و نشانه‌شناسان، حتی آن‌ها که نقطه‌ی شروع علمیت کار خویش را نقطه‌ی پایانِ متافیزیک می‌پندارند، پذیرفته شده است. مثلاً به شکل زیر:

اندیشه‌ی ساختارگرای مدرن آشکارا به این نکته رسمیت می‌بخشد که زبان، نظامی از نشانه‌ها و زبان‌شناسی جزء جدایی‌ناپذیر علم نشانه‌شناسی [*semiotique (semiotics)*] - یا به تعبیر سوسور (*Semiologie (semiology)*) - است. این تعریف قرون وسطایی - *aliquid stat pro aliquot* - که زمانه‌ی ما به آن جانی دوباره بخشیده، هنوز معتبر و ثمربخش می‌نماید. به این ترتیب، نشان سازنده‌ی هر نشانه به مفهوم عام و نشانه‌ی زبان‌شناسیک به مفهوم خاص، در منشِ دوگانه‌اش خانه دارد. هر یگانه‌گیِ زبان‌شناسیک دوجزئی است و دو سویه را شامل می‌شود: یکی محسوس و دیگری معقول. در یک سو دال (*Signans*) یا دلالت‌گرِ سوسوری، و در سوی دیگر: مدلول (*Signatum*) یا دلالت‌یابِ سوسوری. این دو جزء سازنده‌ی نشانه‌ی زبان‌شناسیک (و نشانه در کل) لازم و ملزوم یکدیگر اند. [۶] ۸۷

اما به این ریشه‌های متافیزیکی-خداشناسانه، رسوبات مخفی‌ی دیگری می‌چسبد. «علم» نشانه‌شناسیک یا به بیان دقیق‌تر زبان‌شناسیک بنابراین، قادر نخواهد بود تفاوت میان دال و مدلول - عین ایده‌ی نشانه - را فارغ از تفاوت میان محسوس و معقول، حفظ کند، تفاوتی که با عدم حفظ آن نیز از طرفی، ارجاع به یک مدلول، مطمئناً به گونه‌ی ژرف‌تر و سر بسته‌تر، در معقولیت خویش، پیش از «سقوط» اش، طردشدن کامل اش، به بیرونه‌گی‌ی این جهان محسوس «وقوع می‌یابد»<sup>۸۸</sup>. چون چهره‌ی معقولیت ناب، به لوگوس مطلق که متحد بلافصل آن است، ارجاع می‌شود. این لوگوس مطلق، سوژه‌گی‌ی بی‌کران و خلاق در الهیات قرون وسطایی به شمار بود: وجه معقول نشانه هم‌چنان متوجه‌ی وجه و کلام **خداوند** باقی خواهد ماند.

پرسش درباره‌ی این انگاره‌ها، یقیناً به معنای «رد» آن‌ها نیست. این انگاره‌ها ضروری اند چه، تصور هیچ چیزی بدون آن‌ها، دست‌کم فعلاً، ممکن نیست. پرسش درباره‌ی این انگاره‌ها، در وهله‌ی نخست، به معنای اثبات هم‌بسته‌گی‌ی نظام‌مند و تاریخی‌ی مفاهیم و رُست‌های اندیشه‌گونی است که غالباً به گونه‌ی معصومانه تفکیک‌پذیر پنداشته شده اند. نشانه و الوهیت با هم زاده شده اند و از جای‌گاهی یک‌سان برخوردار اند. دوران نشانه اساساً دورانی است مبتنی بر الهیات. شاید این دوران هرگز به پایان نرسد، اگر چه بستار تاریخی‌یش ترسیم شده است. تا زمانی که این مفاهیم چاره‌ناپذیر اند، ایجاد خدشه در میراثی که به آن تعلق می‌یابند، باید حتی - الامکان بی‌انکار آن‌ها صورت گیرد. لازم است مفاهیم انتقادی در گفتمانی دقیق و تمام‌عیار محاط شوند، درون بستار با حرکتی غیرمستقیم و همواره مخاطره‌آمیز که به گونه‌ی پایدار حین آن‌چه در حال‌اسازی است، خطر عقب‌نشینی را به جان می‌خورد - برای نشان کردن شرایط، واسطه (*medium*)، و حدود تأثیرگذاری آن‌ها و برای نشان دادن ارتباط نزدیک‌شان، مؤکداً به ماشینی که اجازه‌ی واسازی‌یش را می‌دهند و طی‌ی همان روندی که نشان‌گر شکافی است که از میان آن، بارقه‌ی هنوز نام‌ناپذیر فراسوی بستار، ولو یک لحظه می‌تواند به چشم آید. مفهوم نشانه این‌جا نمونه است. ما تعلقات متافیزیکی را نشان کرده ایم. در عین حال می‌دانیم که درون مایه‌های نشانه به مدت یک قرن مشغول زایمان دردناک سنتی بوده اند که مدعی‌ی طرد معنا، حقیقت، حضور، هستی و ... از حرکت دلالت است. در برخورد با تفاوت میان مدلول و دال، یا ایده‌ی نشانه در کل، به مثابه‌ی

مزنون، با سوءظنی که من دارم، باید به وضوح اظهار کنم که این پرسشی در باب [چرایی] چنین عمل کردی، در شرایط نمونه‌ی حقیقت حاضر، پیشینه، بیرونه، یا فرادست نسبت به نشانه، یا در شرایط جای‌گاه تفاوت محوشده، نیست. درست برعکس، این ما هستیم که با آن‌چه در مفهوم نشانه توسط همان تاریخ، به گونه‌ی نظام‌مند و تبارشناسانه متعین باقی می‌ماند – که هرگز بیرون از تاریخ فلسفه (ی حضور) وجود نداشته و عمل نمی‌کند – مشوش می‌شویم. از این رو است که مفهوم و فراتر از آن، کارِ واسازی و «سبک» آن بالتبع، در معرض کژفهمی و عدم تشخیص قرار می‌گیرد.

بیرونه‌گی‌ی دال، بیرونه‌گی‌ی نوشتار در کل است، و من سعی خواهم کرد در صفحات بعد نشان دهم که هیچ نشانه‌ی زبان‌شناسیکی وجود ندارد که بر نوشتار تقدم داشته باشد. بدون آن بیرونه‌گی، عین‌ایده‌ی نشانه به ورطه‌ی تباهی درمی‌افتد. به این دلیل که تمامی جهان و زبان ما به واسطه‌ی آن فرومی‌ریزد، به این دلیل که گواه و ارزش آن تا به نقطه‌ی معین از انشقاق برسیم، استحکامی تخریب‌ناپذیر را حفظ می‌کند، ابلهانه خواهد بود اگر جای‌گیری<sup>۸۹</sup> آن درون یک دوران را دلیلی بر لزوم برگزشتن از آن در ازای «دست‌یابی به چیزی دیگر»، در ازای رهایی از شر نشانه، ترم، و انگاره قرار دهیم. به منظور دست‌یابی به فهمی در خور از ژستی که این‌جا در حال رسم خطوط کلی‌ی آن هستیم، باید «دوران» بیان‌ها، «بستار یک دوران»، و «تبارشناسی تاریخی» به شیوه‌ی جدید درک شوند؛ و باید نخست از هر آن‌چه نسبت‌باوری عاری گردند.

این گونه جایی درون این دوران، خواند و نوشت، تولید و تأویل نشانه‌ها و به طور کلی متن به مثابه‌ی بافته‌ی از نشانه‌ها، اجازه‌ی محبوس‌ساختن خود در یک فرعیت را صادر می‌کنند. تولید و تأویلی که به واسطه‌ی حقیقت یا معنایی پیشاپیش ساخته‌شده، در و با عنصر لوگوس، تقدم می‌یابند. حتی وقتی شیء – مرجع – به گونه‌ی بلافصل به لوگوس **خداوندی** آفریننده، در آن‌جا که آغاز شد با معنابودنی گفته/اندیشیده، وصل نیست. مدلول از هر سو با لوگوس در مفهومی کلی (کرانمند یا بی‌کران) پیوندی بی‌واسطه و با دال در مفهومی مبتنی بر بیرونه‌گی‌ی نوشتار، پیوندی باواسطه برقرار می‌کند. گذشته از این، انگار مطلب از این قرار است که، واسطه‌ی استعاره‌گونی که خود را در لفافه‌ی یک ارتباط طرح کرده و بی‌واسطه‌گی را وانمایی می‌کند، نوشتار حقیقت در روح، همان کتاب حقیقت و نوشتار **خداوند**، که توسط **فایدروس**<sup>۹۰</sup> (۲۷۸ا) در تقابل با نوشتار بد (نوشتار به معنای «واقعی»<sup>۹۱</sup> و معمول، نوشتار «محسوس» در مکان) قرار می‌گیرد، خصوصاً در قرون وسطی دلیلی می‌شود بر این‌که تمامی عمل‌کردهایی که به مثابه‌ی استعاره در این گفتمان‌ها برشمرده‌ایم، بر امتیاز لوگوس صحنه نهاده و آن معنای «واقعی» را که از این پس به نوشتار تحویل می‌شود بنا نهد؛ نشانه‌ی دال بر دالی که خود آن دال، دلالت می‌کند به حقیقتی منسوب به ابدیت که به گونه‌ی لایزال، در مجاورت یک لوگوس حاضر، گفته و اندیشیده بوده است. ناسازه<sup>۹۲</sup> یی که باید به آن توجه داشت این است: نوشتار طبیعی و جهانی، نوشتار معقول و غیرزمانی بدین نحو به واسطه‌ی استعاره نام‌گذاری می‌شود. نوشتاری که محسوس، متناهی و جز این‌ها ... است، به مثابه‌ی نوشتار در معنای «واقعی» یش قلمداد شده، بدین نحو خدعه‌ی برساخته در حاشیه‌ی فرهنگ و فن فرض می‌شود. نظام‌نامه‌ی ساخت دست بشر، نیرنگ هستی‌ی که یا به گونه‌ی عَرَضی<sup>۹۳</sup> یا در تعلق به مخلوقی متناهی تجسد می‌یابد. یقیناً این استعاره رمزآلود باقی می‌ماند و به معنایی «واقعی» از نوشتار به مثابه‌ی استعاره‌ی نخستین ارجاع می‌شود. این معنای «واقعی» هنوز از سوی هواداران گفتمان مورد بحث، نیز، به مثابه‌ی مصداقی بر واژگون‌سازی‌ی [تقابل] معنای واقعی و معنای مجازی<sup>۹۴</sup>، که مصداقی است بر تعیین‌یابی معنای «واقعی»‌ی نوشتار به مثابه‌ی خود استعاریت<sup>۹۵</sup> به اندیشه درنیامده است.

ای-ار-کوریتوس، در فصل بی‌نظیر کتاب خود: *ادبیات اروپایی و قرون وسطی لاتین*، به نام «نمادگرایی کتاب»، به مدد گنجینه‌ی عظیمی از مثال‌ها، سیر تحولی را که از **فایدروس** به **کالدرون**<sup>۹۶</sup> منجر شده، توصیف می‌کند تا نشان دهد چه‌گونه این سیر به سبب «وضعی که به تازه‌گی کتاب به آن نائل شده» (tr. Fr. p. 372) «به‌وضوح برعکس» (p. 374/tr. En. p. 306) شده است.<sup>۱</sup>

1. Ernest Robert Curtius, "Das Buch als Symbol" Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter (Bern, 1948), p. 307. Fr. Tr. By Jean Bréjoux (Paris 1956): tr. as European Literature and the Latin Middle Ages, by Wilard R. Trask, Harper Torchbooks edition (New York, 1963), pp. 305, 306.

این دگرسانی‌ی تدریجی<sup>۹۷</sup> اما، به رغم اهمیتی که در واقع می‌تواند داشته باشد، انگار تداومی بنیادین را پنهان می‌دارد. به سیاقِ نوشتارِ افلاطونی<sup>۹۸</sup> ی حقیقت در روح، در قرونِ وسطی هم نوشتاری هست که به معنایی استعاری به فهمِ درمی‌آید، یعنی به معنای نوشتاری طبیعی، ازلی، و جهانی، نظام حقیقتِ دلالت‌یافته‌یی که در بلندمرتبه‌گیِ خویش به رسمیت شناخته می‌شود. چنان که در **فایدروس**، نوشتاری یقیناً ساقط به تقابل با آن ادامه می‌دهد. آن‌جا که تاریخ این استعاره، نانوشته می‌ماند، استعاره‌یی که به گونه‌یی نظام مند، نوشتارِ الهی یا طبیعی و انسان و کتابتِ مشقت بار، کرانمند، و تصنعی‌یش را در تضاد با هم قرار می‌دهد. استعاره‌یی که از بیانِ دقیقِ مراحلِ آن تاریخ و دنبال کردنِ درون‌مایه‌ی کتابِ خداوند (طبیعت، قانون، و مضاف بر آن قانونِ طبیعی) طی‌ی تمامی‌ی دگرگونی‌های‌اش، چنان که ذیلاً گفت‌آورد می‌شود، بازمی‌ماند:

گر از جوهر آکنده شوند دریاها، گر از نی‌ها پوشیده شوند جمله تالاب‌ها، گر پوستِ آهر شود یک‌سره آسمان و زمین، و گر آدمیان بنگارند هنرِ خویش به تمامی بر آن و بر این، نفرسایند توراتی را که من آموخته‌ام پیش از این. نیز نبیند به خود کاستی تورات، که آبِ دریا خشک شود به فرورفتنِ قلم‌موی نخستین.

خاخام العاذر<sup>[۷]</sup>

طبیعت به زبانِ ریاضی نوشته می‌شود.

گالیله<sup>۱</sup>

خواندنِ کتابِ بزرگیِ طبیعت

دکارت<sup>۲</sup>

... و این جلد از [کتاب] طبیعت شاملِ چیستانی است عظیم‌تر و توضیح‌ناپذیرتر از هر سخن یا احتیاجِ معقول.

هیوم<sup>۳</sup>

به چشم من بسی فیلسوفانه است اگر به گونه‌یی مسلم فرض کنم: زمین ما کتابی است که خداوند به عقولِ بسی برتر از عقل‌های ما عطا فرموده تا بخوانند آن را و در ژرفای‌اش به قرائتِ جلوه‌های متکثر و مختلفِ حکمتِ ستایش برانگیزاش مشغول باشند.

پونه<sup>112</sup>

این زبانِ برساخته از تصاویر و هیروگلیف‌ها که حکمتِ خداوند در تمامی‌ی الهامات‌اش به نوع بشر از آن بهره می‌جوید – که نوع فرودستِ [nieder] آن در شعر یافت می‌شود – همان که در فرودست‌ترین و معیوب‌ترین شکل [ auf der ] **allerniedrigsten und unvollkommensten** بیشتر به بیانِ استعاریِ رؤیا شباهت می‌یابد تا کلامِ بیداری، ... زبانِ حقیقی و بیدارِ قلمروهای برتر نیست و این نکته‌یی است که ممکن است اسبابِ حیرت ما را فراهم آورد. آن‌گاه که خود را بیدار

1. Quoted in Curtius, op. cit. German, p.326, English, p. 324 - (م. انگلیسی)

2. Ibid. (German) p. 324, (English) p. 322

3. Dema, in the name of natural religion, David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Norman Kemp Smith (oxford, 1953), p. 193

فرض می‌کنیم، این تنها بدان معنی است که در خوابی هزارساله غوطه‌ور نیستیم یا دست‌کم در پژواک رؤیاهای همان خواب، تنها شمار اندکی از کلمات مبهم و تک‌افتاده‌ی زبان خداوند را دریافت می‌کنیم، همان قدر که خفته‌ی مکالمات مردم گرداگرد خویش را دریافت می‌کند.

#### گ-ه-فون شوپرت<sup>۱</sup>

عالم دست خط دیگری است، بی آن‌که به خوانش عالمیان تن دهد، که تنها وجود، آن را رمزگشایی می‌کند

#### یاسپرس<sup>۲</sup>

پیش از هر چیز، تفاوت‌های عمیقی که میان تلقی‌های فوق از یک استعاره‌ی واحد وجود دارند نباید نادیده گرفته شوند. در تاریخ این تلقی، قطعی‌ترین شکاف زمانی خود را نشان می‌دهد که تعیین‌بخشی به حضور مطلق، هم‌حال به مثابه‌ی علم طبیعت، به مثابه‌ی حضور-بالنفس، به مثابه‌ی سوژه‌گی، شکل می‌گیرد. این عصر عقل‌باوری<sup>۹۸</sup>‌های عظیم قرن هفدهم ((میلادی)) است. از آن پس، اعلام جرم علیه نوشتار ساقط و متناهی، شکل دیگری به خود می‌گیرد، همان شکلی که ما هنوز در حال زیستن درون آن ایم: این عدم-حضور-بالنفس<sup>۹۹</sup> است که از این پس تقبیح خواهد شد، و نمونه‌گی<sup>۱۰۰</sup>ی عصر «روسوبوران»<sup>۱۰۱</sup>ی که می‌خواهم پس از این به آن بپردازم، این گونه آغاز خواهد شد. روسو<sup>۱۰۲</sup> ژست افلاطونی را در ارجاع به الگویی دیگر از حضور تکرار می‌کند: حضور-بالنفس در معناها، در کوگیتوی محسوس، حضور-بالنفسی که به گونه‌ی بی‌توآمان در خویش، کتابت قانون الهی را حمل می‌کند. از یک سو، نوشتار به مثابه‌ی امری بازنمایانه، ساقط، فرعی، و نهاده‌ی نه به معنایی صریح و اکید در جستاری بر خاستگاه زبان محکوم می‌شود (نوشتاری که گفتار را «برمی‌آشوبد»، «قضایوت نبوغ» آدمی از روی کتاب‌ها مثل این است که بخواهند پرتره‌ی کسی را از روی جسداش بکشند، و جز این‌ها ...). نوشتاری که در مفهومی متداول، حرفی مرده، و حامل مرگ است. فرساینده‌ی زنده‌گی است. از سوی دیگر، به مثابه‌ی آن روی سکه‌ی همان پیش‌نهاد، در معنایی استعاری، طبیعی، و الهی، به معنای نوشتاری زنده که در بلندپایه‌گی با خاستگاه ارزش، با صدای وجدان به مثابه‌ی قانون الهی، با دل‌آگاهی، با احساس، و جز این‌ها... برابر است، تکریم می‌شود:

کتاب مقدس والاترین کتابها است ... اما در نهایت آن هم جز کتابی نیست ... نیز در صفحات ناچیز و متفرق‌اش، چیزی نیست که آدمی به واسطه‌ی آن قانون خداوند را بجوید. قانونی که دست خداوند به التفات در قلب آدمی نگاشته است.

روسو<sup>۳</sup>

اگر قانون طبیعت صرفاً بر اساس عقل بشر نگاشته می‌شد، بی‌شک از هدایت اکثر اعمال ما درمی‌ماند، لیک آن قانون در قلب انسان نیز حک شده است، با نقوشی ناستردنی، ... و از آن‌جا است که فریاد می‌آورد بر او.

روسو<sup>۴</sup>

1. Gotthilf Heinrich von Schubert, *Die Symbolik des Traumes* (Leipzig, 1862) pp. 23-24

2. Quoted in Paul Ricoer, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* (Paris, 1947), p.45.

3. Letter à Vernes, *Correspondance complète de Jean Jacques Rousseau*, ed. R. A. Leigh (1967), (Geneva, 1967), vol. V, pp. 65-66. The original reads "L'évangile" rather than "La Bible".

4. Rousseau, *Oeuvres complètes*, Pléiade edition, vol. III, p. 602.

نوشتار طبیعی فوراً با صدا، با نفس یکی می‌شود. طبیعت‌اش نه مبتنی بر گراماتولوژی که مبتنی بر روحانیت قدسی<sup>۱۰۲</sup> است. امری کاهنا<sup>۱۰۳</sup> و بسیار نزدیک به صدای درونی و مقدس اقرار ایمان<sup>۱۰۴</sup>، به صدای کسی که می‌شنود از فراز عزت خویش: حضور اکمل و لبریز از صداقت صدای الهی در حس درونی ما:

هر چه بیشتر غور می‌کنم در خویش، در گفت‌وگوی روزافزون با خویشتن خویش، کلمات نگاشته‌شده در روح‌ام خواناتر می‌شوند: حقیقت باش و خوش‌بخت خواهی شد ... من این قواعد را از اصول فلسفه‌ی برتر اخذ نمی‌کنم بل آن‌ها را در اعماق قلب‌ام می‌یابم که به دست طبیعت نگاشته شده است، با نقوشی که هیچ چیزی نخواهد توانست آن‌ها را بزدايد.

روسو<sup>۱</sup>

در باب حقیقت قانون‌گذارانه بودن اتحاد فطری صدای و نوشتار، سخن بسیار است. کهن-گفتار<sup>۱۰۵</sup>، نوشتار است زیرا که قانون است<sup>۱۰۶</sup>. قانونی طبیعی. کلمه‌یی که در آغاز گفته شد، در وحدت حضور-بالنفس به مثابه صدای دیگری و در قالب فرمان الهی به فهم درمی‌آید. هم‌چنین، دو قسم نوشتار داریم: نوشتار خوب و نوشتار بد: نوشتار طبیعی و خوب، همانا کتابت الهی است در قلب و روح؛ در مقابل، [نوشتار بد]، منحرف، و نیرنگ‌باز، فن است، نوشتاری تبعیدشده به بیرونه‌گی بدن. تغییری دقیقاً درون نمودار افلاطونی: نوشتار روح و نوشتار جسم، نوشتار درون و نوشتار برون، نوشتار وجدان و نوشتار هوی‌وهوس، [نخستین] به مثابه صدایی از آن روح و [دیگری به مثابه] صدایی از آن جسم. «صدای مقدس طبیعت»، که به تدریج با کتابت و قانون‌گذاری الهی یکی می‌شود؛ باید با خود، درون آن مواجه شد و با آن، درون نشانه‌های‌اش به گفت‌وگو نشست، در صفحات آن سخن گفت و به خود پاسخ داد:

گویی طبیعت تمام عظمت‌اش را به منظور عرضه‌ی متن خویش در برابر چشمان ما گشاده بود، برای گذراندن آن از لحاظ ما ... از این رو، من همه‌ی کتاب‌ها را بسته‌ام. تنها یک کتاب به روی تمامی چشم‌ها گشوده است: کتاب طبیعت. از این کتاب عظیم و گران‌قدر من می‌آموزم بنده‌گی و ستایش نگارنده‌اش را.

روسو

نوشتار خوب هم‌چنین همواره مفهوم<sup>۱۰۷</sup> بوده است. مفهوم به مثابه همان چیزی که بنا بوده به فهم درآید: درون طبیعت یا قانونی طبیعی، آفریده‌شده یا نشده، اما نخست اندیشیده‌شده در حضوری ابدی. هم‌چنین مفهوم درون یک کلیت و محصور در یک مجلد یا کتاب. ایده‌ی کتاب ایده‌ی تمامیت است، چه متناهی، چه نامتناهی، ایده‌ی دال، تمامیت دال نمی‌تواند تمامیت محسوب شود جز آن که تمامیتی برنهاده شده توسط مدلول به آن تقدم بخشد و کتابت‌ها و نشانه‌های‌اش را به قیومیت خویش درآورد، مدلولی که در ایده‌تالیته خویش مستقل از دال است. ایده‌ی کتاب که همواره به تمامیتی طبیعی ارجاع می‌شود، عمیقاً با معنای نوشتار بیگانه است. حفاظی دانش‌نامه‌یی برای الهیات و لوگوس محوری، در برابر آشوب انگیزی نوشتار، در برابر انرژی‌ی گزین‌گویانه‌اش، و چنان که بعداً تدقیق خواهیم کرد، در برابر تفاوت در کل. اگر بپرسند چرا متن را

1. Emile, Pléiade edition, vol. 4. pp. 589-594 (مرجع دریدا) - Emile, tr. Barbara Foxley (London 1911), pp. 245-249 (مرجع مترجم انگلیسی)

\* شماره‌ی صفحات ذکرشده در متن نیز مربوط است به منبع فوق. (م. انگلیسی)

از کتاب متمایز می‌سازم، خواهم گفت: این ویران‌گری<sup>۱۰۹</sup>ی کتاب است که امروزه با جریان یافتن در تمامی قلمروها، سطح متن را برهنه می‌سازد. خشونت‌ی ظروری، در پاسخ به خشونت‌ی به همان میزان ضروری.

## هستی‌ی نوشته / نوشته‌شدن<sup>۱۱۰</sup>

برهان قاطعی که سنت غربی می‌بایست با تمسک به آن خود را سازماندهی می‌کرد تا از قِبَل آن به حیات خود ادامه دهد، بنابراین می‌بایست بدین شرح می‌بود: ترتیب مدلول هیچ‌گاه معاصر نیست، در بهترین حالت به طرز محیلانه عکس یا موازی با ترتیب دال یا - به اندازه‌ی زمان یک نفس - ناهم‌زمان با آن است. و از آن‌جا که مدلول (چه معنا چه شیء، چه اندیشه چه واقعیت) فی‌نفسه دال نیست، پس نشانه باید یگانه‌گی‌ی یک ناهم‌گونی باشد، یک ردیاء: که به‌هرحال، در مفاد خویش، بر ارتباط خویش با ردیاء ممکن دیگری بنانهاده نشده است. ماهیت‌شکل<sup>۱۱۱</sup> مدلول، حضور؛ و امتیاز هم‌جواری‌ی آن با لوگوس به مثابه‌ی آوا، امتیاز حضور است. این است پاسخ ناگزیری که به پرسش «نشانه چیست؟» به محض طرح آن داده می‌شود. یعنی در این لحظه، نشانه به پرسش از ماهیت، به «ti esti»<sup>۱۱۲</sup> تسلیم می‌شود. «ماهیت‌شکل» می‌نشانه تنها به شرط حضور است که تعیین می‌یابد. مجالی برای پاسخ نخواهد بود مگر آن‌که با عین صورت پرسش به چالش برخیزیم، و آغاز کنیم اندیشیدنی را که بر مبنای آن، نشانه همان چیز بد-نام‌گذاری شده است<sup>۱۱۳</sup>. یگانه چیزی که از پرسش نهادینه‌ی فلسفه، از «... چی است؟» می‌گریزد.<sup>[۸]</sup>

با از ریشه‌دگرگون کردن مفاهیمی چون تأویل، منظر، ارزیابی، تفاوت، و تمامی نقش‌مایه<sup>۱۱۴</sup> های «تجربی» یا غیرفلسفی‌بی که فلسفه را در طول تاریخ غرب، به عذابی مداوم درافکنده اند، بی‌که به حوزه‌ی آن، چیزی جز ضعف چاره‌ناپذیر تولید خویش را ارزانی دارند، نیچه (به همراه هگل و چنان که هایدگر در آرزوی‌اش بود<sup>۱۱۵</sup>)، بی‌آن که صرفاً درون متافیزیک محصور ماند، سهم به‌سزایی در رهایی‌ی دال از وابسته‌گی یا انشعاب آن به و از لوگوس و مفهوم حقیقت یا مدلول نخستین منسوب به آن، در تمام مفاد فهم پذیراش داشت. خواندو نوشتن متن برای نیچه اعمالی «آغازین»<sup>[۹]</sup> (فعلاً این واژه را درون گیومه قرار می‌دهیم، تا بعداً دلایل‌اش برشماریم) بودند و امید به معنایی را رقم می‌زدند که نباید توسط آن‌ها وانویسی یا کشف می‌شد، که نباید هم‌چنین حقیقتی دلالت‌یافته در عنصر آغازین و حضور لوگوس به مثابه‌ی *topos noetos*<sup>۱۱۶</sup>، ادراک الهی، یا ساختار الزام‌ماتقدم<sup>۱۱۷</sup> می‌بود. برای نجات نیچه از قرائت هایدگری<sup>۱۱۸</sup>، به نظر می‌رسد پیش از هر چیز باید تلاش برای اعاده یا عیان‌سازی «هستی‌شناسی»ی کم‌تر خام‌دستانه‌یی را فروگذاریم که تر کیب‌بندی شده از الهامات عمیق هستی‌شناسیک و تن‌داده به همان حقیقت آغازین است، بنیادگرایی<sup>۱۱۹</sup> کاملی که در پس ظاهر متنی تجربه‌گرا یا متافیزیکی مخفی می‌شود. میزان خطر اندیشه‌ی نیچه‌یی هرگز نمی‌توانست بیش از این نادیده گرفته شود<sup>۱۲۰</sup>. در مقابل، باید بر «ساده‌لوحانه‌بودن» ره‌یافتی تأکید کرد که نمی‌تواند به بیرون از متافیزیک ره بگشاید، که نمی‌تواند متافیزیک را هنوز به گونه‌یی بنیادین بدون استفاده از خود آن به گونه‌یی تحقق‌ی، به شیوه‌یی تحقق‌ی، یا سبکی از متنی تحقق‌ی به نقد کشد، پیش‌نهاده‌هایی که درون کالبدی فلسفی به خوانش درمی‌آیند، یعنی به تعبیر نیچه سوء‌خوانش شده، یا ناخوانده رها می‌شوند، که همواره «ساده‌لوحانه»، نشانه‌های نامنسجم تعلق مطلق بوده و خواهند بود. از طرفی، به جای چنین محافظتی از نیچه در برابر قرائت هایدگری شاید لازم است او را کاملاً به هایدگر بسپاریم، در حالی که بر تأویل‌اش صحنه می‌نهمیم، بی‌چون‌وچرا، به طریقی مطمئن و تا نقطه‌یی که در آن محتوای گفتمان نیچه‌یی در ازای پرسش هستی تقریباً از دست برود، در همین نقطه است که صورت‌بندی‌ی نیچه‌یی غرابت مطلق‌اش را بازمی‌یابد، که متن نیچه [خود] بالاخره سخی متفاوت از خوانش را، مؤمن‌تر به سنخ نوشتاری‌ش، احضار می‌کند: نیچه نوشته آن چه را که نوشته. او نوشتاری را نوشته - که پیش از همه از آن خودش است - که دست‌نشانده‌ی لوگوس و حقیقت نیست. و آن چه را نوشته که بر این دست‌نشانده‌گی رفته است، طی‌ی دورانی که معنای‌اش باید توسط ما واسازی شود. اکنون در این مسیر (اما تنها در این مسیر

چه، بنا به خوانشی دیگر، انهدام **نیچه‌یی** جزم‌اندیشانه و هم‌چون تمامی بازگونه‌گی‌ها، محبوس در آن بنای شکوه‌مند متافیزیکی‌یی که ظاهراً ادعای براندازی‌یش را دارد باقی خواهد ماند. در نقطه و بر *روالی از خوانش* که نتایج **هایدگر** و **فینک**<sup>122</sup> در رابطه با آن ابطال‌ناپذیر اند اندیشه‌ی **هایدگری** می‌بایست به جای ویران‌سازی‌ی مواردِ لوگوس و حقیقتِ هستی، آن‌ها را به مثابه‌ی مدلولِ نخستین (primum signatum) در جای پیشین ابقا می‌کرد: مدلولی «استعلایی» [«استعلایی» به معنایی تحقیقی، چنان که در قرونِ وسطی به «معرفتِ معقولِ نخستین» (primum cognitum) – ens<sup>123</sup>، unum<sup>124</sup>، verum<sup>125</sup>، bonum<sup>126</sup> – گفته می‌شد] که توسطِ تمامی‌ی مقولات، یا تمامی‌ی دلالت‌های متعین، تمامی‌ی قاموس‌ها، تمامیتِ نحو، و هم‌چنین توسطِ تمامی‌ی دال‌های زبان‌شناسیک ایجاب می‌شود، اما به‌ساده‌گی با هیچ‌یک از آن دال‌ها قابل‌شناسایی نیست، به خود این اجازه را می‌دهد که پیشاپیش از خلالِ هریک از آن دال‌ها مفهوم باشد اما در عین حال در برابر تمامی‌ی تعیین‌های تاریخی‌ی ممکن توسطِ آن دوران، فروکاست‌ناپذیر باقی می‌ماند، این‌گونه تاریخِ لوگوس را می‌گشاید حال آن‌که خود تنها درونِ لوگوس می‌ماند، هیچ‌نبودنی پیش از لوگوس و بیرون از لوگوس. لوگوسی *از آن* هستی، «**اندیشه‌ی تابع صدای هستی**»<sup>127</sup>، نخستین و واپسین منبعِ نشانه، نخستین و واپسین منبعِ تفاوت میان *دال* و *مدلول*. آن‌جا وجودِ مدلولِ استعلایی اجباری است، به این دلیل که وجودِ تفاوت میان دال و مدلول در جایی مطلق و فروکاست‌ناپذیر اجباری است. اتفاقی نیست اگر اندیشه‌ی هستی به مثابه‌ی اندیشه‌ی این مدلولِ استعلایی، پیش از هر چیز در صدا جلوه‌گر می‌شود: در زبانی از کلمات (mots). صدا که بی‌شک همان وجدان است – در نزدیک‌ترین فاصله با خود، چون امحای مطلقِ دال، *استماع* (فهم) می‌شود: از *خویش* – متأثرشدنی<sup>128</sup>، ناب که لزوماً به شکلِ زمان است و از بیرون از خویش، از جهان یا «واقعیت» چیزی به عاریت نمی‌گیرد که دالی کمکی، جوهری بیانی، یا خارجی (étrangère) نسبت به خودانگیخته‌گی<sup>128</sup> می‌شخصی‌یش باشد. این تجربه‌ی بی‌همتای مدلولی است که خود را به گونه‌یی خودانگیخته از درونِ خویش و به‌رغم آن، به مثابه‌ی مفهومِ مدلول، در عنصرِ ایده‌ثالیته یا جهانی بودن تولید می‌کند. منشِ غیردنیوی‌ی این جوهر بیان، سازنده‌ی این ایده‌ثالیته است. تجربه‌ی محوِ مدلول در صدا صرفاً توهمی در میان توهماتِ عدیده‌ی دیگر نیست – چه، شرطِ لازم برای همان ایده‌ی حقیقت است – اما، این که با چه چیز خود را فریب می‌دهد امری است که در جای دیگر شاهدِ آن خواهیم بود. این توهم، تاریخِ حقیقت است و نمی‌تواند به این سرعت از هم بپاشد. درونِ بستارِ این تجربه، کلمه (mot) به مثابه‌ی وحدتِ ابتدایی و تجزیه‌ناپذیرِ مدلول و صدا، مفهوم و جوهرِ شفافِ بیانی، جان می‌گیرد. به این تجربه در بیش‌ترین حدِ خلوص – و هم‌زمان در شرطِ امکان‌اش – به مثابه‌ی تجربه‌ی «هستی» نگریسته می‌شود. کلمه‌ی «هستی» یا کلماتی که در هر صورت به معنای هستی در زبان‌های مختلف دلالت می‌کنند، به همراهِ بعضی دیگر [از کلمات]، «کلمه‌ی آغازین» (“Urwort”)<sup>129</sup> کلمه‌یی متعالی است که امکانِ کلمه-بودن را برای سایر کلمات تضمین می‌کند. کلمه‌یی که، از قرار معلوم، پیشاپیش در سرتاسرِ زبان، مفهوم است و – بنا بر آن چه در گشایش **هستی و زمان**<sup>129</sup> آمده – تنها این پیشاپیش-مفهوم-بودن<sup>130</sup> است که گشایشِ پرسشِ معنای هستی را در کل، و رای تمامی‌ی هستی‌شناسی‌های معطوف به حوزه و محدوده و سرتاسرِ متافیزیک، مجاز می‌گرداند: پرسشی که [هم] بابِ فلسفه را به مثابه‌ی موضوعی برای مجادله می‌گشاید<sup>131</sup> (مثلاً در **سوفیست**) و [هم] به خود اجازه می‌دهد تحتِ پوششِ آن قرار گیرد، پرسشی که **هایدگر** از راه تسلیمِ تاریخِ فلسفه به متافیزیک آن را تکرار می‌کند. **هایدگر** بی‌وقفه به ما یادآوری می‌کند که معنای هستی نه کلمه‌ی «هستی» است و نه مفهومِ هستی. اما نظریه‌این که آن معنا خارج از زبان و زبانِ کلمات، هیچ است، اگر نه به کلمه یا به نظامِ زبانی‌ی مشخصی (concesso non dato)، دست‌کم به امکانِ کلمه در کل، و امکانِ بسیط‌بودنِ فروکاست‌ناپذیرِ خود گره خورده است. به این ترتیب، به نظر، تنها دو انتخاب باقی می‌ماند از دو امکان:

۱- آیا زبان‌شناسی‌ی مدرن – علمِ دلالتی که واحدِ کلمه را می‌شکند و از فروکاست‌ناپذیری‌ی موردِ ادعای‌اش می‌برد – هنوز وظیفه‌یی در قبال «زبان» خواهد داشت؟ این امر از سوی **هایدگر** محلّ تردید است. ۲- آیا برعکس، تمامی‌ی آن چه که به مثابه‌ی اندیشه یا پرسشِ هستی موردِ تأمل قرار گرفته، درونِ یک زبان‌شناسی‌ی کهنه‌ی مبتنی بر کلمه که در این‌جا به گونه‌یی ناشناس عمل می‌کند، محصور نیست؟ به گونه‌یی ناشناس زیرا چنین زبان‌شناسی‌ی، خواه خودانگیخته، خواه نظام‌مند، نباید طبعاً جز پیش‌انگاره‌هایی متافیزیکی را به اشتراک گذاشته باشد. هر دو امکان، زمینه‌های عملِ یک‌سان دارند.

ناگفته پیدا است که جای‌گزین‌ها به این ساده‌گی نخواهند بود.

از یک سو، اگر زبان‌شناسی مدرن، کاملاً در مفهومی کلاسیک محصور بماند، اگر به ویژه از کلمه‌ی هستی و تمامی آن‌چه [این کلمه] پیش‌انگاری می‌کند، به گونه‌ی ساده‌انگارانه استفاده کند، همان که واحد کلمه در کل را درون این زبان‌شناسی واسازی می‌کند، نخواهد توانست از این پس بنا به الگوی پرسش **هایدگری** و کارکردی که این پرسش از همان گشایش هستی و زمان توان‌مندانه از آن برخوردار است، تحت عنوان علم هستومند<sup>۱۳۲</sup> یا هستی‌شناسی حوزه‌ی<sup>۱۳۳</sup> محدود شود. همان مقدار که پرسش هستی به گونه‌ی زوال‌ناپذیر با پیشاپیش-مفهوم-بودن کلمه‌ی هستی، بی‌که به آن فروکاسته شود، یگانه می‌شود، زبان‌شناسی‌ی که در کار واسازی‌ی واحد بنیادینی که گفتیم، یعنی واحد کلمه، است، تنها باید، در واقع یا اصولاً، پرسش هستی را به منظور تعیین میدان عمل هستی و مراتب وابسته‌گی‌ی خویش عنوان کرده باشد.

میدان عمل هستی نه تنها از این پس به ساده‌گی هستومند (انتیک) نخواهد بود، بل، حدود هستی‌شناسی‌ی مطابق با آن نیز، بعد از این، به هیچ وجه حوزه‌ی نخواهد ماند. و آیا آن‌چه من این‌جا درباره‌ی زبان‌شناسی، یا دست‌کم کار ویژه‌ی می‌گوییم که زبان‌شناسی انجام آن را درون خود وعده داده است، و جای تشکر دارد، نمی‌تواند درباره‌ی کل پژوهش صدق کند؟ به همان اندازه که درباره‌ی گستره‌ی به‌دقت مشخص‌شده‌ی صدق می‌کند که زبان‌شناسی، درون آن نهایتاً باید مفهوم-واژه گان<sup>۱۳۴</sup> برپاکننده‌ی هستی‌شناسی را براندازد؟ بیرون از زبان‌شناسی در پژوهش روان‌کاوانه است که اکنون به نظر می‌رسد این ره‌یافت<sup>۱۳۵</sup>، بزرگ‌ترین اقبال توسعه را داشته باشد<sup>۱۳۶</sup>.

در فضای شدیداً محدود این ره‌یافت، غلبه‌ی علمی از این دست، دیگر به وسیله‌ی پرسش پدیدارشناسی‌ی استعلایی یا هستی‌شناسی‌ی بنیادین تحقق نمی‌یابد. عطف به ترتیب پرسش‌هایی که با هستی و زمان گشوده می‌شوند و از ریشه‌دگرگون کردن پرسش‌های پدیدارشناسی‌ی هوسرلی<sup>۱۳۷</sup>، شاید باید گفت که این ره‌یافت، به خود علم تعلق ندارد، که آن‌چه به نظر می‌رسد بدین سان درون محدوده‌ی هستومند (ontic)، یا درون هستی‌شناسی‌ی حوزه‌ی تولید می‌شود، به حق متعلق به این حوزه‌ها نیست، و پیشاپیش، متصل به پرسش هستی است<sup>۱۳۸</sup>.

به‌علاوه، چون طرف پرسش هستی‌ی وضع‌شده از سوی هایدگر متافیزیک است. و پرسش‌های حقیقت، معنا، و لوگوس، با آن ملازم‌اند. تأمل بی‌وقفه بر آن پرسش، اطمینانی را اعاده نمی‌کند. برعکس، اطمینان را از عمق خویش ریشه‌کن می‌سازد، آن‌چه که مشکل‌تر است، موضوع معنای هستی‌بودن است، که هیچ‌کس معمولاً به آن باور ندارد. در آزمون از وضعیتی که درست پیش از تمامی تعینات هستی وجود دارد، چنین تأملی، با ازمیان برداشتن حفاظت‌های هستی-خداشناسی، درست به اندازه‌ی معاصرترین زبان‌شناسی‌ها، در امر شکستن واحد معنای هستی، که در تحلیل نهایی همان واحد کلمه است، شرکت می‌جوید.

بدین سان **هایدگر** ضمن فراخواندن «صدای هستی»، ساکت بودن، صامت بودن، بی‌صدایی، بی‌سخنی، و از آغازنا-آوایی-بودن آن را نیز خاطر نشان می‌سازد (...die Gewähr der lautlosen Stimme verborgener Quellen). صدای سرچشمه‌ها شنیده نمی‌شود. گسستی میان معنای آغازین هستی و کلمه، میان معنا و صدا، میان «صدای هستی» و «آوا»، میان «فراخوان هستی» و صوت بیان‌شده<sup>۱۳۹</sup>، گسستی که در آن واحد، هم بر استعاره‌ی بنیادین صحنه می‌گذارد، و هم با تأکید بر ناهمخوانی‌های استعاره‌ی آن را مورد سوءظن قرار می‌دهد، دوپهلویی وضعیت **هایدگری** را از حیث حضور و لوگوس محوری ترجمه می‌کند. وضعیتی که در آن واحد، هم در احاطه‌ی لوگوس محوری است و هم به حدود آن تجاوز می‌کند. اما جدایی‌ی این دو از هم ناممکن است. خود حرکت تجاوز، گاه باعث واپس‌نشستن وضعیت هایدگری پس از اصابت آن به حدود می‌شود. متقابلاً باید یادآوری کرد که از نظر **هایدگر**، معنای هستی، هرگز، صرفاً یا اکیداً یک «مدلول» نیست. اتفاقی نیست که واژه‌ی مدلول در فلسفه‌ی هایدگر استفاده نمی‌شود، بل، این بدان معنی است که هستی از بند حرکت نشانه می‌گریزد، موضوعی که می‌تواند همان قدر راحت، تکرار سنت کلاسیک تلقی شود که هُش‌داری در باب نظریه‌ی فنی یا متافیزیکی از دلالت باشد. از سوی دیگر، معنای هستی، در واقع، نه «نخستین» است، نه «بنیادین» و نه «استعلایی»، خواه در معنایی اسکولاستیک، خواه کانتی، خواه هوسرلی. گشایش هستی‌شناسی‌ی بنیادین، اعاده‌ی هستی به مثابه‌ی «تعالی»<sup>۱۴۰</sup> مقوله‌های باشنده‌گی، جز لحظاتی گذرا اما ضروری نیست. از **درآمدی بر متافیزیک**، به بعد، **هایدگر** پروژه و هم‌چنین کلمه‌ی هستی‌شناسی را کنار می‌گذارد.<sup>۱۴۱</sup> لاپوشانی‌ی ضروری، آغازین، و فروکاست‌ناپذیر معنای هستی و مخفی

ساختن آن در پس پوسته‌یی ظاهری از عین شکوفایی‌ی حضور، عقب‌نشینی<sup>۱۳۳</sup> بی که بدون آن دیگر تاریخی از برای هستی وجود نخواهد داشت که به گونه‌یی تمام عیار تاریخ و تاریخ هستی باشد، تأکید **هایدگر** بر هیچی که به مثابه‌ی تاریخ از سوی هستی تنها از خلال لوگوس فراوری می‌شود<sup>۱۴۱</sup>، و بیرون از آن چیزی نیست، تفاوت میان هستی و باشنده‌گی – این همه به‌وضوح نشان می‌دهد که اساساً چیزی وجود ندارد که بتواند از حرکت دال جان به‌دربرد و این‌که: تفاوت میان مدلول و دال در تحلیل نهایی هیچ است. موضوع تجاوز، تا زمانی که هنوز در گفتمانی دقیق ادغام نشده، تنها می‌تواند خطر بالقوه‌ی واپس‌نشستن ضابطه‌مند خویش را به فعل درآورد. باید در عین حال به راه پرسش هستی سرسپرد، چنان که **هایدگر** ما را به آن رهنمون می‌شود، تنها به تأسی از او، تا اندیشه‌ی موشکافانه‌ی آن – تفاوت<sup>۱۴۲</sup> غریب را دریابیم، تا به‌درستی آن را متعین سازیم. **هایدگر** هر از گاهی به ما یادآور می‌شود که «هستی» مدلولی نخستین و مطلقاً فروکاست‌ناپذیر نیست که در اشکال عمومی نحوی و واژه‌شناختی خویش، درون زبان‌شناسی و فلسفه‌ی غربی تثبیت شده باشد چه، هنوز در نظامی از زبان‌ها و در «منزلی»<sup>۱۴۳</sup> به لحاظ تاریخی معین و چه بسا به گونه‌یی شگفت‌انگیز ممتاز، به مثابه‌ی فضیلت پرده‌دری و لاپوشانی [هر دو] ریشه دارد، خاصه آن‌گاه که ما را به تأمل بر «امتیاز»ی که «سوم‌شخص مفرد مضارع اخباری» و «صفت برتر» از آن برخوردار اند، فرامی‌خواند. متافیزیک غربی، به مثابه‌ی تحدید معنای هستی در گستره‌ی حضور، در هیئت غلبه‌ی صورتی زبان‌شناسیک تولید شده است<sup>۱۴۳</sup>. تحقیق درباره‌ی خاست‌گاه این سلطه به مفهوم به‌رسمیت‌شناختن مدلولی استعلایی به مثابه‌ی امری موجود<sup>۱۴۴</sup> نیست بل، به مفهوم پرسش از آن چیزی است که تاریخ‌مان را می‌سازد و مهم‌تر از آن، خود استعلا را فراوری کرده است. در Zur Seinfraage **هایدگر** باز بنا به همان دلیل پیشین به این موضوع می‌پردازد. او به کلمه‌ی «هستی» تنها در صورتی اجازه‌ی خوانده‌شدن می‌دهد که خط خورده شده باشد (kreuzweise Durchstreichung). علامت حذف این‌جا «نمادی صرفاً منفی نیست» (p. 31) [p. 83]. این علامت مؤید نوشتار نهایی‌ی یک دوران است. زیر ضربه‌های آن، حضور مدلول استعلایی در عین خط‌خوردن، خوانا باقی می‌ماند. خوانا باقی می‌ماند در عین خط‌خوردن، فرومی‌باشد<sup>۱۴۵</sup> در عین مرئی‌ساختن کنه‌ایده‌ی نشانه. با این‌حال این نوشتار به همان مقدار که هستی – خداشناسی، متافیزیک حضور، و لوگوس‌محوری را محدود می‌کند، نوشتاری نخستین است.

به تشخیص‌رسیدن، نه در بطن که در افق گذرگاه‌های **هایدگری** و هنوز درون آن‌ها، درباره‌ی این‌که معنای هستی (حتی به رغم همیشه‌مکتوم‌ماندن در یک دوران) نه مدلولی استعلایی یا ترا-دورانی<sup>۱۴۶</sup> بل، پیشاپیش در معنایی حقیقتاً نامسموع<sup>۱۴۷</sup>، در ردیابی دلالت‌گر و متعین، تصدیق این است که درون مفهوم قطعی‌ی تفاوت هستومند و هستی‌شناسیک، همه چیز در یک کلام، به‌اندیشه‌درنیامدنی است؛ باشنده‌گی و هستی، هستومند و هستی‌شناسیک، «هستومند-هستی‌شناسیک»<sup>۱۴۸</sup>، از آغاز نسبت به تفاوت فرعی و بیان‌گر آن چیزی هستند که من تفاوت<sup>۱۴۹</sup> خواهم نامید: مفهومی اقتصادی که مؤید فراوری هم‌زمان تفاوت/تعویق است<sup>۱۵۰</sup>. تفاوت هستومند-هستی‌شناسیک و **زمینه**<sup>۱۵۱</sup>ی آن در «استعلا **داز این**»<sup>۱۵۲</sup> (Vom Wesen des Grundes [Frankfurt am Main, 1955], p. 16 [p. 29]) مطلقاً آغازین نیستند. تفاوت، فی‌نفسه باید «آغازین‌تر» باشد، اما نمی‌توان آن را «خاست‌گاه» یا «زمینه» قلمداد کرد، این انگاره‌ها اختصاصاً به تاریخ هستی – خداشناسی تعلق دارند، به نظامی که چون امحای تفاوت عمل می‌کند. تفاوت هم‌چنین می‌تواند در نزدیک‌ترین هم‌جواری با خویش به اندیشه درآید تنها به یک شرط: که تعیین‌بخشی به آن در مقام تفاوت هستومند-هستی‌شناسیک، پیش از خط‌زدن این تعیین آغاز شده باشد. ضرورت گذر از میان آن تعیین خط‌خورده، ضرورت آن ترفند نوشتاری، فروکاست‌ناپذیر است. اندیشه‌یی نامؤکد و دشوار که باید در خلال تأملی که از خود آن اندیشه دریافت‌ناپذیرتر است، تمامی مسئولیت سنگین پرسش ما را بر دوش کشد، پرسشی که من آن را موقتاً پرسش تاریخین<sup>۱۵۳</sup> نام خواهم نهاد. به کمک این پرسش است که من در آینده قادر خواهم بود تفاوت و نوشتار را به هم ربط دهم.

عدم انسجام این اندیشه‌ها (در این‌جا اندیشه‌ی **نیچه** و **هایدگر**) به منزله‌ی آشفته‌گی نیست: رعشه‌یی است مناسب تمامی مساعی‌ی پسا-**هگلی** و آن‌چه گذار بین دو دوران است. حرکت واسازی، ساختارها را از بیرون تخریب نمی‌کند. این حرکت مؤثر واقع نمی‌شود و درست به هدف نمی‌زند، مگر این‌که درون ساختارهای مذبور خانه کرده باشد. خانه کردن به گونه‌یی محتوم، چه، خانه کردن و تبایع آن همواره زمانی اتفاق می‌افتد که به آن شک نکنیم. عمل از درون ضرورتاً تمامی منابع راه‌بردی و اعتقادی‌ی مربوط به براندازی را از ساختار کهنه وام می‌گیرد،

وامی که به گونه‌ی ساختاری اخذ می‌شود، یعنی اقدام به واسازی، اگر قادر نباشیم عناصر و اجزای آن ساختارها را مجزا سازیم، همواره به گونه‌ی محتوم خود قربانی عمل خویش خواهد شد. این همان چیزی است که تنها کسی که عیناً کاری مشابه را در جای دیگری از همان سکونت‌گاه آغاز کرده موفق خواهد شد به نقد آن پردازد. هیچ فعالیتی امروزه متداول‌تر از این نیست، فعالیت که باید توانایی تدوین قواعد آن را داشته باشیم.

**هگل** پیشاپیش این بازی را پیش گرفته بود. از یک سو، این او بود که به تلخیص کل فلسفه‌ی لوگوس پرداخت، او هستی‌شناسی را چونان منطقی مطلق متعین کرد و تمامی مرزگذاری‌های فلسفه را در قالب لوگوس یک‌پارچه ساخت. او معادشناسی ظهور مسیح<sup>۱۵۴</sup>، معادشناسی هم‌جواری-با-خود<sup>۱۵۵</sup>ی که از آن سوژه‌گی بی‌کران است را به حضور تحویل داد. و به همین دلیل، می‌بایست نوشتار را خوار یا ذلیل می‌پنداشت. وقتی او به نقد مشخصه‌ی **لا‌بینیتزی**، صورت‌گرایی در فهم، و نمادگرایی ریاضی می‌پرداخت، همان ژست را می‌گرفت: تقبیح بیرون-از-خویش-بودن<sup>۱۵۶</sup> لوگوس، در تجرید محسوس یا معقول. نوشتار همان فراموشی‌ی خویش است، همان برون‌هستی<sup>۱۵۷</sup> که با حافظه‌ی درونی‌کننده<sup>۱۵۸</sup> در تضاد است، فراموشی‌ی Erinnerung گشاینده‌ی تاریخ روح. این است آن چه **فایدروس** گفت: نوشتار، هم‌زمان فن یادسپاری<sup>۱۵۹</sup> و نیروی فراموشی است. طبیعی است اگر نقد **هگلی**ی نوشتار در برابر الفبا متوقف شود. الفبا به صورت نوشتار آوایی در آن واحد هم دست‌نشانده‌تر، قابل تحقیرتر، و فرعی‌تر است (نوشتار آوایی اصواتی را ادا می‌کند که خود آن‌ها نیز جز نشانه‌هایی نیستند: نشانه‌های نشانه‌ها [“aus Zeichen der Zeichen,” Enzyklopädie, J 459])<sup>۱۶۰</sup> هم در عین حال اما، به‌ترین نوشتارها است، نوشتار ذهن؛ امحاء آن در برابر صدا، همان که درون‌اش، درونه‌گی<sup>۱۶۰</sup> ایده‌ئال دال‌های آوایی وجاهت می‌یابد، همه‌ی آن‌چه به واسطه‌اش چنین نوشتاری موجب الایش مکان و منظر می‌شود، همه‌ی آن چه تلقی‌ی نوشتار تاریخ‌بودن، نوشتار بودن را که از آن روح نامتناهی متصل به خویش است، به آن می‌بخشد، در گفتمان و فرهنگ خویش:

نتیجتاً باید نوشتاری الفبایی را که به کار آموزش خواندن و نوشتن بیاید، به مثابه‌ی طریقی رو به سوی فرهنگی بی‌کرانه (**unendliches Bildungsmittel**) در نظر گرفت که به قدر کافی اجر نهاده نمی‌شود. زیرا ذهن هم‌حال که میان خود و امر محسوس انضمامی فاصله می‌افکند، توجه‌اش را بر لحظه‌ی صوری‌تر معطوف می‌سازد، بر کلمه‌ی آوامند و عناصر مجرد آن و از این ره‌گذر، خصوصاً در برپایی زمینه‌ی درونه‌گی سوژه و پالایش آن سهیم می‌شود.

### هگل

از این نظر نوشتار الفبایی **Aufhebung**<sup>۱۶۱</sup> سایر نوشته‌ها، مشخصاً نوشته‌ی هیروگلیف، و **Aufhebung** همان مشخصه‌ی **لا‌بینیتزی**<sup>۱۶۲</sup> است که پیش‌تر از همان طریق و با همان ژست به نقد کشیده شده. (**Aufhebung** به گونه‌ی کم‌وبیش پنهان، مفهوم مسلط قریب به اتفاق تمام تاریخ‌های نوشتار است، حتی امروز. **Aufhebung** همان مفهوم تاریخ و غایت‌اندیشی است.) در واقع **هگل** چنین ادامه می‌دهد:

راه و رسم اکتسابی از آن پس، خصوصیت نوشتار الفبایی را نیز که با معطوف‌بودن به بینایی می‌کوشد امر شنیدن را به نفع بازنمایی منحرف ساخته و آن را به صورت نوشتاری هیروگلیفی برای ما درآورد، سرکوب می‌کند. نوشتاری هیروگلیفی که هنگام به‌کاربردن‌اش نیاز نداریم تأمل اصوات را به آگاهی‌ی خویش احضار کنیم.

1. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse, Suhrkamp edition (Frankfurt am Main, 1970), pp. 273-76

به این شرط است که **هگل** بر ستایش لایبنتزی از نوشتار غیرآوایی صحنه می‌گذارد. نوشتاری که حتی توسط کرولال‌ها، بنا به گفته‌ی لایبنتز، قابل فرآوری است:

در کنار این حقیقت که به وسیله‌ی عملی تبدیل نوشته (script) ی الفبایی به هیروگلیفی، استعداد اکتساب‌شده برای انتزاع، از خلال چنین تمرینی محافظت می‌شود، خواندن هیروگلیف‌ها، فی‌نفسه، خواندنی گنگ و نوشتنی لال است. اما در نوشته‌ی الفبایی، متعاقب مناسبتی ویژه که همانا مرتبت زبان دیداری تنها در جای‌گاه نشانه‌ی از برای زبان شنیداری است، فقط یک بنیان وجود دارد و آن این‌که: تعقل، خود را به گونه‌ی بلافضل و بی‌قید و شرط [تنها] از خلال گفتار است که بیان می‌دارد. (همان)

آن چه نوشتار در آن غیرآوایی بودن خویش به آن خیانت می‌کند، زنده‌گی است. نوشتار، هم زمان، نفس، روح، و تاریخ به مثابه‌ی ارتباط روح با خویش را تهدید می‌کند. نوشتار، فلج‌شده‌گی و پایان کرانمندی آن‌ها است. سترون کردن، از حرکت‌انداختن و بند آوردن نفس، و خلاقیت روحانی در تکرار حرف الفبا، در تحشیه یا تفسیر، محصور در فضایی تنگ، محفوظ برای اقلیت، نوشتار اصل مرگ و تفاوت در شدن هستی است. نوشتار برای گفتار همان چین برای اروپا است:

نوشتار هیروگلیفی چینی، فقط به درد تفسیر باوری<sup>۱۶۳</sup> [۱۶] فرهنگ روحانی‌ی خرد چینی‌ها می‌خورد. مضاف بر این‌که، از چنین نوشتاری تنها گروهی کوچک از مردم سهم می‌برند. همان‌هایی که قلمروی اختصاصی فرهنگ روحانی را در تصرف خود دارند.... نوشته‌ی هیروگلیفی به فلسفه‌ی تفسیری، هم‌ارز با فرهنگ چینی نیاز دارد. (همان)

اگر آن غیر آوایی، تاریخ و حیات روح را به مثابه‌ی حضور بالنفس در نفس تهدید می‌کند به این دلیل است که جوهریت<sup>۱۶۴</sup> را که نام متافیزیکی دیگر حضور و *ausia* است پیش از همه در صورت اسمی [(موصوفی)]<sup>۱۶۵</sup> ی آن مورد تهدید قرار می‌دهد. نوشتار غیرآوایی نام را درهم می‌شکند. نوشتار غیرآوایی ارتباطات، و نه نام‌بخشی‌ها، را توصیف می‌کند. نام و کلمه که همانا واحدهای نفس و مفهوم اند، در نوشتار ناب محو می‌شوند. از این بابت لایبنتز همان قدر برای اروپا آزاردهنده است که چین:

این وضعیت، نشانه نویسی تحلیلی‌ی بازنمایی‌ها در نوشته‌ی هیروگلیفی، که لایبنتز را تا بدان‌جا اغوا می‌کند که آن را به نوشته‌ی الفبایی ترجیح دهد، چه بسا نفی‌کننده‌ی ایجاب بنیادین زبان در کل، یعنی نام است.... هرگونه تفاوت [Abweichung] در تحلیل، تولیدکننده‌ی صورت‌بندی‌ی دیگری از اسمیت نوشته است.

افق دانش مطلق، محو نوشتار در لوگوس است، باز یافت ردپا در ظهور مسیح، مصادره به مطلوب دوباره‌ی تفاوت، تحقق آن چه من در جای دیگر متافیزیک propre نامیده ام. [le propre – متانت، برانزده‌گی، خاصیت، پاکیزه‌گی]<sup>158</sup> [۱۵]

با این حال، امکان آن هست که همه‌ی آن چه **هگل** در این افق اندیشید، همه چیز، هر چه هست، [(البته)] به استثنای معادشناسی، به مثابه‌ی تأملی بر نوشتار بازخوانی شود. چه **هگل** از سوی دیگر، متفکر تفاوت فروکاست‌ناپذیر است. او به اندیشه چونان حافظه‌ی فراورنده‌ی نشانه‌ها توانی دوباره بخشید. و او، چنان که تلاش خواهیم کرد در جای دیگر هم نشان دهیم، ضرورت ماهوی ردپای نوشته‌شده را در گفتمانی فلسفی – و به‌واقع سقراطی – از نو مطرح کرد. گفتمانی که همواره به آن باور داشت در حالی که امکان عمل بدون آن را نیز از نظر دور نمی‌داشت؛ واپسین فیلسوف کتاب و نخستین متفکر نوشتار.

## پانوشته‌های ژاک دریدا

(توجه: شماره‌های درون براکت [] در متن متعلق به این پانوشته‌ها است)

۱- سخن از نوشتار نخستین در این‌جا به مفهوم تأیید تقدم زمانی آن به مثابه‌ی امری واقع نیست. این بحث معروف است، دارد نوشته می‌شود، چنان که تأیید هم شده است، مثلاً توسطِ مچانینف (Metchaninov)، مار (Marr)، و سپس لوکوتکا (Loukotka)، «اولویت نوشتار بر زبان آوایی؟» (نتیجه‌ی که در ویراست نخستِ دائرةالمعارفِ بزرگِ اتحاد جماهیر شوروی گرفته شد اما بعدها مورد مخالفتِ استالین قرار گرفت). در رابطه با این بحث ن ک به:

V. Istrine, *Langue et écriture in Linguistique*, op. cit, pp. 35, 60.

این بحث هم‌چنین حول و حوشِ تزهایی برنهادده‌شده توسطِ P. von. Ginneken بر سر همین پیش‌نهاد شکل می‌گیرد. ن ک به:

J. Février, *Histoire de l'écriture*. Payot, 1948-1959, p. 5 sq.

تلاش من بر این است که نشان دهم چرا ترمها و مفروضاتِ چنین بحثی محل تردید اند.

۲- به این مسأله به گونه‌ی بی‌واسطه‌تر در کتاب زیر پرداخته ام:

*La Voix et le phénomène* (Paris, 1967)

۳- واینر (Wiener) من بابِ مثال، با این‌که «معناشناسی» (semantics) و تقابلی میان جان‌دار و بی‌جان و جز این‌ها... را به یک سو می‌نهد، تقابلی که از نظرش بسیار ابلهانه و همه‌گانی می‌نماید، هم‌چنان اما به استفاده از تعبیراتی چون «اندام‌های حسی»، «اندام‌های حرکتی»، و جز این‌ها... برای توصیفِ قسمت‌های مختلف ماشین ادامه می‌دهد.

۴- به عنوان مثال ن ک به:

EP, pp. 126, 143, 355, etc.

هم‌چنین ن ک به:

Roman Jakobson, *Essaies de linguistique générale*, tr. Fr. [Nicolas Rum, Paris, 1963], p. 116

مرجع انگلیسی:

Jakobson & Morris Halle, *fundamentals of Language* ( the Hague 1956) p. 16

۵- پیر آبنک (Pierre Aubenque) در منبع زیر:

*Le problème de l'être chez Aristote*, p. 106 sq.

ضمن تحلیلی درخشان که من این‌جا مدیون آن هستم، خاطر نشان می‌سازد که: در سایر متون، مطمئناً ارسطو رابطه‌ی میان زبان و چیزها را چونان نمادها می‌انگارد:

«غیرممکن است که خود چیزها را درونِ مبحثِ بیاوریم لیک، قادر ایم به جای آن‌ها اسامی‌شان را چون نمادهایی به کار بریم.»

واسطه‌گریِ تجربه‌ی ذهنی این‌جا سرکوب یا دست‌کم نادیده گرفته می‌شود. اما این سرکوبی است مشروع چه، تجربه‌های ذهنی چون چیزها عمل می‌کنند و چیزها

فوراً می‌توانند جای‌گزین آن‌ها شوند که این از سویی بدان معنی است که هرگز نمی‌توان به هیچ طریقی، نام‌ها را جای‌گزین چیزها نمود. (در این‌جا تحلیل دریدا تماماً

وامدارِ تحلیلِ میشل فوکو در بابِ «نام‌ها و چیزها» نیز هست. م-فارسی.)

6. R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, tr. Fr. p. 162.

منبع انگلیسی:

"The phonemic and Grammatical Aspects of Language in their Interrelations, " *proceeding of the 6<sup>th</sup>*

*International Congress of Linguistics* (Paris, 1949) p. 6

درباره‌ی این مسأله، سنت مفهوم نشانه، و یاری‌ی سوسور در تداوم آن، ن ک به:

Ortigue, ibid, p. 54

۷- گفت‌آورد شده از امانوئل لویناس در:

*Difficile liberté* [Paris 1963], p. 44

۸- من به این مضمون در جای دیگر هم پرداخته‌ام:

*La voix et le phénomène*, ibid.

۹- این بدان معنا نیست که دال بنا بر یک بازگویی صرف، بنیادین یا آغازین می‌شود. «اولویت» یا «تقدم» دال جز بیانی گراف و پوچ از یک فرمول‌سازی غیرمنطقی درون همان منطقی که به گونه‌ی مشروع قرار بر این بوده ویران شود نیست. دال حتماً هرگز بر مدلول پیشی نمی‌گیرد چه، از آن پس، دیگر دالی باقی نخواهد ماند و وجود مدلول نیز از برای دالی که «دلال می‌کند» ممکن نخواهد بود اما، اندیشه‌ی برآمده از این فرمول ناممکن، اگر به گونه‌ی دیگر بیان شود، می‌تواند توفیقی را به ما ارزانی دارد که به خود آن اندیشه تعلق ندارد:

انجام این کار [بازگویی صرف تقابل مدلول/دال] بدون به‌سوءظن درافکندن خود ایده‌ی نشانه، ناممکن است. «نشانه-از» (‘signe-de’ (‘sign of’) که همواره منضم به آن چیزهایی که در این‌جا مورد سؤال واقع می‌شوند، باقی خواهد ماند و بنابراین، نهایتاً همان اندیشه، تمام مفهومیّت سازمان‌یافته گرد مفهوم نشانه (دال و مدلول، بیان و محتوا، و جز این‌ها...) را ویران خواهد ساخت.

10. *Postface à Was ist Metaphysik*, p. 46.

پافشاری بر صدا، هم‌چنین تحلیل آگاهی [Gewissen] در هستی و زمان تسلط می‌یابد:

*Sein und Zeit* (p. 267) fr. 312.

۱۱- ن ک به:

*Das Wesen der Sprache* [The nature of Language], et *Das Wort* [mots/words], in *Unterwegs zur Sprache* (1959). [on the way to Language, tr. Peter D. Hertz (New York, 1971)]

12. tr. fr. G. Kahn, p. 50 [tr. en. *An Introduction to Metaphysics* by Ralph Manheim (New Haven, 1959).]

13. *Introduction à la métaphysique*, tr. fr. p. 103.

تمامی نکات در ارتباط با آن چیزهایی است که ما حین برشماری مشخصات تجربه‌ی یونانی و تأویل هستی با آن‌ها مواجه شده‌ایم. در صورت حفظ تأویل معمول از هستی، کلمه‌ی «هستی» از وحدت و تعین افقی معنا می‌گیرد که از پیش، فهم ما بر آن استوار است. کوتاه‌سخن این‌که: ما اسم مصدر «هستی» (être (being) از مصدر «هستن» («استن») («بودن») [être (to be)] را به این دلیل می‌فهمیم که خود به فعل «هست» («است») [est (is)] و شیوه‌های مختلف صرف این فعل بازمی‌گردد. صیغه‌ی سوم شخص مفرد مضارع اخباری فعل معین و خاص «هست» («است») این‌جا امتیازی والا می‌یابد. ما «هستی» را به اعتبار «تو هستی»، «من هستم»، یا «آن‌ها باید باشند» نمی‌فهمیم، با این‌که همه‌ی این‌ها به همان اندازه‌ی «هست» صیغه‌های صرف مضارع مصدر هستن/استن/بودن اند. ما ناخودآگاه هنگام توضیح دادن مصدر فوق به هم، تنها به فعل «هست» تاسی می‌جویم چنان‌که گویی راه دیگری برای آن نمی‌یابیم. «هستی» در عین افاده‌ی معانی فوق، در عین حال به نقطه‌نظر یونانی از ماهیت هستی نیز ارجاع می‌شود. از این‌رو، تعین مسلط بر «آن‌جا-بودن» [دازاین]] ما از همان دوران باستان، چیزی نیست که اتفاقی از جایی بر ما نازل شده باشد. جست‌وجوی ما برای تعریف معنای کلمه‌ی «هستی» این‌جا است که به وضوح، «آن‌چه هست» می‌شود یعنی: بازتابی از سرچشمه‌ی پنهان تاریخ ما. تحلیلی منتج از این کلمات که باید آن را به‌تمامی بازمی‌گفتم.

14. *dem Statarischen*

واژه‌ی از آلمانی قدیم که در لفظ، به معنای «بی‌حرکت» (“immobile”) یا «ایستا» (F: statique/E: static) است. ن ک به:

[Jean] Gibelin, [tr. *Leçons sur la philosophic de la religion* (Paris, 1959) pp. 255-257]

15. 'la parole soufflée ' in *L'écriture et la différence* (Ed. du seuil 1967.)

## پانوشته‌های مترجم فارسی

۱- شاید بتوان گفت مترجم انگلیسی از همان ابتدا به یک شیطنت زبانی دست زده است. در آغاز متن فرانسوی می‌خوانیم:

Quoi qu'on pense sous ce titter, ...

و در آغاز متن انگلیسی:

However, the topic is considered, ...

نکته در تفاوت عبارت فرانسوی *quoique* و حرف ربط *quoique* است. نخستین به معنی «هر چه که...»، «هر طور که...» در متن به کار رفته است و دومی به معنی «هرچند که...»، «با وجود آن که...»، «با آن که...» و... همانی است که در انگلیسی باید به *however* ترجمه شود. بنابراین، بر اساس متن فرانسوی، ترجمه باید چنین باشد: «ذیل عنوان فوق هر طور که ببیندیشیم،...». شروع این ترجمه را با عبارتی که در ترجمه‌ی انگلیسی آمده روان‌تر یافتیم. فرض من بر این است که به دلیل مرسوم‌بودن استفاده از تلفظ‌های یکسان کلمات با شیوه‌های نگارش متفاوت در آثار دریدا، [معروف‌ترین شان ترم برساخته‌ی *difference* (تفاوت) و *difference* (تفاوت)] مترجم انگلیسی خواسته به گونه‌ی مطابیه‌وار با ایده‌ی یادشده بازی کرده باشد.

2. comme tel (as such)

3. inflation

4. signifié (signified)

*signifié* (signified) و *signifiant* (signifier) که «دال» و «مدلول» ترجمه می‌شوند، صورت‌های امروزی فرانسوی (انگلیسی)ی کلمات لاتین *signans* (دال) و *signatum* اند. شخصاً این دو ترم را پیش‌تر اختصاصاً در زبان‌شناسی فردینان دوسوسور «دال‌ت‌گر» (دال سوسوری) و «دال‌ت‌یاب» (مدلول سوسوری) ترجمه کرده‌ام. (ن ک به: - شاهین کوهساری، سوسور در مواضع دریدا، نشر الکترونیک، انتشار دوم، خرداد ۱۳۹۰، <http://schizofactory.com/bwo/?p=1081>) اما در این‌جا که نگاه کلی‌تر بر این دو ترم ایجاد می‌کند که به دال و مدلول ترجمه شوند به جز زمانی که باز اختصاصاً به زبان‌شناسی سوسوری ارجاع شوند.

5- inconsistent

مترجم انگلیسی برابر *insubstantial* به معنای «غیرجوهری» را به جای این واژه به کار برده است.

6. un signifiant majeur (a major signifier)

7. le signifiant du signifiant ( the signifier of the signifier)

8. accidental

9. jeu (game)

10. rassurant (reassuring)

11. hors-jeu (out-of-bound)

برابری که مترجم انگلیسی به کار برده در اصل اصطلاحی معادل «آفساید» در بازی راگی است.

12. débordement (overwhelming)

### 13. Parole and Langue

این دو واژه در عین دلالت لفظی به «گفتار» و «زبان»، ارجاع به «پارول» و «لانگ» به مثابه‌ی ترم‌هایی اختصاصاً مربوط به زبان‌شناسی‌ی فردینان دوسوسور دارند.  
Cf. *Cours de linguistique generale*, F. de Saussure, edition critique prepare par Tullio de Mauro, Payot, Paris, 1973.

هم چنین، ن ک به ترجمه‌ی فارسی‌ی موجود از کتاب سوسور:

- فردینان دوسوسور، دوره‌ی زبان‌شناسی‌ی عمومی، ترجمه‌ی کورش صفوی، انتشارات هرمس، ۱۳۷۸  
- فردینان دوسوسور، درس‌های زبان‌شناسی‌ی همه‌گانی، (به همراه زنده‌گی‌نامه‌ی فردینان دوسوسور و الحاقیه‌هایی از: تولیو د مورو، لویی ژان کالوه، و رومن یاکوبسن)، ترجمه‌ی نازیلا خلخالی، نشر و پژوهش فرزانه، ۱۳۷۸.

### 14. glossématique

ترمی مربوط به زبان‌شناسی‌ی لویی یلمزلف.

### 15. OUIë (hearing)

در بافتِ دریدایی کاربردِ فعلِ «شنیدن»، همواره در اشاره‌ی ضمنی به «استماع‌وحی» در الهیات، به مثابه‌ی «گفتارِ نخستین»، «صدای سرچشمه»، و جز این‌ها... است. از این رو در ترجمه‌ی حاضر، در موردِ فعلی که مراد از آن حس شنوایی است واژه‌ی «سامعه»، و در مواردی که مراد خودِ فعلِ «شنیدن» باشد، واژه‌ی «استماع» ترجیح داده شده است.

### 16. guise

### 17. déguisement (disguise)

این تعبیرات بدین‌گونه که دریدا با ذکرِ قیدِ «امروزه» به کار می‌برد ضمن استقلال در پیش‌برد بحثِ اصلی در عین حال ناظر بر این جمله از فردینان دوسوسور در دوره‌ی زبان‌شناسی‌ی عمومی است: «نوشتار جلوی دیدِ زبانی را می‌گیرد و نه چون جامه، که لباسی می‌بدل بر تنِ زبان است.» (F. de Saussure, *cours de linguistique generale*, ibid, p. 51). همان ص ۳۵، درس‌های زبان‌شناسی‌ی همه‌گانی، همان، ص ۵۵). که در راستای آن‌چه سپس از روسو با قیدِ «پیش از این» به وضوح گفت‌آورد می‌کند قرار می‌گیرد.

### 18. supplément (supplement)

### 19. phoné

واژه‌گان یا به بیانِ بهتر ترم‌هایی که در آثار دریدا دلالت بر گونه‌های مختلفِ صوت می‌کنند، متعدد اند: ترم‌هایی مترادف و کلیدی، که در عین تفاوت، هر یک ردی از دیگری را در خویش دارند؛ ترم‌هایی چون:

### *voix (voice), son (sound), phoné (phone)*

باید دید این ترم‌ها به خصوص هنگام ترجمه به زبان فارسی چه مشکلاتی به بار می‌آورند؟ خاصه که این کار هرگز تاکنون به گونه‌ی دقیقی و تخصصی آن‌گونه که دریدا محدودها و در عین حال درجاتِ هم‌پوشانی‌ی ترم‌های یادشده را در هر موضع به دقت و وسواس مشخص می‌کند، انجام نشده است. برای دست‌یابی به یک صورت‌بندی‌ی مشخص در زبان فارسی گمان می‌کنم هنگامی که بحث بر حوزه‌هایی زبان‌شناسیک در ارتباط با فلسفه متمرکز است برابرهای *voix* و *voice* صوت به جای *Sound* در کنار *آوا* به جای *phoné* (که به گونه‌ی متمایزتر بر صوتِ زبان‌شناسیک دلالت دارد) مناسب باشند چه، سوسور نیز در دوره‌ی زبان‌شناسی‌ی عمومی کم‌وبیش ترم‌های فوق را به گونه‌ی که گفتیم به کار می‌برد.

### 20. raport à soi (self-relationship)

خطِ پیوندها (hyphens) در میان این‌گونه کلمات، به شیوه‌ی هایدگر، نشانه‌ی برساخته بودن آن کلمه است.

### 21. s'entendre-parler (hearing [understanding]-onself-speak)

توضیح داخلی پراتر از سوی مترجم انگلیسی، اشاره به هم‌معنایی سنتی‌ی فهم و استماع در متافیزیکِ غربی و ناظر است بر توضیحی که پیش‌تر دادیم. (ن ک به شماره‌ی ۱۵ از همین پانوشتها).

22. non-extérieur (nonexterior)

23. non-contingent

۲۴ و ۲۵- «ایده ثالثیت» و «نا-ایده ثالثیت» را به جای 'idéalité' و 'non- idéalité' به کار می برم.

26. thème de la présence (theme of presence)

27. essentiel (essential)

28. logocentrique (logocentric)

29. mutation

۳۰- از باب بینامتنیت ن ک به:

Maurice Blanchot, *The Infinite Conversation*, tr. Susan Hanson, University of Minnesota Press, p. 422.

31. archonte (archon)

در لفظ به معنای «افسر ارشد» در «یونان باستان»

32. inscription

در نوشته های دریدا مفهوم حک (inscript) و لوح نگاری (inscription). که ما آن را «کتابت» ترجمه کرده ایم، نخستین مصداق خود را در الواح موسی می یابد. هر کتابتی به زعم دریدا در ارجاع به کتابت الواح نخستین توسط خداوند، حک مفهومی نازدودی در یک لوح است و در عین حال مفهومی که به گونه یی نازدودی بر لوح نشانه حک می شود.

33. pictographique (pictographic)

34. ideographique (ideographic)

35. choréographie (choreography)

36. picturale (pictorial)

37. sculptural

38. notation

۳۹- grammè خود از ترم های محوری در آثار دریدا است و بنا به نظر مترجم انگلیسی برابر «علامت نوشته» ("written mark") برای آن پیش نهاد شده است. پیشوند pro- به معنای «موافق»، «طرفدار»، «له»، «به نفع»، و... (متضاد con-), پیش از grammè با خط پیوند (-), باز دلالت بر واژه یی برساخته می کند که می توان آن را به «له یا به نفع-علامت نوشته» ترجمه کرد با مفهومی ناظر بر این که هر «برنامه» یی در عین حال تأکیدی است آشکار بر برتری «علامت نوشته» و «نوشتار». خاصه در زبان علم و گفتمان علمی.

40. cybèrnetique (cybernetic)

#### 41. cybèrnetique (cybernetics)

#### 42. trace

مترجم انگلیسی درباره‌ی این واژه/ترم دریدایی می‌نویسد: «واژه‌ی فرانسوی که تضمیناتِ توان‌مندی [در انگلیسی] به سایر واژه‌ها از جمله track [به معنی‌ی «نشان»، «ردپا»، اثر، کوره راه، و ...]، footprint [به معنی‌ی «جای پا»، «ردپا»]، imprint [مُهرزدن]، و ... را در خویش حمل می‌کند.» بنا به نظر مترجم انگلیسی دلالتِ این واژه در تفکرِ دریدا را باید بیش از هر چیز در ارتباط با واژه‌ی خط‌خورده‌ی هستی‌~~هستی~~ در فلسفه‌ی هایدگر دریافت. هایدگر نهایتاً واژه‌ی هستی را به مثابه‌ی مدلولی استعلایی به مثابه‌ی یک شاه-واژه (master-word) می‌پذیرد اما آن را خط می‌زند حال آن‌که، دریدا حتی واژه‌ی «هستی» را نیز، چون واژه‌های دیگر، «ردپا»یی بیش نمی‌داند: «[هستی]، واژه‌ی که نمی‌تواند شاه واژه باشد، که خود را به مثابه‌ی علامتی از حضور، خاست‌گاه، یا نسخه‌ی اصلی (master) حاضر می‌کند.» اگر ~~هستی~~ ی هایدگری به حضوری بیان‌نشده‌ی اشاره دارد، ~~دپای~~ دریدایی، علامتِ غیابِ حضور، حضوری همواره پیشاپیش غایب، و فقدانِ خاست‌گاهی است که شرطِ اندیشه و تجربه است.» (تأکید از ما است.) ن ک به:

G. C. Spivak, Of Grammatology, translator's preface, pp. XV-XVIII

trace، هم‌چنین ارجعاتی «فرویدی» دارد که در این رابطه ن ک به: شماره ی 48 از همین پانویست‌ها. هم چنین ن ک به:

G. C. Spivak, ibid, p. XXXix

۴۳- ن ک به شماره ی ۳۹ از همین پانویست‌ها.

#### 44. graphème (grapheme)

#### 45. élément (element)

#### 46. milieu (medium)

معادل پیش‌نهادی مترجم انگلیسی (medium) در برابر واژه‌ی به کار رفته در متن فرانسوی (milieu) به نظر این نگارنده گمراه‌کننده است چه، medium در معنای رایج «واسطه» و «میانجی»، در عین حال خود – باز به همین معنا – واژه‌ی فرانسوی نیز هست. milieu معنای متفاوتی از جمله: وسط، میان، محیط، حد وسط و – حتی مجازاً – محفل، فضا، و جو را نیز دربرمی‌گیرد. با عنایت به جمله‌ی «...از آن‌چه باید از تعریف‌کردن‌اش درون نظام تقابل‌های متافیزیکی سرباززد...» در متن و در ادامه‌ی گزاره‌ی دربرگیرنده‌ی این واژه، به نظر می‌رسد منظور متن از آن «صورتی بینابینی» باشد که به همین عبارت ترجمه می‌شود.

#### 47. archi-syntése (arch-synthesis)

#### 48. après coup (after the fact)

عبارت فرانسوی après coup در اصل برابری است برای ترم آلمانی Nachträglichkeit در روان‌کاوی فرویدی. این عبارت در ترجمه‌های رسمی آثار فروید به انگلیسی deferred action (به فارسی: کنش معوق) ترجمه می‌شود. مترجم انگلیسی متن حاضر اما ضمن اشاره به برابر موجود در ترجمه‌های رسمی، برابر خود (after the fact) را (در اصل به معنی «کنش یا فعلی پس از کنش یا فعلی که پیش‌تر انجام شده است») برای این عبارت پیش‌نهاد کرده است که ما آن را به «رونر دیرهنگام» ترجمه کرده ایم. بنا به روان‌کاوی فرویدی «به محض دریافت یک محرک (stimulus) این محرک می‌تواند یا به نظام دریافتی (perceptual system) منتقل شود یا سر از ناخودآگاه درآورد، که در صورت اخیر، ردپا (trace) بی‌مانده‌گار از خود بر جای خواهد گذارد. ردپای ویژه‌ی که ممکن است انرژی خود را بسی بعدتر به خودآگاه آزاد کند. و این یعنی همان کنش معوق یا رونر دیرهنگام، با این توضیح که فروید خود بارها و بارها خاطر نشان می‌سازد که این زبان نقشه‌بردارانه (توپوگرافیک) باید با احتیاط مورد استفاده قرار گیرد. کنش معوق یا رونر دیرهنگام اما، هرگز در عین حال به گونه‌ی امری چنان که هست [به استفاده‌ی همین عبارت با حروف ایتالیک، پیش از «رونر دیرهنگام» در متن دریدا توجه شود] رخ نمی‌دهد. در واقع، آن‌گونه که دریدا پس از فروید توضیح می‌دهد: ردپا [di Bahung] خود امری نخستین است. آن‌جا، در ناخودآگاه، چیزی وجود ندارد جز امکان صرف این عبور خاص برای آزادسازی انرژی. تکانه‌ی ناخودآگاه، هنگامی که دستگاه فعال می‌شود و کنش معوق دریافت‌ردپای آغازین اتفاق می‌افتد، پایان‌ناپذیر است. تکانه‌های ناخودآگاه فناپذیر اند.» (G. C. Spivak, ibid, pp. LXXXi-LXXXii) بنابراین، چنان که در متن نیز به تفصیل می‌خوانیم «در این‌جا نخست به نظر می‌رسد که دریدا تلاش می‌کند بخشی از پرسش خویش را به تاسی از ترم‌های مربوط به توسعه، طریق، و معنای گردش اطلاعات، آوانگاری و خودبرداری که هر یک به نوبه‌ی خود نیروهای اتصال‌یابنده به مردم‌شناسی و تاریخ نوشتار – علم بشری – اند، پاسخ گوید.» (ibid) اما دریدا به رسمیت‌شناختنی «چنان که هست» را به رسمیت نمی‌شناسد چه، اگر ما خود را محصور در کتابتی که خود، زنجیره‌ی از اساسی‌ها و رمزگشایی‌های آینده

است بی‌انگاریم، آن‌گاه، وضعیت ما با «چنان که هست» قرابتی نخواهد داشت. بنابراین، سطح دیگری از دلالت در همین گزاره حاکی از «روی‌گردانی‌ی دریدا از الگوسازی‌ی روان‌کاوانه برای تاریخ نوشتار» است. (ibid) و با عنایت به متن و ارجاعات فرویدی در این پانویست، می‌توان دریافت که دریدا از فروکاست گراماتولوژی به هر نحو و به هر سطحی از روان‌کاوی تحت عنوان «روان‌کاوی‌ی لوگوس‌محوری» و باز به مثابه‌ی امری «چنان که هست»، تا چه حد گریزان است.

49. identité (identity)

50. phonétique (phonetic)

51. enclave

52. de l'intérieur (intrinsically)

53. épistémè

۵۴- در لهجه‌ی ایونی این واژه در ابتدا به معنی «تحقیق و تفحص» بود، دلالت قضایی داشت و در دادگاه‌ها رایج بود. به حکمت‌هراکلیتی و فیثاغورثی نیز در زمان ایشان ایستوریا گفته می‌شد. هکاتائوس پیش از هرودوت در حدود نیم قرن پیش از میلاد مسیح آن را به معنای تفحص تاریخی در برابر افسانه‌سرایی و داستان‌نویسی به کار بست. سپس هرودوت به تأسی از او نام کتاب تاریخ خود را ایستوریا گذاشت و از آن پس این واژه به معنای «تاریخ» رایج گشت.

55. à partir de l'étymologie (etymologically)

56. phonographie (phonography)

57. bouleversement

در متن انگلیسی واژه‌ی reversal به کار رفته است. ترجمه مطابق با متن فرانسوی است.

58. destruction

ترمی است هایدگری (destruktion) که بازبینی در آن طی همین گزاره که می‌خوانید به برساختن ترم *déconstruction* (واسازی) از سوی دریدا منجر می‌شود. (ن ک به شماره‌ی ۶۰ از همین پانویست‌ها) اسلوب تخریب‌گر (*destructeur*) هایدگری همواره بر این پرسش بنا نهاده می‌شود که چه‌گونه محتوای فلسفی تحت تأثیر ایجاب ترجمه قرار می‌گیرد؟ دریدا در «حاشیه‌های فلسفه» به تفصیل به این موضوع باز می‌گردد. نظر به مقوله‌ی «سوءترجمه» (*mistranslation*) به مثابه‌ی مهم‌ترین رکن «تخریب‌گری‌ی هایدگری» در «واسازی‌ی دریدایی» نیز ادامه می‌یابد. (ن ک به: Spivak, ibid, p. LXXXVII)

59. démolition (demolition)

60. dé-sédimentation (de sedimentation)

هر واژه‌ی در «بازی»ی «ارتباط-با-خود» در خویش «رسوب‌گذاری» می‌کند و بنابراین رسوب-زدایی بخشی از حرکت واسازی است. در این رابطه به خصوص ن ک به:

- ژاک دریدا، کوگیو و تاریخ جنون، ترجمه‌ی فاطمه ولیانی، نشر هرمس، ۱۳۸۸، پانویست ص ص ۱۱-۱۰.

61. dé-construction (de-construction)

در این گزاره دریدا سیر رسیدن به «واسازی» از «تخریب‌گری»ی هایدگری را عملاً نشان می‌دهد. او بعدها اذعان کرد که ابتدا قصد داشته ترم «تخریب‌گری» (*destruction*) را عیناً در همین جستار به کار ببرد اما در بازبینی‌های بعدی به *dé-construction* دست یافته است. ن ک به «نامه به دوست ژاپنی» در: Jacques Derrida, *Psyché*, 1987, p. 388.

62. onto-théologie (onto-theology)

63. antropologique (antropologic)

64. rassemble (compose)

65. des premiers symbols (The first symbols)

66. la première convension (The first convention)

۶۷- res، در کنار *significatio*، مؤید حس مادی «چیز»ها در زبان لاتین قرون وسطی است. بر مبنای تفسیر سنخ‌شناسیک (typologic) متون مذهبی، از لحاظ ادبی، فقهی، شرعی، و قضایی، و سنت‌های فلسفی-خداشناسانه‌ی قرون وسطایی، اجسام و چیزهای مادی به مثابه‌ی شرکای اقتصاد مقتدر دلالت هستند، بدین مفهوم که معنای قرون وسطایی چیزها، از حدود متون مقدس تجاوز می‌کند تا یادبودها، مصنوعات و مواد را دربرگیرد.

۶۸- کلمه‌ی یونانی به معنای تصویر، قالب، قیافه، قسم، و نوع در ارجاع به اشکال ایده‌آل (مثلاً) در فلسفه‌ی افلاطون. هم‌چنین به معنای توانایی‌ی فراخوان تصاویر و صداها و اساساً ابژه‌ها در ذهن در ترکیب «eidetic memory»، در عین حال به معنای بیان تمایز مشخصات شناختی یا معقول یک فرهنگ یا گروه اجتماعی، تعلق انتزاعی‌ی یک موجود به باشنده‌گی (entity) یا مشخصه‌ی آن هم هست.

۶۹- فردینان دوسوسور، تمایز سنتی‌ی میان دال و مدلول در زبان‌شناسی سنتی را نپذیرفت و این ایده را مطرح کرد که دال و مدلول دو روی یک فراوری‌ی واحد اند، مثل دو روی یک ورق کاغذ.

70. phonocentrisme (phonocentrism)

71. présence à soi (self-presence)

این ترم مؤید حضور خودبه‌خودی و بی‌واسطه‌ی چیزها در اندیشه‌ی متافیزیکی غربی است. و بنا به تعریفی هگلی، چنان که چند سطر بعد در متن می‌خوانید، طی‌ی آن: «به واسطه‌ی فضیلت‌ استماع (فهم)-سخن-خویش‌گفته - این نظام ناگسستگی - سوژه خود از خویش متأثر و در عنصر ایده‌تالیته به خویش مرتبط می‌شود.» از نظر دریدا اما، هیچ حضوری به خودی‌خود امکان‌پذیر نیست، «حضور» همواره آن‌گونه که او در «حاشیه‌های فلسفه» هم می‌نویسد نوعی «خود-باز یافت»، «خود-شناخت»، «خود-فراخوان»، «خود-مانده‌گی»، و در واقع «حضور»ی همواره «برون از خویش اما در خویشتن خویش» («hors de soi en soi») است. [MP, p. 303] می‌توانستم این ترم را خود-حضور یا همان حضور خودبه‌خودی ترجمه کنم اما به دلیل ملازم بودن این ترم با واژه‌ی «نفس» در صفحات آتی و به دلیل تجانس آوایی و هم‌چنین دلالت دقیق‌تر معنایی «حضور-بالتفس» را ترجیح دادم.

۷۲- به معنی‌ی «جوهر» (substance) یا چنان که در مابعدالطبیعه‌ی ارسطو به کار رفته به معنای «جوهر نخستین»، یکی از اصلی‌ترین کلماتی است که هایدگر معتقد است نخست توسط فلاسفه‌ی پس از سقراط و بعدها توسط الهیات قرون وسطایی، و متعاقب آن در فلسفه‌ی مدرن مورد سوءترجمه قرار گرفته، به این ترتیب معنای اصلی آن از دست رفته است. به نظر هایدگر معنای اصلی‌ی *ousia* «هستی» بوده است، همان که در پژوهش ارسطو پیرامون (being qua being) تغییر معنا یافته است، و هستی هرگز چیزی نیست که ذیل پیش‌وند «sub» قرار گیرد. بدیهی است نگاه دریدا به این کلمه، حامل نقد هایدگر بر آن نیز هست.

۷۳- اصلاً لغتی یونانی است و به معنای «لحظه‌ی از زمان»:

شیطان او را به بلندای کوهی رفیع رهنمون شد، تمامی پادشاهی‌های جهان را نشان‌اش داد در لحظه‌ی از زمان (stigmē).

انجیل لوقا ۴:۵

- 75. soi (self)
- 76. intersubjectivité (intersubjectivity)
- 77. phénomène intentionnel de l'ego (intentional phenomenon of the ego)
- 78. entity
- 79. clôtur (closure)
- 80. médiation de médiation (mediation of mediation)
- 81. exteriorité (exteriority)
- 82. parallélisme (parallelism)
- 83. appartenance (appurtenance)
- 84. hiérarchisée (heirarchized)
- 85. créationnisme (creationism)
- 86. infinitisme (infinitism)

۸۷- همین پاره‌متن یا کوبسن یک بار دیگر هم عیناً در یکی از پانوشته‌های فصل دوم کتابِ مواضع نوشته‌ی ژاک دریدا مورد استناد قرار گرفته است. ن ک به:

- Positions, Jaques Derrida, Les editions de Minuit, 1972. p.30

- Positions, Jaques Derrida, Translated and Annotated by Alan Bass, The University of Chicago Press, 1981.p.

98

هم چنین به همین قلم در:

- شاهین کوهساری، سوسور در مواضع دریدا، نشر الکترونیکی، انتشار دوم، خرداد ۱۳۹۰، ص ۱۵:

<http://schizofactory.com/bwo/?p=1081>

۸۸- گزاره‌های فرانسوی و انگلیسی جهت مقایسه در ذیل می‌آیند:

گزاره‌ی فرانسوی:

La "science" sémiologique ou, plus étroitement, linguistique, ne peut donc retenir la différence entre signifiant et signifié – l'idée même de signe – sans la différence entre le sensible et l'intelligible, certes, mais **sans retenir aussi du même coup**, plus profondément et plus implicitement, la référence à un signifié pouvant « avoir lieu » dans son intelligibilité, avant sa « chute » avant **toute** expulsion dans l'extériorité de l'ici-bas sensible.

گزاره‌ی انگلیسی:

The semiological or, more specifically, linguistic “science” cannot therefore hold on to the difference between signifier and signified – the very idea of the sign – without the difference between sensible and intelligible, certainly, but also **not without** retaining, more profoundly and more implicitly, **and by the same token** the reference to a signified able to “take place” in its intelligibility, before its “fall”, before **any** expulsion into the exteriority of the sensible here below.

#### 89. appartenance

ترجمه مطابق با متن انگلیسی است. مترجم انگلیسی در این جا کلمه‌ی ‘placemant’ را به کار می‌برد که تعبیری زیبا به نظر می‌رسد از کلمه‌ی که در اندیشه‌ی دریدا حکم یک ترم را دارد و پیش‌تر به کلمه‌ی دیگر ترجمه شده است. (ن ک به شماره‌ی ۸۳ از همین پانوشت‌ها.)

90- فایدروس Phèdre (Phaedrus) رساله‌ی مهم از افلاطون حاوی سه خطابه در وصف عشق و در عین حال خطابه‌ی فلسفی‌یی که در پایان به نقد و سپس تقبیح نوشتار می‌انجامد و این که نوشتار در خور مطالب فلسفی نیست و فلسفیدن جز از راه گفت‌وگوی زنده امکان ندارد.

91- در متن فرانسوی، واژه‌ی “propre” به کار رفته که یکی از چندمعنایی‌ترین و سوءتفاهم‌برانگیزترین واژه‌ها در آثار دریدا است. (ن ک به: پاراگراف ماقبل آخر همین جستار) مترجم انگلیسی در این جا برابر “literal” (به معنای «واقعی») را برای “propre” پیش نهاد می‌کند که خود از جهتی دیگر مناقشه برانگیز است چه، در فرازهایی دیگر از همین جستار، در هر دو متن فرانسوی و ترجمه‌ی انگلیسی، “literal” به معنایی دیگر («الفبایی») به مثابه‌ی صفتی باز برای گونه‌ی «نوشتار» به کار رفته است. که باید در تشخیص تفاوت این دو دقت لازم به کار برده شود. (هم چنین ن ک به شماره‌ی ۱۵۸ از همین پانوشت‌ها.)

#### 92. paradoxe (paradox)

#### 93. par accident (accidentally)

#### 94. sens figuré (figurative meaning)

#### 95. métaphoricité (metaphoricity)

#### 96. Pedro Calderón de la Barca y Barreda González de Henao Ruiz de Blasco y Riaño (1600-1681)

معروف به **پدرو کالدرون دلا بارکا** نمایش‌نامه‌نویس معروف عصر طلایی اسپانیا

#### 97. évolution (evolution)

#### 98. rationalisme (rationalism)

#### 99. non-présence à soi (non-self-presence)

#### 100. exemplarité (exemplariness)

#### 101. Rousseuiste (Rousseuist)

#### 102. pneumatologique (pneumatological)

103. hiératique (hieratic)

104. profession de foi (profession of faith)

105. archi-parole (arche-speech)

106- اشاره به فرمول «کابالیستی»یی که «تورات نوشته» را مقدم بر «تورات شفاهی» می داند، ن ک به: Maurice Blanchot, *The Infinite Conversation*, ibid. p.430.

همچنین اشاره به «لواح موسی»:

“The Ten commandments [lois] are law only in reference to Unity....”, ibid, p. 433.

107- این پراتنز تنها در متن فرانسوی باز شده است.

108. compris (comprehended)

به معنای «فهم‌پذیر» یا «قابل فهم»

109- منظور «تخریب‌گری» (destruction) به مفهوم هایدگریی آن است. ن ک به شماره های ۵۷ و ۶۰ از همین پانوشت‌ها.

۱۱۰- عنوان فرانسوی این بخش (l'être écrit)، هم‌زمان دلالت بر هر دو معنایی می‌کند که به فارسی نوشتیم، مترجم انگلیسی نیز اجباراً همین کار را کرده است یعنی هر دو معنا را در کنار هم نوشته است: 'The written being/The being written'

111. l'essence formelle (the formal essence)

۱۱۲- essence (ماهیت)، در زبان‌های فرانسوی و انگلیسی، برگرفته از "essential" در زبان لاتین است که "essential" خود، ترجمه‌ی عبارت *to ti ên einaí* به معنی «آنچه که باید باشد» (*The what is what to be*) از «مابعدالطبیعه»ی ارسطو است. ارسطو در همین کتاب و به همین منظور، صورت کوتاه‌شده‌ی این عبارت مورد بحث را نیز به کار می‌برد که عبارت است از: "*to ti esti*" به معنای «آنچه هست» (*The what it is*). منظور دریدا از "*ti esti*" (*what it is*) در بحث پیرامون ماهیت (*essence*)، اشاره به همین عبارت در مابعدالطبیعه‌ی ارسطو است به مثابه‌ی مرجع یونانی‌ی این کلمه است.

113. le signe ~~est~~ ~~cette~~ ~~chose~~ mal nommée, ...  
(The sign ~~is~~ that ill-named thing, ...)

مترجم انگلیسی درباره‌ی توضیح خط‌خورده‌گی‌ی این واژه‌ها می‌نویسد: «ایجابی منطقی دریدا را به سوی نوشتنی چنین می‌راند، نوشتن زیر خط‌خورده‌گی [sous rapture (under erasure)], ...، نوشتن و [بعد] خط‌زدن یک واژه و سپس ثبت توأمان این نوشتن و خط‌خورده‌گی بر روی کاغذ است. (از آنجا که واژه‌ی یادشده نادقیق است خط می‌خورد، و از آنجا که استفاده از آن ضروری است خوانا باقی می‌ماند.» مترجم انگلیسی آن‌گاه رد این ایجاب منطقی را از یک سو تا خط‌خورده‌گی‌ی کلمه‌ی هستی در *Zur seistfrage*، نوشته‌ی هایدگر و از آنجا تا «دانش شاد» نیچه و از سوی دیگر تا آثار فروید پی می‌گیرد. (G. C. Spivak, ibid, pp. XiV-XV, pp. XXvii-XXviii, & pp. XLi-XLi)

هم چنین ن ک به شماره ی ۴۲ از همین پانوشت‌ها.

114. motif

115- ن ک به: Spivak, ibid, pp.XXi-XXXii

117. nécessité apriorique (a priori necessity)

118- مترجم انگلیسی در این رابطه می‌نویسد: «هایدگر میان دریدا و نیچه می‌ایستد. تقریباً هر گاه که دریدا از نیچه می‌نویسد، خوانش هایدگر از نیچه نیز فراخوانده می‌شود. گویی دریدا نیچه‌اش را جز در تقابل با هایدگر کشف نمی‌کند.» (G. C. Spivak, *ibid*, p. XXXiii) هم چنین ن ک به: *ibid*, pp. XXXii-XViii

119. fondamentalité (fundamentality)

۱۲۰- متن انگلیسی: «... مجدانه‌تر از این مورد سوءتعبیر قرار گیرد.»

121- در تقابل با «معرفت محسوس ناب»

۱۲۲- ن ک به:

Eugen Fink, *Nietzsche's Philosophy (Athlone Contemporary European Thinkers)*, e tr. Goen Richter, Continuum, London-New York, 2003

کتاب فوق را می‌توانید از این جا دریافت کنید:

<http://www.mediafire.com/?j03jzm3zn2n>

۱۲۳- برابر لاتین *ousia (substance)*. بر اساس فلسفه‌ی اسکولاستیکِ قرون وسطی، *ens* به هستی در انتزاعی‌ترین معنا، هستی‌یی که لزوماً موجود نیست، دلالت می‌کند. (ن ک به شماره‌ی 71 از همین پانوشتها)

۱۲۴- صیغه‌ی خنثی‌ی کلمات لاتین *una* و *unus*، به معنای تک، واحد، و یگانه.

۱۲۵- به معنای «حقیقت»

۱۲۶- صیغه‌ی خنثی‌ی کلمه‌ی لاتین *bonus*، به معنای «امر خوب و اخلاقی».

127. auto-affection

128. spontanéité (spontaneity)

۱۲۹- کتاب «هستی و زمان» هایدگر.

130. pré-compréhension (pre-comprehension)

۱۳۱- در متن فرانسوی فعل «*entame*» از مصدر *entamer* به کار رفته است که معنای بسیار متفاوتی دارد از جمله: «تکه‌یی از چیزی را برداشتن»، «مقداری از چیزی را مصرف کردن و بقیه را زیاد آوردن»، «پوساندن»، «باعث ایجاد خورده‌گی در شیئی فلزی شدن»، «شروع کردن»، «آغاز کردن»، «رخنه کردن»، «نفوذ کردن»، «لطمه‌زدن». مترجم انگلیسی در برابر این فعل معادل *broach* را برگزیده است که در نزدیک‌ترین دلالت در ارتباط با متن به معنای «طرح عنوانی برای بحث، گفت‌وگو، یا مجادله» است که در میان معنای فعل فرانسوی شواهدی مبنی بر چنین دلالتی نیافتم علاوه بر این که به معنای متفاوت دیگری چون «تخلف کردن»، «سوراخ کردن قایق»، «بازکردن در نوشابه» و ... نیز دلالت دارد که باز از دایره‌ی دلالت‌های فعل فرانسوی خارج به نظر می‌رسد. بی شک چندمعنایی‌ی این واژه‌ها با طیف وسیع

دلالت‌هایی که دارند مد نظر نویسندگان و به طریق اولی مترجم بوده است. ما به زعم خویش برابری را مطابق با ترجمه‌ی انگلیسی برگزیدیم، خواننده نیز مختار است به زعم خویش برابری مطابق با متن برگزیند.

### 132. ontique (ontic)

### 133. ontologie régionale (regional ontology)

به هم‌راه «هستی‌شناسی غایی» [ontologie ultime (ultimate ontology)] هر دو ذیل می‌بحث «تفاوت‌های هستی‌شناسیک» [les différences ontologiques (The ontological differences)] در مباحث متافیزیک غربی قرار می‌گیرند. «هستی‌شناسی غایی» هستی‌شناسی جهان را در تمامیت، وحدت، و غایت‌اش موضوع بحث قرار می‌دهد و «هستی‌شناسی حوزه‌یی» برعکس، تنها آن‌چه را که در درون جهان می‌یابیم و شناسایی می‌کنیم در بر می‌گیرد.

### 134. concept-mots (concept-words)

۱۳۵- ره‌یافتی که بتواند ره به بیرون از متافیزیک بگشاید. (ن ک به فرازهای مربوط به نیچه در همین جستار)

۱۳۶- دریدا در بسیاری موارد، در برابر موضع‌گیری‌هایی که در صدر نفی روان‌کاوی هستند، به دفاع از روان‌کاوی برخاسته است. از جمله در این بخش و یکی از بخش‌های پیشین جستار پیش رو (بخش ذیل عنوان «برنامه»، ن ک به شماره‌ی ۴۸ از همین پانوشتها)

۱۳۷- نقد دریدا بر هایدگر همواره مؤید هم‌دلی عمیق‌اش با او نیز هست حال آن‌که برعکس نقد دریدا بر هوسرل چنان که در این سطور نیز مشهود است، همواره از ریشه‌دگرگون‌کننده و بی‌رحمانه است. نقدی که مترجم انگلیسی متن حاضر نیز، از آن به «ضدهوسرلی‌ترین خوانش از هوسرل» تعبیر کرده است. (G. C. Spivak, *ibid*, p. Liii)

۱۳۸- ترجمه مطابق با متن فرانسوی است.

### 139. son articulé (the articulated sound)

articulation در عین حال دلالت بر آوایی‌شدن هم دارد که از این جهت عبارت فوق بر گونه‌یی «آوا» شدن «صوت» یا به سطح «آوا» ارتقاء‌یافتن «صوت» نیز دلالت دارد. (ن ک به شماره‌ی ۱۹ از همین پانوشتها در تفاوت «آوا»، «صدا»، و «صوت».)

### 140. retrait (retreat)

۱۴۱- ترجمه مطابق با متن انگلیسی است. متن فرانسوی: «تأکید هایدگر بر نشان‌بخشی به این‌که هستی، خود را به مثابه‌ی تاریخ، تنها از خلال لوگوس فراوری نمی‌کند...»

### 142. non-différence (nondifference)

### 143. signification (significance)

این واژه دال بر هر دو مفهوم «قدر» و «اعتبار» و همچنین «دلالت‌داشتن» است.

### 144. hypostasier (hypostatizing)

به نظر این نگارنده، معنای مصدر (یا اسم مصدر) فوق در این گزاره، جز با ترجمه‌ی آن به عبارتی که در متن می‌خوانید در نمی‌آید. (به رسمیت شناختن ... به مثابه‌ی امری موجود)

۱۴۵- ن ک به شماره‌های ۴۲ و ۱۱۰ از همین پانوشتها.

146. trans-époqual (trans-epochal)

۱۴۷- ن ک به شماره‌ی ۱۵ از همین پانوشته‌ها.

148. ontico-ontologique (ontico-ontological)

149. différance

150. différer (differing/deferring)

در زبان فرانسوی مصدرِ *différer* به هر دو معنای «تفاوت» و «تعویق» دلالت دارد. بنابراین دریدا در متن فرانسوی بی‌نیاز از نوشتن مجزای دو معنای متفاوت این مصدر بوده است.

151. G: Grund, f: fondement, e: ground

دریدا در متن فرانسوی مفهوم هایدگری *Grund* را نیز به *“fondement”* ترجمه می‌کند. حال آن‌که، بنا به نظر مترجم انگلیسی نیز منظور هایدگر از *“Grund”* در این‌جا همان واژه‌ی *“ground”* یا «زمینه» است. بنابراین، ما نیز در این ترجمه برای جلوگیری از خلط این واژه با واژه‌ی *“fondement”* (که پیش‌تر آن را به «اساس» و «بنیاد» ترجمه کرده ایم) به مترجم انگلیسی تاسی می‌جوئیم.

152. Dasein

153. historique (historial)

«امر تاریخی» [*historique (historical)*] در اندیشه‌ی دریدا امری است مبتنی بر «تاریخ» و «حضور» یا به بیان بهتر «تاریخ حضور». حال آن‌که، «امر تاریخی» – بنا به ترجمه‌ی ما – امری است که از خود تاریخ و به طریق اولی خود «حضور» آغازین‌تر است. از این منظر، «نوشتار» و «تفاوت» نه در موقعیت امری تاریخی که خود در موقعیت شکل‌دهنده‌ی ساختارهای افتراقی، از جمله «تاریخ»، قرار می‌گیرند و بنابراین به زعم دریدا و بنا به ترمی که در این‌جا برمی‌سازد، امری «تاریخی» به شمار اند نه «تاریخی».

154. l'eschatologie de la parousie (The eschatology of parousia)

155. proximité à soi (self-proximity)

156. l'être-hor-de-soi (being-outside-of-itself)

157. extériorization (exteriorization)

158. intériorisante (interiorizing)

159. mnemotechnique (mnemotechnics)

160. interiorité (interiority)

۱۶۱- این ترم هگلی به معنای «تعالی و الغای توأمان» است. به بیانی فلسفی: *Aufhebung* رابطه‌ی است میان دو ترم فلسفی، آن‌گاه که ترم دوم هم‌زمان ترم نخست را «لغو» کرده و به ساحتی فراتر از وجود برمی‌کشد. (ن ک به: G. C. Spivak, ibid, p. Xi)

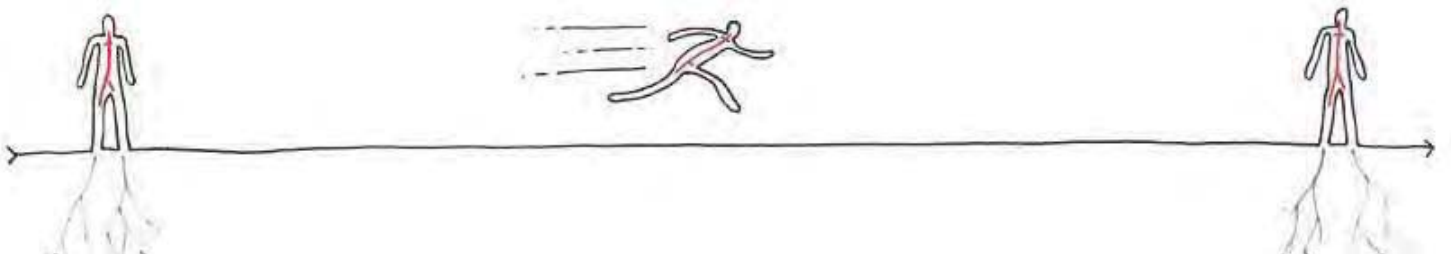
162. Gottfried Wilhelm Leibniz, (1646-1716)

163. exégétisme (exegeticism)

164. substantialité (substantiality)

165. substantive (substantive)

۱۶۶- ن ک به شماره‌ی ۹۰ از همین پانوست‌ها.



## منابع

Jacques Derrida, De la Grammatologie, les édition de Minuit, pp. 15-41

منبع فرانسوی:

Jacques Derrida, Of Grammatology, tr. by G. C. Spivak, pp. 6-26

منبع انگلیسی:

